

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

TOMAŽEVA PROSLAVA 2021

Robert Cvetek *Videti sence, strmeti v Sonce*

RAZPRAVE

- Konstantin V. Vodenko et al. *The Reception of Aristotle in Martin Luther's Late Theological Writings*
- Rok Gregorčič *Sokratska prevara za resnico kot Kierkegaardov prehod ...*
- Ľubomír Majtán *È vero che Timoteo sostituisce Paolo a Tessalonica in 1 Ts 3,1-10?*
- Marie Roubalová et al. *Rabbinic Judaism's Perspective on the First Crimes Against Humanity*
- Aljaž Krajnc *Vloga Abrahama v koranski historiografiji*
- Aldona Piwko *Contemporary Islamic Law between Tradition and Challenges ...*
- Klemen Kocjančič *Ne samo vez z Bogom*
- Anh Thuan Truong *The Society of Foreign Missions of Paris ...*
- Iva Nežič Glavica *Gešalt pedagogika v službi oblikovanja duhovno-religiozne dimenzije...*
- Boštjan Kolarič *Pravna opredelitev zatiranja verske svobode in nasilja...*
- David Kraner *Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije ...*
- Eva K. Mirazchiyski idr. *Stališča osmošolcev v Sloveniji o vlogi vere pri vplivu na družbo*
- Hedviga Tkáčová et al. *Existence and Prevention of Social Exclusion...*
- Marko Marinić et al. *The Correlation of Some Characteristics of Religious Identity ...*

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 81

2021 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 81
Leto 2021**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2021

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TOMAŽEVA PROSLAVA 2021 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2021**

- 9 Robert Cvetek – Videti sence, strmeti v Sonce: travma, potravmatska rast, bivanjska vprašanja in varanje samega sebe**
Seeing Shadows, Staring at the Sun: Trauma, Post-traumatic Growth, Existential Questions and Self-Deception

RAZPRAVE / ARTICLES

- 23 Konstantin V. Vodenko, Yulia N. Sushkova, Nikolay N. Kosarenko, Olga V. Popova, Anton S. Skotnikov and Elmira R. Khairullina – The Reception of Aristotle in Martin Luther's Late Theological Writings**
Sprejemanje Aristotela v poznih teoloških delih Martina Lutra
- 35 Rok Gregorčič – Sokratska prevara za resnico kot Kierkegaardov prehod med iracionalnostjo in racionalnostjo**
Socratic Deception in Service of the Truth as Kierkegaard's Pathway between Irrationality and Rationality
- 47 Ľubomír Majtán – È vero che Timoteo sostituisce Paolo a Tessalonica in 1 Ts 3,1-10?**
Ali drži, da Timotej nadomesti Pavla v Tesalonikah v 1 Tes 3,1-10?
Is it True that Timothy Substitutes Paul in Thessalonica in 1 Thess 3:1-10?
- 57 Marie Roubalová, Roman Kralik, Natalia A. Zaitseva, George S. Anikin, Olga V. Popova and Peter Kondrla – Rabbinic Judaism's Perspective on the First Crimes Against Humanity**
Prvi zločini proti človeštvu z vidika rabinskega judovstva
- 75 Aljaž Krajnc – Vloga Abrahama v koranski historiografiji**
The Role of Abraham in Qur'anic Historiography
- 91 Aldona Piwko – Contemporary Islamic Law between Tradition and Challenges of Modernity: Some Examples Worth Consideration**
Sodobno islamsko pravo med tradicijo in izzivi modernosti: nekaj upoštevanja vrednih primerov
- 103 Klemen Kocjančič – Ne samo vez z Bogom: razvoj vloge in dolžnosti vojaških duhovnikov skozi zgodovino**
Not Only a Connection with God: Historical Development of Roles and Duties of Military Chaplains
- 115 Anh Thuan Truong – The Society of Foreign Missions of Paris and Building Indigenous Missionary Force: A Study on Vietnam during the 17th and 18th Centuries**
Pariška družba zunanjih misijonov in vzpostavljanje domorodne misijonarske sile: študija o Vietnamu v 17. in v 18. stoletju

- 135 Iva Nežič Glavica – Geštalt pedagogika v službi oblikovanja duhovno-religiozne dimenzije življenja**
Gestalt Pedagogy in the Service of Shaping the Spiritual and Religious Dimension of Life
- 149 Boštjan Kolarič – Pravna opredelitev zatiranja verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi**
The Legal Classification of the Repression of Freedom of Religion and the Violence against Religious Communities
- 163 David Kraner – Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve**
Media Representations Reflect the Problem of the Institutionalisation of the Church
- 185 Eva Klemenčič Mirazchiyski in Plamen V. Mirazchiyski – Stališča osmošolcev v Sloveniji o vlogi vere pri vplivu na družbo: analiza podatkov ICCS**
Attitudes of Eighth-Graders in Slovenia on the Role of Religious Influence in Society: An Analysis of ICCS Data
- 199 Hedviga Tkáčová, Martina Pavlíková, Miroslav Tvrdoň and Alexey I. Prokopyev – Existence and Prevention of Social Exclusion of Religious University Students due to Stereotyping**
Obstoj in preprečevanje družbenega izključevanja vernih študentov zaradi stereotipizacije
- 225 Marko Marinić and Jasna Ćurković Nimac – The Correlation of Some Characteristics of Religious Identity with the Quality of Life of Persons with Disabilities**
Povezanost posameznih značilnosti religiozne identitete s kakovostjo življenja oseb z invalidnostjo

OCENE / REVIEWS

- 241 Maciej Potz, Political Science of Religion: Theorising the Political Role of Religion (Klemen Kocjančič)**
- 243 'Abd al-Ġabbār al-Niffarī, Knjiga mističnih postajališč in nagovorov (Aljaž Krajnc)**
- 246 Marcin Godawa in Bojan Žalec, ur., Image and Man – Correlations (Urška Jeglič)**
- 250 Mihai Dragnea, Christian Identity Formation Across the Elbe in the Tenth and Eleventh Centuries (Simon Malmenvall)**

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

George S. ANIKIN

medicina, dr., izr. prof. Medicine, PhD, Assoc. Prof.
Prva moskovska državna medicinska univerza Sechenov I.M. Sechenov First Moscow State Medical University
Trubetskaya Street 8, RU – 119991 Moskva
medi321@mail.ru

Robert CVETEK

zakonska in družinska terapija, dr., prof. Family and Marital Therapy, PhD, Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.cvetek@teof.uni-lj.si

Jasna ČURKOVIĆ NIMAC

teologija, dr., izr. prof. Theology, PhD, Assoc. Prof.
Hrvaška katoliška univerza Catholic University of Croatia
Ilica 242, HR – 1000 Zagreb
jasna.curkovic@unicath.hr

Rok GREGORČIČ

filozofija, mag. teol. Philosophy, M.A. in Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
rok.gregorcic1997@gmail.com

Urška JEGLIČ

islam, mag. relig. in etike, mlada raziskovalka Islam, M.A. in Religiology and Ethics, Jun. Res.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.jeglic@teof.uni-lj.si

Elmira R. KHAIRULLINA

pedagogika, dr., prof. Education, PhD, Prof.
Kazanska državna tehnološko-raziskovalna univerza Kazan National Research Technological University
Karl Marks Street 68, RU – 420015 Moskva
elm.khair73@gmail.com

Eva KLEMENČIČ MIRAZCHYSKI

edukacija, dr., izr. prof., viš. znan. sod. Education, PhD, Assoc. Prof., Sr. Res. Assoc.
Pedagoški inštitut Educational Research Institute
Gerbičeva 62, SI – 1000 Ljubljana
eva.klemencic@pei.si

Klemen KOCJANČIČ

obramboslovje, dr., asist. raz. Defence Studies, PhD, Jr. Res.
Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede University of Ljubljana, Faculty Social Sciences
Kardeljeva ploščad 5, SI – 1000 Ljubljana
klemen.kocjancic@fdv.uni-lj.si

Boštjan KOLARIČ

pravo, dr. Law, PhD
Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Law and Business Studies
Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
bostjankolaric@gmail.com

Peter KONDRLA

religijski študiji, dr., izr. prof. Religious Studies, PhD, Assoc. Prof.
Univerza Konstantina Filozofa v Nitri Constantine the Philosopher University in Nitra
Hodžova 1, SK – 949 74 Nitra
pkondrla@ukf.sk

Nikolay N. KOSARENKO

pravo, dr., izr. prof. Law, PhD, Assoc. Prof.
Ruska ekonomska univerza Plekhanov Plekhanov Russian University of Economics
Stremyannyy Pereulok 36, RU – 115093 Moskva
nkosarenko@yandex.ru

Aljaž KRAJNC

islam, mag. arab. in isl. študijev, mladi raziskovalec Islam, M.A. in Arabic and Islamic Studies, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
aljaz.krajnc@teof.uni-lj.si

Roman KRALIK

teologija, dr., prof. Theology, PhD, Prof.
 Ruska univerza mednarodnega prijateljstva RUDN University
 Miklukho-Maklaya Street, RU – 117198 Moskva
roman.kralik73@gmail.com

David KRANER

didaktika in pedagogika religije, dr., asist. Didactics and Pedagogy of Religion, PhD, Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
david.kraner@teof.uni-lj.si

Lubomír MAJTÁN

biblična teologija, mag. teol. Biblical Theology, M.A. in Theology
 Škofijska kurija Žilina Diocesan Curia of Žilina
 Jána Kalinčiaka 1, SK – 011 36 Žilina 1
lubomir-majtan@libero.it

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, dr., doc. Religiology and Religious Anthropology, PhD, Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / Katoliški inštitut, University of Ljubljana, Faculty of Theology / Catholic Institute,
 Fakulteta za pravo in poslovne vede Faculty of Law and Business Studies
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

Marko MARINIĆ

sociologija in teologija, dr., viš. znan. sod. Sociology and Theology, PhD, Sr. Res. Assoc.
 Inštitut za družbene vede Ivo Pilar Institute of Social Sciences Ivo Pilar
 Marulićev trg 19, HR – 1000 Zagreb
marko.marinic@pilar.hr

Plamen Vladkov MIRAZCHYSKI

edukacija, dr., doc., znan. sod. Education, PhD, Asst. Prof., Res. Assoc.
 Pedagoški inštitut Educational Research Institute
 Gerbičeva 62, SI – 1000 Ljubljana
plamen.mirazchyski@gmail.com

Iva NEŽIČ GLAVICA

didaktika in pedagogika religije, dr., doc. Didactics and Pedagogy of Religion, PhD, Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
iva.nezicglavica@teof.uni-lj.si

Martina PAVLÍKOVÁ

mednarodni odnosi, dr. International relations, PhD
 Univerza Konstantina Filozofa v Nitri Constantine the Philosopher University in Nitra
 Tr. A. Hlinku 1, SK – Nitra 949 01
mpavlikova@ukf.sk

Aldona PIWKO

islam, dr., prof. Islam, PhD, Prof.
 Poljski kolidž teologije in humanističnih ved Polish Senior College of Theology and Humanities
 v Podkowi Leśni in Podkowa Leśna
 ul. Jana Pawła II 39, PL – 05 807 Podkowa Leśna
aldonapiwko@tlen.pl

Olga V. POPOVA

pravo, dr., izr. prof. Law, PhD, Assoc. Prof.
 Finančna univerza Ruske federacije Financial University under the Government
 of the Russian Federation
 Leningradsky prospect 49, RU – 125993 Moskva
helga-popova@yandex.ru

Alexey I. PROKOPYEV

pravni študiji, dr., izr. prof. Legal Disciplines, PhD, Assoc. Prof.
 Ruska ekonomska univerza Plekhanov Plekhanov Russian University of Economics
 Stremyannyy Pereulok 36, RU – 115093 Moskva
alexeyprokopyev@mail.ru

Marie ROUBALOVÁ

Stara zaveza, dr. Old Testament, PhD.
 Karlova univerza v Pragi, Husitska teološka fakulteta Charles University in Prague, Hussite Theological Faculty
 Pacovská 350/4, CZ – 140 21 Praga 4
roubalova@htf.cuni.cz

Anton S. SKOTNIKOV

medicina, dr., izr. prof. Medicine, PhD, Assoc. Prof.
 Prva moskovska državna medicinska univerza Sechenov I.M. Sechenov First Moscow State Medical University
 Trubetskaya Street 8, RU – 119991 Moskva
skotnikov.as@mail.ru

Yulia N. SUSHKOVA

zgodovina, dr., prof. History, PhD, Prof.
 Mordovska državna univerza Ogarev Mordovia State University
 Bolshevistskaya Street 68, RU – 430005 Saransk
yulenkam@mail.ru

Hedviga TKÁČOVÁ

teologija, dr., doc. Theology, PhD, Asst. Prof.
 Univerza v Žilini, Oddelek za religijske študije University in Žilina, Department of Religious Studies
 Univerzitná 8215/1, SK – 010 26 Žilina
hedwiga.tkacova@gmail.com

Anh Thuan TRUONG

krščanska zgodovina, dr. Christian History, PhD.
 Univerza znanosti in izobraževanja (Univerza v Danangu) University of Science and Education (University of Danang)
 Ton Duc Thang street No. 459, VN – 50000 Danang
tathuan@ued.udn.vn

Miroslav TVRDOŇ

sociologija, dr., doc. Sociology, PhD, Asst. Prof.
 Univerza Konstantina Filozofa v Nitri Constantine the Philosopher University in Nitra
 Tr. A. Hlinku 1, SK – 949 01 Nitra
mtvrdon@ukf.sk

Konstantin V. VODENKO

filozofija, dr., prof. Philosophy, PhD, Prof.
 Južnoruska državna politehnična univerza Platov South-Russian State Polytechnic University
 Prosveshcheniya Street 132, RU – 346428 Novočerkassk
vodenkok@mail.ru

Natalia A. ZAITSEVA

ekonomija, dr., prof. Economics, PhD, Prof.
 Ruska ekonomska univerza Plekhanov Plekhanov Russian University of Economics
 Stremyannyyi Pereulok 36, RU – 115093 Moskva
zaitseva-itig@mail.ru

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 9–21

Besedilo prejeto/Received:03/2021; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 159.964

DOI: 10.34291/BV2021/01/Cvetek

© 2021 Cvetek, CC BY 4.0

Robert Cvetek

Videti sence, strmeti v Sonce: travma, potravmatska rast, bivanjska vprašanja in varanje samega sebe

Seeing Shadows, Staring at the Sun: Trauma, Post-traumatic Growth, Existential Questions and Self-Deception

Povzetek: Številne raziskave kažejo, da procesi v možganih, tako v fizičnem, še bolj pa v socialnem okolju, v veliki meri izbirajo, kaj bomo kot posamezniki opazili in naredili za pomembno, s tem pa si ustvarjamo tudi subjektivne sisteme za interpretacijo sveta in življenja. Travmatične izkušnje imajo zaradi specifične spominske narave pri tem posebno vlogo, zaradi pogoste navzočnosti ogroženosti življenja pa predvsem tudi za bivanjski vprašanji končnosti in smisla življenja. Ti dve vprašanji današnji družbi delata velike probleme, na nekatere njune vidike pa dajeta vera in religija prepotrebne in pomembne odgovore. Odgovore je treba sprejeti ne le na kognitivni in razumski ravni, ampak jih uvrstiti tudi v vedenje in življenje, predvsem pri žrtvah travme pa jih dajati v sočutnem, pristnem, ljubečem in varnem odnosu, v katerem je možno regulirati intenzivne afekte in anksioznost. Pri tem je lahko v veliko pomoč akademsko delo v smislu interdisciplinarnega dialoga, h kateremu močno poziva tudi papež Frančišek.

Ključne besede: travma, potravmatska rast, eksistencialna vprašanja, nenamerna slepota

Abstract: Numerous studies show that processes in our brain essentially select what we perceive and consider essential, both in the physical and even more so in the social environment. Thus, we also create subjective systems for interpreting the world and life. Because of the specific nature of memory, traumatic experiences play a unique role in this process, because of the frequent presence of life threats on such occasions, especially for the existential questions of the finality and meaning of life. These two questions pose significant problems

for contemporary society, and faith and religion provide many needed and vital answers to some of their aspects. The answers must not be accepted only on a cognitive and rational level and translated into behaviour and life, especially for trauma victims, given in a compassionate, genuine, loving, and safe relationship where intense emotions and anxieties can be regulated. Scientific work in the sense of interdisciplinary dialogue, Pope Francis also strongly calls, can be of great help.

Keywords: trauma, post-traumatic growth, existential questions, unintentional blindness

1. Nenamerna slepota in naša slika sveta

Številne raziskave (Simons in Chabris 1999, 1059–1074; Hannon in Richards 2010, 309–319; Hughes-Hallett et al. 2015, 3184–3189; Remington, Cartwright-Finch in Lavie 2014, 1–11; Oktay in Cangöz 2018, 59–66) so potrdile fenomen tako imenovane nenamerne slepote. Raziskave (Chabris et al. 2011, 150–153) so pokazale, da nastopa tudi v dogodkih vsakdanjega življenja. Nenamerna slepota je nezmožnost videti dobro vidne objekte, ki jih direktno gledamo, ko je naša pozornost drugje (Mack 2003, 180). Navadno se izraz uporablja za vidne objekte, lahko pa tudi za druge (slušne, tipne ipd.) (Mack 2003, 180). S fenomenom nenamerne slepote je povezan fenomen selektivne pozornosti. Da bi bili v naših nalogah (prebrati časopis) učinkoviti, je treba, da procesiramo za naloge pomembne informacije (smo osredinjeni na besede v časopisu), hkrati pa ignoriramo za naloge nepomembne informacije (pogovore okrog nas v polni restravraciji) (Cosman in Vecera 2012, 576).

V znameniti raziskavi, ki sta jo izvedla, sta Simons in Chabris (1999) udeležencem prikazala posnetek, v katerem si trije igralci bele in črne ekipe podajajo žogo. Glede na njune ugotovitve, ki so bile pozneje v drugih raziskavah tudi večkrat potrjene, približno polovica opazovalcev ne vidi osebe, oblečene v gorilo, ki se prikaže in sprehodi čez celotno sceno v posnetku, če se opazovalcem naroči, naj štejejo število podaj bele ekipe. Ta in podobne raziskave nam kažejo, da procesi v možganih torej močno izbirajo, kaj bodo opazili ali naredili pomembno celo v fizičnem okolju, kaj šele v našem socialnem ali psihičnem. Naše slike realnosti so tako močno filtrirane.

Fenomen nenamerne slepote in selektivne pozornosti nam pomaga lažje razumeti nekatera ekstremna, na primer negativna stališča nekaterih do zakonskega partnerja, do nošenja mask pri ukrepih zaradi virusa COVID-19, do katoliške Cerkve in tudi do vere. Ta stališča so odvisna od tega, katere njihove vidike bomo naredili za pomembne in za katere bomo nenamerno (seveda pa lahko tudi namerno) slepi. V depresiji se, na primer, močno zoži pozornost na negativno (Beck 2002, 31). Tudi v predajanju skušnjavi bi lahko v nekem smislu govorili o zožitvi pogledov, v katerih je deaktiviran reflektivni sistem (Vohs 2006, 217; Milyavskaya et al. 2015,

677–678). Z razumevanjem teh fenomenov tudi lažje razumemo težave novinarjev z objektivnostjo. Nekateri raziskovalci navajajo, da bi morali biti novinarji previdni celo pri navajanjih pričevanj in upoštevati možnost nenamernih napak (Blom 2018, 345–354).

Vsak od nas si sčasoma na podlagi svoje lastne pozornosti (pri tem igrajo pomembno vlogo tudi globoka čustva) ustvari neko sliko sveta, v katerem živi, oziroma si ustvarimo sistem, ki ga uporabljamo za interpretacijo sveta in življenja. Ta sistem ali slika vsebuje odgovore na za naše razmišljanje pomembna vprašanja, kakor so: Je življenje za nas varno in predvidljivo? So ljudje v njem dobri, neškodljivi, prijazni in zaupanja vredni? Je dobri Bog tisti, ki ne bo dovolil, da se nam v življenju kaj hudega zgodi? Ob tem pa je zelo pomembno vprašanje, koliko je ta naša, nedvomno do neke mere subjektivna slika sveta v skladu z realnostjo. Nekatero poenostavitve realnosti so nujno potrebne, da se lahko v kompleksnih dražljajih sploh znajdemo, vendar so lahko vir mnogih težav, če slike sveta niso posodobljene, če so naivne, preveč poenostavljene in nesofisticirane. Če bi vozili avto in pri tem nenehno gledali v aplikacijo z neposodobljenim Googlovim zemljevidom, namesto da bi gledali na cesto, bi verjetno imeli hude težave. Lahko se celo zgodi, da imamo celotna pomembna področja realnosti našega življenja brisana ali neizdelana.

2. Travmatične izkušnje

Naša podoba sveta, življenja in eksistencialnih vprašanj je lahko močno odvisna od travmatičnih izkušenj. Te izkušnje imajo namreč posebno vlogo v možganih in posebno spominsko naravo. Navadno spomini zbledijo v času, človek se že po nekaj dneh težko spomni senzornih elementov (na primer barve, zvokov) neke določene izkušnje. V travmatičnih spominih pa se slike, barve, čustva, zvoki in telesne reakcije prav vtisnejo ali vžgejo v možganske sisteme in lahko vztrajajo v precej nespremenjeni obliki mesece, leta in celo desetletja (Cvetek 2010, 55; van der Kolk, Hopper in Osterman 2001, 27; van der Kolk 1994, 254). So zamrznjeni v času (Shapiro 2001, 42; 47). Neka klientka, ki je bila spolno napadena in medtem zvezana, je ob razgovoru o dogodku po več letih čutila na zapestjih vrvi, torej imela celo fizične občutke, ki so bili ‚zamrznjeni‘ v času. Kaj šele čustva in druge senzorne (npr. vidne, slušne, tipne) vtise! Problem travm, tudi spolnih zlorab, je torej, da se nepredelana travma ne konča, ko se izkušnja konča. Lahko bi rekli, da je ujeta v neke vrste časovni zanki in se lahko nenehno podoživlja ali retravmatizira, ko kaj spomni na njo. Tudi zato so takšne izkušnje tako problematične in v preteklosti so morda strokovnjaki premalo osveščali o tem.

Travmatične izkušnje so dokaj pogoste. Po ozki definiciji travme, kakor je opisana v klasifikaciji DSM (American Psychiatric Association 2013, 271), travme doživi 60–90 % ljudi (Benjet et al. 2016, 334), po širši definiciji pa praktično vsi, in to večkrat. Rezultati raziskave, ki smo jo na naši fakulteti opravili na odrasli slovenski populaciji glede pogostosti takšnih dogodkov (Cvetek, Ahčin et al. 2006), so prikazana v tabeli 1.

	% enkrat	% večkrat	Skupaj
1. Življenjsko nevarna bolezen odgovarjajočega	9,44	4,41	13,85
2. Življenjsko nevarna nesreča ali poškodba odgovarjajočega (npr. avtomobilska, letalska, pri delu...)	21,3	5,83	27,13
3. Uporaba fizične sile ali orožja na odgovarjajočem v ropu ali napadu	3,89	1,06	4,95
4. Smrt bližnjega družinskega člana, intimnega partnerja ali zelo bližnjega prijatelja odgovarjajočega zaradi nesreče, umora ali samomora	19,49	8,94	28,43
5. Fizična prisila (starša, drugega družinskega člana, intimnega partnerja, tujca ali koga drugega) v spolno občevanje ali v oralni ali analni spolni odnos proti volji odgovarjajočega ali ko je bil odgovarjajoči nemočen, ko je spal ali bil omamljen	2,53	1,95	4,49
6. Poleg izkušenj iz prejšnjega vprašanja izkušnje dotikov privatnih (intimnih) delov telesa odgovarjajočega; prisila odgovarjajočega, da se dotika telesa drugega, ali poskus prisile, da bi imel nekdo spolne odnose proti volji odgovarjajočega	7,25	6,74	13,99
7. Večkratno oklofutanje, pretep ali drugačen napad ali poškodba odgovarjajočega v otroštvu, ki jo zagrešijo starši, skrbnik ali druga oseba	5,86	31,47	37,33
8. Obrcanje, pretep, oklofutanje ali kaka drugačna fizična poškodba odgovarjajočega v odraslosti, ki jo zagreši intimni partner, oseba, s katero je bil odgovarjajoči na zmenku, družinski član, tujec ali kdo drug	6,97	5,87	12,84
9. Večkratno zasmehovanje, poniževanje in ignoriranje odgovarjajočega, ki jih zagrešijo starši, intimni partner ali družinski član	1,94	32,54	34,47
10. Poleg že opisanih izkušenj grožnja odgovarjajočemu z orožjem, kakor je nož ali pištola	5,86	2,5	8,36
11. Navzočnost odgovarjajočega pri umoru, resni poškodbi, spolnem, fizičnem nasilju ali pri napadu	6,69	6,7	13,39
12. Druge situacije z možnostjo resne poškodbe ali nevarnosti za življenje odgovarjajočega – vključenost v vojaški spopad ali življenje na vojnem območju	6,68	1,91	8,59
13. Resen požar, potres, poplava, plaz ali druga naravna nesreča	12,77	7,5	20,28
14. Življenjsko nevarna bolezen bližnjega prijatelja ali družinskega člana odgovarjajočega	34,88	20,9	55,78
15. Izkušnja, da je bil bližnji prijatelj ali družinski član žrtev resnega napada, mučenja, ugrabitve ali vzeta za talca	4,48	2,48	6,96
16. Razbijanje stvari, ki ga zagrešijo starši odgovarjajočega, ali njihovo medsebojno poškodovanje	6,42	19,19	25,61
17. Ločitev ali razhod staršev odgovarjajočega	9,88	1,15	11,03
18. Odvzem odgovarjajočega njegovi družini	8,56	4,17	12,73

Opomba: % enkrat – procent odgovarjajočih udeležencev, ki so neko travmo oziroma hujši stresni dogodek doživeli enkrat; % večkrat – procent odgovarjajočih udeležencev, ki so neko travmo oziroma hujši stresni dogodek doživeli večkrat; Skupaj – seštetih procenti za eno in za več doživetih neke travme oziroma hujšega stresnega dogodka.

Tabela 1: *Procent nastopanja nekaterih vrst travme oziroma večjih stresnih dogodkov v slovenski populaciji.*

3. Travmatične izkušnje in njihov vpliv na našo podobo sveta in življenja

Jedro problema težav ali psihopatologije, ki se razvije po travmi, lahko pogosto vidimo kot problem regulacije čustev. Mnogi strokovnjaki (Shapiro 2001, 47; Peterson 2017a, 2019) pa kot jedro takšnih težav ali psihopatologije vidijo tudi v tem, da je slika, podoba realnosti (npr. ali smo v nevarnosti ali ne) izkrivljena. Že za samo potravmatsko stresno motnjo je značilno, da posameznik v sedanosti, ko ni realnih razlogov za to, podoživlja pretekle spomine (Svetovna zdravstvena organizacija 2018). Če se petdeset let star odrasel posameznik, ki ga je mama kot otroka pretepla, s strahom, veliko frustracijo in anksioznostjo odzove na pogovor s svojo mamo, to ni ustrezna reakcija na sedanjo realnost. Mama mu ne pomeni več grožnje, da ga bo fizično pretepla, če je, denimo, ta mama petinsedemdesletna invalidka na vozičku (Shapiro 2001, 47). Če so nekega otroka nadlegovali vrstniki, to še vedno lahko nosi s sabo kot odrasel človek – v držī, v predvidevanjih o ljudeh, v reakcijah, strahu, negotovosti, pri štiridesetih letih je tej sliki realnosti rok uporabe že zdavnaj potekel, vendar ni posodobljena, da bi odsevala realnost sedanosti (Peterson 2017a).

Raziskave kažejo, da je eden od večjih dejavnikov za psihopatologijo po travmi (korelacije tudi do 0,5) (Park, Mills in Edmondson 2012, 70; Peterson 2019), koliko travma (lahko pa tudi dogodki, kakor so ločitev, afera ali izdajstvo) zruši posameznikov sistem prepričanj o svetu ali razumevanja sveta. Koliko je torej dogodek tako nepričakovan, da ga posameznik ne more vključiti v okvir sistema, ki ga uporablja za svoje interpretacije sveta in življenja in narave človeka.

Travmo definitivno lahko razumemo kot veliko zlo, ki se lahko prenaša iz generacije v generacijo, nekatere novejšje raziskave nakazujejo celo medgeneracijski prenos travme prek epigenetike (Perroud et al. 2014, 334–344; Jawaid, Roszkowski in Mansuy 2018, 7–20). Raziskave tudi potrjujejo možne številne negativne biološke, psihološke, socialne in duhovne posledice. Pa vendar, stroka ima tudi dobre novice za žrtve travm. Raziskave predvsem v zadnjem času posvečajo večjo pozornost tudi tako imenovani potravmatski rasti, pozitivnim izidom travme, ki so predmet te razprave in ki seveda ni preprosta in je vsi ne zmorejo. Vendar 10–77 % oseb, ki jih prizadene travma, doživi pozitivne psihološke spremembe po travmi (Wu et al. 2019, 408). Tako jih je v metaanalizi, v katero je bilo vključenih 10 181 udeležencev, 52,58 % poročalo o srednjih do velikih stopnjah potravmatske rasti (Wu et al. 2019, 412).

Čeprav torej travma lahko povzroči, da so nekatera področja življenja manj izdelana in v skladu z realnostjo, pa raziskave potravmatske rasti kažejo, kako travma lahko pomaga, da je naš sistem interpretacije in razumevanja sveta bolj realen, sofisticiran, z manj pomembnimi področji življenja, ki jih ne vidimo, pa tudi z manj varanja samega sebe (Gersons et al. 2020, 260; Vis in Boynton 2008, 70–80; Sigmund 2003, 227). Navajamo nekaj zgledov, ko lahko travmatična izkušnja povzroči bolj realen pogled na svet in življenje.

– »Svet lahko kontroliramo, in če lepo in pravilno (dobro) živimo svoje življenje, igramo po pravilih v življenju, zaupamo po svoji predstavi v dobrega Boga, se nam

ali našim bližnjim slabe stvari ne bodo zgodile.« Travmatična izkušnja nam lahko pokaže, da se v življenju zgodijo težke stvari, ki lahko niso pod našo kontrolo.

– »Svet/življenje je varno.« Življenje ni absolutno varno, v bistvu je lahko zelo nevarno. Vsi namreč umremo, zato bi lahko rekli, da je smrtno nevarno. Ni pa seveda popolnoma nevarno na vsakem koraku in v vsakem trenutku.

– »Verjetno mi bo uspelo, da bom v življenju srečen in brez večjih problemov, ustvaril bom srečno družino ali življenje.« Raziskave in klinična praksa kažejo, da je zelo majhen procent ljudi dalj časa brez hujših problemov vsaj na enem področju svojega življenja. V življenju bomo zelo verjetno imeli najmanj eno resno kronično bolezen, verjetno vsaj dve. Svetovna zdravstvena organizacija (2001, 20) poroča, da samo mentalne in vedenjske motnje prizadenejo več kakor 25 % ljudi. Večja raziskava (Kessler et al. 2007, 172) pa je pokazala, da je pričakovani procent ljudi, ki imajo v svojem življenju mentalno motnjo (največkrat depresivno ali anksiozno) v Franciji 47,2 %, v Nemčiji 33 %, v Italiji 26 %, na Nizozemskem 42,9 %, v Belgiji 37,1 %, v Španiji 29 % in v ZDA 55,3 %. Če nimamo problemov na področju zdravja, so lahko problemi na področju odnosov, financ, otrok, staršev, poklica in podobno. Če večjih problemov nimamo sami, je velika verjetnost, da jih imajo naši bližnji. Zelo verjetno bomo v življenju nekajkrat na robu ali prek roba svojih zmogljivosti reševanja problemov. Novejše psihološke teorije (terapija sprejemanja in predanosti) poudarjajo, da plačamo precejšen davek za tako imenovani terro sreče oziroma za zahteve, da je v našem življenju vse funkcionalno, uspešno in brez problemov in trpljenja (Harris 2008, 8–10). Večje zavedanje o temnih aspektih življenja pa je pomembno, ker lahko pomeni tudi večje zavedanje o njegovih svetlih oziroma lepih plateh (Vachon, Bessette in Goyette 2016, 185).

– »Ljudje imajo dobre namene, verjamem v dobro ljudi, niso nevarni.« Ljudje imamo lahko zelo temne motivacije, in to tudi zavestne in preiščljene. Če ne izdelamo bolj sofisticiranega in manj naivnega pogleda na svet in ljudi, lahko hitro postanemo žrtev manipulacije (Peterson 2017b). V račun je treba vzeti obstoj zlobnosti v ljudeh, s tem pa tudi obstoj zlobnosti v sebi (Peterson 2017c; 2017d). Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu v zvezi s tem navaja: »Kajti če človek gleda v svoje srce, odkriva, da je nagnjen tudi k zlu in pogreznjen v mnogotero zlo, ki ne more izvirati od njegovega dobrega Stvarnika.« (GS, tč. 13,1) Biti dober ob vseh tragikah, pa tudi krivicah, ki se nam neizogibno dogajajo v življenju, ni preprosto. Tudi zase je dobro vedeti: če te življenje postavi v težke okoliščine in pritisne na prave gumbе, skrčiš svoj pogled, zelo verjetno postaneš zagrenjen, maščevalen in opravičuješ svoja slaba/zlobna dejanja. S tem lahko razumemo vrtiljak tragičnih zgodb tako na osebni ravni kakor tudi na ravni družbenih skupin in narodov. Če to res dojamemo, potem lahko pristno občudujemo Jezusa na križu in lahko do neke mere razumemo, kaj je bil tudi kot človeško bitje (celo Bog ga je zapustil) sposoben narediti s preoblikovanjem najhujših krivic v odpuščanje. Treba se je torej zavedati svoje kapacitete za zlo (Peterson 2017c; 2017d). Seveda pa razumevanje svojih temnih plati in temnih plati v vsakem posamezniku nikakor ne pomeni, da kakorkoli dajemo odgovornost žrtvam travme (ali jih celo krivimo), saj nikakor ne upravičujejo zlobnih dejanj. Žrtev travme mora dobiti sporočilo, da je

storilec skopal luknjo, ne ona, lahko pa kaj naredi, da se v prihodnje izogne luknji (Peterson 2019). Imeti zemljevid, kako se v prihodnje izogniti takšnim ‚luknjam‘, je lahko bistveno za okrevanje od potravmatskih simptomov.

4. Travmatične izkušnje in eksistencialna vprašanja

Poseben izziv pa pri travmi pomenijo eksistencialna vprašanja (Hoffman, Hoffman in Vallejos 2013, 3–6; Vis in Boynton 2008, 74). Travma namreč po večini definicij (klasifikacija DSM) (American Psychiatric Association 2013, 271) pomeni dogodek z grožnjo smrti ali resno poškodbo (v zadnjem času je še večji poudarek na spolnem nasilju) in tako pomembno zadeva predvsem dva od štirih glavnih virov anksioznosti in groze človekovega življenja glede na glavne avtorje (Yalom 1998, 172–173) eksistencialne psihoterapije.

4.1 Neizogibna smrt za vsakega od nas in za ljudi, ki jih imamo radi

V splošnem je še posebno sodobna družba razvila nekatere mehanizme, ki nam omogočajo, da se navadno ne ukvarjamo prav veliko s tem vprašanjem, in ki nam dajejo resda lažen občutek varnosti in neranljivosti. Pogosto se s to frustracijo naši vrojeni težnji po obstajanju in brutalni omejitvi našega bivanja na tem svetu soočamo tako, da z občutkom nelagodja gledamo proč (od smrti). Veliko psihične energije se porabi za zanikanje (na to mi še ni treba misliti; smrt je za starejše od mene; če bom zdravo živel, bom to preprečil) in za potlačevanje. Z evtanazijo se hočemo prepričati, da smrt ni nič groznega, lahko jo naredimo nebolečo in celo prijetno.

Precej jasno so s to anksioznostjo povezane psihične motnje, kakor so hipohondrija, panične motnje, kompulzivno umivanje rok, fobije in podobno. Predvsem eksistencialni terapevti (Yalom 2008, 18–30) pa ugotavljajo, da bi lahko to anksioznost, če bi le želeli, videli v ozadju še veliko več problemov in načinov našega vedenja (kopičenje premoženja, pretirana kontrola, razni družinski problemi, hlepenje po časti, odkloni v spolnosti...).

V splošnem je način, kako premagaš svoj strah pred nečim, to, da se prostovoljno soočiš z njim, seveda z ustreznimi velikimi koraki, ne pa z begom od tega. Študentje lahko pomislijo na odlašanje ali soočanje s kakim težkim izpitom. Ideja o škodljivosti potlačevanja in zanikanja se nedvomno v nekem določenem vidiku pripisuje Sigmundu Freudu, vendar je iskanje resnice, ne glede na stroške, močna krščanska ideja.

Problem zanikanja je tudi v tem, da je ob vedno številčnejših dogodkih, kakor so življenjske prelomnice, upokojitve, smrti bližnjih in podobno, vedno manj učinkovita.

Za nas pa je bistveno, kar Yalom (1980, 32–33), najbolj znani predstavnik današnje eksistencialne psihoterapije, tako lepo formulira: »Zanikanje smrti na katerikoli ravni je zanikanje posameznikove narave in povzroči vedno večje predirljive restrikcije (omejitve) zavedanja in izkušnje. Integracija ideje smrti nas reši; namesto da bi nas obsodila na eksistenco terorja ali potrtega pesimizma, deluje kot

katalizator, ki nas pahne v bolj pristne načine življenja in ojača naša zadovoljstva v življenju.«

Raziskovalci navajajo: če resnično hočemo pogledati na končnost našega življenja, gremo psihološko v drugo stanje zavedanja, imenovano stanje zavesti ali čuječnosti bivanja (30), drugače od stanja zavesti vsakodnevnih skrbi. Mnogi oboleli z razširjenim rakom – namesto da bi obstali otopeli in v obupu po diagnozi – doživijo prebujenje, začnejo voditi življenje bolj bogato. V življenju postavijo prioritete in naredijo za nepomembne tiste stvari, ki so nepomembne. Rečejo na primer, da je škoda, ker so morali čakati toliko časa, da se naučijo živeti (2008, 34). Glede na to, da pa imamo vsi diagnozo smrtnosti že od rojstva, nam verjetno ni treba čakati na diagnozo raka, da bi dosegli te spremembe, če bi le hoteli bolj jasno pogledati na končnost našega življenja.

Ni pa gledanje smrti v svoji prihodnosti in inkorporiranje tega v naše sisteme nekaj preprostega. Eksistencialni psihoterapevti uporabljajo metaforo o strmenju ali zrenju v sonce (2008). Na prav poseben, pogosto celo preveč brutalen način, ko je dejstvo naše minljivosti prezentirano v zelo jasni luči, pa je to prav v travmatičnih izkušnjah, v katerih je navzoča grožnja smrti (Vachon, Bessette in Goyette 2016, 184). Ob tem so težko učinkovite kakršnekoli obrambne strategije pred zavedanjem. In po travmi se mora za neko mentalno in duhovno zdravje pogosto oseba vsaj do neke mere naučiti spoprijemati – namesto ga zanikati – z vprašanjem smrti.

Zanimivi so tudi mešani rezultati raziskav, ki ugotavljajo, kako sta strah ali anksioznost pred smrtjo povezana z verovanjem v posmrtno življenje in z religioznostjo. Raziskave namreč ne kažejo jasno, da bi vera pri vseh zmanjševala takšen strah ali anksioznost. Raziskava Mesarič (2018, 51), izvedena na Univerzi v Ljubljani, na Teološki fakulteti, je med anksioznostjo pred smrtjo in močjo religiozne vere odkrila korelacijo 0,036, to pomeni: praktično nično povezanost. Podobno govorijo tudi nekatere druge raziskave; res je, da so razlike med posameznimi verstvi in pa predvsem v tem, kakšna je ta vera (Bakan, Arli in Yıldız 2019, 2241; Jong et al. 2017, 11–12). Če nekdo verjame, da ga v posmrtnem življenju čaka kazen ali pekel, to verjetno ne vpliva razbremenjujoče na strah. Podrobnejša analiza teh ugotovitev in njihova implikacija sta zunaj namena te razprave, ob tem naj omenimo le papeža Frančiška (Frančišek 2013), ki v okviru teologije občutljivosti oziroma nežnosti (angl. *tenderness*) opozarja na razumevanje odnosa z Bogom kot na protistrup za strah. Verjetno bi bilo treba delati na večji implementaciji teh sporočil.

4.2 Problem smisla v življenju

Drugo tako pomembno eksistencialno vprašanje je, ali ima ob vseh težavah, trpljenju, omejenosti in končnosti našega življenja naše življenje kak pozitiven smisel.

V splošnem številne raziskave kažejo na velik pomen smisla za človekovo zdravo funkcioniranje. Steptoe s sodelavci (Steptoe, Deaton in Stone 2015, 640–648) je odkril, da je med starejšimi udeleženci v 8,5-letnem obdobju umrlo 29,3 % ljudi, ki so imeli majhen občutek smisla v življenju, v primerjavi z le 9,3 % tistih, ki so

imeli večji občutek smisla v življenju. Nekateri raziskovalci psihoterapije celo trdijo, da je pomoč klientom pri najdenju ustreznih smislov celo najpomembnejši cilj psihoterapije (Metz 2016, 27–33).

Glede na to, da so nekateri zaradi pozitivnega občutka smisla dali celo svoje življenje, lahko sklepamo, da je vsaj pri nekaterih občutek smisla še močnejši od strahu pred smrtjo.

Za našo razpravo pa so pomembne tri težave v zvezi s smislom, ki se izkazujejo v raziskavah in literaturi.

1. V današnjem vsakdanjem modernem življenju je smisel lahko zelo zožen, včasih celo zreduciran na pridobivanje denarja in materialnega dobrega ali na prizadevanje za neke površinske in kratkotrajne užitke. Ti smisli so precej ranljivi, travmatična izkušnja, tudi s svojim sporočilom o minljivosti življenja in o postavljanju človeka v stanje zavesti ali čuječnosti bivanja, je hud udarec za takšne zožene, reducirane smisle, ki jih zamaje, seveda pa zagotavlja v tem smislu tudi priložnost za rast (Vachon, Bessette in Goyette 2016, 179; Sigmund 2003, 224).

2. Glede na zavedanje človeka o končnosti njegovega življenja se lahko pri ljudeh pokaže vir smisla, ki presega samo življenje posameznika. Torej nekaj, kar ostane tudi po njem: na primer narediti neko pozitivno spremembo v svetu, narediti svet boljši, vzgojiti otroke, ki bodo nadaljevali tvoje vrednote; pomagati drugim in podobno. Vendar pa ne želimo predstavljati preveč preprostih rešitev na vprašanje smisla. Če razumsko razmišljamo, vsaj kakor razumsko tukaj pojmuje, nam namreč zavedanje, da nam fosili s pomembno verjetnostjo kažejo, da vsaka vrsta nekoč izumre (tudi dinozavri so izumrli) in da bo čez par milijonov let sonce eksplodiralo in uničilo zemljo, da ne govorimo o črni luknji, ki nas bo vse požrla, lahko poraja neko določeno stopnjo frustracije, če seveda v enačbo, da se nam sploh izide, ne vstavimo tudi onostranstva.

Številne raziskave v splošnem kažejo, da imata resnična, notranja (intrinzična) vernost in religioznost posameznika lahko zelo pomembno vlogo pri razreševanju teh bistvenih življenjskih vprašanj. Teologija v tem smislu lahko zagotovi pomembne in prepotrebne odgovore. V zvezi s tem pa je treba opozoriti na še neko težavo v zvezi s smislom, pa tudi širše.

3. Raziskovalci potravmatske rasti (Vis in Boynton 2008, 74; Mattis 2002, 317–318) poudarjajo problem samo kognitivne ravni razumevanja smisla in potrebo po globljem dojetanju in izpeljavi v življenje teh razumskih odgovorov glede smisla. Ta proces imenujejo tudi presežno ustvarjanje smisla (Vis in Boynton 2008, 74). Odgovori na smisel življenja so namreč lahko zelo neavtentični, nepristni, nerefektirani in naloženi od zunaj. Zgolj nekakšni deklaratorni, kognitivni, dogmatični, razumski ali intelektualni odgovori imajo lahko majhno vrednost in so pogosto precej neuporabni. Lahko razumsko za svoje življenje vemo, da je smisel življenja ljubezen, služenje bližnjim, širjenje božjega kraljestva, slavljenje Boga ali kaj podobnega, vendar tega v resnici ne dojemamo niti ne živimo. Lahko funkcioniramo, ne da bi se spraševali o veljavnosti, pravi vrednosti in pomenu teh smislov za naše življenje, odločitve in vedenje. Lahko nekdo iskreno misli, da veruje v Boga

ali da je treba v življenju delati dobro in da ima plemenit smisel življenja, vendar njegova dejanja (prvenstveno prizadevanje za materialne dobrine, da ne govorimo o zlorabah) kažejo, da glede tega vara samega sebe. Psihoterapevti govorimo o stiku s sabo, tudi s svojimi sencami in temnimi čutenji in o včasih grozi, spoznati o sebi, kdo v resnici si. Šele ponižno opazovanje sebe in predvsem svojega vedenja nam bo povedalo, kakšna je naša vera ali smisel življenja in koliko so naši zavestni odgovori na smisel življenja lažni ali avtentični in resnični.

Za zmanjševanje notranje razcepljenosti posameznika med ‚razumskim, intelektualnim‘ vedenjem, med tem, kar posameznik misli, in tem, kar potem dejansko odigrava v življenju, je verjetno lahko v veliko pomoč tudi v akademskem prostoru dialog med različnimi disciplinami (teologija, filozofija, psihologija ...), ki je tako poudarjen v apostolski konstituciji *Veritatis Gaudium* (Petkovšek 2019, 25–26). Predvsem pa je potrebno večje vključevanje različnih izkustvenih, doživljajskih, čustvenih, vedenjskih, problemskih, relacijskih in celo telesnih aspektov (novejše teorije govorijo celo o instinktu smisla življenja) v razumevanje, znanje in tudi poučevanje glede teh vprašanj. Vodičar (2016, 375–382) govori v tem smislu o vzgojni poti etike pristne skrbi za drugega, o poti zglada in dialoga, ki morata nujno voditi v praktično življenje. Sedaj že mednarodno razširjena relacijska družinska terapija, ki jo je razvil prof. Gostečnik s sodelavci na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani (Gostečnik 2017; Gostečnik et al. 2011; Gostečnik et al. 2017; Cvetek 2015; Cvetek, Kompan Erzar et al. 2006; Gostečnik 2011; Gostečnik, Repič in Cvetek 2008; Cvetek, 2012; Gostečnik et al. 2009), s svojim globinskim celostnim pristopom, ki poudarja tudi telesne, temeljne afektivne, čustvene, pristne odnosne, vedenjske in duhovne aspekte človekovega doživljanja, lahko pomeni pomembno dodano vrednost omenjenemu dialogu tudi v svetovnem merilu. Ocenjujemo, da nas papež Frančišek (Frančišek 2013, 2019) prav s poslanico univerzitetnim ustanovam s poudarjanjem kerigmatične teologije, teologije občutljivosti ali nežnosti, kakor jo imenuje, s poudarjanjem potrebnosti upoštevanja čustev v teologiji in povezovanju teologije z življenjem spodbuja točno v tem smislu.

5. Sklep

Človek, ki bo v svoji eksistencialni poštenosti priznal svojo ranljivost in se spoprijel s svojimi ‚sencami‘, bo tudi, tako kakor Kristus, lahko pristno pristopal k trpečim, izrinjenim in ponižanim. Še posebno pri tistih, ki so preživeli travme, je pomembno, da se raziskovanja eksistencialnih vprašanj in danosti življenja lotimo v sočutnem, ljubečem in varnem odnosu, v katerem je možno regulirati intenzivne afekte in anksioznost, ki se ob teh vprašanjih kažejo.

V današnji družbi je bistveno, da teologija oznanja evangeljsko sporočilo na tem področju, in to v smislu, da ni treba zanikati ‚senčnih‘ področij življenja. Karkoli že je bolečega, težkega, ‚senčnega‘, vedno je možnost vstajenja in upanja. Nobene človeške neumnosti ni, ki ne bi mogla biti odpuščena, nobenega človeškega žalovanja, ki ne bi bilo do neke mere potolaženo, nobene človeške temine in sence, v

katero ne bi mogel prodreti žarek svetlobe. Še tako zlomljen ali travmiran človek lahko v iskanju odgovorov tudi na eksistencialna vprašanja usmeri svoj pogled proti Soncu.

Kratica

GS – *Koncilski odloki* 1980 [pastoralna konstitucija O Cerki v sedanjem svetu / *Gaudium et spes* (1965)].

Reference

- American Psychiatric Association.** 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*. Arlington, VA: American Psychiatric Association.
- Bakan, Ayse Berivan, Senay Karadag Arli in Metin Yıldız.** 2019. Relationship between Religious Orientation and Death Anxiety in Elderly Individuals. *Journal of Religion & Health* 58, št. 6:2241–2250.
- Beck, Aaron T.** 2002. Cognitive Models of Depression. V: Robert Leahy in E. Thomas Dowd, ur. *Clinical Advances in Cognitive Psychotherapy: Theory and Application*, 29–61. New York, NY: Springer Publishing Co.
- Benjet, C., E. Bromet, E. G. Karam, R. C. Kessler, K. A. McLaughlin, A. M. Ruscio, V. Shahly, D. J. Stein, M. Petukhova, E. Hill, J. Alonso, L. Atwoli, B. Bunting, R. Bruffaerts, J. M. Caldas-de-Almeida, G. de Girolamo, S. Florescu, O. Gureje, Y. Huang, J. P. Lepine, N. Kawakami, Viviane Kovess-Masfety, M. E. Medina-Mora, F. Navarro-Mateu, M. Piazza, J. Posada-Villa, K. M. Scott, A. Shalev, T. Slade, M. ten Have, Y. Torres, M. C. Viana, Z. Zarkov in K. C. Koenen.** 2016. The Epidemiology of Traumatic Event Exposure Worldwide: Results from the World Mental Health Survey Consortium. *Psychological Medicine* 46, št. 2:327–343.
- Blom, Robin.** 2018. Eyes Wide Shut: Failures to Teach Student Journalists about Eyewitness Error. *Journalism & Mass Communication Educator* 74, št. 3:345–357.
- Chabris, Christopher F., Adam Weinberger, Matthew Fontaine in Daniel J. Simons.** 2011. You Do not Talk about Fight Club if You Do not Notice Fight Club: Inattentive Blindness for a Simulated Real-World Assault. *i-Perception* 2, št. 2:150–153.
- Cosman, Joshua D., in Shaun P. Vecera.** 2012. Object-Based Attention Overrides Perceptual Load to Modulate Visual Distraction. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 38, št. 3:576–579.
- Cvetek, Mateja.** 2012. Čustveno odpuščanje v medosebnih odnosih. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:281–295.
- . 2015. Vloga čustvenega procesiranja v relacijski zakonski in družinski terapiji. V: Barbara Simonič, ur. *Relacijska družinska terapija v teoriji in praksi*, 35–48. Ljubljana: Teološka fakulteta; Frančiškanski družinski inštitut.
- Cvetek, Robert.** 2010. *Bolečina preteklosti: Trauma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Mohorjeva družba.
- Cvetek, Robert, Brigita Ahčin, Klaudivja Ferčak, Barbara Kutnar, Tanja Milovanovič in Patricia Verbič.** 2006. Pogostost travme v slovenski populaciji. Neobjavljeno poročilo. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani; Frančiškanski družinski inštitut, Ljubljana.
- Cvetek, Robert, Katarina Kompan Erzar, Tomaž Erzar in Christian Gostečnik.** 2006. Relational Family Therapy. V: Jill S. Scharff in David E. Scharff, ur. *New Paradigms for Treating Relationships*, 51–61. New York, NY: Jason Aronson.
- Frančišek.** 2013. Govor udeležencem konference „The Theology of Tenderness in Pope Francis.“ Vatikan, 13. 9. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/09/13/180913a.html> (pridobljeno 10. 2. 2021).
- . 2019. Govor udeležencem konference „Theology after Veritatis Gaudium in the Context of the Mediterranean.“ Vatikan, 21. 6. http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html (pridobljeno 10. 2. 2021).
- Gersons, Berthold P. R., Mirjam J. Nijdam, Geert E. Smid in Marie-Louise Meewisse.** 2020. Brief Eclectic Psychotherapy for PTSD. V: Lynn F. Bufka, Caroline V. Wright in Raquel Halfond, ur. *Casebook to the APA Clinical Practice Guideline*

for the Treatment of PTSD, 139–161. Washington: American Psychological Association.

Gostečnik, Christian. 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek; Teološka fakulteta; Frančiškanski družinski inštitut.

— — —. 2017. *Relational Family Therapy: The Systemic, Interpersonal, and Intrapsychic Experience*. New York, NY: Routledge; Taylor & Francis Group.

Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Mateja Cvetek in Robert Cvetek. 2009. The Salvational Process in Relationships: A View from Projective-Introjective Identification and Repetition Compulsion. *Journal of Religion and Health* 48, št. 4:496–506.

Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Saša Poljak Lukek in Robert Cvetek. 2011. Travmatiko izkustvo in dožemanje religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 2:265–277.

Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Saša Poljak Lukek, Tanja Pate in Robert Cvetek. 2017. Emotional Detachment of Partners and the Sanctity of the Relationship with the Analyst as the Most Powerful Curative Factor. *Journal of Religion and Health* 56, št. 4:1123–1136.

Gostečnik, Christian, Tanja Repič in Robert Cvetek. 2008. Redemptive Experience in Relational Family Therapy: A Christian Perspective. *Journal of Religion and Health* 47:386–397.

Hannon, Emily M., in Anne Richards. 2010. Is Inattentive Blindness related to Individual Differences in Visual Working Memory Capacity or Executive Control Functioning? *Perceptiveness* 39, št. 3:309–319.

Harris, Russ. 2008. *The Happiness Trap: How to Stop Struggling and Start Living*. Boston, MA: Trumpeter Books.

Hoffman, Louis, Heatherlyn Hoffman in Lisa Vallejos. 2013. Existential Issues in Trauma: Implications for Assessment and Treatment. Prispevek predstavljen na znanstvenem zborovanju 121st Annual Convention of the American Psychological Association, julij/avgust. Honolulu, HI. https://www.researchgate.net/publication/260002312_Existential_Issues_in_Trauma_Implications_for_Assessment_and_Treatment (pridobljeno 10. 2. 2021).

Hughes-Hallett, Archie, Erik K. Mayer, Hani J. Marcus, Philip Pratt, Sam Mason, Ara W. Darzi in Justin A. Vale. 2015. Inattention Blindness in Surgery. *Surgical Endoscopy* 29, št. 11:3184–3189.

Jawaid, Ali, Martin Roszkowski in Isabelle M. Mansuy. 2018. Transgenerational Epigenetics of Traumatic Stress. *Progress in Molecular Biology and Translational Science* 158:273–298.

Jong, Jonathan, Robert Ross, Tristan Philip, Si-Hua Chang, Naomi Simons in Jamin Halberstadt. 2017. The Religious Correlates of Death Anxiety: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Religion, Brain & Behavior* 8:1–17.

Kessler, Ronald C., Matthias Angermeyer, James C. Anthony, Ron De Graaf, Koen Demyttenaere, Isabelle Gasquet, Giovanni De Girolamo, Semyon Gluzman, Oye Gureje, Josep Maria Haro, Norito Kawakami, Aimee Karam, Daphna Levinson, Maria Elena Medina Mora, Mark A. Oakley Browne, José Posada-Villa, Dan J. Stein, Cheuk Him Adley Tsang, Sergio Aguilar-Gaxiola, Jordi Alonso, Sing Lee, Steven Heeringa, Beth-Ellen Pennell, Patricia Berglund, Michael J. Gruber, Maria Petukhova, Somnath Chatterji in T. Bedirhan Üstün. 2007. Lifetime Prevalence and Age-of-Onset Distributions of Mental Disorders in the World Health Organization's World Mental Health Survey Initiative. *World Psychiatry* 6, št. 3:168–176.

Koncilski odloki. 1980. Ljubljana: Družina.

Mack, Arien. 2003. Inattentive Blindness: Looking without Seeing. *Current Directions in Psychological Science* 12, št. 5:180–184.

Mattis, Jacqueline S. 2002. Religion and Spirituality in the Meaning-Making and Coping Experiences of African American Women: A Qualitative Analysis. *Psychology of Women Quarterly* 26, št. 4:309–321.

Mesarič, Blanka. 2018. Strah pred umiranjem in lastno smrtjo. Magistrsko delo. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.

Metz, Thaddeus. 2016. The Proper aim of Therapy: Subjective Well-Being, Objective Goodness, or a Meaningful Life? V: Pninit Russo-Netzer, Stefan E. Schulenberg in Alexander Battihany, ur. *Clinical Perspectives on Meaning: Positive and Existential Psychotherapy*, 17–35. Cham: Springer International Publishing AG.

Milyavskaya, Marina, Michael Inzlicht, Nora Hope in Richard Koestner. 2015. Saying 'No' to Temptation: Want-to Motivation Improves Self-Regulation by Reducing Temptation Rather than by Increasing Self-Control. *Journal of Personality and Social Psychology* 109, št. 4:677–693.

Oktay, Bahadır, in Banu Cangöz. 2018. I thought I saw 'Zorro': An Inattentive Blindness Study. *Nöropsikiyatri Arşivi* 55, št. 1:59–66.

Park, Crystal L., Mary Alice Mills in Donald Edmondson. 2012. PTSD as Meaning Violation: Testing a Cognitive Worldview Perspective. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 4, št. 1:66–73.

Perroud, Nader, Eugene Rutembesa, Ariane Paoloni-Giacobino, Jean Mutabaruka, Léon Mutesa, Ludvig Stenz, Alain Malafosse in

- Félicien Karege.** 2014. The Tutsi Genocide and Transgenerational Transmission of Maternal Stress: Epigenetics and Biology of the HPA Axis. *The World Journal of Biological Psychiatry* 15, št. 4:334–345.
- Peterson, Jordan B.** 2017a. How to Deal With Past Trauma and Get Past It: Interview with Stefan Molyneux. YouTube video, 6:09. 3. 9. <https://www.youtube.com/watch?v=pEqJ5o6Vx8> (pridobljeno 10. 2. 2021).
- . 2017b. Psycho.paths, Malevolence & Predation. YouTube video, 10:43. 30. 12 2017. https://www.youtube.com/watch?v=hb_bguhXko4 (pridobljeno 10. 2. 2021).
- . 2017c. Your Capacity For Evil. YouTube video, 5:32. 8. 5. <https://www.youtube.com/watch?v=S8cAD0DEcJE> (pridobljeno 10. februarja 2021)
- . 2017d. How Much Evil is Contained Within You? YouTube video, 3:51. 10. 8. <https://www.youtube.com/watch?v=l7uflBRZRkk> (pridobljeno 10. 2. 2021).
- . 2019. Why Does Betrayal Hurt so Much? YouTube video, 9:30. 26. 12. https://www.youtube.com/watch?v=beYCWfB9x_U (pridobljeno 10. 2. 2021).
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Remington, Anna, Ula Cartwright-Finch in Nilli Lavie.** 2014. I can See Clearly Now: The Effects of Age and Perceptual Load on Inattentional Blindness. *Frontiers in Human Neuroscience* 8:1–11.
- Shapiro, Francine.** 2001. *Eye movement Desensitization and Reprocessing: Basic Principles, Protocols and Procedures*. 2. izd. New York, NY: Guilford Press.
- Sigmund, Judith A.** 2003. Spirituality and Trauma: The Role of Clergy in the Treatment of Post-traumatic Stress Disorder. *Journal of Religion and Health* 42, št. 3:221–229.
- Simons, Daniel J., in Christopher F. Chabris.** 1999. Gorillas in our Midst: Sustained Inattentional Blindness for Dynamic Events. *Perception* 28, št. 9:1059–1074.
- Stephoe, Andrew, Angus Deaton in Arthur A. Stone.** 2015. Subjective Wellbeing, Health, and Ageing. *The Lancet* 385, št. 9968:640–648.
- Svetovna zdravstvena organizacija.** 2001. *The World Health Report 2001: Mental Health; New Understanding, New Hope*. Ženeva: Svetovna zdravstvena organizacija.
- . 2018. *International Classification of Diseases for Mortality and Morbidity Statistics (11th Revision): Posttraumatic Stress Disorder*. Ženeva: Svetovna zdravstvena organizacija. <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fcd%2fentity%2f2070699808> (pridobljeno 20. 2. 2021).
- Vachon, Mélanie, Prudence C. Besette in Christine Goyette.** 2016. Growing from an Invisible Wound: A Humanistic-Existential Approach to PTSD. V: Ghassan El-Baalbaki, ur. *A Multidimensional Approach to Post-Traumatic Stress Disorder: From Theory to Practice*, 179–203. London: InTech.
- van der Kolk, Bessel A.** 1994. The Body Keeps the Score: Memory and the Evolving Psychobiology of Posttraumatic Stress. *Harvard Review of Psychiatry* 1, št. 5:253–265.
- van der Kolk, Bessel A., James W. Hopper in Janet A. Osterman.** 2001. Exploring the Nature of Traumatic Memory: Combining Clinical Knowledge and Laboratory Methods. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 4:9–32.
- Vis, Jo-Ann, in Heather Marie Boynton.** 2008. Spirituality and Transcendent Meaning Making: Possibilities for Enhancing Posttraumatic Growth. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 27, št. 1–2:69–86.
- Vodičar, Janez.** 2016. Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbni k odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:373–383.
- Vohs, Kathleen D.** 2006. Self-Regulatory Resources Power the Reflective System: Evidence from Five Domains. *Journal of Consumer Psychology* 16, št. 3:217–223.
- Wu, Xiaoli, Atipatsa C. Kaminga, Wenjie Dai, Jing Deng, Zhipeng Wang, Xiongfeng Pan in Aizhong Liu.** 2019. The Prevalence of Moderate-to-high Posttraumatic Growth: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Journal of Affective Disorders* 243:408–415.
- Yalom, Irvin D.** 1980. *Existential Psychotherapy*. New York, NY: Basic Books.
- . 1998. *The Yalom Reader: Selections from the Work of a Master Therapist and Storyteller*. New York, NY: Basic Books.
- . 2008. *Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.



Jan Dominik Bogataj OFM

PREOBRAŽENI

Zgodnjekrščanska teologija
Kristusovega spremenjenja na gori

Predgovor Gorazd Kocijančič



Jan Dominik Bogataj
**Preobraženi: zgodnjekrščanska teologija
Kristusovega spremenjenja na gori**

V monografiji avtor predstavi grško in bizantinsko umevanje evangeljskega dogodka Jezusove spremenitve na gori in ga umesti v širši grški religijski koncept metamorfoze. Temu doda svojsko latinsko tradicijo na zahodu in z vzhodne strani še semitski element iz sirskega izročila, potem pa predstavi tudi vizijo za sodobno teološko in filozofsko misel. Dogodek in njegovo patristično interpretacijo namreč umesti v tri teološke »poddisciplin«: kristologijo, soteriologijo in eshatologijo. Bogato poznavanje patrističnih besedil in prodorno razmišljanje mu je omogočilo, da je prišel do poglobljenega uvida v zapleteno dinamiko bizantinske, latinske in sirske patristične misli, ki je vredna ne le študija, pač pa tudi umestitve v sodobno miselno avanturo.

Ljubljana: TEOF in KUD LOGOS, 2020. ISBN 978-961-6844-84-0, 20€

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 23—33

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 274-28:929Luther M.

DOI: 10.34291/BV2021/01/Vodenko

© 2021 Vodenko et al., CC BY 4.0

Konstantin V. Vodenko, Yulia N. Sushkova, Nikolay N. Kosarenko, Olga V. Popova, Anton S. Skotnikov and Elmira R. Khairullina

The Reception of Aristotle in Martin Luther's Late Theological Writings

Sprejemanje Aristotela v poznih teoloških delih Martina Lutra

Abstract: The ambiguous legacy of Martin Luther, the sixteenth-century German reformer, includes his expressive, intellectual reactions to Aristotle's ideas. His vehement criticism of the ancient philosopher in some of his later writings may have eclipsed Luther's more balanced reception of Aristotle in his early career. Furthermore, careful distinctions must be made between Luther's views on medieval Aristotelianism vs the original ideas of Aristotle. Finally, when assessing the German reformer's appraisal of Aristotle, it is vital to distinguish between the vertical, *coram Deo*, horizontal, *coram hominibus*, human situatedness, and interaction dimensions. This article argues that, despite the strong rejection of Aristotle's usefulness for theology by Luther, we can discern a limited use of Aristotelian categories by Luther when dealing with some matters of politics and ethics (the rule of law in a state and an individual's virtues). Based on Luther's mature writings, we will examine Luther's notions of sin, concupiscence, justification, divine grace, and human will, as these topics resonate in his treatment of Aristotle's philosophical heritage.

Keywords: Aristotle, Aristotelianism, Martin Luther, justification, reason, free will

Povzetek: Dvoumna zapuščina Martina Lutra, nemškega reformatorja iz 16. stoletja, vključuje njegove čustvene odzive na Aristotelove ideje. Zdi se, da je Lutrova ostra kritika antičnega filozofa v nekaterih njegovih poznih delih zameglila bolj uravnoteženo sprejemanje Aristotela v zgodnjih letih. Poleg tega je treba izpostaviti jasno razlikovanje med Lutrovim pogledom na srednjeveški aristotelizem in izvornimi Aristotelovimi idejami. Pri obravnavi vrednotenja, ki ga je

o Aristotelu izražal nemški reformator, je nadalje ključno, razlikovati med vertikalno (*coram Deo*) in horizontalno (*coram hominibus*) razsežnostjo človeškega stanja in sporazumevanja. Članek zagovarja stališče, da je kljub izrazitemu zavračanju koristnosti Aristotela za teologijo pri Lutru mogoče opaziti omejeno rabo aristotelskih kategorij na področju političnih in etičnih zadev (vladavina prava v državi in kreposti pri posameznih osebah). Na podlagi Lutrovih zrelih spisov obravnavamo njegovo razumevanje greha, poželenja, opravičenja, božje milosti in človeške volje, saj prav te teme odmevajo skozi njegovo obravnavo Aristotelove filozofske dediščine.

Ključne besede: Aristotel, aristotelizem, Martin Luther, opravičenje, razum, svobodna volja

1. Introduction

Martin Luther is arguably one of the best-known and most controversial figures of the sixteenth century. Born at a time of late scholastics, in Europe torn amid warring factions (internal struggles) during the era of fascinating discoveries (the Americas) and inventions (such as the Gutenberg's printing press), and threatened by a potent outside enemy (the Ottoman Turks), the German reformer is hailed by many in the Protestant camp as a champion of the Christian Gospel, while cursed by others as the man who tore the seamless canvas of Western Christendom to pieces. His appeal to the primacy of divine revelation (*revelatio specialis*) as interpreted by the Church's tradition and perceived and internally digested by the individual believer's conscience, introduced a curious mix of mysticism (as seen, e.g., in his emphasis on the mystical union of Christ and the believer in faith; LW 31, 359), strict Augustinianism (as evidenced by his leaning toward Augustinian's doctrine of predestination and primacy of divine grace; LW 27, 255), and individual voluntarism into the theological discourse of his era. Luther's voluntaristic mysticism, as Jacques Maritain called it, »unbridled the human self in the spiritual and religious order, as the Renaissance /.../ unbridled the human self in the order of natural and sensible activities« (Maritain 1928, 8).

Among the numerous contentious points in Luther's theological legacy is undoubtedly his stance toward Aristotle or, more generally, philosophy as a path to spiritual wisdom. Already in Medieval times, intellectuals between the 1200s to 1500s used surprisingly diverse ways to interpret competing currents of ancient and Christian moral thought to formulate a philosophical ethic fitting to their times (Bejczy 2008). The ever-increasing »emphasis upon dialectic as a primary instrument of formal inquiry was augmented in the mid-12th century by the recovery of critical works on logic by Aristotle« (Luy 2017). These attempts, naturally, continued after Luther through to the birth of the modern era, which further testifies to their theological significance. For example, attempts were made to establish a clear line from Aristotle through St. Thomas Aquinas to modern, democratic po-

litical thought (Jefferson, Truman, etc.) to substantiate the existence of 'western political philosophy' (Jaffa 1952).

However, not all in and outside the Church viewed Aristotle's ideas with sympathy. Luther's nominalist training in philosophy seemed to predispose him to question rational, intellectual explanations (Schwarz 1962) and assume a profound anti-intellectual approach. Thus, when speaking of Aristotle and St. Thomas, he allegedly said: »Aristotle is the godless bulwark of the papists. He is to theology what darkness is to light. His ethics is the worst enemy of grace.« (Maritain 1928, 15) Among his derogatory comments targeted at Aristotle were many *ad hominem* attacks and hyperbolic ridicule against the Greek philosopher. Luther writes that Aristotle is »an urchin who must be put in the pigsty or donkey's stable« (WA VII, 282, 15–16) and that he is a mediocre philosopher (IX, 43, 5) who should be rejected by faithful Christians (I, 647, 33–34). On the other hand, Luther had good things to say about Aristotle, too, recommending his writings on methodology and ethics and even stating explicitly that, at least on some topics, »Aristotle philosophizes about such matters, and he does it well« (LW 25, 434).

However, what made things complicated was that »people do not understand him well,« as Luther complained (434). Luther often complained that both the scholastic teachers before him and many of his contemporaries had misunderstood Aristotle's thinking (Eckermann 1978). St. Thomas Aquinas, according to the German reformer, belonged among those who »never understood a chapter of the Gospel or Aristotle« (Maritain 1928, 15). If this observation carries any weight, Luther's criticism of Aristotle could be partially interpreted as his opposition to the typical scholastic intellectual rendering of Aristotle's ideas rather than to Aristotle himself (Nitzsch 1883; Oberman 1966). Luther became familiar with Aristotle by collecting the writings translated into Latin and became accessible to him in his Erfurt city school (1502–1505). He also read commentaries on Aristotle's works by renowned medieval teachers – Peter Lombard, Duns Scotus, Pierre d'Ailly, Gabriel Biel, etc. (Dieter 2015).

In our research, we will primarily focus on Luther's later, more mature writings. These include (1) Luther's commentaries – Commentary on the prophetic books Zachariah and Isaiah; Commentary on Ecclesiastes; Commentary on Galatians; (2) Luther's scholastic disputations – Concerning Man (*Disputatio de homine*, 1536) (WA 39, I, 175–177); Concerning Justification; Concerning Christ's divinity and humanity; and (3) Luther's lectures given during his late Wittenberg university teaching career – Lectures on Titus, 1 Peter and 1 John. This source material will provide us with concrete examples of Luther's views on important theological topics, including justification, grace, the natures of Christ, and free will, and the nature of sin and concupiscence. Rather than providing a detailed description and critical analysis of these topics from Luther's perspective, our goal will be to examine Luther's treatment of Aristotle's ideas and his influence on Luther's contemporaries (from Luther's limited perspective) relative to the selected theological issues.

2. Luther's commentaries: Zachariah, Isaiah, Ecclesiastes

Luther wrote his commentaries on Zachariah, Isaiah, and Ecclesiastes between 1527–1532. They all belong among his more mature writings. His relationship with Aristotle is ambivalent, as one can witness by reading Luther's early works (Dieter 2015; Brecht 2009). His positive comments usually relate to the philosopher's ideas about the matters of the state (namely, the rule of law in the state) and civic morality (WA 20, 120, 19–20). This can further be evidenced by Luther's exposition of Luke 2:15-20 contained in his *Collection of Sermons (Kirchenpostille, 1522)*:

»Thus in our active life, we are to stick with the needy, while in our studies and in our contemplative life we are to stay only with God's word so that Christ alone is in both respects the man who is everywhere before us. The books of Aristotle and those of the pope and of any other man should be avoided, or they should be read in such a way that we do not seek in them information concerning the edification of the soul, but we should *use them to improve our temporal life, to learn a trade or civil law.*« (LW 52, 39)

It is here, in the earthly realm or, as Luther puts it, *coram hominibus*, where reason and unredeemed conscience play an important role. We can trace this idea in Luther's other commentary, on the Book of Revelation 3:20, where he argues that »no one is so evil that he does not feel the murmur of reason and the voice of conscience, according to the statement, ›reason always speaks for the best.‹ And this explanation is indeed very attractive.« (LW 10, 99; Aristotle, *Nicomachean Ethics* I, 1102b, 15) Elsewhere in his texts, Luther admits that humans did not lose rationality after the Fall: »After the fall of Adam, God did not take away this majesty of reason, but rather confirmed it.« (LW 34, 137; Janz 2011, 48) Commenting on Ecclesiastes 1:7, Luther openly acknowledges Aristotle's scientific observations regarding the origin of the ‚springs‘ and ‚winds‘, while lifting Solomon's wisdom as superior to the wisdom of the philosophers: »Aristotle disputes about where springs and winds come from and sweats over this investigation, as do many others. However, nowhere do we find what Solomon says here, that all streams come from the sea and in turn fill the sea.« (LW 15, 16–17)

Passages with a more critical flavour can be found more abundantly, however. In the preface to his Lecture on Zachariah (20, 156), Luther points out, somewhat sarcastically, that Aristotle is not of much use to people who lack proper education because his writing style is too complicated. The polemical tone increases as soon as Luther engages more theologically essential topics, such as the nature of the human soul. He vehemently rejects Aristotle's teaching about the mortality of the soul.

»The world, of course, cannot understand or believe that the soul is immortal. In fact, if you look at how things go and at the appearance about which Solomon is speaking when he says, ›Man dies as the beast does,‹ they do have the same breath as the beast. In appearance, therefore, we coincide. The philosophers have indeed disputed about the immortality of the soul,

but so coldly that they seem to be setting forth mere fables. Aristotle above all argues about the soul in such a way that he diligently and shrewdly avoids discussing its immortality anywhere; nor did he want to express what he thought about it.« (15, 59; Aristotle, *De anima* I, 1; Sorabji 1974, 63–65)

Even a harsher tone comes across to readers from Luther's Commentary on Isaiah (based on his lectures from 1527–1530). The German reformer appears to be incredibly unforgiving when dealing with the topics of the sacraments and the human will. Luther argues that when the faithful forsake the simple, biblical teaching of Christ, they are led astray by the sophistries of the philosophers.

»Once we have forsaken Christ, all monsters, beasts, and demons lead us astray; error follows upon error. This we see today, first concerning Baptism, then concerning the Eucharist, then concerning free will so that one error follows hard upon the other. As one wild beast falls in with another, so it was hitherto under the papacy. Aristotle, Scotus, etc., fell in with each other.« (LW 16, 297)

Complaining about the perceived unfaithfulness of many of his contemporaries, including monks and scholastic teachers, Luther laments in the second volume of his Commentary on Isaiah 42:7 that Christ »is despised by so many monasteries and schools that it is impressive. We ignore Him and read the monstrous material of Aristotle.« (17, 69) The immediate reference here is to the doctrine of free will which Luther utterly despised. He is adamant that »apart from Christ there is nothing but darkness and dungeon. Away with free will!«, exclaims Luther emphatically, for »it is not enough to shine. One must also see and act. Nor is it enough to burn. Thus here, too, all lights apart from Christ are darkness, as is free will. Afterwards there is also captivity. Even though we see the Gospel, we cannot perform it, and there is nothing but prison.« (69) If philosophical reason ever attempts to understand what God is like or offer guidance in the human quest for salvation, Luther further argues, it will inevitably lead us to error (Janz 2011, 49), as evidenced by Erasmus' foolish insistence on the freedom of the will *coram Deo* inspired by humanism and Aristotle (WA 10, I, 532, 1–12).

3. Luther's scholastic disputations: concerning man, concerning justification, concerning the divinity and humanity of Christ

Luther took part in scores of scholastic disputations from as early on as 1516. Among these, the disputations *Concerning Man* (1536; WA 39, I, 174–180; LW 34), *Concerning Justification* (1536; WA 39, I, 78–126; LW 34), and *Concerning the divinity and humanity of Christ* (1540; WA 39, II, 92–121) contribute to an important theological legacy of the reformer. They also happen to be revealing when it comes to assessing Luther's relationship to Aristotle. All three disputations bear the same fundamental

testimony: when choosing one's epistemological starting point, Luther (representing *revealed theology*) and Aristotle (representing philosophy, i.e., human wisdom based on *revelatio naturalis*) stand on the opposite sides. However, Luther freely employs Aristotle's linguistic/semantic and logical tools and categories to prop up his theological arguments, and he is even willing to acknowledge it by citing Aristotle's name. For example, to defend a proper distinction between the concrete sense of the term ‚human‘ as opposed to the general sense of the term ‚humanity‘, Luther appeals to Aristotle's differentiation between *nature* (general) and *person* (concrete): »Aristoteles dicit: Abstracta sonant naturam, concreta personam [abstract terms refer to nature, the concrete ones to a person]« (108; 116–117).

While fitting examples of Luther's fair use of Aristotle are scarce, his criticism of the philosopher finds ample expressions. Defending his hermeneutical understanding informed by his presupposition of the literal theological meaning of vital biblical accounts (i.e., those directly related to salvation history), Luther argues that Christ's humanity and divinity must be understood as having been manifested in a concrete historical person: »Christ is not a mathematical or physical word but a divine, uncreated Word, who signifies the essence as well as the person because God's Word is divine. Christ is God's Word. Thus, Christ is divine. Philosophically, a word stands for a sound or an utterance, but when we speak theologically, Word signifies the Son of God [*Verbum significat filium Dei*]. Aristotle would never allow this, that is, that a word should signify the true God.« (WA 39, II, 103, 11) We find a similar reservation in two more places of the disputation when Luther argues that »Aristotle would not agree with this« (112, 19) and »Aristotle would not be able to understand this matter« (118, 27).

The same type of ‚limitation‘ on the side of the philosophical reason as represented by Aristotle can be found in several places of Luther's *Disputation concerning Justification*. Instead of focusing on the inner life of the Trinity or the essence and characteristics of the three divine persons, the topic here revolves around some critical issues of theological anthropology and hamartiology. The main line of reasoning consists of Luther's insistence on scholastic theology being permeated with (and therefore limited by) Aristotelian presuppositions, which steers it away from traditional, gospel-oriented biblical theology. While scholastic theology, in Luther's view, perceives the human condition more optimistically, biblical revelation paints a much more pessimistic picture that brings us (theologizing humans) down from the clouds of our arrogant reasoning to the grim reality of sin. Luther argues against the scholastic insistence on man being merely weak, which makes one prone to sin, but which in and of itself is not harmful.

»But the scholastic doctors contend that it is only a condition and not sin of the kind that would cast us away from the eyes of God. Just as Aristotle speaks of affections which are in us but bring us neither blame nor praise, so according to them as according to him, concupiscence is a kind of indifferent affection, or, as they call it, ‚*adiaphoron*‘, which does not damn us, and which is neither advantageous nor injurious to us.« (LW 34, 186)

We find here an explicit reference to Aristotle's *Nicomachean Ethics*, in which Aristotle argues that »we are not called good or bad on the ground of our passions« (Aristotle, *Nicomachean Ethics* II, 4; Polansky 2014, 4). *Concupiscentia*, according to Luther, is far more than an inclination toward sin; it is a Sin itself. It is the very essence of human sinfulness (WA 39, I, 118, 1–7).

»For original sin is not only the lack of righteousness, but a kind of inborn evil, as said before, which makes us guilty of sin and eternal death, subject to divine wrath. It remains in us even after baptism and resists the law of God and the Holy Spirit. These are the sound distinctions of this definition, which the papists did not understand at all. Therefore, they did not define original sin correctly. For anyone who has not truly learned all aspects of this definition of original sin does not know sin.« (LW 34, 186)

Original sin, Luther opines, is »a kind of corruption of nature, which drives us to resist the Spirit« (34, 186). In place of Aristotle, whose misleading role had Luther just exposed, Christians should place their faith in St. Augustine and St. Paul (above all his letters to Romans and Galatians).

»Accordingly, since that very concupiscence is really that evil which is innate in us by nature and which even in the righteous struggles against the law of God and finally lasts until the grave, it is necessary for us to examine original sin diligently, to see what it is. Augustine, who is one of the preservers of the definition of original sin, truly acknowledged this.« (34, 186–187)

Luther blames Aristotle for not being honest enough to himself, i.e., failing to see the true depravity of his sinful nature. »If Aristotle had understood the innate sinful condition, he would have called it a disposition [*habitus*], not only an affection [*passionem*].« (34, 165)

Luther's conviction about the necessity of distinguishing and separating the theological from the philosophical reasonings is best evidenced in his *Disputation concerning Man*. Commenting on the failure of philosophy to properly understand the essence of sin and its effect on human nature, Luther says: »Therefore those who say that natural things have remained untainted after the fall philosophize impiously in opposition to theology.« (Thesis 26; LW 34, 139) This is also true »of those who introduce Aristotle (*who knows nothing of theological man*) to witness that reason aspires to the best things« (Thesis 28; LW 34, 139). According to Luther, Aristotle, along with his contemporaries – the philosophizing scholastic theologians – know nothing about a man (Thesis 31; LW 34, 139) because they speak from without the biblical tradition as mundane, carnal men. To avoid their mistakes, Luther argues, theologians must approach these issues from within as ‚theological men‘. Hence Luther's conclusion that a genuine theologian must clearly distinguish between philosophy and theology and refrain from using fundamental philosophical presuppositions about man, God, sin, grace, the free will (and alike) in one's theological treatment of these topics. This, according to Luther, is precisely where Aristotle fails the most.

»Therefore, if philosophy or reason itself is compared with theology, it will appear that we know almost nothing about man, inasmuch as we seem scarce to perceive his material cause sufficiently. For philosophy does not know the efficient cause for certain, nor likewise, the final cause, because it posits no other final cause than the peace of this life and does not know that the efficient cause is God the creator. Indeed, concerning the formal cause which they call soul, there is not and never will be agreement among the philosophers. For so far as Aristotle defines it as the first driving force of the body which has the power to live, he too wished to deceive readers and hearers.« (Theses 11–16; LW 34, 137–138)

4. Luther's lectures in Wittenberg: lectures on Titus, 1 Peter, and 1 John

Luther lectured on these biblical books sometime between 1525–1527. In his lectures, we find clear passages commending the ideas of Aristotle. Among them is Luther's exposition on Titus 3 where Luther invokes Aristotle's definition of the Greek term *ἐπιεικής*.

»We began to treat this word *ἐπιεικής*, gentle. This term is quite famous among the Greeks but not so famous among the Latins. /.../ Jurists define it as equity when on account of an intervening case, they soften the rigour of the law. Aristotle says in the fifth book of his Ethics (*Nicomachean Ethics* V, 10) that when a legislator sets down a law, he makes a distinction: The law is impossible because moral questions concern themselves with the person.« (LW 29, 74–75)

Luther prefers Aristotle's explanation to that of the ›jurists‹ who preferred to translate the term with the Latin word *aequitatem*. Likewise, in a lecture delivered on Titus 1 in November 1527, Luther observed that St. Paul had quoted a heathen poet in Tit 1:12. »That verse is true, even though it was written by a heathen poet. These are spoils which we can take away from them. But it requires art to apply these things to spiritual matters. Plato and Aristotle wrote well about political matters, Pliny described the works [of nature], etc.« But he is quick to add that Christians should »not undertake to have a heathen instruct conscience. Only Christ, our Teacher, is competent for this.« (29, 39–40)

In most other instances, however, Luther's apocalyptic reading of the Scriptures comes to the forefront, as we saw in his commentaries and other types of literature. He views the world as the arena of a raging war between the Devil's forces and the divine forces under the leadership of the risen Christ. Aristotle is often depicted as a tool in Satan's hands to lead the people of God astray. We can see this in Luther's comments on the text from 1 Pt 3,15. The reformer maintains that all Christians are to be prepared to make a defence of their faith, account for the hope in them, and only achieve this through a careful study of Scriptures.

»Now up to this time, the laity has been forbidden to read Scripture. For here, the Devil came up with a pretty trick for the purpose of tearing the people away from Scripture. He thought: »If I can keep the laity from reading Scripture, then I shall bring the priests from the Bible into Aristotle. Then the priests can babble what they please, and the laity has to listen to what they preach to them.« (30, 105)

Aristotle is elevated above the Scripture, according to Luther, with the pretence that the philosopher's teaching is more apt »to overthrow heretics« (30, 107). Such a view is misleading and dangerous to the simple minds of Christians and the teachers of the Church, who should find solace and inspiration in the Bible instead.

5. Conclusion

As his theological views matured through his study of the Scriptures and the Tradition, Luther grew ever more convinced that to reform the Church, philosophy (above all the Aristotelian metaphysics) must be excluded, along with Scholastic theology and Canon Law. He even suggested that those holding the view that if something is true for philosophy must necessarily be true for theology, they should be condemned. Hence his emphatic denunciation of the theologians at the Sorbonne University, which he labelled 'the mother of all errors', 'the most abominable prostitute', and 'the damned synagogue of the devil' (Zahnd 2018, 460). Moreover, hence his rage oriented toward »the most famous Aristotle, that noble light of nature, that heathen master, that arch master of all masters of nature, who rules in all of our universities and teaches in place of Christ« (LW 52, 165).

While we can see some development in his treatment of Aristotle's ideas during the turbulent decades of Luther's polemics, disputations, and writings, his basic stance did not change much. We can observe this in the last sermon he preached at Wittenberg, towards the end of his life, as Maritain rightly points out in his criticism of the reformer:

»Reason is the Devil's greatest whore; by nature and manner of being she is a noxious whore; she is a prostitute, the Devil's appointed whore; whose eaten by scab and leprosy who ought to be trodden under foot and destroyed, she and her wisdom... Throw dung in her face to make her ugly. She is, and she ought to be, drowned in baptism... She would deserve, the wretch, to be banished to the filthiest place in the house, to the closets.« (ERL 16, 142–148; Maritain 1928, 16)

Reason can only dishonour and blaspheme God and everything He has made (LW 51, 374). Thus, we may ask: Is Luther's dramatic denunciation of the power of reason viable as a constitutive principle in healthy theology? Is it based on a correct understanding of theological anthropology, or does it instead stem from

Luther's over-derogatory conception of human nature, plagued by original sin? Luther's contempt for the power of reason is understandable if it can be established that human nature is, indeed, severely afflicted by the original, rendering the human agent incapable of adequately responding to God when left to his/her powers. If Luther's unfounded presuppositions were true, then the use of Aristotle in particular and human reason, in general, would be illegitimate in uncovering, comprehending, and adopting the mysteries of the Christian faith (the realm of theology). It would then be true that »reason is contrary to faith « (ERL 44, 158) and that »reason is directly opposed to faith, and one ought to let it be; in believers, it should be killed and buried« (ERL 44, 156–157; Maritain 1928, 16).

However, such a negative perception of human nature is unfounded and relatively scarce in the ecumenical tradition of the Church (even more so in the Eastern Tradition than in the West). One would need to go all the way to Augustine to identify the roots of this doctrine, later developed in the form of, strict Augustinianism' of John Calvin and his supporters (Bayer 2008; Schwarz 1962). Revealingly, Luther himself was an Augustinian monk, partially explaining his affinity to this strand of theology (Wriedt 2011). Furthermore, owing to his existential struggle and, perhaps, his tragic and melancholic character, Luther seemed to have preferred the mysticism of inner faith to employ philosophical reason to solve questions about faith or those growing out of one's fundamental spiritual outlook. On the other hand, Luther was willing to concede that philosophical reasoning has had a practical value for daily use in earthly life. After all, he used Aristotle's categories of logic and claimed that some of the philosopher's ideas were useful when dealing with the mundane realm, *coram hominibus*. In addition to logic, he considered poetics, rhetoric, and semantics beneficial to theologians and all who strived for a good education. However, in the spiritual sphere, it allegedly only shed darkness, which contrasts to a great majority of the Western Christian intellectual tradition and even more so to Russian Orthodox theological thinking (Obolovitch 2015; Khoruzhy 2015; Allen et al. 2016). This feature of Luther's theology, among other problems, may have been the reason why his thinking never made any significant inroads into the Russian cultural-religious landscape. To delve deeper into this issue, however, a separate study will need to be conducted.

Abbreviations

ERL – Luther 1826–1857 [*Dr. Martin Luther's sämmtliche Werke*].

LW – Luther 1955–1986 [*Luther's Works*].

WA – Luther 1883–2009 [*D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*].

References

- Allen, Artur Mrówczyński-Van, Obolevitch, Teresa, and Rojek Paweł, eds.** 2016. *Beyond modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Aristotle.** 2000. *Nicomachean Ethics*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Translated and edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2016. *De anima*. Translated by Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press.
- Bayer, Oswald.** 2008. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing.
- Bejczy, István, ed.** 2008. *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*. Leiden; Boston: Brill.
- Brecht, Martin.** 2009. *Martin Luther: Shaping and Defending the Reformation 1521-1532*. Vol. 2. Minneapolis: Fortress Press.
- Dieter, Theodor.** 2015. *Der junge Luther und Aristoteles: eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Eckermann, Willigis.** 1978. Die Aristoteleskritik Luthers: Ihre Bedeutung für seine Theologie. *Catholica Münster* 32, no. 2:114-130.
- Jaffa, Harry V.** 1952. *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Janz, Denis R.** 2011. Whore or Handmaid? Luther and Aquinas on the Function of Reason in Theology. In: Jennifer Hockenbery Dragseth, ed. *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, 47-52. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers,
- Khoruzhy, Sergei.** 2015. Eastern-Christian Discourse and Russian Philosophy: Basic Structures, Modern Problems. In: Teresa Obolevitch and Paweł Rojek, eds. *Faith and Reason in Russian Thought*, 25-40. Krakow: Copernicus Center Press.
- Luther, Martin.** 1955-1986. *Luther's Works*. Edited by Jaroslav Pelikan. Philadelphia: Fortress Press.
- . 1883-2009. *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 121 vols. Weimar: Hermann Böhlau.
- . 1826-1857. *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke*. Erlangen-Frankfurter Ausgabe. 134 vols. Erlangen: Heyder.
- Luy, David.** 2017. Martin Luther's Disputations. In: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-285>. DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.285. (accessed 10. 10. 2020).
- Maritain, Jacques.** 1928. *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*. London: Sheed & Ward.
- Nitzsch, Friedrich A.** 1883. *Luther und Aristoteles: Zu haben in der Universitäts-Buchhandlung*. Kiel: Universitäts-Buchhandlung.
- Oberman, Heiko.** 1966. *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*. New York: Lutterworth Press.
- Obolevitch, Teresa.** 2015. Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought. In: Teresa Obolevitch and Paweł Rojek, eds. *Faith and Reason in Russian Thought*, 7-23. Krakow: Copernicus Center Press.
- Polansky, Ronald, ed.** 2014. *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwarz, Reinhard.** 1962. *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Sorabji, Richard.** 1974. Body and soul in Aristotle. *Philosophy* 49, no. 187:63-89.
- Wriedt, Markus.** 2011. Luther and Augustine - Revisited. In: Jennifer Hockenbery Dragseth, ed. *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, 39-46. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.

Monografije FDI - 25

Christian Gostečnik OFM

regulativna relacijska paradigma ✕ psiho-organski prenos ✕ integrativni model



Nevroznanost in relacijska družinska terapija



Christian Gostečnik

Nevroznanost in relacijska družinska terapija

Relacijski družinski model predpostavlja, da posameznikovi zgodnji odnosi s starši in pomembnimi drugimi, zelo radikalno vplivajo na vse kasnejše pomembne odnose v posameznikovem življenju. Vedno znova si bo izbiral, predvsem intimne partnerje, na osnovi teh zgodnjih izkušenj, ki so globoko vtisnjeni v njegov nezavedni psiho-organski spomin. Relacijska terapija zato skuša, ravno na osnovi sakralnosti intimnih odnosov v sedanosti, preoblikovati stara, še tako travmatična izkustva v odnose, ki osrečujejo.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2021. ISBN 978-961-6844-90-1, 20€

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 35—46

Besedilo prejeto/Received:03/2021; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 165.61/.63Kierkegaard S.

DOI: 10.34291/BV2021/01/Gregorcic

© 2021 Gregorčič, CC BY 4.0

Rok Gregorčič

Sokratska prevara za resnico kot Kierkegaardov prehod med iracionalnostjo in racionalnostjo

Socratic Deception in Service of the Truth as Kierkegaard's Pathway between Irrationality and Rationality

Povzetek: Kierkegaardov pogled na človekove razumske zmožnosti v odnosu do vere predstavlja v interpretaciji njegovih del pomemben problem. Članek se osredotoča na vprašanje racionalnosti. Želi nasloviti dejstvo, da se Kierkegaardova misel na nekaterih mestih izraža iracionalno, medtem ko se na drugih kaže v bolj racionalni luči. Članek dilemo poskuša videti v luči posebne metode, sokratske prevare, ki jo je Kierkegaard oblikoval po Sokratovem zgledu. Najprej prikažemo mesta, kjer se Kierkegaardova misel izraža kot iracionalna – v smeri bodisi fideizma bodisi relativizma. Članek nadalje ob zavedanju teh iracionalnih potez opiše, kako danski pisec z zgledovanjem po Sokratu predstavi posebno metodo prevare za resnico. Gre za hermenevtični ključ, ki nam omogoča Kierkegaardove prvotne očitke racionalnosti brati v luči širšega smisla. V zadnjem delu se osredotočamo še na konkretne posledice, ki iz tega sokratskega prehoda izhajajo. Tako lahko še bolje osvetlimo, kakšne so značilnosti Kierkegaardove paradoksalne racionalnosti.

Ključne besede: Kierkegaard, Sokrat, psevdonim, prevara za resnico, racionalnost, razumeti, naravni razum.

Abstract: Kierkegaard's view on rational human abilities in relation to faith presents an important problem when researching his works. The article focuses on the question of rationality. It aims to explain the fact that in specific segments, Kierkegaard's thought seems irrational, while in others, it appears more rational. The article tries to see this dilemma in light of a particular method, the Socratic deception devised by Kierkegaard himself, whom Socrates inspired. First of all, segments in which Kierkegaard's thought appears irrational, either in the way of fideism or relativism, are shown. Being aware of these irrational characteristics, the article then describes how the Danish author presents a

Socrates-inspired method of deception in service of the truth. This presents a hermeneutic key that offers his initial irrationalities to be read in a broader sense. The last part of the article aims to show specific consequences that emerge from this Socratic pathway. Thus, more characteristics are presented regarding Kierkegaard's paradoxical rationality.

Key words: Kierkegaard, Socrates, pseudonym, deception in service of the truth, rationality, to understand, natural reason.

Kot vsak filozof, ki se je kdaj ukvarjal z vprašanjem vere, se tudi Søren Kierkegaard ni mogel izogniti dilemi o pravem razmerju med vero in razumom. Vprašanje, kakšen odnos je do te problematike danski pisec vzpostavil, ostaja odprto za različne interpretacije – gotovo pa je, da ta tematika zavzema v njegovem pisanju pomembno mesto. Na tem mestu predstavljamo razmeroma izvirno interpretacijo, ki za Kierkegarda v odnosu do vere priznava, da je pisec z mnogimi iracionalnimi potezami, a hkrati vse te poteze po Sokratovem zgledu zmožen povezati v smiselno skladnost. Da bi o tej njegovi metodi izvedeli več, moramo najprej upoštevati tisti del vsebine Kierkegardovega pisanja, ki govori v smeri iracionalnosti. Zato je treba na začetku povzeti pomembnejše poteze, v katerih se danski pisec kaže kot nasprotnik razuma – kot zagovornik fideizma, individualizma in morda celo relativizma.

Pri ugotavljanju Kierkegardovega odnosa do razuma moramo vsaj nekaj pozornosti nameniti avtorjevi osebni plati. Ta je namreč pomembno vplivala na njegova stališča in na način, kako je Kierkegaard razumel vero v svoji notranjosti ter kako jo je razlagal navzven, tudi v svojih delih. Dobro je vedeti, katere so bile tiste najpomembnejše poteze, ki so zaznamovale njegovo notranje dojemanje. Na prvem mestu je bil to lik njegovega očeta, ki mu je globoko v notranjost vcepil krivdo zaradi lastne velike zavrnitve Boga. Velik vpliv na Kierkegardovo pisanje je imelo tudi dogajanje okoli njegovega ljubezenskega razmerja in zaročne zveze z Regino Olsen. Globoko ga je zaznamoval spor z dansko protestantsko skupnostjo, ki je v Kierkegardovih očeh predstavljala primer poplitvenega množičnega krščanstva (Stres, 1998, 212). Ob teh treh poudarkih je njegovo notranje dojemanje bistvenih tematik, kot so Bog, vera, svet, družba in etika dobilo zelo specifičen značaj, ki se pogosto kaže v paradoksalnosti in ekstremnosti. Pomemben izraz Kierkegardove radikalnosti je tudi njegov odkrit boj proti Heglovi filozofski dediščini in nasprotovanje nemškemu idealizmu (Štrajn 2014, 103). Tu se pojavlja vprašanje, v kolikšni meri je Kierkegardov napad na ustaljeno misel njegovega časa res odraz splošne zavrnitve racionalnosti? Ali je Kierkegaard s svojimi prispevkom res odločno usmerjen v napad na razum ali bi pri njem lahko našli tudi temelje za drugačno interpretacijo njegovih del – interpretacijo, ki navsezadnje, čeprav v paradoksalnem smislu, le išče racionalno skladnost? Namen našega prispevka je prikazati osnovne značilnosti Kierkegardove obravnave razuma in razumevanja – tu je značilen poseben način branja, ki prvotne iracionalne poteze vključuje v racionalno skladnost. Prispevek poskuša na izvirni način izvesti analizo hermenevitičnega ključa, kot ga v svojem pisanju predstavlja Kierkegaard sam. Ta princip je tudi za nas ključnega pomena, saj nam omogoča, da na prvotne očitke Kierkegardovi iracionalnosti gledamo v drugačni luči.

1. Iracionalnost, fideizem in relativizem

Pri mnogih bralcih Kierkegaardova dela puščajo vtis, kot da jih je napisal nekdo z radikalno iracionalnim stališčem do človekovega ravnanja in verovanja. Na prvem mestu lahko k temu prispeva Kierkegaardovo razmišljanje o veri. Zanj pogosto pravi, da gre za skok, zaradi česar je navadno označen za fideista (Rae 2010, 55). Vera se mu kaže kot radikalna vsebina, za katero velja skrajna različnost od človeškega (Kierkegaard 1987, 49). Vera torej v duhu Luthrovega razmišljanja človeka nikakor ne preoblikuje od znotraj, temveč mu odrešenje prinese popolnoma od zunaj (Stres 1998, 216). Zaključek, ki lahko izhaja iz takšnih vtisov je, da Kierkegaardova vera pomeni neko arbitrarno odločitev volje in da človekove razumske sposobnosti nanjo ne morejo vplivati pozitivno (Coplestone 1963, 346).

Sposobnosti človekovega razuma se morajo po Kierkegaardovem mnenju varovati težnje po umni sintezi. Heglova misel se od Kierkegaardove najizraziteje razlikuje ravno v tej točki – slednji svojo dialektiko (341) utemeljuje na zavedanju, da znotraj uma do sprave med bistvenimi nasprotji v življenju ne more priti, Hegel pa umu pripisuje zmožnost, da do sprave privede vsa nasprotja, na katera naleti, in si na tak način vse podredi v nekakšno občo umnost. Pri Kierkegaardu je denimo močno naglašena razlika med notranjostjo in zunanostjo, med Bogom in človekom (Kierkegaard 2005, 94). Od tod njegovo vero prežema močna individualistična konotacija – Kierkegaard namreč vero označuje kot novo notranjost, do katere človek pride s tako imenovanim subjektivnim obratom. Vztrajanje v veri je tako neobhodno povezano s subjektivnim mišljenjem, ki pomeni naravnost na lastno postajanje (Kierkegaard 1992, 73), naravnost na zavedanje lastne eksistence. Ko bralec pri Kierkegaardu naleti na takšne misli, si zlahka ustvari vtis, da gre za misleca, ki vero razume na izrazito fideističen, individualističen ali celo relativističen način. Vtis o njegovi iracionalnosti pa se na tem mestu ne konča. Nekateri interpreti, kot sta Conant in Diamond, pri Kierkegaardu prepoznavajo še močnejšo misel, ki želi nad vse povzdigniti idejo (če jo sploh smemo označiti za idejo) nesmisla (Lippit in Hutto 1998, 269). Prav tako niso redke interpretacije v smislu, da Kierkegaard vse obravnavane tematike izpostavlja nevarnosti absolutne negacije (Novak 2014, 305). V podporo iracionalnemu značaju njegovega pisanja govori tudi dejstvo, da se pogosto zelo izrazito izreka proti vsakršnemu dokazovanju Boga (Kierkegaard 1987, 45), proti etičnemu stadiju, ki pomeni življenje znotraj okvirov občega (2005, 77), in da ponekod s pridom uporablja izraze z močno iracionalno konotacijo (1987, 127). Kierkegaard s svojimi psevdonimnimi deli ustvarja občutek, kot da je vera zanj vse, kar radikalno nasprotuje razumu. Izjave, v katerih zavrača zgodovino, razum, politiko in predvsem sistem (Stres 1998, 218), dajejo močan občutek, da se njegova misel o veri v vseh pogledih kaže kot fideizem. Kot bomo videli v nadaljevanju, pa psevdonimno pisanje ni edino, kar je Kierkegaard pri podajanju svoje misli uporabil. Upoštevanja vreden je tudi prispevek, ki ga je podpisal z lastnim imenom in priimkom – njegova primarna avtorska dela. Tu so Kierkegaardove iracionalne izjave postavljene v drugačno luč. Tu je, kot bomo videli, avtor sam razložil način, kako vse njegovo še tako protirazumsko pisanje služi širšemu smislu.

2. Zgled Sokrata

Kierkegaard je v svojem intelektualnem ustvarjanju pokazal veliko naklonjenost do grške filozofske tradicije. Že v tej potezi lahko spoznamo, da danski pisec ne kaže več tako radikalne drže, saj podobno kot racionalno usmerjeni filozofi osrednjemu obdobju zgodovine filozofije priznava zelo visoko mesto. Grški dediščini, čeprav predkrščanski, je po njegovem treba vsaj v nečem prikimati (Kierkegaard 1987, 149). Osrednja točka, kjer grško dediščino Kierkegaard prepozna za pozitivno, je dejstvo, da lahko starogrške filozofe smiselno uporabi v svojem intelektualnem spopadu s hegllovstvom (149). Posamezne predstavnike grške misli, kot so Heraklit in njemu nasprotni eleati, je v njihovih konkretnih dilemah prepoznal kot navdih v svojem boju proti nemškemu idealizmu (Štrajn 2014, 103). Med mnogimi velikimi osebnostmi pa mu je daleč največ pomenil plemeniti modrijan Sokrat (Kierkegaard 2014, 236). Lahko bi rekli, da si ga je vzel za vzor svojemu filozofskemu razglabljanju – predstavljal mu je poglavitni navdih pri formiranju lastnega filozofskega jezika. Lik starogrškega Sokrata moramo zato upoštevati, tudi ko se želimo dotakniti vprašanja Kierkegaardove racionalnosti. Atenski modrec namreč predstavlja temeljni vzor za Kierkegaardov odnos do razuma – in prav tako za njegov način posredovanja vere. V razumevanju sokratskega značaja Kierkegaardove misli lahko spoznamo globljo perspektivo Kierkegaardove misli, tudi tiste, ki se izraža iracionalno.

Ob proučevanju tega lika v Kierkegaardovih delih najprej opazimo zanimivo navezavo na Sokratov odnos do modrosti: »Občudoval sem njegovo modrost, občudoval sem ga, da je v svoji modrosti postal preprost in bil sposoben premagati spretneže« (236–237). Navdihuje ga Sokratova splošno znana dvojna poteza: po eni strani je moder, da premaga spretneže, po drugi strani pa z modrostjo postane preprost, celo neveden (236). Prav ta dvojni vidik Sokratove (ne)vednosti je Kierkegaard prepoznal kot izjemno učinkovit za podajanje resnice, za poučevanje in pisanje. Ne samo, da si je Atenec s takšnim načinom pridobil vrlino samoodpovedi, ampak si je s tem ustvaril lažji dostop do učenca (2012, 351). Biti učitelj v sokratskem razumevanju pomeni biti učencu povod za njegovo razumevanje, prav tako pa je tudi učenec lahko povod za učiteljevo boljše razumevanje (1987, 28). V središču je torej vrlina samoodpovedi, ki jo je Kierkegaard pri Sokratu visoko cenil. Njena pomembnost je v tem, da je danskemu piscu omogočila vključiti Sokratove smernice v lastno krščansko razmišljanje. Kierkegaard je namreč svojo versko formacijo pridobil v okolju, prežetem z izrazito ortodoksnimi protestantskimi temelji, po katerih pretirano vključevanje posvetne, še manj pa predkrščanske filozofije v religijo ni bilo dobrodošlo. Zato nikakor ni samoumevno, da je kljub tej strogi poziciji, s katero doktrinalno ni imel težav (Rae 2010, 13–14), v svoje misli tako intenzivno vključeval tudi misel atenskega modreca. Slednje mu je omogočil ravno Sokratov poudarek na samoumiku (Kierkegaard 2012, 351), saj le zaradi ideje samoodpovedi ni prišlo do nasprotja s krščanskim naukom – kjer je samoodpoved, tam je tudi mesto za krščanstvo. Biti povod učencu in potem še prikriti svojo pomoč (351), to je Kierkegaard prepoznal ne samo kot nekaj za krščansko oznanilo neškodljivega, ampak tudi kot nekaj precej koristnega za uvajanje v pravi odnos

do Boga. Sokrata zato razmeroma utemeljeno označuje za najbližjega krščanstvu (2014, 236). Sicer drži, da o vseh podrobnostih pogleda na človeka in resnico Kierkegaard Sokratovega mnenja ni delil (Rae 2010, 42) – njuna podobnost pride najbolj do izraza v tem, da se je želel zgledovati po Sokratovem vedênju, po njegovem načinu življenja, učenja in izražanja.

3. Poteze sokratske prevare

Sokratski pristop v mišljenju in izražanju misli je Kierkegaarda zaznamoval v mnogih potezah. Eden zanimivejših načinov, s katerim je svoje pisanje uvedel v sokratsko metodo, je uporaba psevdonimov – velik del Kierkegaardovega korpusa namreč obsegajo dela, ki so podpisana z izmišljenimi imeni. Tako je nastalo več kot deset psevdonimov, s katerimi je podpisan tudi pod svojimi najslavnejšimi deli. Ob spraševanju, zakaj se je Kierkegaard odločil za takšen način pisanja, je najprej treba upoštevati predvsem njegove lastne razlage, ki jih morda lahko apliciramo tudi na konkretna dela. Knjiga, ki predstavlja nekakšen prehod med psevdonimnimi in avtorsko podpisanimi deli, *Zaključni neznanstveni pripis k Filozofskim drobtinam*, tako prinaša nekaj pomembnih poudarkov. V njej namreč Kierkegaard pri nekaterih svojih psevdonimih razlaga, kako izmišljene osebnosti deloma prinašajo vsebino njegovih stališč, delno pa se od njih tudi razlikujejo (Kierkegaard 1992, 24). Poudariti je treba, da takšna dela in razmišljanja, ki jih vsebujejo, njihov dejanski pisec do neke mere preklicuje. V kolikšni meri ta preklic velja, sicer ostaja vprašanje, a središče pozornosti želi Kierkegaard prenesti na pričevanjsko vlogo – kot pričevanje o bivanjskih odnosih posamičnika (Ule 2014, 186–190). Poleg tega je med interpreti Kierkegaardovih del razširjeno mnenje, da vsebina psevdonimnega pisanja služi širšemu pomenu in smislu. Čeprav dejstvo njihovega obstoja znotraj Kierkegaardovega korpusa izraža nekakšno zmedo, marsikateri razlagalec trdi, da takšen vtis ustvarjajo namenoma – da torej danski pisec z njimi »zavestno pristane na to, da bi izpadel nerazumljivo« (McCombs 2013, 20). Tudi vidik Kierkegaardove dialektičnosti je pri njegovih psevdonimih precej jasno izražen. Z uporabo psevdonima namreč Kierkegaard poglobljenega bralca vabi v novo razmerje. Psevdonim ne pove veliko v smislu ustaljenih informacij – več pove s tem, da bralca s svojo dialektičnostjo privabi v iskanje razlage (Vodičar 2014, 365). Vsekakor je Kierkegaard s psevdonimom želel posredovati neko svojo vsebino, toda s specifično konotacijo, značilno za vsak izmišljeni lik – in s prav posebnim ciljem pri bralcih (Mulder 2010, 6).

Z vidika mojega pisateljstva – osrednje delo, v katerem Kierkegaard razlaga svoj način pisanja – psevdonimno pisanje povezuje s temo, ki je ključna za ugotavljanje njegovega vrednotenja razuma:

»Vendar je z vidika celote pisateljstva estetično pisanje prevara, in v tem je globlji pomen psevdonimnega. Toda prevara, ali ni to nekaj nadvse odvratnega? Na to bi odgovoril: ne pustite se zavesti z besedo prevara. Ne-

koga lahko prevaramo zaradi resnice in – spomnimo se na starega Sokrata – človeka lahko prevaramo v tem, kar je resnica. Ja, prav res, edinole na tak način, da ga preslepimo, je mogoče človeka, ki je v utvari, privedi k resnici.« (Kierkegaard 2012, 54)

Tema prevare, ki je za Kierkegaarda osrednja značilnost Sokratove govornice, dodobra zaznamuje njegovo pisateljsko delo, v katerem želi zamajati množični tok poplitvenega krščanstva (109). Prevara pomeni preprosto to, da sporočila ne začnemo neposredno s tistim, kar želimo od poslušalca doseči (55). Razlog za to je dejstvo, da poslušalec za resnico ni dovzeten in namesto nje vztraja v estetični zablodi. Iz tega izhaja Sokratovo didaktično načelo, da je takšnega človeka treba na neki način preslepiti (54). Ker je v Kierkegaardovih očeh večina ljudi v resnici živela v stadiju estetičnega, ob tem pa je sama menila, da je popolnoma krščanska (55), je v Sokratovi prevari videl najboljšo možnost za oznanilo resnice. Začel je pisati v estetičnih opredelitvah (55), sporočila resnice pa se je v neposrednem smislu vzdržal (109).

Ena pomembnejših potez prevare je torej izogib neposrednosti sporočila. Tak način izražanja bi v določenem smislu lahko povezali s pojmom metaforične govornice. Ta je namreč na podoben način – z izogibanjem jasnosti in enopomenskosti – različnim filozofom služila kot sredstvo za prikaz občih jasnosti v luči nejasnosti in iluzije (Vodičar 2017, 574). Po besedah Kierkegaarda je težnja po neposrednosti v človekovem odnosu do Boga »preprosto rečeno poganstvo«, da torej na tak način Bogu želi vsiljevati lastne podobe in želje (Kierkegaard 1992, 243). S tem se odpira možnost prevare kot tiste, ki s svojo posrednostjo – ta vključuje vsaj minimalno zavedanje presežnosti – lahko precej učinkovito pokaže na pravo resnico (2012, 54). Kierkegaardova psevdonimna dela so po njegovih lastnih besedah namenjena prav temu, da intenzivneje uporabljajo prevaro v odnosu do estetično zavedene javnosti. Čeprav so namenjena predvsem ljudem brez pravega zavedanja lastne eksistence in Božje izmuzljivosti (1992, 243–244), pa po drugi strani niso prav nič škodljiva za tiste, ki vero že razumejo pravilno in jo v življenju tudi uresničujejo – tem, ki vse ljubijo in verujejo, nobena prevara ne more doživega, saj v tem, da verujejo in ljubijo, ne morejo biti prevarani (2012, 306). Sicer pa bralcem, ki se v svoji notranjosti že iskreno trudijo vstopiti v religiozni stadij in tako v glavnini svoje biti zavreči estetično, Kierkegaard bolj izrazito namenja dela svojega primarnega avtorstva, torej dela podpisana z dejanskim imenom in priimkom. Dva reda njegovega pisanja – primarno in psevdonimno – sta torej namenjena smiselnemu prepletu med sokratsko prevaro za resnico in bolj jasnim, a še vedno posrednim oznanilom resnice, ki pa je vselej resnica krščanstva. Za celoto Kierkegaardovega pisateljstva, bodisi primarnega bodisi psevdonimnega, torej vseskozi stoji precej presenetljiva smiselnost, predvsem pa vztrajen razlog religioznega.¹

¹ Postavlja se vprašanje, ali je imel Kierkegaard načrt takega dvojnega pisateljstva v religioznem pomenu, kot ga sam razlaga v delu *Z vidika mojega pisateljstva*, zares v mislih že od začetka svojega pisanja. Nekateri interpreti, med njimi Caputo, namreč sumijo, da je religiozno razlago svojih psevdonimnih del ustvaril šele v poznih letih (Caputo 2008, 71).

Pomembna poteza, ki je značilna za Kierkegaardov sokratski način izražanja, je tudi izraziti odpor sveta, ki ga takšen sokratski učitelj pri svojem delovanju vselej doživlja. Ker »svet ni bil nikdar dorasel temu, da bi večina ljudi glasovala za resnico ali imela o njej pravilno predstavo«, je potemtakem jasno, da do pravilnega posredovanja resnice, ki ga prinaša sokratski učitelj, občuti močno nelagodje (2012, 459). Po Kierkegaardovih besedah se ob stiku med svetom in človekom resnice ustvarijo pogoji, da lahko pride do »pravcatega trčenja« (453), tako pa tudi do priložnosti, da človek, ki izhaja iz množice, izstopi iz estetičnega ugodja in se obrne navznoter (452) – tudi mimo zunanjih predmetov (453). Svet, ki pomeni množično predajanje družbe estetičnemu, sokratske nesebičnosti ne zmore priznati za pozitivno (351). V krščanskem razumevanju se lahko sokratska prevara uporabi za klic k zavedanju Božje presežnosti, da se na tak način zavaruje pred neresnico (1992, 244). Misel množice, zaznamovana z nenasitno težnjo po neposrednosti in obvladovanju vsega, pa takšnega samoponižanja ne sprejema. Pristnemu oznanjevalcu resnice namesto priznanja namenja trpko zavrnitev, zato velja Kierkegaardovo opozorilo, da vsakega avtentičnega učitelja resnice čaka huda preizkušnja: skušali ga bodo spodkopati, ga vpeljati nazaj v množico ter uničiti ves njegov oznanjevalni trud. (2012, 459) Na kocki je pravzaprav pravilno razumevanje resnice – tega pa množica ni sposobna ponuditi. Kierkegaard gre v svojem razmišljanju celo tako daleč, da lahko prav nasprotovanje množice uporabi za argument pravega razumevanja – dokaz za to, da je oznanjevalec zvest resnici, je to, da je preganjan (79). Pravilno razumevanje se lahko zgodi le v človeku samem, dogaja se v notranjosti in v njegovi notranjosti ga tudi določa. Pravo razumevanje sega v globino in je neobhodno povezano s smislom življenja (Pavliková in Žalec 2019, 1023). Nemogoče je nekaj pravilno razumeti, ne da bi nas tisto, kar razumemo, določalo kot človeka. »Imeti razumevanje za nekaj pomeni že neke vrste sporazum, dogovor med osebo, ki je razumela, in med stvarjo, ki je razumljena« (Kierkegaard 2012, 363). Zavest pravega razumevanja je torej tisto, k čemur Kierkegaard želi spodbuditi svoje bralce.

Največja laž, ki jo človeku želi prodati svet, je v tem, da je razumljeno lahko ločeno od osebe, ki razume. Bitka za resnico, v kateri Sokrat in Kierkegaard uporabljata tudi prevaro, odpira zavest poslušalca in bralca za drugačno dojetje – tako, ki ne pristaja na udobno ločevanje med tistim, ki razume, in stvarjo, ki je razumljena. V nasprotju z lažnim ponuja pravo razumevanje kot tisto, ki človeka celostno določa, čeprav mora človek v ta namen žrtvovati svojo lahkotno ustaljenost. Tu se kaže še ena pomembna lastnost sokratske prevare, torej razločevanje med pravim in lažnim razumevanjem, med razumeti in »razumeti« (1987, 123). V Kierkegaardovem času je v filozofski misli prednjačila paradigma o ločenosti med predmetom (objektom), ki je proučevan, in osebo, ki ga proučuje. Ta pojav, navadno imenovan objektivizacija, je Kierkegaard pogosto problematiziral – predvsem ko je šlo za vprašanje eksistence. Razumeti sebe v tem, kar razumemo (1998, 172), za učenjake njegovega časa ni bilo tema, o kateri bi bilo vredno razmišljati. Kierkegaard je s svojo prevaro klical k nasprotnemu – k notranjosti, k obrnjenosti navznoter, k zavesti o sebi in o lastnem delovanju (2012, 452). Želel je povedati, da

življenje človeka ne poteka samo po znanstvenih načelih, po načelih objektivizacije in distance do samega sebe. Lahko bi rekli, da mora biti življenje ne zgolj proučevano, ampak res v polnosti živeto (Klun 2014, 387). Kierkegaardovo svarilo pred tem, da bi znanstvena obravnava prekomerno posegla v odnos do lastne eksistence in ga tako poplitvila, izvira iz nevarnosti, da bi bivanje izgubilo lastno avtentičnost (Evans 1987, 179). Skrbi ga, da je človeška družba zaradi osredotočenosti na trenutek izpred oči izgubila večnost: »Kar koli spoznavamo, spoznamo na lahkoten način, kot pamflet ali uglajeno laž, kjer ena neresnica podpira drugo« (Kierkegaard 2012, 461). Realnost tega nepravlega spoznanja je torej laž, še več – je pravi preplet laži, kjer te druga drugo podpirajo. Kierkegaard pa po drugi strani skupaj s Sokratom trdi, da je nemogoče nekaj prav razumeti, če nas to razumevanje ne nagne tudi k pravemu ravnanju (1987, 123). Od tod se potrjuje tudi Sokratova opredelitev greha kot nevednosti (119).

Na poti k razumevanju preko sokratske prevare se kot pomembni kažeta tudi ironija in humor. Ironija kot sredstvo je za človeka priložnost, da sam do sebe vzame nekakšno obliko distance (Golomb 1991, 72). To je – drugače kot znanstveni pristop, ki v odnosu do eksistence ni primeren – pozitiven način vzpostavitve distance, v katerem se človek poniža (2012, 42) in v katerem je zmožen preveriti svoja dejanja ter biti do sebe iskren (1991, 72). Podobno kot je Sokrat Atencem, zaslepljenim od sofizma, z ironijo želel pomagati k resnici, želi tudi Kierkegaard bralce, ujete v estetično zmoto, s humorjem predramiti za religiozno resnico. Sokratova ironija se po Kierkegaardovih besedah spopada s protislovjem med obema vrstama razumevanja (Kierkegaard 1987, 121). Iz napisanega bi lahko sklepali, da po Sokratovem mnenju na neki način že s tem, ko se tega protislovja začnemo zavedati, vstopamo v pravo razumevanje. Zahvaljujoč krščanskemu nauku se Kierkegaardovo stališče na tem mestu od Sokratovega malenkostno razlikuje – danškemu piscu je za razliko od atenskega misleca že dostopen zaklad vere v Kristusa. Vloga ironičnega je zato v njegovih delih prilagojena oznanilu krščanske resnice, ki pa je človek ne more osvojiti zgolj s sokratskim zavedanjem, ampak z vero v odrešenika Jezusa,² ki mu omogoča novo življenje. Zaradi tega Kierkegaard svoje oznanjevanje večkrat označuje z besedo humor, Sokratovo učenje pa z besedo ironija. Izraza sta si podobna v tem, da se v odnosu do sveta oba izražata polemično (2012, 79). Poleg tega se oba jasno izražata zgolj kot sredstvi in ne kot cilja neke filozofske misli (Golomb 1991, 72). Humor se od ironije razlikuje zgolj v tem, da z izražanjem protislovja bivanja hkrati izraža tudi religiozno resnico eksistence (Evans 1987, 179). Medtem ko beseda ironija v Kierkegaardovi govorici označuje bolj prehod med estetičnim in etičnim, ima beseda humor že značaj prehoda k religioznemu – oznanjevalec ga uporablja izključno z namenom, da bi v krščanskem smislu oznanjal in vabil k veri in k novemu življenju (1998, 269).

Med najpomembnejše poteze Kierkegaardovega sokratskega poučevanja je treba prišteti tudi poudarek na pozornosti do učečega se. Zdi se razvidno, da vsak

² Tu se kaže skoraj edina močnejša razlika med Sokratovim in Kierkegaardovim mišljenjem – vprašanje dostopa do resnice (Rae 2010, 42).

človek, ne zgolj učitelj, že stopa po neki poti k popolnosti. Zato se tudi Kierkegaardu zdi edino smiselno, da prva učiteljeva dolžnost ob interakciji z učencem ni to, da ga začne neposredno uvajati v večje razumevanje. Čeprav seveda učitelj ve več kot učeči se, mora najprej sam spoznati, na kateri točki učeči se je – šele ko se pred njim tako poniža, mu postane sposoben zares pomagati (2012, 42). Učitelj pravega razumevanja je to vedno pripravljen storiti. Ko denimo sreča nekoga na ulici ali – v Kierkegaardovem primeru – ko nagovarja svojega bralca, se mora najprej spustiti na njegov nivo, da lahko potem njega povabi višje – na mesto, kjer je on sam (44). Učitelji, ki se po tem načelu ne ravnaajo niti v najmanjši meri, svojim učencem ne morejo nuditi pomoči. Boljše razumevanje, ki ga glede na učence posedujejo, se na druge ne more prenesti zaradi drže zaprtosti – in jim tako pri učenju nič ne pripomore (42). Učeca ponižnost je torej tisto metodološko izhodišče, iz katerega sokratski učitelj izhaja vedno znova. Sokrat je to uresničeval v pogovorih na atenskih ulicah in v svojem krogu učencev, Kierkegaard pa je to želel posnemati še pri pisanju knjig. Uporablja praktično vse mogoče oblike estetskega življenja, jih pretvarja v psevdonime – izmisli si njihove osebne situacije in zgodbe, potem pa se vanje vživi ter napiše knjigo, kot bi jo ti napisali sami. Vse to je storil v sklopu majevtične prevare – in z izključnim namenom posredovati oznanilo Jezusa Kristusa. Uporabil je Sokratovo načelo, da »biti učitelj v resnici pomeni biti učeči« (44).

4. Konkretna implikacija prehoda k pravemu razumevanju

Vprašanje racionalnosti je torej pri Kierkegaardu zaznamovano s prehodom od lažnega k pravemu razumevanju s pomočjo sokratske prevare. Ob upoštevanju te ideje lahko ob proučevanju Kierkegaardovih del najdemo mesta, pri katerih se zdi, da je ta prehod že upoštevan. V njegovih delih tako v odnosu do racionalnosti prepoznamo nekakšno dvojnost: v psevdonimnih delih do razuma odklonilen odnos, v avtorsko podpisanih pa afirmativen. Razlog za to je, da človek na tem svetu resnico vidi zgolj zamagljeno, »temačno skozi steklo, bi lahko rekli« (Rae 2010, 54). Tudi dvoumnost terminologije, ki na eni strani poudarja vero kot paradoks (Kierkegaard 1992, 205), na drugi pa kot izpolnjenost zavesti (2017, 92) in razumevanja (1987, 121), je Kierkegaard razložil z izjavo, da večna resnica ni paradoks v odnosu do sebe, se pa kot paradoks kaže v odnosu do omejenega človeka (1992, 205). Prehod od perspektive paradoksa do perspektive resnice, kjer se ta ne kaže več kot paradoks,³ je možen prav po poti sokratsko obarvanega vstopa v vero. Poleg terminologije racionalnosti je kot rezultat sokratske prevare za resnico mogoče prepoznati tudi poudarek na konkretnosti. Ta izhaja iz poudarka glede povezanosti med pravim razumevanjem in življenjem posamičnika. Kierkegaard tu naglašuje nevarnost, ki jo pomeni znanstveno proučevanje v odnosu do eksistence:

³ S poudarjanjem paradoksa Kierkegaard želi pokazati, da transcendentne resnice Boga ne gre jemati zlahka ali je enostavno povezovati z zemeljskimi kategorijami (Petkovšek 2015, 238).

tvori sicer pomembne objektivne miselne strukture, a te posamezniku nič ne koristijo, če jih ne usvoji tudi njegov subjekt in jih naposled privede v konkretnost (Grič 1973, 229). Ključen problem človeka je prehod od razumevanja do ravnanja – tu se začenja krščanstvo, ki s svojo paradoksalnostjo premosti razdaljo med enim in drugim (Kierkegaard 1987, 123).

Konkretna posledica sokratskega prehoda je tudi Kierkegaardovo priznavanje pozitivne vloge naravnih pogojev za spoznanje Boga. Tu lahko do neke mere govorimo tudi o priznanju naravnega razuma, ki človeku do določene mere lahko pomaga do vere. Gre za to, da vsak posameznik v sebi že zaradi naravne ustvarjenosti poseduje neko spoznanje o Bogu, s tem spoznanjem pa potem bodisi v vero vstopi bodisi ga v grehu zavrne (2012, 106). Ideja fundamentalnega spoznanja o Bogu je pri Kierkegaardu sicer nejasna, očitno pa je, da jo avtor na neki način priznava (Mulder 2010, 28). Ker torej po njegovem mnenju obstaja neko splošno naravno razumevanje, dano vsem ljudem, je potemtakem logična tudi izpeljava o vrednotenju teološkega govora. Slehernemu izmed nas so po naravnem razumu dana merila, da se s pomočjo njih izražamo o vsem okoli nas. Tako se, če le želimo kaj povedati oziroma če hočemo oznanjati svojo vero, ljudje moremo in moramo poslužiti teh meril tudi v odnosu do Boga (Kierkegaard 2014, 284). Danosti, ki so predhodno dane vsem, so po uporabi sokratske prevare, ki je preprečila njihovo zlorabo, in so prikazane kot del Božjega načrta. In čeprav Kierkegaard kot bistveno, kar vse nas povezuje, izpostavlja bistveno drugačnost, je ta vsem skupna – in v perspektivi krščanske celote poenotena (2012, 118). Ni pa poenotena na način heglvske sprave (Coplestone 1963, 341) – Kierkegaardova misel pravi zgolj to, da posamičnik v stremljenju k eksistencialni resnici postaja zvest svoji celovitosti (Collins 2014, 257), ni pa mu tega stremljenja treba nujno uresničiti – posameznik ima pri Kierkegaardu v nasprotju s Heglovo mislijo tudi možnost, da eksistencialno resnico dokončno zavrne. Spoznali smo, da je v tej celostni perspektivi tudi človeški razum vsekakor mogoče videti v pozitivni luči (McCombs 2013, 11). Kierkegaardovo priznavanje naravnih zmožnosti se tu ne konča. Pozitivno namreč vrednoti tudi koncept naravne ljubezni, ki se je sicer resda dolžna umakniti čisti ljubezni, ostane pa še vedno pomembna na sekundarni ravni (Mulder 2013, 76). Ta ljubezen se mora tako v zakonskem (Kierkegaard 2003, 404) kot v prijateljskem (551) odnosu presojudati tudi z naravno močjo razuma. Posameznik ima na voljo dejavnike, ki mu pomagajo presojudati, ali je neka ljubezen, ki jo izkuša, prava ali neprava (Žalec 2016, 288). Poleg tega na tej točki kot smiselno prepozna tudi etični stadij, ki ga pri vstopu v vero označuje za možni sprožilni dejavnik (Teodorescu 2016, 115).⁴ Etika namreč dokončno utemeljitev dobi samo z vero, vsaka druga utemeljitev tako ali drugače privede do neodločenosti (Jamnik 2018, 344). Potemtakem pri Kierkegaardu biti veren postane smiselna razrešitev vprašanja etičnosti (Žalec 2019, 635).

⁴ Teodorescu poleg tega kot sprožilni dejavnik za Kierkegaardovo vero prepoznava pragmatični postulat na podlagi eksistencialnega obupa. Posameznik pragmatično predpostavlja, da obstaja osebni Bog, ki ga lahko reši iz osebnega obupa (Teodorescu 2016, 113).

5. Sklep

Kierkegaard pri vprašanju racionalnosti izstopa v tem, da močno poudarja razliko med pravim razumevanjem, ki ga povezuje tudi z religioznim podukom (Kierkegaard 2012, 94), in lažnim. Zameetek slednjega danski pisec prepoznava v napačni zamisli ljubezni (2012, 212), ki želi ločevati med živetim in razumljenim. Za Kierkegaarda je ključnega pomena predvsem subjektivno védenje – védenje, povezano s človekovo eksistenco in zmožno notranje vplivati na subjekt (Teodorescu 2016, 107). Subjektivno védenje, kot nam razlaga Kierkegaard, vključuje tudi sposobnosti, ki jih imamo ljudje kot naravne danosti. V subjektivnem védenju te naravne sposobnosti nikakor niso preklicane, so pa z vero obvarovane pred samoljubjem (Žalec 2017, 253). Poglavitna naloga človeka v življenju je, da uresničuje samega sebe v tem, da je najbolj on sam (Teodorescu 2016, 114) – da torej postane posamičnik. Tu je temelj Kierkegaardove paradoksalne misli, ki preko sokratskega prehoda iz iracionalnih izhodišč postane na neki način racionalna. Po Kierkegaardu je pravo razumevanje tisto, ki posamezniku pomaga pri njegovem projektu postati posamičnik. Pravo razumevanje posamičnika usmerja, da je vse bolj »prosojno zasidran v moči, ki ga je vzpostavila« (Kierkegaard 1987, 156). Tu pa je, kot smo lahko spoznali, zelo v pomoč prav sokratska prevara za resnico.

Reference

- Caputo, John D.** 2008. *How to Read Kierkegaard*. New York: W. W. Norton & Company.
- Collins, James Daniel.** 2014. *The Mind of Kierkegaard*. New Jersey: Princeton University Press.
- Copleston, Frederick.** 1963. *A History of Philosophy*. Zv. 7. New York: Paulist Press.
- Evans, C. Stephen.** 1987. Kierkegaard's View of Humor: Must Christians Always be Solemn? *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 4, št. 2:176–186. <https://doi.org/10.5840/faithphil19874220>
- Golomb, Jacob.** 1992. Kierkegaard's Ironic Ladder to Authentic Faith. *International Journal for Philosophy of Religion* 32, št. 2: 65–81. <https://doi.org/10.1007/bf01315425>
- Grič, Danko, ur.** 1973. *Filozofija*. Beograd: Interpres.
- Jamnik, Anton.** 2018. Etični imperativ med transcendenco postmoderne in imanenco liberalizma. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:334–347.
- Kierkegaard, Søren.** 1987. *Bolezen za smrt: Krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo in Trije spodbudni govori*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobce filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Zv. 1. New Jersey: Princeton University Press.
- . 1998. *Pojem tesnobe: Preprosto psihološko nazorno razmišljanje v smeri dogmatičnega problema izvirnega greha*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2003. *Ali-ali*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2012. *Dejanja ljubezni*. Ljubljana: Družina.
- . 2012. *Z vidika mojega pisateljstva*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2014. *Krščanski (na)govori*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2017. *Johannes Climacus ali De omnibus dubitandum est*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Klun, Branko.** 2014. Metodološke predpostavke Kierkegaardove antropologije. V: *Repar* 2014, 376–389.
- Lippit, John, in Daniel D. Hutto.** 1998. Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein. *Proceedings of the Aristotelian Society*, št. 98:263–286.
- McCombs, Richard Phillip.** 2013. *Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mulder, Jack, Jr.** 2010. *Kierkegaard and the Catho-*

lic Tradition: Conflict and Dialogue. Bloomington: Indiana University Press.

- Novak, Bogomir.** 2014. Poskus razumevanja Kierkegaardovega eksistencialnega Boga. V: *Repar* 2014, 277–307.
- Pavliková, Martina, in Bojan Žalec.** 2019. Boj za človekov jaz in pristnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1015–1026.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Démonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2: 233–251.
- Rae, Murray.** 2010. *Kierkegaard and Theology.* London: T&T Clark International.
- Repar, Primož, ur.** 2014. Nova oikonomija odnosov: bližnjik in eksistencialni preobrat. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Stres, Anton.** 1998. *Zgodovina novoveške filozofije.* Priročniki Teološke fakultete 15. Ljubljana: Družina.
- Štrajn, Darko.** 2014. O začetku Kierkegaardove filozofije. V: *Repar* 2014, 97–105.

Teodorescu, Valentin–Petru. 2016. Kierkegaard and the Knowledge of God. V: Titus Corlăţean in Ioan-Gheorghe Rotaru, ur. *Proceedings of Harvard Square Symposium: The Future of Knowledge.* Zv. 1, 105–127. Beltsville: Scientific Press.

- Ule, Andrej.** 2014. Zaletavanje v paradoks pri Wittgensteinu in Kierkegaardu. V: *Repar* 2014, 180–198.
- Vodičar, Janez.** 2014. Konflikt interpretacij – med vero vase in negotovostjo sveta. V: *Repar* 2014, 362–375.
- . 2017. Živa metafora kot možna pot do transcendence. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:565–576.
- Žalec, Bojan.** 2016. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–298.
- . 2017. Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:247–259.
- . 2019. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629–641.

Kratki znanstveni prispevek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1,47–56

Besedilo prejeto/Received:12/2020; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 27-248.3-277

DOI: 10.34291/BV2021/01/Majtán

© 2021 Majtán, CC BY 4.0

Ľubomír Majtán

È vero che Timoteo sostituisce Paolo a Tessalonica in 1 Ts 3,1-10?

Ali drži, da Timotej nadomesti Pavla v Tesalonikah v 1 Tes 3,1-10?

Is It True that Timothy Substitutes Paul in Thessalonica in 1 Thess 3,1-10?

Riassunto: Dopo la partenza di Paolo dalle comunità da lui fondate sorgono vari tipi di problemi. Preso atto delle varie difficoltà in cui vivono le comunità cristiane, Paolo manda Timoteo per risolvere situazioni pesanti. Avendo spesso accompagnato Paolo, Timoteo conosce bene situazioni e problemi. Il suo compito è di calmare la situazione, unire le fazioni che si sono divise, risanare il rapporto deteriorato tra l'Apostolo e la comunità a Tessalonica. Per rafforzare l'autorità del suo collaboratore, Paolo lo propone ai fedeli come modello. Nella 1 Tessalonicesi, Timoteo sostituisce Paolo e compie quello che avrebbe fatto l'Apostolo se avesse potuto recarsi in quella città per incoraggiare ed esortare i fedeli (1 Ts 3,2). Timoteo, come *alter Paulus*, con l'autorità dell'Apostolo deve incoraggiare la comunità, sconfortata dalla brusca e forzata separazione. L'assenza di Paolo è, dunque, colmata con l'arrivo di Timoteo.

Parole chiave: Paolo, Timoteo, Tessalonica, rappresentante, *alter Paulus*, delegato

Povzetek: Po Pavlovem odhodu iz skupnosti, ki jih je ustanovil, se med verniki kažejo različne vrste težav. Zaradi njih Pavel pošlje Timoteja, da reši kočljive spore. Ker je Timotej pogosto spremljal Pavla, je dobro poznal njihove razmere in težave. Njegovo poslanstvo je, umiriti dogajanje, združiti razdeljene strani, pozdraviti porušene odnose med apostolom in skupnostjo v Tesalonikah. Da bi poudaril avtoriteto svojega sodelavca, ga Pavel vernikom predstavi kot vzornika. V 1 Tes Timotej nadomešča Pavla in opravlja enako vlogo kakor sam apostol, ko bi bil lahko osebno navzoč v mestu, da bi okreplil in spodbudil vernike (1 Tes 3,2). Timotej kot *alter Paulus* z avtoriteto apostola krepí skupnost, oslABLJENO z grenko in nasilno ločitvijo. Pavlovo odsotnost tako umiri Timotejev prihod.

Ključne besede: Pavel, Timotej, Tesaloniki, predstavnik, *alter Paulus*, delegat

Abstract. After Paul departs from the communities founded by him, various problems arise among believers. On this basis, Paul sends Timothy to resolve tense situations. Having often accompanied Paul, Timothy knows their circumstances and problems well. His mission is to calm the situation, unite divided parties, and heal broken relations between the Apostle and community in Thessalonica. To emphasize the authority of his co-worker, Paul presents him as a model to the community of believers. In 1 Thessalonians, Timothy represents Paul and does what the Apostle would have done if he had been able to go to the city – he encourages and exhorts the faithful (1Thess 3,2). Timothy, as *alter Paulus*, with the Apostle’s authority, must encourage the community, disheartened by the abrupt and forced separation. Paul’s absence is, therefore, compensated by Timothy’s arrival.

Key words: Paul, Timothy, Thessalonica, representative, *alter Paulus*, delegate

1. Introduzione

Il presente articolo propone un’analisi del testo di 1 Ts 3,1-10 dove si descrive il compito di Timoteo a Tessalonica. Quando non è possibile la visita di Paolo nella comunità, raggiunge i cristiani inviando uno dei suoi collaboratori. Timoteo non è sconosciuto ai Tessalonesi e così può incoraggiare la comunità, sconfortata dalla brusca e forzata separazione. L’articolo analizza la situazione a Tessalonica dopo la separazione dei missionari e la consolazione dei fedeli dopo la visita di Timoteo nella città. Si descrive sia la missione di Timoteo a Tessalonica (1 Ts 3,1-5) che il suo ritorno (vv. 6-10). Poi si presentano alcune ipotesi se Timoteo è (o non è) co-fondatore della comunità. Timoteo è descritto come il rappresentante dell’Apostolo. Egli si sostituisce a Paolo, che non può essere fisicamente presente per dirimere le questioni di persona. Timoteo rappresenta dunque Paolo in sua assenza.

2. Paolo e i Tessalonesi

Durante il secondo viaggio missionario, Paolo con i suoi compagni lascia Filippi, dopo la prigionia e la liberazione miracolosa, e arriva a Tessalonica (At 17,1). Sorprende come negli avvenimenti menzionati a Filippi e a Tessalonica non si faccia riferimento a Timoteo, ma si parli esclusivamente di Paolo e di Sila (Trevijano Etcheverría 2002, 209).

Paolo rimane a Tessalonica e per tre settimane¹ discute nella sinagoga dei giudei (At 17,2).² Benché la sua predicazione non abbia ottenuto il risultato aspetta-

¹ È impossibile determinare quanto tempo Paolo e i suoi compagni siano rimasti a Tessalonica. Gli Atti dicono che ha discusso per tre settimane nella sinagoga, ma questo non vuole dire che il suo soggiorno sia durato tre settimane. Paolo avrebbe potuto restare a Tessalonica per diverse settimane, se non per mesi. (Fant and Reddish 2003, 135)

² La discussione si apre sull’esistenza della sinagoga menzionata. Poiché sino ad oggi non sono stati trovati i resti di questa sinagoga, alcuni pensano che si tratti di una glossa (Fant and Reddish 2003, 134). Contro quest’ipotesi si pone il fatto che in varie città le sinagoghe erano installate in abitazioni. In diver-

to, un piccolo gruppo di ebrei, compresi i greci credenti, aderisce al messaggio cristiano (v. 4). La loro missione, comunque, agita i giudei ingelositi che provocano il conflitto (v. 5).³ Paolo è costretto a lasciare Tessalonica durante la notte e a partire verso Berea (v. 10).⁴ I giudei da Tessalonica sono venuti, infatti, anche lì, a Berea, per agitare il popolo (v. 13). Paolo poi prosegue per Atene, da dove manda Timoteo per conoscere la situazione a Tessalonica.⁵ A Corinto incontra di nuovo Sila e Timoteo, e ascolta le notizie riguardanti i Tessalonicesi (18,5).

Gli abitanti di Tessalonica, in prevalenza gentili e in minoranza giudei della diaspora, vissuti secondo la loro religione giudaica o le divinità che confessavano i greci, sono ora evangelizzati da Paolo e dai suoi compagni e pregati di lasciare il loro *modus vivendi* per cominciare a credere in Cristo (Brodeur 2013, 117–118; Pitta 2013, 78). Gli Atti menzionano l'attività di Paolo nella sinagoga solo per tre settimane. Infatti, solo nel caso della comunità di Tessalonica notiamo che la permanenza e l'evangelizzazione di Paolo sono assai brevi (Smith 2000, 711).

Paolo perde il contatto personale con gli abitanti della città. Ci sono delle domande nella comunità nascente che sono rimaste aperte: la santità di vita e la carità (1 Ts 4,1-12), la speranza nella risurrezione (vv. 13-18), l'attesa della parusia (5,1-11). Paolo non può rispondere personalmente a queste richieste e quindi invia il suo collaboratore Timoteo. Paolo, con i suoi compagni, non solo fonda la comunità, ma si preoccupa anche della crescita di questa chiesa. Egli la invita a riprendere il contatto (Fabris 2014, 105).

3. Timoteo come delegato autorevole di Paolo: il testo (1 Ts 3,1-10) e la delimitazione del brano

»¹ Per questo, non potendo più resistere, abbiamo deciso di restare soli ad Atene ² e abbiamo inviato Timoteo, nostro fratello e collaboratore di Dio nel vangelo di Cristo, per rafforzarvi ed esortarvi nella vostra fede, ³ perché nessuno si disturbi in queste tribolazioni. Voi stessi, infatti, sapete che a questo siamo destinati; ⁴ infatti, quando eravamo tra voi, vi prean-

si luoghi della 1 Tessalonicesi si rileva il retroterra semitico. Infine, non si può negare la presenza di una comunità giudaica a Tessalonica. Altrimenti non si può spiegare la costrizione alla fuga dalla città da parte dei missionari. (Pitta 2013, 74)

³ Si pensa al conflitto tra cristiani e non-cristiani. Tratta della tensione non solo verso Paolo, ma anche contro i fedeli di Tessalonica (1 Ts 1,6). I Tessalonicesi sono imitatori dei missionari e del Signore (Barclay 1993, 512–513). Oltre le tensioni *outside*, dunque i giudei ingelositi, si parla anche degli oppositori *inside* nella chiesa, cfr. Weima 2002, 210.

⁴ Paolo visita soprattutto le città di notevole importanza. Berea in tutta la Bibbia è menzionata solo due volte (proprio in At 17) per la sua importanza rimarchevole. Era una delle porte d'accesso alla Macedonia occidentale. (Brodeur 2013, 121)

⁵ Qui si dividono le informazioni tra la 1 Tessalonicesi e gli Atti degli Apostoli. Mentre 1 Tessalonicesi ci porta la testimonianza, che Paolo manda Timoteo da Atene (1 Ts 3,1), Luca menziona che Paolo s'isola già a Berea, e Sila, assieme a Timoteo, resta a Berea (At 17,14); Paolo prosegue verso Atene (vv. 15-16), dove si svolge il famoso discorso nell'Areopago (vv. 22-31). Poi parte per Corinto (At 18,1), dove aspetta il ritorno di Timoteo con le notizie dalla comunità di Tessalonica (v. 5).

nunziavamo che avremmo dovuto subire tribolazioni, come è accaduto e voi lo sapete.⁵ Per questo motivo, non potendo più resistere, ho inviato [Timoteo] per avere le notizie sulla vostra fede, se il tentatore non vi avesse tentati e così diventasse vana la nostra fatica.

⁶ Ma ora che Timoteo è tornato da voi a noi, e ci ha portato la buona notizia sulla vostra fede e sulla vostra carità e che sempre avete il buon ricordo di noi, desiderosi di vederci, come noi vogliamo [vedere] voi;⁷ per questo siamo stati consolati, fratelli, a vostro riguardo, di tutta la nostra angoscia e tribolazione per la vostra fede,⁸ perché ora, ci sentiamo rivivere, se rimanete saldi nel Signore.

⁹ Infatti, quale ringraziamento possiamo rendere a Dio riguardo a voi, per tutta la gioia con la quale abbiamo gioito per voi davanti al nostro Dio,¹⁰ noi che notte e giorno, con viva insistenza, chiediamo di poter vedere il vostro volto e completare ciò che ancora manca alla vostra fede?» (1 Ts 3,1-10)

Mentre 1 Ts 2 descrive la separazione di Paolo dai Tessalonicesi e la successiva consolazione, con 1 Ts 3 si cambia clima, anche se ci sono termini che ritroviamo in ambedue i capitoli («vedere il volto» in 1 Ts 2,17; 3,6.10; «io Paolo» in 1 Ts 2,18; 3,5). Paolo introduce un nuovo personaggio inviato come suo delegato autorevole. Dopo la separazione dei missionari, Paolo tenta di riprendere dei contatti con i Tessalonicesi (1 Ts 2,17-20). All'inizio di 1 Ts 3, l'Apostolo decide di inviare a Tessalonica Timoteo per avere notizie dei fedeli (1 Ts 3,1-5). In ciò che segue viene descritto il ritorno di Timoteo da Tessalonica: egli porta con sé buone notizie e un buon ricordo dei Tessalonicesi (vv. 6-10).

4. La separazione e la consolazione

Dopo la fuga dei missionari da Tessalonica, la comunicazione personale è interrotta. Paolo stesso parla di una «separazione» (1 Ts 2,17). Lui esprime non solo il progetto di andare da loro più volte, ma anche il desiderio di vedere il loro volto.⁶ Benché Paolo non ci informi della situazione dopo la partenza da Tessalonica, non cessa di preoccuparsi per la comunità: «Eravamo nell'impazienza di rivedere il vostro volto, tanto il nostro desiderio era vivo» (2,17); «Abbiamo desiderato una volta, anzi due volte, proprio io Paolo, di venire da voi» (v. 18); «Non potendo più resistere» (3,1); «Abbiamo inviato Timoteo» (v. 2); «Per confermarvi ed esortarvi nella vostra fede» (v. 2); «Chiediamo di poter vedere il vostro volto» (v. 10). Paolo non scrive per trasmettere le informazioni, ma per esprimere il proprio affetto e le proprie preoccupazioni (Gaventa 1998, 40).

Non si può negare la connessione amichevole intrecciata tra i missionari e i Tessalonicesi tanto che, dopo la partenza, Paolo dice: «eravamo separati.» (1 Ts 2,17)

⁶ Al desiderio di «rivedere il vostro volto» (1 Ts 2,17) corrisponde la risposta della comunità a Tessalonica: «Desiderosi di vederci come noi lo siamo di vedere voi» (3,6). Per le altre somiglianze dell'analisi strutturale nella parte 2,17-3,13, cfr. Fee 2009, 124.

Il testo greco qui usa l'aoristo ἀπορφανισθέντες, che è un *hapax* nel NT. Nella radice si scopre l'aggettivo ὀρφανός (orfano, senza i genitori). Letteralmente, qui Paolo dice che «siamo diventati orfani». Separandosi dai Tessalonicesi, i missionari si sentivano come bambini senza genitori. L'eco del verbo ἀπορφανισθέντες la troviamo in 3,1 quando Paolo dice: «Abbiamo deciso di restare soli ad Atene.» Lui si sente come orfano.⁷

Paolo e i suoi compagni non possono ritornare a Tessalonica perché «Satana ce lo ha impedito» (1 Ts 2,18). Pochi versetti dopo, per paura di vanificare la loro fede, ripete: «Per timore che il tentatore vi avesse tentati.» (3,5) Qui si apre la domanda: perché Paolo si preoccupa tanto per la fede dei Tessalonicesi e non, per esempio, per la loro vita o il loro futuro? L'altra domanda che poniamo è: come mai Satana impedisce il ritorno di Paolo a Tessalonica, mentre il viaggio di Timoteo non è bloccato? Cerchiamo di sviscerare le risposte in ciò che segue (Gaventa 1998, 42).

Per due volte Paolo qui usa la parola 'tribolazione' (il sostantivo θλίψις dei Tessalonicesi in 1 Ts 3,3; il verbo θλίβω di Paolo in 3,4⁸). Probabilmente non si tratta di attacchi fisici, anzi qui è presente il pericolo della defezione o dell'apostasia (εἰς κενὸν in 1 Ts 3,5⁹). Secondo Smith, i credenti rischiano di tornare alla vita precedente, prima di essere evangelizzati da Paolo, perdendo i valori insegnati da Paolo durante l'evangelizzazione e l'Apostolo si preoccupa della comunità, come emerge dall'intervento mediante Timoteo e dalla lettera, affinché i Tessalonicesi non continuino la loro prassi religiosa precedente, che non è conforme al vangelo annunciato. Ecco, le tribolazioni preannunciate e accadute in 3,4 (Smith 2000, 711).

5. La consolazione dei Tessalonicesi mediante la lettera

La 1 Tessalonicesi è una lettera reale, non un discorso retorico (Pitta 2013, 79). Paolo esprime il proprio rallegramento personale, quando Timoteo ritorna portando con sé una buona notizia da Tessalonica. Alcuni studiosi pensano che la lettera sia stata scritta subito dopo l'arrivo di Timoteo a Corinto (1 Ts 3,6), dove Paolo era giunto e dove lavorò per un anno e mezzo (At 18,11). Fra l'evangelizzazione di Tessalonica da parte dei missionari e la stesura di 1 Tessalonicesi intercorre, dunque, un intervallo breve. La lettera risulterebbe databile all'inizio del 51 (Brodeur 2013, 122). Il compito di Timoteo si può dividere in due fasi principali:

⁷ Il senso di εὐδοκῆσαμεν al plurale può esprimere Paolo insieme con Sila, la gente ad Atene, o plurale epistolare – *plurale maiestatis* (Malherbe 2000, 190). Però, secondo la versione in At 17,16-34, Paolo si reca ad Atene, senza Sila e Timoteo. Per la problematica di ,noi' in 1 Ts 3,1, cfr. Morris 1991, 93.

⁸ Nelle lettere paoline il termine θλίψις si orienta verso la persecuzione escatologica, cioè la persecuzione dei credenti dagli aggressori o la sofferenza per la fede (Rm 8,35; Fil 1,17).

⁹ L'espressione εἰς κενὸν (κενός) Paolo la usa anche negli altri luoghi per indicare la stabilità del suo insegnamento o della resistenza delle comunità (1 Cor 15,58; Gal 2,2; Fil 2,16).

5.1 La missione di Timoteo a Tessalonica (1 Ts 3,1-5)

Per scoprire la situazione a Tessalonica, Paolo manda uno dei co-fondatori della comunità. In 1 Ts 3,2, Timoteo, chiamato ἀδελφός e συνεργός, sarà perfettamente riconosciuto e (come Paolo spera) accolto dai credenti di Tessalonica.

Qual è il compito di Timoteo a Tessalonica? Innanzitutto, confortare i credenti. Paolo lo dice chiaramente: «Abbiamo inviato Timoteo /.../ per confermarvi ed esortarvi.» (1 Ts 3,2) Il secondo compito di Timoteo è verificare se vi è stabilità nella comunità, a causa della brusca e forzata separazione (v. 5). I fondatori si preoccupano di quanto accaduto nella vita dei Tessalonicesi dopo la fuga dei missionari: μηδένα σαίνεσθαι (v. 3). L'*hapax* nel NT del verbo σαίνομαι si può tradurre come 'turbare, disturbare, mescolare, accalappiare'. Non è visibile solo la preoccupazione nel presente, ma anche la continuazione delle azioni accadute durante la presenza di Paolo a Tessalonica (nel v. 4 si notano i verbi nell'imperfetto: ἤμεν e προελέγομεν). Con il v. 5 non si conclude solo questa prima parte (vv. 1-5), ma si ripete anche il motivo del v. 1 (μηκέτι στέγοντες nel v. 1 – μηκέτι στέγων nel v. 5). Mentre nel v. 1 vediamo il verbo al plurale (εὐδοκήσαμεν), nel v. 5 si usa al singolare: ἔπεμψα (κάγώ distingue Paolo dagli altri).

In sintesi, si può affermare che la missione di Timoteo ha lo scopo di testimoniare la fede, l'amore nella comunità e il ricordo di Paolo. Non a caso Paolo sceglie in 1 Ts 3,2 due titoli per Timoteo. Lo fa per approfondire il tema dell'affetto dei fedeli («nostro fratello») e della fede in Dio («collaboratore di Dio nel vangelo di Cristo»).¹⁰

5.2 Il ritorno di Timoteo con la notizia (1 Ts 3,6-10)

Eseguita la missione, Timoteo ritorna da Paolo e lo informa della situazione a Tessalonica (Barclay 1993, 517). Non è importante parlare solo del movimento ,da voi', ma sottolineare soprattutto la relazione ,da voi – a noi'. Timoteo lo informa su tre questioni: la fede dei Tessalonicesi, il loro amore e il loro ricordo di Paolo. Dal punto di vista sintattico, tutto il versetto di 1 Ts 3,6 è costruito come la frase subordinante e si riferisce alla frase principale nel v. 7: »Ci sentiamo consolati, fratelli.« Paolo non gioisce solo per le buone notizie portate da Timoteo, ma principalmente sente che la comunità da lui fondata rimane salda nel Signore (v. 8).

Alla preoccupazione iniziale riguardo la perdita della fede dopo la partenza dei missionari, ora si sostituisce l'assicurazione finale: »rimanete saldi (στήκετε) nel Signore«. Il verbo στήκω mantiene in sé il senso militare, cioè rimanere forte, mantenere la posizione nella battaglia (Fabris 2014, 112).

Con i versetti conclusivi (1 Ts 3,9-10), Paolo esprime il ringraziamento (1 Ts 1,2; 2,13) con cui nell'Antichità si chiude di solito la lettera, glorificando gli dèi per la comunicazione avvenuta con successo. Nel nostro caso ciò significa che la missione di Timoteo ha portato buon frutto e che i contatti con i fedeli a Tessalonica

¹⁰ Anche negli altri luoghi Paolo usa l'idea della collaborazione per descrivere l'importanza della missione di una persona alla quale si attribuisce questo titolo (Iovino 1992, 165).

sono nuovamente riannodati. Il ringraziamento di Paolo, come reazione immediata al ritorno di Timoteo, dura senza interruzione: »notte e giorno« nel v. 10 (Malherbe 2000, 203–204).

6. Il rapporto personale (ἡμεῖς – Timoteo – ὑμεῖς)

È importante soffermarsi sulla massiccia presenza dei pronomi personali in 1 Ts 3,1-10.¹¹ La loro frequenza misura l'intensità del dialogo epistolare (Fabris 2014, 103). Il gioco tra la prima e la seconda persona plurale esprime il rapporto profondo tra Paolo e i Tessalonicesi. Nel v. 2 Timoteo è mandato per confermare ὑμᾶς, nel v. 6 lui ritorna πρὸς ἡμᾶς. L'accento si pone ora sul ritorno; ciò tranquillizza la relazione personale di Paolo (vv. 1-4). La stessa funzione incoraggiante compie anche l'appellativo dei destinatari ἀδελφοί (v. 7), che esprime di nuovo la situazione pacificata e amichevole. Mentre non si può negare l'invio di Timoteo a Tessalonica, tra gli studiosi si discute circa la sua presenza nella città durante la fondazione della comunità. Crescono, dunque, due ipotesi:

6.1 Timoteo non è co-fondatore della comunità

Quest'ipotesi si basa sull'assenza di Timoteo durante il secondo viaggio missionario da Filippi fino a Berea. Non è coinvolto nell'agitazione nella piazza di Filippi, quando Paolo e Sila subiscono la punizione e sono messi in carcere (At 16,19-24), né a Tessalonica (Paolo e Sila in At 17,4-5), né a Berea (v. 10).¹² A questa ipotesi si oppone Luca, il quale non menziona tutti i dettagli dell'evangelizzazione, ma si concentra sugli eventi più rilevanti.

Così emerge la realtà, ovvero che Timoteo viene accettato agevolmente a Tessalonica. Se non è presente in città durante la prima evangelizzazione di Paolo e Sila, non viene dunque riconosciuto come un personaggio ,problematico' e quindi può tornare in città con facilità per rintrecciare la comunicazione, senza sollevare sospetti o reazioni pericolose nell'ambiente giudaico e fra la popolazione della città (Fabris 2014, 34). Satana ha impedito a Paolo di andare a Tessalonica (1 Ts 2,18); invece, il viaggio di Timoteo non è stato bloccato.

6.2 Timoteo è co-fondatore della comunità

Nominare Timoteo come uno dei co-mittenti della Prima lettera ai Tessalonicesi in 1 Ts 1,1 (espressione genuina: »Paolo, Silvano e Timoteo«) significa confermare la sua sicura presenza nella città. In 3,2 Timoteo viene nominato con la descrizione semplice di »nostro fratello e collaboratore di Dio«. Timoteo ritorna alla comunità, la quale lo riconosce subito e non è necessario attribuirgli altri termini (vedi »mio figlio diletto e fedele nel Signore« in 1 Cor 4,17; »Paolo e Timoteo,

¹¹ Solo nella parte seconda (1 Ts 3,6-10) ἡμεῖς si ripete 7 volte e ὑμεῖς 10 volte.

¹² Ci stupisce anche l'informazione di Sila. Al di fuori della menzione iniziale nel prescritto, nella 1 Tessalonicesi non si parla di Silvano-Sila, ma solo di Timoteo (Fabris 2014, 108).

servi di Cristo Gesù» in Fil 1,1; »mio vero figlio nella fede« in 1 Tm 1,2). Secondo Malherbe, Timoteo era con Paolo quando la chiesa di Tessalonica è stata fondata ed è appena ritornato lì dalla sua missione (1 Ts 3,6). Dunque per Paolo non c'è alcun bisogno di raccomandarlo ai suoi lettori. Timoteo mantiene contatti più vivaci con i Tessalonicesi dell'Apostolo stesso (Malherbe 2000, 190–191).

7. Timoteo come rappresentante

Luca non tratta del percorso di Timoteo verso Tessalonica. Tanto non ci informa del tempo trascorso da Paolo e Sila ad Atene, aspettando Timoteo. Timoteo è mandato a Tessalonica come il rappresentante di Paolo per esortare i fedeli (παρακαλέσαι in 1 Ts 3,2). Richard sostiene che Timoteo fu mandato a Tessalonica con le notizie di Paolo e Sila; e che ritorna, invece, con le notizie dei Tessalonicesi (Richard 1995, 157–158). Non solo: ritorna con lo scopo di consolare i missionari (παρεκλήθημεν nel v. 7). Adesso la stabilità della comunità dimostra il rapporto tra i fondatori e i credenti. Nella notizia di Timoteo è evidenziato che i Tessalonicesi, sempre (πάντοτε) li ricordano (v. 6). Lo stesso termine è usato nel ringraziamento epistolare: »Ringraziamo sempre (πάντοτε) Dio per tutti voi.« (1,2)

Timoteo è descritto in 1 Ts 3,1-8 come il ministro fedele. Lui sostituisce Paolo e Sila e opera a Tessalonica mediante la sua responsabilità. È inviato come *team-worker* a Tessalonica per continuare la missione dei fondatori che è stata interrotta. L'invio di Timoteo a Tessalonica significa la soluzione alternativa per ristabilire i contatti con quella chiesa (Fabris 2014, 108).

8. Timoteo come *alter Paulus*

Qualche volta, nella corrispondenza con i Tessalonicesi, Paolo parla di imitazione (1 Ts 1,6; 2,14) facendo riferimento alla parola τύπος (1,7).¹³ Paolo presenta se stesso come esempio: »Voi ricordate infatti, fratelli, la nostra fatica e il nostro travaglio: lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno vi abbiamo annunziato il vangelo di Dio.« (2,9)¹⁴ Da Paolo, come modello concreto, si passa alla comunità di Tessalonica, che è diventata modello per tutti i credenti, nella Macedonia, nell'Acacia, dappertutto (1 Ts 1,7).¹⁵

La missione di Timoteo non si compie solo come conseguenza della situazione fastidiosa (vedi δὴ in 1 Ts 3,1), ma egli è visto anche come il sostituto di Paolo a

¹³ Più tardi nella Lettera agli Ebrei si esorta l'imitazione degli altri (6,12; 13,7).

¹⁴ Contro l'opinione di Malherbe 2000, 188–211, che sottolinea l'approccio di Paolo di diventare modello per i Tessalonicesi, sta Kim (2005, 528–533), che parla dell'assenza di qualsiasi persona chiamata a imitare Paolo.

¹⁵ Le due province romane allargano la missione dell'esemplarità di Paolo. Poco prima lui è stato a Filippi (provincia della Macedonia), dove subisce la carcerazione (At 16,20-24). Partendo da Tessalonica Paolo punta la sua missione verso Corinto (18,1-17), capitale della provincia dell'Acacia (Pitta 2013, 95).

Tessalonica. Ciò che Paolo preannuncia, Timoteo lo fa (Malherbe 2000, 196). Timoteo a Tessalonica fa quello che avrebbe fatto Paolo se avesse potuto rivedere i cristiani, cioè rafforzarli ed esortarli nella loro fede (Fabris 2014, 109). Se Paolo è colui che con coraggio annuncia il vangelo (εὐαγγέλιον in 2,2) in mezzo ai fedeli, Timoteo ritorna da Tessalonica portando il lieto messaggio (εὐαγγελισαμένου in 3,6). La missione di Timoteo non consiste solo nel consolare i Tessalonicesi (3,2), ma anche nel ricevere le notizie sulla loro fede (3,5).

Timoteo rappresenta l'Apostolo durante la sua assenza nella comunità. In nome di Paolo, Timoteo raggiunge i destinatari, li conferma ed esorta (1 Ts 3,2) e tenta di scoprire se nella comunità è vivo il ricordo di Paolo (v. 6). Timoteo arriva nella comunità ed è designato come «collaboratore» (v. 2) per esprimere la sua condizione – egli deve essere accettato come uno che è inviato dall'Apostolo. Attraverso la missione di Timoteo, il contatto tra Paolo e i Tessalonicesi è di nuovo rianodato.

9. Conclusione

Timoteo è il fedele collaboratore di Paolo nel servizio del vangelo. L'Apostolo lo presenta e lo raccomanda ai Tessalonicesi come suo delegato. Quando Paolo non può recarsi a Tessalonica, Timoteo fa da collegamento tra Paolo e la chiesa macedone. Quando Timoteo rientra da Tessalonica, Paolo si sente rivivere, perché gli reca buone notizie. I Tessalonicesi conservano un buon ricordo di Paolo e dei suoi collaboratori nella predicazione del vangelo e restano saldi nel loro cammino di fede (Fabris 2014, 115).

Paolo, dunque, manda Timoteo a Tessalonica come se mandasse se stesso. Egli svolge il compito dell'Apostolo, cioè sostiene i credenti. Oltre a questo, Timoteo deve verificare la stabilità della comunità fondata da Paolo. Egli, come *alter Paulus*, con l'autorità dell'Apostolo cresce nella responsabilità e deve incoraggiare la comunità, sconfortata dalla brusca e forzata separazione o a causa della morte di alcuni.

Riferimenti bibliografici

- Barclay, John M.G.** 1993. Conflict in Thessalonica. *Catholic Biblical Quarterly* 55, num. 3:512–530.
- Brodeur, Scott Normand.** 2013. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*. Theologia 2. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Fabris, Rinaldo.** 2014. *1–2 Tessalonicesi: Nuova versione, introduzione e commento*. I libri biblici: Nuovo Testamento 13. Milano: Paoline.
- Fant, Clyde E., e Reddish, Mitchell G.** 2003. *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Fee, Gordon D.** 2009. *The First and Second Letters to the Thessalonians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans.
- Gaventa, Beverly Roberts.** 1998. *First and Second Thessalonians (Interpretation)*. Louisville, KY: John Knox Press.
- Iovino, Paolo.** 1992. *La prima lettera ai Tessalonicesi*. Scritti delle origini cristiane 13. Bologna: Dehoniane.
- Kim, Seyoon.** 2005. Paul's Entry (eisodos) and the Thessalonians' Faith (1 Thessalonians 1–3). *New Testament Studies* 51, num. 4:519–542. <https://doi.org/10.1017/S0028688505000275>
- Malherbe, Abraham J.** 2000. *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 32B. New York: Doubleday.
- Morris, Leon.** 1991. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans.
- Pitta, Antonio.** 2013. *L'evangelo di Paolo: Introduzione alle lettere autoriali*. Graphè 7. Torino: Elledici.
- Richard, Earl J.** 1995. *First and Second Thessalonians*. Sacra Pagina 11. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Smith, Abraham.** 2000. The First Letter to the Thessalonians. In: Leander E. Keck, ed. *The New Interpreter's Bible: General Articles & Introduction, Commentary & Reflections for Each Book of the Bible, Including the Apocryphal/Deuterocanonical Books in Twelve Volumes*. Vol. 11, 671–737. Nashville: Abingdon.
- Trevijano Etcheverría, Ramón Manuel.** 2002. *Estudios Paulinos: Plenitudo Temporis*. Estudios sobre los orígenes y la antigüedad cristiana 8. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Weima, Jeffrey A. D.** 2002. Infants, Nursing Mother, and Father: Paul's Portrayal of a Pastor. *Calvin Theological Journal* 37, num. 2:209–229.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1,57—74

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 26-27:343.33

DOI: 10.34291/BV2021/01/Roubalova

© 2021 Roubalová et al., CC BY 4.0

Marie Roubalová, Roman Králik, Natalia A. Zaitseva, George S. Anikin, Olga V. Popova and Peter Kondrla

Rabbinic Judaism's Perspective on the First Crimes Against Humanity¹

Prvi zločini proti človeštvu z vidika rabinskega judovstva

Abstract: This article focuses on the first recorded crimes (sins) against humanity in the context of the broader and more fundamental issue of human life's intrinsic value and dignity. An analysis of the views of rabbinic Judaism reveals a network of concepts that are dynamically intertwined. They originate from a strictly monotheistic framework (worldview) of Judaism that helps resolve whether a person is allowed to end his life for the sake of others. Careful analysis and interpretation of the first three acts of violence recorded in the Hebrew Bible (Tanakh) reveal the catastrophic consequences of choosing to end another's life without considering its intrinsic value while ignoring the intrinsic value of the other and his dignity and assuming that humans have the power to decide the fate of another human being, to distance humanity from God (from God's presence), trapping humans in the idolatry of materialism. Moreover, the Hebrew Bible (Tanakh) allows for a factual assessment and distinction between different acts of violence. It offers guidance, protection, and hope, for both victims and perpetrators, in the drama of creation and salvation.

Keywords: rabbinic Judaism, crimes against humanity, sin, murder, Cain, Abel, the value of human life, Hebrew Bible (Tanakh)

Povzetek: Članek se osredotoča na prve zabeležene zločine (grehe) proti človeštvu v kontekstu širšega in bolj temeljnega vprašanja notranje (intrinzične) vrednosti in dostojanstva človeškega življenja. Analiza pogledov rabinskega judovstva

¹ This article was published with the support of the Slovak Research and Development Agency under contract No. APVV-17-0158 - Constantine the Philosopher University in Nitra, the Kazan Federal University Strategic Academic Leadership Program, Russian Academic Excellence Project 5 - 100 of the I M Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University), the Program of Development of Financial University under the Government of the Russian Federation for 2020. The correspondent author of the article is Roman Králik(RUDN University).

razkriva mrežo pojmov, ki so dinamično prepleteni. Izvirajo iz strogo mono-teističnega okvira (pogleda na svet) judovstva, ki pomaga razreševati vprašanje, ali je človeku dovoljeno, da konča svoje življenje zaradi drugih. Skrbna analiza in interpretacija prvih treh dejanj nasilja, zabeleženih v hebrejski Bibliji (Tanak), razkriva katastrofalne posledice izbire končanja življenja drugega, ne da bi pri tem upoštevali njegovo notranjo vrednost. Medtem sta neoziranje na intrinzično vrednost drugega in na njegovo dostojanstvo in predpostavljjanje, da imamo pristojnost, odločati o usodi drugega človeka, oddaljili človeštvo od Boga (od božje navzočnosti) in ga ujeli v past malikovanja materializma. Še več, hebrejska Biblija omogoča stvarno oceno in razlikovanje med različnimi dejanji nasilja. Zagotavlja vodstvo, zaščito in upanje, tako za žrtve kakor tudi za storilce, v drami stvarjenja in odrešenja.

Ključne besede: rabinsko judovstvo, zločini proti človeštvu, greh, umor, vrednost človeškega življenja, Kajn, Abel, hebrejska Biblija (Tanak)

1. Introduction

Humans tend to consider their lives to be the most valuable thing in the world. However, human life itself does not have the highest value. Rabbinic Judaism recognizes three other categories that exceed the value of human life: (1) believing in the existence of one God; (2) protecting the lives of other human beings; and (3) maintaining the purity of sexual intercourse (BT, Sanhedrin 74a). A person who is forced to disobey one of these commandments (e.g., he/she is forced to convert, to murder another human being, or participate in a forbidden sexual act) is allowed to end his life either by committing suicide or by letting his friends or enemies end his life. A death like this is called »*Kiddush Hashem* – sanctification of God’s Name« (Zozulak and Valčo 2018, 1037–1050). Rabbinic Judaism accepts an unnatural ending of human life only in the situations mentioned above. The most intriguing question is whether a person should be allowed to end his own life for the sake of others. One group of rabbis strongly supports the idea that this is possible only under specific circumstances. In contrast, another group is convinced that a person should never be allowed to do so (Lamm 2007, 139). Cases in which one’s life and the lives of one’s relatives must be protected need further discussion.

Every human being is considered a relative (or, in religious terminology, a neighbor ‘) because we all have one common ancestor – Adam. Besides, all humans have been created in God’s image (*imago Dei*),² which gives them a stamp of eternal value and destiny (Zozulak and Valčo 2018, 1037–1050). Therefore, deep respect and protection of human life are natural and expected for everyone and should not be considered a subjective or national matter only. Tanakh (the most

² Christian exegetes would interpret this passage christologically in a Trinitarian fashion in which *imago Dei* is understood as *imago Trinitatis* (Valčo et al. 2019, 176–192).

famous and most-cited form found in Decalogue)³ directly forbids putting human life in danger. Hence it directly opposes murder and killing and forbids a believer to commit murder.

A mythopoetic description of the first three acts of violence is mentioned at the beginning of Tanakh (in the third and fourth chapters of Bereshit). These acts of violence occurred in the First, Second, and Seventh generations of humankind. The three acts of violence drew humankind apart from God (God's Presence) (Kardis 2019, 121), trapping them in a materialistic civilization. To recover a clear notion of justice and sanctity, including a sense of mutual dependency and solidarity, an intentional, carefully designed system of conducive environments, education, and upbringing need to be implemented in the lives of communities of believers (Šoltés 2018, 81–90; Vansač and Guľašová 2018, 216–225).

2. The first intentional murder – a choice between life and death

The first intentional murder mentioned in Bereshit is Cain's murder of his brother Abel. However, long before the first murder, there had been an attempt to put human life in danger. Nachash, the speaking serpent (Targum and Midrashim perceived as the angel of death Samael (Targum Pseudo-Jonatan; Bereshit 3,6)), threatened human life in the Garden of Eden for the first time. Snakes were considered to be the most intelligent animals. Having promised deep knowledge to Eve, the serpent deceived her into eating the forbidden fruit from the Tree of Knowledge of Good and Evil, even though consumption of the fruit was punishable by death. The consumption of the forbidden fruit, as mentioned in Midrash, is the main reason why death came to take Adam, Eve, and all their offspring (Bereishit Rabbah 16,6). According to Rabbinic Judaism, humans were created immortal. Ideas mentioned in Bereshit, however, do not support this claim. Bereshit also states that after Eve had eaten the forbidden fruit, God decided to prevent humans from eating fruits from the Tree of Life. The fruit from the Tree of Life represents immortality (Gn 3,22-24). The sacred text does not mention an immediate death after consumption of the forbidden fruit. However, it is stated that humans remain mortal (3,19). Rabbis think that humans became mortal only after eating from the Tree of Knowledge. When the Israelites were given Torah on Mount Sinai, they were also given back their immortality. However, the sin of worshipping the Golden Calf divested them of their newly-received immortality, and they became mortal once again (Shemot Rabbah 32,1). Rabbis claim that the Torah represents and supports life in general but disobeying one of the commandments ultimately leads to death. Adam and Israel lost their immortality because they decided to disobey the Torah.

³ For a treatment of Talmudic literature on relevant topics see Slivka 2018, 37–44.

3. The first fratricide – a choice between good and evil

The first fratricide happened in the Second Generation. It is mentioned in the fourth reading of Bereshit. This reading can be divided into four parts: (1) Gn 4,16: the story of Cain and Abel, (2) Gn 4,17-22: Cain's genealogy, (3) Gn 4,23-24: Lamech's poem, which is presumably a part of a longer poem, (4) Gn 4,25–26: Appendix about Seth and Enosh.⁴

Some of the ideas mentioned above remain unclear, however: »No one can claim to be able to explain these parts with absolute certainty.« (Žák 1990, 66) When studying the chapter, rabbis uncovered new aspects and ideas (see below) that became the subject of follow-up analyses worked out in the form of commentaries. The analyses are focused on the following aspects: (1) The aspect of the Law: Crime and punishment; (2) The aspect of humanity: Humankind, Fraternity, Mutual responsibility, and dependency; (3) The aspect of ethics: Good and evil; (4) The theological aspect: Sin, atonement, redemption; (5) The didactic aspect: Acceptance and rejection of a child; (6) The psychological aspect: Man's character and variability of human characters. Animal impulses in humans; (7) The mystical aspect: secrets that a rational approach cannot uncover.

Composed of the mentioned elements, the Biblical narrative is a narrative about the rise of human civilization and humanity's adaptation to the world after being banished from the Garden of Eden. The author (or an editor) interconnected it with the first chapter of the Book of Bereshit. Bereshit contains the Creation myth describing the Seven days of Creation. The fourth chapter of Bereshit narrates about the Seven Generations that gave birth to human civilization. The peaceful life of humanity in the Garden of Eden is forever lost. Humans now must face struggles, danger, and violence.

The civilized world gradually developed (or decayed according to some) because of farming (Cain), herding (Abel, Jabal), city culture (Cain, Enoch, Irad), metallurgy (Tubal-Cain), music (Jubal), and faith (Enos). As shown below, some rabbis have promoted the idea that civilization's early development was also supported by the first human sovereign (Lamech), prostitution, and sacred prostitution (Naamah). The author of the scripture claims that humankind played a crucial role in developing the civilized world. This view contrasts with other nations' belief that developing civilized world results from help and support from deities.

The most noticeable aspect of the narrative is its smooth development (or changes) in the way of life of humans, walking' and later ,sitting'. The former ,walking human' (gatherer and shepherd) became a ,sitting human' (a farmer who settled in one place). The connection between these two lifestyles increased human prosperity in the world. Farmers feed their cattle with crops, and the cattle fertilize fields. Humans grow richer; they build cities, develop culture and faith. Humankind inevitably becomes a slave to wealth and money. A settler (a man who settled in one place) is the stronger one (Cain survives); however, the nomadic

⁴ Seth replaced deceased Abel. Midrashim states that (Numbers Rabbah 14,20).

type (deceased Abel) will always represent the archetype of the original human lifestyle.

The history and traditions of shepherds and farmers are interconnected (Skolnik and Berenbaum 2007). The fourth chapter of the Book of Bereshit (describing the conflict between Cain and Abel) presumably contains two layers reflecting the lifestyles mentioned above. The story of Cain and his offspring is a part of the older scripture that talks about nomadic Cainite people, their forefather Cain and the first ancient murder (see the fragment of the ancient poem of Lamech) that cursed them to become settlers and bound them to one place. The murder of Abel is a part of a more recent scripture (because the author of the text had already known the story told in the second and the third chapter of the Book of Bereshit). However, the editors of Tanakh provide the reader with separate stories, and this is how the text has been interpreted and commented on for many rabbinic generations.

3.1 The second generation

The story of the first fratricide begins with Adam meeting Eve for the first time. The word *„jada‘* (to know) includes both mental and physical knowledge. However, the word used in this context is also a euphemism for sexual intercourse between men and women. In this very context, the verb *„to know‘* refers to *„conceive‘* and *„give birth‘*.⁵ Rashi (Bereshit 4,1.) believes that Adam knew his wife Eve before they disobeyed God, i.e., before they were banished from the Garden of Eden. Other rabbis suppose that he *knew* her for the first time after being banished from the Garden (Yad David). Eve gave birth to her first son Cain (Gn 4,1a). She delivered her child in the Garden of Eden (Rashi, Bereshit 4,1. Hirsch, Bereshit 4,1.).

Eve was happy that she gave birth to a baby boy. Her son Cain was another man in a hard-working family that cultivates the land for living, representing hope for a better and more comfortable future in which he will be able to help his father with »his work under the sun« (Eccl 2,22). We can see the same happiness and sense of joy in the words of Noah's father after Noah was born. His father hopes that the baby boy will make the living easier for his family: »Truly, he will give us rest from our trouble and the hard work of our hands, because of the earth which was cursed by God.« (Gn 5,29b)

The firstborn son was keenly awaited because, in the future, he would take care of his old parents and be the successor of his father's work, and he will continue to carry the family values and traditions. Every baby boy was a long-awaited saviour who would crush the head of the serpent (3,15). However, the exact expectations are associated with the birth of a baby girl because she may be the one who will finally give birth to another man in the family.

⁵ Midrashim states that she conceived by a miracle and gave birth immediately (Bereishit rabbah 22,2).

Eve is just as happy as a man who saw his wife for the first time.⁶ Cain's act of violence would be perceived as disappointing as his mother's consumption of the forbidden fruit. Eve expressed her great expectations and hoped that she immediately put them into her newborn son after giving birth (4,1b). However, translating this short and clear sentence is not an easy task to do. Von Rad claimed that it is hard to translate each word of the sentence and keep its meaning (Rad 1972, 103). The main difficulty with the translation is that there are various possibilities to translate the words »*kaniti ish et Adonai*« in the sentence, each of them producing a different meaning.

According to commentaries, Eve expressed her gratitude for the newborn son, for she thought she had given birth to a Messiah (or God's angel). Unfortunately, she was holding the first murderer in the history of humankind. However, at that moment, she was nothing more than a mother holding her innocent child—the child she and her husband would raise and take care of for many years.

Later, Eve gave birth to another baby boy named Abel (Gn 4,2a) – Cain's brother. The social status of a younger child is expressed in the following verse: »in pain you shall bring forth children, yet your desire shall be for your husband [Gn 3,16].« (Prudký 2018, 224) The text, however, does not mention whether Adam ,*knew*' her wife once again before the birth of Abel (it only mentions that she »gave birth again« or in a literal translation, »she added one birth«). Based on this statement, many rabbis think that Cain and Abel were twins (Pirkei DeRabbi Eliezer 21). The text also does not mention any expectations or hopes put into Abel.

3.2 Cain's and Abel's occupation

Adam and Eve's children are put into a more challenging life position than their parents originally had been. They must deal with demanding circumstances in stark contrast to the Garden of Eden's ideal life. As was already mentioned, these two men represent archetypes of settlers (farmers) and nomads (shepherds). Tanakh, however, does not depict farming as an inferior lifestyle. Adam is the very first farmer who has to take care of and protect the Garden. Since this moment, Jews have been longing to have their land that was promised to their forefather Abraham. Even though Adam was a farmer, the classical and archetypal lifestyle is not considered farming neither hunting, but herding (Žák 1990, 70; Beneš and Vaďura 2010, 118). It is also important to mention that the text of Tanakh does not label farming as evil; neither does it mark herding as good, nor does it differentiate specifically between these two. One brother cultivates land on which the other brother shepherds his cattle.

Since Cain was the firstborn, he followed his father's footsteps and became a farmer just as he was predestined to do. In the Hebrew scripture, he is called »the one who slaves (serves) the land« or »slave of the land« (Beneš and Vaďura 2010, 114; 118). Cain does exactly what his parents, having been banished from the

⁶ »This is now bone of my bone and flesh of my flesh: let her name be Woman because she was taken out of Man.« (Gn 2,23)

Garden of Eden, were commanded to do by God – he works hard to feed himself and his family. The cultivated land called *,adama'* resembles the first man Adam, who has to cultivate land to survive. They work hard on the land cursed by God. Cain takes an example from his father's diet as well. He primarily eats plants because God forbade killing God's creatures and consuming their flesh (Rashi, Bereishit 1,29.): »See, I have given you every plant yielding seed that is upon the face of all the earth, and every tree with seed in its fruit; you shall have them for food.« (Gn 1,29) Since the two brothers did not sin until that time, some propose that Cain cultivated soil free of God's curse and lived according to the words of God. Another perspective considers the possibility that their parents' sin may have cursed the land cultivated by their children. The strong Cain (unlike the weak Abel) is not afraid of God's curse on the land. He decides to try and break it with his strength. Midrashim mentions that he became obsessed with cultivating the cursed soil, hence growing further from God (Bereshith Rabbah 22,6.). There is a resemblance to his mother, who became obsessed with the forbidden fruit in the Garden of Eden after meeting the serpent.

The second son, Abel, became a shepherd (4,2b). His occupation, too, is connected to past circumstances. However, it is not as obvious. He produced animal fur that served as clothing for humans to protect them from cold (when humans were not allowed to eat animal flesh). Abel provided clothes to his parents and, therefore, followed God's example, who gave them clothes after they had realized they were naked (3,21). Rashi (Bereishit 4,2) thinks Abel chose this occupation because he wanted to be as distant from the cursed soil as possible (unlike his brother Cain). He feared the curse. However, many people associate this occupation with a meat diet allowed by God only after the Great Flood (9,3). Rabbis were deeply concerned about this fact. Therefore, they emphasized that the only animal products Abel used were animal skin, milk, and wool, but never meat (Mizrachi, Bereishit 4,2).

3.3 The first attempt to gain God's favour – the first sacrifice

Working and serving God have always been connected because a human being can offer nothing more to God but his servitude. In the past, the figure of a father represented a sacrifice. However, as we see, it is not applied in this case. The main participants of the sacrifice are the two brothers. Products of their work are presented to God as a sacrifice. This type of sacrifice is called *,mincha'* (,additional sacrifice/a gift') in Hebrew. The word *,mincha'* is also used for a king's gift to win his favour (Dubovský 2008, 195). The word *,mincha'* mentioned in the following chapters of Tanakh expresses gratitude and dependency on God (most frequent are plant products). Cain presented God with a sacrifice that came from land cultivation (Gn 4,3). Abel offered God his firstborn sheep and their fat (4,4a; Lv 3,16; Lv 7,23; Lv 7,25).

God, however, accepted (,looked at it'; ,gave attention') Abel's sacrifice and refused Cain's sacrifice (,did not look at it'). How the two brothers found out about the acceptance and refusal of their sacrifice is unclear from the scripture. God did

not communicate with them directly about his decision. When translating the Bible from Hebrew to Greek, translator Theodore decided to use the verb »set on fire« (Jb, 1,16). He assumes that God set Abel's sacrifice on fire because he accepted it, and as a sign of refusal, he left Cain's sacrifice unnoticed (Dubovský 2008, 195). The same idea is mentioned in Midrashim, and Rashi supports this explanation as well (Bereishit Rabbah 22,10; Midraš Zuta 35; Raši, Bereishit 4,4). The acceptance and refusal of sacrifice may as well be linked to God's approval and disapproval of their occupations (Mrázek 1989, 31).

Rabbi Hirschensohn sees things differently. He believes that the first real sacrifice (as we understand it today - on the altar) was offered to God for the first time by Noah (Drazin 2014). Noah's Ark sheltered humans and animals, and God did not allow these animals to be eaten. After surviving the flood, humans kill animals saved from death on Noah's Ark without any reasonable explanation. God smelled the burned flesh of animals and said: »I will never again curse the ground because of humankind, for the inclination of the human heart is evil from youth; nor will I ever again destroy every living creature as I have done.« (Gn 8,21) Every sacrifice (even the temple sacrifice) is nothing more but a way for people to get closer to God and express gratitude to Him. The same compromise is later made by God himself when he approves eating meat (a diet which is typical for carnivores), even though it was never his plan in the first place. Cain and Abel (according to Hirschensohn) did not build altars, they did not slit throats of cattle as a part of the sacrifice, and they did not burn their offerings. It was better to offer God a living creature than its dead body. The two brothers brought their sacrifice to a specific place (either a mountain or to the entrance of the Garden of Eden) and left it there. Cain's sacrifice remained untouched by God, and he thought, mistakenly, that God did not accept it. Animals brought to one of the places mentioned earlier ran away as soon as Abel had left, and he, again mistakenly, thought it was a sign of God's acceptance (Drazin 2014).

The acceptance of Abel's sacrifice is one of many cases mentioned in Tanakh when the second brother is shown more favour than the firstborn. The Torah, however, does not provide us with any reasonable explanation for God's decision. This fact has been discussed for centuries, and opinions vary: »However, it is assumed that God is always fair, and humans understand his decisions.« (Prudký 2018, 239) Rabbis think that the main reason for God's decision lies in the type of sacrifice and its purpose.

According to most rabbinic tradition, the difference may be either in the quality of sacrifice or the man who presented it,⁷ in its quantity⁸ or the form of consumption of the sacrifice (239). When it comes to sacrifice quality, rabbis cannot agree on what should be considered the best sacrifice. Their opinions differ: it

⁷ »By faith Abel offered to God a more acceptable sacrifice than Cain's. Through this he received approval as righteous, God himself giving approval to his gifts; he died, but through his faith he still speaks.« (Hb 11,4)

⁸ The first sacrifice was offered by Cain; Abel saw it and he presented God with greater offering. Josephus Flavius though Abel was close-fisted (*Antiquitates Judaeorum* I 2,1).

could be things such as the firstborn animal from the herd, an animal (better than a plant), Paschal lamb (better than a plant or any other animal), anything valuable, things of a natural origin (better than products linked to land cultivation), substitute sacrifice or a sacrifice for redemption (better than any other type of sacrifice). When differentiating between men who presented a sacrifice, the focus may be on their physical qualities, moral qualities, social status, origin, or intentions. One of these may be why the scripture mentions that God looked only at Abel's sacrifice and did not look at Cain's sacrifice or that he (God) paid attention only to Abel while ignoring Cain.

Some rabbis come with a different perspective. They think that there is no reason at all for God's actions (the secret of the chosen one) (Rad 1972). God is the ultimate authority, and he is free to act as he wishes, just as he, later on, explains to Moses: »I will have mercy on whom I will have mercy, and I will have compassion on whom I will have compassion.« (Ex 33,19)

Cain did not get offended by God for not accepting his offering; however, he got angry with Abel. To be more specific, it seems that Cain got envious of his brother. Midrashim tries to provide a few other possible reasons for Cain's anger and the murder. The explanations are based on three aspects (Leibowitz 2004, 39): (1) Material aspect (an argument focused on their parents' heritage⁹ or division of the world; (2) Sexual aspect (a dispute about a woman - mother or a sister); (3) aspect of belief (future of the world, placement of the Temple, the ultimate authority and the purpose of humankind). Another possible explanation is that there can be no reasonable explanation for the argument between the two brothers. It seems that the question of why a human being is willing to kill another will remain unanswered.

3.4 Events before the murder

Cain's sacrifice was overlooked by God, as we read: »but for Cain and his offering he had no regard. So, Cain was furious, and his countenance fell.« (Gn 4,5). The expression that consists of words »set on fire« - ,chara' and »a lot« - ,meod' (as can be seen in this case) or the infinitive used in Tanakh, express a state of mind that leads a man to the worst action (usually murder) (Gn 4,5; 34,7; Nu 16,15; 1 S 18,8.). Some rabbis, however, support the opinion that ,chara le' indicates desperation and anger that comes from strong anxiety (it is not a pure rage which is usually expressed by ,chara af'). Another expression, »his face turned grey« (in Hebrew: »his countenance fell«), described Cain's reaction to the situation. An expression that someone »loses one's countenance« (lip corners and eyebrows are down) is a common indication of sadness, disappointment, and anger. Cain's reaction to being overlooked by God is the same as the reaction of a child whom his parents reject. This is frequently stated in the scripture of Tanakh itself (envy, cries, insistence, and hatred towards the accepted ones lead to an attempt to remove the enemy) (Gn 25,28; 27,34; 27,41; 37,3-4; 37,11.18.).

⁹ It's very likely that the dispute took place, because there was no heritage law.

As soon as Cain got angry with his brother (Gn 4,5), his parents were supposed to act accordingly and quiet the situation. They were supposed to talk to the disappointed and confused child; they were supposed to offer care and support to free him from anger. However, they did not show any interest in Cain's feelings. Cain's parents are not even mentioned in this part of the text. God is the only one who is trying to calm him down. He speaks to Cain and takes the role of his loving mother. He tries to determine why Cain is unhappy: »Why are you angry, and why has your countenance fallen?« (4,6)

At the same time, God emphasizes that Cain still has a choice and shows him (just like in the book Deuteronomy) two possible paths (two ways of living): good or evil, life or death, life in God's presence or life without him.

3.5 The first fratricide

Tanakh describes the first fratricide very briefly: »Now Cain said to his brother Abel: Let us go out to the field.« And when they were in the field, Cain rose against his brother Abel, and killed him.« (Gn, 4,8) Cain had decided not to answer God when God asked him to choose one path of the two. Fighting God is way more complex than fighting a human, however. That is why he goes to his brother and talks to him (4,8a). The Hebrew script does not contain Cain's words addressed to Abel. It appears that something is missing in the manuscript (Dubovský 2008, 200).

Commentators are not able to find one common explanation for the missing words. Some think that God's words (Gn 4,7) eventually stopped Cain from talking to Abel, and he remained silent (which would indicate that a lack of communication can lead to murder) (Kaveh 2019). Others think that Cain had already spoken to Abel, and the author thought it was unnecessary to repeat his ideas and feelings.¹⁰ Another group of scholars supports the idea that the words were left out intentionally because Cain said something horrible. Another possible explanation seems to be that the author intentionally left out the words to create tension, or that this part of the script got lost when it was copied by hand, causing the transcriber to skip from one line to the end of the following line, which contained the same end-word (*homoioteleuton*) (Dubovský 2008, 200).

It seems that Cain originally had evil intentions and lured his brother to a distant place. Older translations of the script contain the expression: »let us go to the field« (Hebrew Samaritanus, Greek Septuaginta, Sirian Pešitto, Ramban); »come on, let us go outside« (some Aramean targumim) or »let us go outside« (Latin Vulgata). These translations indicate that the murder took place out in a field. The meaning of a field stands in opposition to a garden. A field is also a natural habitat of the serpent who »was craftier than any other wild animal« (Gn 3,1).

The fratricide is described in one sentence. A man encountered evil which resulted in the death of his brother. The script does not mention how Abel was killed. It happened in the fields, in a distant place where one would only call for help in

¹⁰ Ibn Ezra thinks that he repeated and appealed on Cain with previous words of God (Ibn Ezra, Bereshit 4,8).

vain (compare Dt 22,25-27). It is a typical place for murder without witnesses. Maybe there was another reason (religious reason) for the choice of this place.

In Tanach's narrative, Cain behaves like an enthusiastic religious thinker who cannot agree that his brother brought a better offering to God (a firstborn cattle) and received God's favour. Cain thought that Abel intended to present God with a more excellent offering. Maybe he said to himself: I presented God with plants, which was not enough to win his favour. God liked the animal sacrifice presented by my brother better. I have to offer him something even more incredible than he did. What is better than a living creature? Maybe he would like a living human being; people of other nations regularly sacrifice humans. Could he offer more than his brother?

It may be possible (in connection to ideas of Baal religion) that »he thinks that spilt blood will give birth to a new generation, new strength« (Žák 1990, 70). His brother's blood spilt in the field was an offering to God, and it was supposed to bless the soil. However, it resulted in the exact opposite because God did not want human life to be sacrificed for him (Beneš and Vaďura 2010, 130). Cain became the first man who saw a man die (death caused by another man). In addition, Cain was the first human who became afraid of death (Gn, 4,14).

3.6 Events after the murder

God does not punish Cain immediately after the murder. Instead, God tries to talk to him calmly, just as if he is his loving and patient father. Again, God puts himself in a position where he takes on the role of a parent. He expects Cain to be sorry for what he did, confess his sin, take responsibility for the damage, and atone for his deed. God wants to know what happened: »Where is your brother Abel?« (Gn 4,9a). Cain, however, does not want to atone for his sin. His answer resembles the answer of a lying child. It seems that the way he answers to God is not appropriate. On the contrary, one would expect a more respectful response to the Almighty supreme being – he, unlike his parents, does not have experience with God's wrath.

Cain answers with a brief »I do not know«. Therefore, Josephus assumes that Cain hid the dead body of his brother immediately after the act (*Antiquitates Judaeorum* I 2,1). After this, Cain adds: »Am I my brother's keeper?« (Gn 4,9b) (Ginzberg 2004) According to Wiesel:

»When God asks Cain: Where is your brother? Cain answers: ›I don't know. Am I my brother's keeper?‹ From the point of view of Midrashim, it is possible to change punctuation which would result in an expression with a different meaning, such as ›I didn't know that I am supposed to be my brother's keeper.‹« (1994, 42)

Cain is trying to get rid of any responsibility for his brother. However, he answers that the first word: »I do not know!« betrays him (Prudký 2018, 246). His parents decided to accept death to gain knowledge. Adam was blessed with knowledge (his naked body, his wife, etc.). Another man – Cain, pretends that he does not know anything: »Even though it is obvious that he knows!« (247)

Cain's reaction is horrible. Cain killed his unsuspecting brother just like a wolf kills sheep – the same sheep that Abel, his brother, took care of. As already mentioned, the name 'Cain' resembles the word *'kana'* (the one who bought, received, created) and the derived word *'mikne'* (herd). Cain's name implies that he is a brave and robust protector of herds. Cain, however, did not follow his destiny. The future of Israel is to protect the Pesach (Easter) lamb as its sons because the Paschal Lamb will save the lives of the firstborn sons of Israel and lead them to freedom. God educates the Israelites to treat each other as brothers and sisters who will not follow in Cain's footsteps.

The attempt to keep secrets from God is childish. God, however, does not give Cain another chance to confess. Now, he speaks to him as a strict father and a judge who is about to punish him: »What have you done? Listen! Your brother's blood cries out to me from the ground.« (Gn 4,10) Then God punishes Cain for what he did. It would be reasonable to expect a punishment by death: »Show no pity: life for life, eye for an eye, tooth for tooth, hand for hand, foot for foot.« (Dt 19,21; compare: Ex 21,12-24; Lv 24,17-20; Mt 5,38-42) Torah mentions that the punishment by death would be reasonable because Cain intentionally murdered his brother (Nu 35,16-21). Cain is, however, not punished by death. Many people think that it is not fair, while others respect and understand God's decision. Berešit Rabbah (22,26) states that »He did not know that his blow would kill his brother«. Therefore, Cain did not commit murder; instead, he took someone's life, which was later punished by banishment (that is why God banished Cain from his homeland and did not kill him).

If we think about this killing as a murder, it is evident that many people want Cain to be punished by death. People feel this way mainly because they cannot relate to him in his original context when they read his words. However, let us look at the situation from the point of view of his mother. Cain is her son. He is now the only son that she has left. This changes the situation. Would his mother condemn him to death, or would she ask for mercy? She would probably ask for mercy and even lie just to protect her only son - just like the widow who lied and told her king an entirely made-up story:

»Your servant had two sons, and they fought with one another in the field; there was no one to part them, and one struck the other and killed him. Now the whole family has risen against your servant. They say, 'Give up the man who struck his brother, so that we may kill him for the life of his brother whom he murdered, even if we destroy the heir as well.' Thus they would quench my one remaining ember, and leave to my husband neither name nor remnant on the face of the earth.« (2 S 14,6-7)

The story of the widow, as was already mentioned, is entirely made up by Joab to save David's son. However, the feelings of the mother are honest. In the case of Cain, God considers the punishment from all aspects. He is not an unmerciful judge; he is like a loving mother who has just lost one child and, if he kills Cain,

his mother will lose the only son she has left. God talks to Cain as if he were his parent (a loving mother and a merciful father). He represents the role of both parents that are not mentioned in this part of the scripture.

Cain will, however, receive a punishment. He is cursed (Gn 4,11a), according to Targum Onkelos (compare Bereishit Rabbah, Rashi), »more than soil«. He is banished from the land (G). When he attempts to till the soil, it will no longer yield its produce to him¹¹ (4,12a). He becomes a fugitive (4,12b) rejected by his own family, »a wanderer on the earth«¹² (Wiesel 1994, 47).

Cain's reaction to the punishment is: »My punishment is greater than I can bear.« (Gn 4,13) The statement does not carry a clear meaning in Hebrew. It can be interpreted in various ways, one of which is an expression of regret (»My sin is too great to ever be undone /.../ than God can forgive me« [LXX]) and contemplation of whether the evil act can be undone. On the other hand, God teaches humans that they can atone for their sins. Therefore, Cain can atone for his sin as well (Ramban, Bereishit 4,7). The punishment would lead Cain to realization and understanding that he has committed a horrible crime and that he cannot bear the guilt of this proportion (if Cain himself is the bearer of the guilt – see further below). There is also another interpretation: The crime is so horrible that there is no way to undo it (may insinuate: That is why I ask for the punishment by death), because God will never be able to forgive me (if the bearer of the guilt is God – see further below).

Rabbi Eliezer Finkelman emphasizes that Cain's speech may be interpreted as a question even though it does not include a question mark, which is very common in Biblical Hebrew (Finkelman 2019).

,*Avon*' is a Hebrew word for ,crime', ,guilt for a crime' (Targum, Abravanel), and it can be translated as ,punishment for a crime' (Ibn Ezra Bereishit 4,13; Westerman 1984, 309; *Torah y haftarot en versión Castellana*). Some dictionaries, however, do not include this translation or even reject it (just like Abravanel). It may be because it is hard to understand that one word can mean ,crime', ,guilt' and ,punishment' for the crime as well. Ibn Ezra says that in the Hebraic Tanakh, ,*avon*' stands for ,crime/sin', ,guilt' and ,punishment' for a crime. He thinks that the translations as mentioned above of ,*avon*' cannot exist separately. If that is the case, Cain's reaction expresses terror, outrage, and surprise from the extent of the punishment¹³ (even though the punishment is too light for murder): »My punishment is more than I can bear (Gn 4,13).« (Finkelman 2019). Is Cain worried about his past (horrified by what he did) or his future (results of the punishment)? It is entirely possible that the author or editor of the script tried to express both aspects because the ambiguousness can be easily avoided. The author or the editor could have used a simple

¹¹ Rashi claims that she is the reason why God sent an additional curse.

¹² According to Midrashim, the greatest punishment for Cain was that he no longer knew what ,Shabbat' - Saturday meant.

¹³ Josephus Flavius believes that it was an expression through which he begged God not to be punished by death.

word *,chataa'* (sin) or *,onesh'* (punishment, penalty), but instead he used a word that represents both – as if he were trying to draw attention to two choices that each human being has after committing such a terrible crime. The human individual will either be horrified by what he has done and will try to provide atonement, or he will be scared of the punishment, and he will try to hide from God.

The interpretation of *,avoni'*, which is translated as *,my punishment'*, corresponds to Cain's expected a much greater punishment. However, Cain managed to understand only half of what God told him. He understood that he had to leave the land (leave the soil alone) and that he now became a fugitive (Gn 4,14a,c). The rest of what God told him remained misunderstood. He thinks that he must also hide from God's face (4,14b). Therefore, he makes the same mistake as his parents after being banished from the Garden of Eden. Ramban thinks that the sentence »go out of the presence of God« means that he »is not allowed to be in God's presence by praying or offering a sacrifice« (Bereshit 4,14).

Cain decides to leave God's presence (4,16). Cain also mistakenly thinks that anyone who will ever find him will try to kill him (4,14d). However, it is not clear who would want to kill him. He could be killed by God, another man, or an animal. God, however, did not punish him by death. Therefore, there is no reason for God killing Cain. Is it possible that another man would attempt to kill Cain? If we assume that the word *,adam'* stands for humankind created by God, people can punish him by death, but they do not have a supreme judge to make a decision. Besides, no law would put a sentence on Cain. Mrázek points out that »fratricide was not usually punished in ancient times because people did not know how to punish it« (1989, 32). If we assume that *,adam'* stands for *,an individual'*, Cain could be killed (just as a rebellious son) only by his parents. Some rabbis emphasize the idea that Cain did not feel threatened by men or animals before the act. In most cases, they do not explain why he felt threatened after killing Abel. One group of rabbis think that after the murder, Cain was no longer perceived as an image of God (*celem*); therefore, he was left with his image (*demut*), and animals were no longer afraid of him – which is why he was scared they may kill him.

God does not attempt to explain how mistaken Cain is. As if He is tired of explaining the same thing to his parents. However, he explains the second misunderstanding: »Then the LORD said to him, ›Not so! Whoever kills Cain will suffer a sevenfold vengeance.‹ And the LORD put a mark on Cain, so that no one who came upon him would kill him.« (Gn 4,15)¹⁴ What is he trying to achieve by the sevenfold revenge? Cain's killer cannot be killed seven times. If there are other people, six of Cain's relatives or offspring may die along with him. Some rabbis say that it is not a seven times greater punishment, but only a figurative way of expressing that the punishment will be significant since the number seven represents completeness (Radak, Bereishit 4,15). Other rabbis (Rashi, Ibn Ezra) believe, just as is written in Targum Onkelos that it has nothing to do with the extent of the punishment but rather connected to the time of the punishment (Flavius Jo-

¹⁴ The same motif is repeated in Christian tradition.

sephus, *Antiquitates Judaearum* I 2,1). The punishment will affect the Seventh Generation of Adam (or Seventh Generation of Cain, i.e., Tubal-Cain. It would mean that Cain was not given mercy. Frequently, number seven represents an end (or culmination) of an era.

Just like Cain's parents were given clothes by God (Gn 3,21) to protect them and remind them of their sin, Cain was given protection, and he would carry a reminiscence of his guilt as well. God marks¹⁵ Cain: »Then the Lord put a mark on Cain so that no one who found him would kill him« (4,15). Torah does not explain how the mark was placed on Cain. Hebrew script uses the verb 'to place', which is interpreted as carve, cut out, or painted by ink. The script does not mention the exact location of the mark. When we consider the ideas written in the Book of Ezekiel: »Who had the writing case at his side« (Ez 9,3), a mark is usually placed on the forehead, some scholars believe that the mark was a cutting located on Cain's arm (Pirke Rabbi Eliezer 21). Slaves, soldiers, and people in servitude were marked in the same way (Prudký 2018, 251). According to Kohler, Bennett, and Ginzberg, opinions on what the mark looked like vary. Nevertheless, the most common concept is that Cain suffered from a disease, and its symptoms were visible on his appearance, writing or reading, seal, horn, a sign of acceptance, or on Cain's dog.

Cain left God's presence (literally »went out of the presence of God«). He was homeless. The result of Cain's act is a decay of soil. God cursed the land he cultivated after his parents had sinned; however, he is the one who caused a complete decay of the already cursed soil by spilling innocent blood on it, and it seems that it would not make any difference if the blood spilt on the soil came from a magic ritual or an intentional murder. The soil that drank his brother's blood will not provide Cain with any more products, and he is banished from it.

Cain's story resembles the story of his parents. Cain's parents, as well as Cain himself: 1. Were warned before sinning; 2. They disobeyed God and sinned; 3. God allows them to confess. He asks the man: »Where are you?« (Gn 3,9); he asks the woman: »What is this you have done?« (3,13) He asks Cain: »Where is your brother Abel?« (4,9); »What have you done?« (4,10); 4. An evil act is followed by the curse (of serpent and soil) (3; 14,7); of Cain (4,11); 5. Sinners are banished from their home, and they must seek refuge (4,14); 6. They want to be close¹⁶ to God.

Moshe Kaveh points out that even though these stories share similar characteristics, they differ in many aspects: 1. The sin of Adam and Eve is against God himself; Cain's sin is linked to humankind; 2. Cain's parents confess (even though they try to blame someone else), but Cain refuses to admit his crime (Kaveh 2019).

¹⁵ Exile cities and edges of altars will be marked with the same mark as mentioned here. The mark should prevent killing and never-ending avenger.

¹⁶ Adam and Eve wanted to be similar to God and be even closer to him, but at last they became dust and they were banished from the Garden. Cain wanted to be like his father and serve the soil but instead, he became a wanderer. He attempted to make a great offering to God who punished him for it.

4. Conclusion

Humans are presented with a choice between knowledge and death in the Garden of Eden. They choose death. The serpent's attempt to threaten the human's life was flourishing. The human being rebels against the Creator is alienated from Him and participates personally and institutionally in producing oppressive behaviour and structures that further alienate humans from one another (Žalec and Pavlikova 2019, 39–48; 2019, 1015–1026). This leads to a loss of human dignity as human persons turn against each other in acts of injustice, violence, and cruelty (Bernaciak 2018, 25–26). This is not the last sin of humanity (sin leads to another sin). From a lie (Eve lied about what God told her about the forbidden fruit), Sin grows more significant to fratricide and murder. The first murder takes place. Humankind saw the difference between good and evil. Humanity is always taught to choose the good but fails to do so and chooses death instead. The concept of murder is presented by the conflict between settled and nomadic lifestyles. It may be a hidden criticism of a king who thinks that he holds control over life itself, including his subjects' lives or deaths (even lifestyles). In addition, these texts imply the dangers stemming from idolatrous cults and pseudo-religious ideologies that rebel against the natural order of creation.¹⁷

Torah presents the idea that every human being (not only a ruler) is capable of this horrible act and adds that there are several types of killing: intentional murder, unintentional killing, killing in a battle, and execution of a criminal. On the other hand, Torah does not accept the concept of manslaughter because 1. The only supreme being is God, never a human ruler; 2. All men are created in the image of God; therefore, when a human is attacked, it is as if God were attacked as well; 3. The value that should be protected the most by humans is one's life and the life of another human being (some rabbis include the lives of other living beings as well); 4. It is a natural right shared by all humans to live in their community; this, however, no longer applies after committing a sin that Torah established as punishable by death; 5. Even if a human carries a burden of his ancestor's sins, he/she always should choose life and live in the presence of God; they should not choose death or a curse; 6. A human being who made a mistake in a hardship still has a chance for atonement.

A human (or a sovereign ruler) who disobeys one of the commandments written in the Torah finds himself in conflict with another human being as well as a community (whose laws he violated). Moreover, each time he/she gets into a conflict, this conflict is ultimate with God. A sinner is cut off from the presence of God, and he/she is punished by banishment (either to the Land of Nod or *Sheol*). By not obeying the commandments written in the Torah (*chukim cadikim* in Dt 4,8), such a human being is cut off from the presence of the righteous God of Israel and finds himself/herself in a state of deep alienation and lack of fulfilment. On the other hand, obe-

¹⁷ In modern times, »the dangers of the naturalistic tendencies within the modern sciences« became evident in the post-enlightenment ideologies of »Hitlerism and /.../ Bolshevism«, as Valčo (et al.) rightly observe (2019, 176).

dience to Scriptural commandments (both moral and cultic) »teaches us to correctly answer God's calling so that [one] can fulfil one's ultimate purpose« of being a good creature of God in His good creation (Petro 2018, 45).

References

- Abraham Ben Isaiah, Benjamin Sharfman.** 1977. *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation Into English Leviticus*. Brooklyn: Publishing Company.
- Abraham Ibn Ezra.** [n.d.]. Ibn Ezra's Torah Commentary. AlTorah. http://mg.alhatorah.org/Dual/Ibn_Ezra_First_Commentary/1.1#t1e0n6 (accessed 20. 1. 2018).
- Albeck, Chanoch, and Julius Theodor.** 1965. *Midrash Bereshit Rabba*. Critical Edition with Notes and Commentary. Jerusalem: Wahrmann Books.
- Alter, Robert.** 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- . 1990. *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*. New York: WW Norton & Co.
- Beneš, Jiří, and Petr Vařura.** 2010. *Pradějiny*. Prague: Kalich.
- Bernaciak, Juraj.** 2018. Dôstojnosť človeka, ako subjektu, pre realizáciu spravodlivosti a lásky, vo svetle vyjadrení niektorých teológov a sociológov v XX. storočí a na začiatku XXI. storočia. *Theologos* 20, no. 1:25–51.
- Bible, Písmo sväté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih.** 1991. Český ekumenický překlad. Prague: Zvon.
- Bič, Miloš, ed.** 1978. *Starý zákon: Překlad s výkladem I.: Genesis*. Prague: Kalich.
- Drazin, Israel.** 2014. An Unusual Interpretation of Cain and Abel's Sacrifice. Books and Thoughts, 22. 6. <https://booksthoughts.com/an-unusual-interpretation-of-cain-and-abels-sacrifice/> (accessed 12. 8. 2019).
- Dubovský, Peter, ed.** 2008. *Genezis: Komentár k Starému zákonu I*. Trnava: Dobrá kniha.
- Elliger, Karl, and Wilhelm Rudolph, eds.** 1990. *Torah Neviim Uchtuvim: Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio Funditus Renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Finkelman, Eliezer.** 2019. Cain's (Im) Penitent Response to his Punishment. The Torah. <http://thetorah.com/cains-im-penitent-response-to-his-punishment/> (accessed 17. 7. 2019).
- Ganzfried, Shlomo.** 2012. *Kicur šulchan aruch*. Agadah: Těšín.
- Ginzberg, Louis.** 2004. *The Legends of the Jews*. Montana: Kessinger Publishing.
- Goldschmidt, Lazarus, ed.** 1929–1936. *Der Babylonische Talmud*. Berlin: Verlag Biblion.
- Gunkel, Hermann.** 1963. *Genesis*. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Hirsch, Chumash.** 2002. *The Hirsch Chumash: Sefer Bereshit*. Jerusalem/New York: Feldheim Publishers, Judaica Press.
- Hirsch, Isidor, and Gustav Sicher, eds.** 1932. *Chamiša chumšej Tora: Pět knih Mojžíšových*. Prague: Svaz pražských náboženských obcí židovských.
- Jeruzalémská bible 1: Geneze.** 1992. Prague: Krystal OP Nakladatelství dobré teologie.
- Kardis, Mária.** 2019. The Presence of God – Certainty or Uncertainty? Religious Experience in the Biblical Tradition. *Theologos* 21, no. 1:121–129.
- Kaveh, Moshe.** 2019. Lasting Lessons from the First Family: Parashat Bereshit 5766. Bar Ilan University. <https://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/bereshit/kav1.html> (accessed 15. 8. 2019).
- Kocáková, Marianna.** 2018. Motivácia k náboženskej činnosti – exkurz do psychológie náboženstva. *Theologos* 20, no. 1:208–215.
- Kohler, Kaufmann, William H. Bennett, and Louis Ginzberg.** 1901–1906. *Jewish Encyclopedia*. 12. vols. London: [s.n.]. <http://www.jewishencyclopedia.com> (accessed 16. 8. 2019).
- Landau, Dov.** 2019. But to Cain and His Offering He Paid no Heed. Parashat Bereshit 5765. Bar Ilan University. <https://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/bereshit/lan.html> (accessed 20. 8. 2019).
- Leibowitz, Nehama.** 2004. *New Studies in Bereshit (Genesis): In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*. Jerusalem: Hemed Press.
- Mandelkern, Salomon, and Solomon Aadelkern.** 1937. *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*. New York: Sumptibus Schocken.
- McCurdy, Frederic, Kaufmann Kohler, Louis Ginzberg, and Richard Gottheil.** 2019. Abel. Jewish Encyclopaedia. http://www.jewishencyclopedia.com/articles/216abel?fb_comment_id=10150430725658594_28189762 (accessed 12. 8. 2019).

- Midrash Rabbah.** 1938. London: Soncino.
- Mikraot gedolot: Hamishah humshe Torah im Targum Onkelos veim shenayim vearbaim perushim 1–5.** 1912. Vilna: Ram.
- Mishnah: A New Translation with a Commentary by Rabbi Pinehas Kehati.** 1994. Jerusalem: Eliner Library.
- Mrázek, Milan.** 1989. *Genesis 1–11.* Prague: Synodní rada Českobratrské církve evangelické.
- Neusner, Jacob, ed.** 1988. *The Mishnah: A New Translation.* London: Yale University Press.
- Pavlikova, Martina, and Bojan Žalec.** 2019. Boj za človekov jaz in prístnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 4:1015–1026.
- Peschke, Karl-Heinz.** 1999. *Křesťanská etika.* Prague: Vyšehrad.
- Pět knih Mojžíšových včetně haftarot s českým překladem rabína Efraima Sidona.** 2012. Prague: Sefer.
- Petro, Marek.** 2018. Človek – Boží obraz. *Theologos* 20, no. 2:45–54.
- Pirkej avot. Výroky otců: Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem.** 1994. Prague: Sefer.
- Prudký, Martin.** 2018. *Genesis I (1,1-6,8): Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 1.* Prague: Centrum biblických studií AV ČR a UK.
- Rahlf, Alfred, ed.** 1975. *Septuaginta.* Edition minor. Stuttgart: German Bible Society.
- Roubalová, M., Roman Králik, Daniel Slivka, and Igor Tavilla.** 2018. Význam přinášení prvotin půdy do jeruzalémského chrámu: Historicko-teologická perspektiva. *Historica Ecclesiastica* 9, no. 1:3–13.
- Skolnik, Fred, in Michael Berenbaum, eds.** 2007. *Encyclopedia Judaica.* 16. vols. Jerusalem Keter Publishing House.
- Sládek, Pavel.** 2008. *Malá encyklopedie rabínské- ho judaismu.* Prague: Libri.
- Slivka, Daniel.** 2018. Jeruzalémský Talmud a jeho význam v judaizme. *Theologos* 20, no. 2:37–44.
- Šoltés, Radovan.** 2018. Vzdelanie a výchova k sociálnemu cíteniu ako neustály zápas medzi hľadáním spravodlivosti a konfrontáciou sa s ľudskou hriechnosťou podľa sociálnej náuky Cirkvi. *Theologos* 20, no. 1:81–90.
- Targum Onkelos.** [n.d.]. Jerusalem: Mamra. <http://www.mechon-mamre.org/i/t/u/u0.htm> (accessed 20. 1. 2018).
- The Schottenstein Daf Yomi Edition Talmud Bavli.** 1997. New York: Menorah Publications.
- Tirpák, Peter.** 2018. Význam náboženského puto- vania v živote Cirkvi. *Theologos* 20, no. 1:91–98.
- Torah y haftarot en versión Castellana.** [n.d.]. Jumash Bereshit. https://www.masuah.org/Jumash/capitulos_tabla.htm (accessed 10. 3. 2019)
- Valčo, Michal, Katarína Valčová, Kamil Kardis, and Daniel Slivka.** 2019. Proročka kritika Sa- muela Stefana Osuskeho proti Hitlerizmu, Fasizmu a Vojne. *Historia Ecclesiastica* 20, no. 2:176–192.
- Valčo, Michal, Peter Šturák, Katarína Valčová, Ján Zozulak and Ioan Duram.** 2019. Socialny Trini- tarianizmus vo svetle Lutherových Dorazov v Ucení o Trojici. *Historia Ecclesiastica* 10, no. 1:176–192.
- Von Rad, Gerhard.** 1972. *Genesis.* London: SCM Press.
- Werblowsky, Zwi, and Geoffrey Wigoder.** 1966. *The Encyclopedia of the Jewish Religion.* Holt: Rinehart and Winston.
- Westerman, Claus.** 1984. *Genesis 1-11: A Com- mentary.* Minneapolis: Augsburg.
- . 1987. *Tisíc let a jeden den.* Prague: Kalich.
- Wiesel, Elie.** 1994. *Bible: Postavy a příběhy.* Prague: Sefer.
- Zozulak, Jan, and Michal Valčo.** 2018. Byzantine philosophy of the person and its theological implications. *Bogoslovni Vestnik* 78, no. 1:1037–1049
- Žák, Vladislav.** 1990. *Na počátku: Výklad knihy Genesis.* Prague: Evangelická církev metodis- tická.
- Žalec, Bojan, and Martina Pavlikova.** 2019. Reli- gious tolerance and intolerance. *European Journal of Science and Theology* 15, no. 5:39–48.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 75—89

Besedilo prejeto/Received:11/2020; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 28-23-27:27-23-27

DOI: 10.34291/BV2021/01/Krajnc

© 2021 Krajnc, CC BY 4.0

Aljaž Krajnc

Vloga Abrahama v koranski historiografiji

The Role of Abraham in Qur'ānic Historiography

Povzetek: Koran zase trdi, da je eden od svetih spisov, ki so bili razodeti v človeški zgodovini. V Koranu imata posebno mesto judovstvo in krščanstvo, saj želi pokazati svojo kontinuiteto s sveto zgodovino, kakor jo poznata ti dve religiozni tradiciji. Izhodiščni tekst tega članka je K 3, 63-67. Sledi nekaterim sodobnim preučevalcem Korana in njegovega konteksta in analizira izraza *hanīf* in *ummī*. Pokaže njuno pomembnost pri razumevanju koranske historiografije in njenih polemičnih temeljev. Namen članka je pokazati, da Koran dobro pozna nestrižanje judov in kristjanov o liku Abrahama in svojo legitimiteto pokaže v polemiki s to tradicijo. To pomeni, da je za razumevanje Korana potrebno solidno poznavanje biblične tradicije pozne antike.

Ključne besede: islam, Koran, Abraham, pagan, sveta zgodovina, pozna antika, Biblija, Mohamed

Abstract: The Qur'ān has established itself as one in the sequence of sacred scriptures that have been revealed throughout human history. Judaism and Christianity both play a crucial role in the Qur'ān because the Qur'ān aims to prove its continuity with the sacred history of these two religious traditions. The present paper explains the text found in Q 3:63-67. The paper offers an explanation of the expressions *hanīf* and *ummī*, based on recent scholars' study of the Qur'an in its historical context. It stresses the importance of these terms for the understanding of qur'ānic historiography and its polemical foundations. The primary purpose of the paper is to show that the Qur'ān demonstrates awareness of the disagreements between Christians and Jews regarding the figure of Abraham and that the Qur'ān aims to prove its superiority by providing a new answer to an old question. Consequently, this means that familiarity with the Bible and its reception in Late Antiquity is crucial for elucidating the context of the Qur'ān.

Keywords: Islam, Qur'ān, Abraham, pagan, sacred history, Late Antiquity, Bible, Muhammed

1. Uvod

Koran (*al-Qurʿān*) je na Arabskem polotoku znan od prve polovice 7. stoletja po Kr. dalje.¹ Geografski in časovni izvor svetega spisa muslimanov nam dovoljujeta, da vsaj delno rekonstruiramo kontekst, v katerem je Koran nastal. Poleg splošnega političnogospodarskega dogajanja, ko sta se za prevlado borila sasanidski in bizantinski imperij, je za dožemanje okolja, v katerem nastane Koran, najpomembnejša verska dediščina, ki so jo s seboj nosile skupnosti, živeče na Arabskem polotoku ali v okolici. Pomembno vlogo so odigrale tudi judovske in krščanske skupnosti. Polemiki s temi skupnostmi Koran posveti veliko prostora, pri tem pa ponudi svojevrstno interpretacijo nekaterih bibličnih zgodb oziroma likov. Abrahamu uporabi Koran za ponazoritev teologumenona o sveti zgodovini, prek katerega pokaže, da sta Mohamed in na novoustanovljena skupnost povsem zakonito udeležena v sveti zgodovini, kakor jo poznata judovstvo in krščanstvo.

2. Nova zaveza in odprtje abrahamovskega vprašanja

Pripoved o Abrahamu, ki jo najdemo v 1 Mz 12,1–25,11, je vse od njenega nastanka dalje uporabljena za ponazarjanje religioznih verovanj Izraelcev, na podoben način pa tudi Abraham v (nekaterih) tekstih Nove zaveze. Novozavezni spisi morajo med drugim namreč dokazati judovskim vernikom, da je celotna skupnost, ki izpoveduje vero v vstajenje Jezusa Kristusa, vključena v zgodovino odrešenja, in da je Jezus Kristus Gospod in Odrešenik, v katerem so se izpolnile obljube, dane Izraelcem.

Abrahamova figura je problematizirana že v evangelijih in v Apostolskih delih (Mt 3,7–9; 8,11–12; Lk 1,70–73; 16,19–31; Jn 8,39–59; Apd 7), vendar polemika o Abrahamu v teh spisih še precej spominja na polemiko o Abrahamu znotraj judovstva (Firestone 2015, 7–8). „Abrahamovsko vprašanje“ v pravem pomenu besede odpre Pavel v svojem Pismu Rimljanom in v Pismu Kološanom. Pavel želi v Rim 4 pokazati, da so tudi pogani (*gr. éthnos*) vključeni v odrešenjsko zgodovino, v Gal 4 pa predloži svojo vizijo dveh zavez, sklenjenih z Abrahamom.

Pismo Rimljanom – ki nas tukaj najbolj zanima – je Pavlovo najdaljše in bržkone tudi najvplivnejše pismo. Pavel ga je rimskim vernikom poslal spomladi leta 57 med svojim bivanjem v Korintu. Že prej je Pavel spoznal nekaj vernikov iz Rima, ki so morali od tam zbežati zaradi Klavdijevega edikta, izdanega okrog leta 49. Skle-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti“, P6-0262 (A), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Zahvaljujem se Samu Skralovniku in anonimnemu recenzentu za branje rokopisa tega članka in za predloge izboljšav. Grščino in hebrejščino transliteriram po *Slovenskem pravopisu (Pravila)*, arabščino po sistemu založbe Brill. Transliteriram samo izraze, ki nimajo slovenske ustreznice. Uporabljen je Slovenski strandarni prevod Svetega pisma, konzultiral pa sem tudi hebrejski izvirnik Stare zaveze (*Biblia Hebraia Stuttgartensia*, Peta [popravljen] izdaja). Vsi prevodi Korana so moji, prevajam pa po kairski izdaji iz leta 1924, torej različici recitacije, ki jo je posredoval Ḥafṣ od ʿAšima in je danes prevladujoča, čeprav je to bolj ali manj stvar naključja, saj obstajajo tudi drugi načini recitacije Korana (Reynolds 2008, 2–3; Bauer 2014, 53–58).

pamo lahko, da je bila ob koncu tridesetih let v Rimu znotraj sinagog že navzoča posebna vrsta gibanja verujočih v Jezusa Kristusa. Nova vera v Jezusa pa ni bila omejena samo na judovske vernike, ampak je zajela tudi pogane. Zaradi delitve na Jude in pogane in zaradi nekaterih drugih družbenih neenakosti so se razvila socialna trenja, ki so postavljala izziv skupnostim verujočih v Jezusa Kristusa. (Jewett 2003, 91–92)

Pavel vprašanje poganskih vernikov obravnava že v Pismu Galačanom (5,2), kjer omenja, da so napetosti med poganskimi verniki in Judi, ki so zahtevali obrezo za pogane, še večje kakor v Rimu. Pismo Rimljanom je Pavel napisal, da prepreči podobne nemire v rimski skupnosti. Svojim sorojakom, pokristjanjenim Judom – Pavel namreč pravi »Abraham, naš praoče po mesu« (Rim 4,1) –, je jasno povedal, da imajo tudi poganski verniki v Jezusa Kristusa delež v odrešenjski zgodovini, predvsem pa to, da jim ni treba izpolnjevati navodil postave in se dati obrezati. Čeprav si preučevalci niso edini o točni sestavi rimske skupnosti (Cambier 1982, 442–443), pa je ne glede na razmerje med judovskimi in poganskimi verniki jasno: eno od glavnih sporočil Pavlovega pisma je, da so tudi pogani, verujoči v Jezusa Kristusa, udeleženi v odrešenjski zgodovini, ne da bi morali slediti judovski postavi. Ta teologumenon je Pavel uporabil za konsolidacijo svoje misijonarske dejavnosti. (Brown 1997, 562–564 [2008, 556–560])

Pavel v svojem argumentu glede novega teologumenona o Abrahamu poudari dva dogodka v Abrahamovem življenju. Prvi je Abrahamova vera, o kateri poroča 1 Mz 15,6,² drugi pa je obreza iz 1 Mz 17,10.³ Pavel poudari, da je bil Abraham opravičen že po veri oziroma da se mu je že vera štela v pravičnost (Rim 4,3.9). Obreza je poznejša od dejstva, da se je vera Abrahamu štela v pravičnost, in je po Pavlu »pečat pravičnosti iz vere« (4,11). Abrahamu se je vera štela v pravičnost in po tej pravičnosti je prejel obljubo potomstva, ki jo srečamo že v 1 Mz 12. Prav to, da je obstajala vera še pred deli in da je Bog to vero štel v pravičnost in Abrahamu obljubil potomstvo, je za Pavla pokazatelj, da k pravičnosti vodi v prvi vrsti vera in ne dela. Dela, in s tem je mišljena tudi postava, so poznejša od vere in zunaj nje nimajo bistvenega pomena. Pavlov namen ni diskreditacija judovskih zapovedi, ampak prej pokazati, da imajo tudi pogani delež v odrešenjski zgodovini oziroma svoje mesto v njej prav prek vere v Jezusa Kristusa, ne da bi morali izpolnjevati postavo in brez obreze. Kakor je namreč Bog Abrahamu vero štel v pravičnost, ko še ni bil obrezan, tako tudi poganom vera zadostuje in jim ni treba izpolnjevati postave oziroma se jim ni treba obrezati. »Judje so imeli Abrahama za svojega prednika, za Pavla pa je »oče vseh nas« (4,16), ki smo njegove vere.« (Brown 1993, 567 [2008, 563])

² »Veroval (*he'ēmin*) je Gospodu in ta mu je to štel v pravičnost (*šēdāqāh*).« (1 Mz 15,6)

³ »To je moja zaveza (*bērītī*), zaveza med menoj in vami ter tvojimi potomci (*zar'ākā*) za teboj: vsak možki pri vas naj bo obrezan (*himmōl*).« (1 Mz 17,10)

3. Koran in polemična retorika

Orientalisti so že vse od srede 19. stoletja dalje preučevali zgodovino nastanka Korana in skušali rekonstruirati zgodovinski kontekst, v katerem je nastal.⁴ Velikokrat so izhajali iz koranskega opisa navad in iz nauka kristjanov in Judov, pri tem pa skušali ugotoviti, za katere skupine kristjanov in Judov bi ti opisi lahko veljali (Griffith 2013, 36). Uporabljali so različna hereziografska poročila o zgodnjekrščanskih sektah, največkrat o judeokristjanih, kakor so to bili, recimo, ebioniti in nazarjci.⁵ Za ta pristop je torej značilno, da poskuša mesta, kjer se zdi, da Koran krščanskih in judovskih naukov ne predstavlja pravilno,⁶ razložiti s hipotezo, da so bile v predislamski Arabiji ali drugod na Bližnjem vzhodu navzoče sekte, ki so takšne nauke imele za svoje in so Koranu posredovale „napačne“ krščanske nauke. Takšno preučevanje Korana velikokrat rezultira v prepričanje, da je Koran v resnici slabo obveščen o „pravi“ krščanski in judovski teologiji in da je bil Arabski položek v začetku 7. stoletja „azil“ za heretike.

Vendar so nekateri raziskovalci takšno avtomatično iskanje vzporednic med koranskim besedilom in zgodovinsko realnostjo, ki naj bi ga odsevalo, upravičeno postavili pod vprašaj. Iskanje vzporednic in vplivov na Koran namreč postane problematično, ko preučevalec pozabi, da je Koran retoričen tekst z zase značilno agendo, ki za njen prikaz uporablja različna literarna sredstva. Potrebno se je zavedati, da Koran ni tekst, ki bi ga bilo mogoče analizirati samo preko analize virov, ki so vplivali na njegov kontekst, ampak je potrebno Koran pojmovati kot distinktivni in neodvisen glas, ki je podal povsem svojske odgovore na nekatera vprašanja, ki so se zastavljala v takratnem versko-družbenem kontekstu in za ponazoritev le-teh uporablja svojske literarne oblike in retorična orodja. Sidney Griffith, ki je poleg Gabriela Saida Reynoldsa (2019) morda največ prispeval k temu korektivu v koranskih študijah, v zvezi s tem govori o *polemični retoriki* Korana (Griffith 2013, 24; 37).

Griffith, drugače eden največjih poznavalcev zgodnjega arabskega krščanstva sploh, svoje poglede na razumevanje polemične retorike Korana najboljšeje izrazi v monografiji *The Bible in Arabic: The Scriptures of the „People of the Book“ in*

⁴ Zgodovinski podatki o življenju preroka Mohameda niso predmet tega članka. Namen tega članka ni govoriti o življenju preroka Mohameda, ampak predvsem doumeti Koran sam, to je, kaj sporoča, komu sporoča in kako sporoča. Zato bo subjekt stavkov velikokrat Koran sam. Iz takšnega, po svojem bistvu skromnega in nepretencioznega pristopa h Koranu, ki po eni strani ne zavrača *a priori* muslimanske tradicije o nastanku Korana, po drugi strani pa islamskega izročila ne obravnava nekritično, lahko postavimo skromne, a dokaj trdne in zanesljive temelje, ki bi lahko v prihodnosti pripomogli k našemu poznavanju Korana in predvsem tega, kaj je želel povedati svojemu kontekstu. Cilj te študije je izključno razložiti enega od koranskih argumentov in ne rekonstrukcija zgodovinskih dogodkov po sebi.

⁵ Poročila o teh skupinah so se nam ohranila v zgodnjekrščanski hereziografski literaturi. Če odštejemo Ireneja Lyonskega, je morda najpomembnejši zgodnjekrščanski hereziograf Epifanij iz Salamíne († 403). V svojem delu *Panárion* opiše in ovrže nauke raznih herezij. Omenja tudi ebionite in nazarejce (*Panárion*, 29–30). Predstavniki obeh skupin so spoštovali zapoved sobote, obrezo in druge judovske zakone. Dodatno so ebioniti – zaradi svojega samarijanskega izvora – zavračali vsak fizičen stik s pogani. Najodmevnejša študija, ki trdi, da je Koran nastal v okolju takšnih judovsko-krščanskih skupnosti, je verjetno delo *Hagarism: The Making of the Islamic World*, ki sta ga leta 1977 izdala Patricia Crone in Michael Cook.

⁶ Npr. trditev, da je je tudi Marija, Jezusova mati, del Svete Trojice (K 5, 116).

the Language of Islam. Svoj razmislek začne z ugotovitvijo, da poleg problematičnega branja Korana nimamo nobenih drugih jasnih dokazov, da bi na začetku 7. stoletja v Arabiji ali kje drugod v okolici poleg običajnih orientalskih krščanskih skupnosti⁷ obstajale tudi povsem posebne skupnosti, ki bi izpovedovale nauke, kakršne Koran pripisuje kristjanom.⁸ Čeprav so v zgodovini te skupnosti bile izpričane še v 4. stoletju, pa od takrat dalje o njih nimamo nobenega trdnega dokaza, ki bi nam dovoljeval postulirati obstoj takšnih skupin na Arabskem polotoku v začetku 7. stoletja po Kr.⁹ Po Griffithu je treba način predstavitve krščanskih naukov v Koranu pripisati dejstvu, da ima Koran svojo lastno agendo in da za njen prikaz uporablja *polemično retoriko*, katere glavni namen je razkriti absurdnost naukov, ki jih izpovedujejo orientalski kristjani. Koran ni hereziografsko poročilo, ampak ga moramo brati kot literarno besedilo, ki se za ponazoritev svojih argumentov večkrat zateka h karikiranju krščanstva in judovstva. (2013, 28–29; 2011, 310–312).

Griffith pa poleg vztrajanja pri tezi, da so kristjani koranskega konteksta predniki orientalskih Cerkev, poudarja tudi dejstvo, da so te krščanske Cerkev v pozni antiki proizvedle tudi svoj lastni interpretacijski aparat, s katerim so razlagale biblične odlomke (2013, 26–27).¹⁰ Pri razlaganju odlomkov Biblije so ustvarile svojo lastno teološko dediščino, ki jo moramo nujno upoštevati, če želimo razumeti kontekst, v katerem je nastal Koran. Del tega širšega poznoantičnega poskusa razumevanja Biblije so tudi različna apokrifna oziroma psevdoepigrafska besedila, ki po svoje razlagajo biblične pripovedi. Ključno pri razumevanju teh del je, da jih večina ni nastala v raznih heretičnih skupnostih, ampak so bile oziroma postale del teološke dediščine še danes ohranjenih skupnosti.¹¹

Za razumevanje Korana je pomembna teološka dediščina sirske Cerkev in etiopske Cerkev, saj so bile prav te najbolj navzoče na Arabskem polotoku na začetku 7. stoletja po Kr. V zadnjih nekaj letih se govori predvsem o vplivu sirske cerkvene dediščine na okolje v katerem je nastal Koran, tako da nekateri preučevalci

⁷ Torej tiste, ki so se po nastopu islama izkristalizirale v melkitsko, nestorijansko, jakobitsko, koptsko, etiopsko in maronitsko Cerkev (Griffith 2008, 129–155).

⁸ Drugačnega mnenja je François de Blois (2002, 1–16). Za kritiko de Bloisa gl. Shadel 2016, 23–24.

⁹ Čeprav se je treba strinjati z Griffithovo hipotezo o neobstoju takšnih ‚heretičnih‘ skupin v Arabiji 7. stoletja, pa je Holger Zellentin z nekaj odličnimi študijami (2013; 2019) pokazal, kako bi bilo napačno trditi, da so nauki teh skupin popolnoma ‚izpuhteli‘. Zellentin prav prek branja koranskih pravnih predpisov pokaže, da je bilo izpolnjevanje judovskih predpisov še dolgo del krščanstva in se ni omejevalo le na heretične skupine – katerih obstoj po 4. stoletju ni več izpričan –, ampak je bilo integralni del krščanstva, saj so nekateri kristjani želeli izpolnjevati več od minimuma, ki ga predpišejo Apd 15,20 (2013, 25–32).

¹⁰ Za dober vpogled v interpretacijske možnosti in potencial, ki ga daje že sama pokrajina, kjer se dogajajo glavni biblični dogodki, gl. Ostrowski in Wiater-Kawecka (2021).

¹¹ Koran je bil – kakor smo pokazali zgoraj – najverjetneje v stiku samo s ‚pravovernimi‘ krščanskimi skupnostmi. To dokazuje, da apokrifne literature ne moremo brati zgolj kot deviacijo oziroma odklon od pravovernega krščanskega nauka, ampak da je ta literatura velikokrat nastala sredi povsem pravovernih skupnosti, ki so želele o dogodkih iz zgodovine odrešenja vedeti več oziroma so si jo želele dodatno razložiti. V tem smislu je treba apokrifno literaturo videti v prvi vrsti kot vajo v pristnem teološkem razmisleku: ne zaustavi se pri tekstu ki, ga že imamo, ampak se prav iz poglobljenega uvida v resnico, ki jo ti teksti posredujejo, zaveda, da je realnost odrešenjskih dogodkov nezaobsegljiva za kakršenkoli kanon.

poročajo tudi o sirskega obrata v koranskih študijah.¹² Raziskovalci so ugotovili sledi sirske krščanske dediščine v koranskih besedilih tako v obliki izvorno sirske besede kakor v vplivu na vsebino nekaterih pripovedi.¹³ Vpliv etiopskega krščanstva na besedilo Korana doslej še ni bil tako dobro raziskan, obstaja pa kar nekaj nearabskih koranskih izrazov, ki so najverjetneje etiopskega izvora, na primer *hawāriyyūn*, ki označuje Jezusove sledilce/učence (Reynolds 2013).

Koran ima tako delež v kulturi pozne antike, ko so Judje in kristjani svete spise razlagali in jim pri razlagah dodajali povsem svoje elemente. Vsebuje veliko vzporednic s poetičnimi pridigami, ki so jih poznali sirski kristjani in so se nam ohranile predvsem v opusu Efrema Sirskega in Jakoba iz Seruga (Griffith 2013, 91–95), in s teksti rabinskega judovstva, ki vsebujejo reinterpretacijo bibličnih pripovedi. Prek podobnosti Korana z besedili orientalskega krščanstva in rabinskega judovstva lahko dobimo vsaj delni vpogled v okolje, v katerem je nastal Koran. Govorimo o nenehni interpretaciji bibličnih pripovedi, ki so jim tako Judje kakor kristjani pogosto dodajali povsem svoje elemente, vse v želji, da bi pravilno doumeli smisel razodetih spisov in dogodkov svete zgodovine.

Prav prek te želje po pristnejšem in izvirnejšem sledenju božjemu razodetju pa Koran tudi jasno prelomi s takratnim judovstvom in krščanstvom. Kristjani in Judje namreč ne sprejmejo novega razodetja, ki ga prinaša Koran.¹⁴ Ščasoma se v skupnosti prvih muslimanov rodi potreba, da svojim krščanskim in judovskim sodobnikom jasno povedo, kaj je napačnega pri njihovem nauku, pa tudi, da predložijo svojo lastno vizijo zgodovine oziroma razodetja.¹⁵ Prav v to okolje moramo umestiti polemično retoriko Korana, saj je v kontekstu nastanka primarni namen Korana prav to: prepričati takrat živeče Jude in kristjane o tem, da je na novo rojena muslimanska skupnost, zbrana okrog Mohameda, prava naslednica serije razodetij.¹⁶

¹² Še posebno se je ta obrat razmahnil po tem, ko je do sedaj še vedno neznan avtor pod psevdonimom Christoph Luxemburg objavil študijo *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, v kateri je trdil, da je Koran arabski prepis sirskega lekcionarja in da je zato v Koranu vse polno sirijanizmov. Čeprav je Luxemburga teza o sirskega izvirniku danes ovržena – za zelo ostro, ampak v bistvu pravilno kritiko Luxemburga gl. Saleh 2011 –, pa je treba priznati, da je bila eden od glavnih generatorjev sirskega obrata v koranskih študijah, saj je nesporno pokazala, da je treba Koran razumeti v kontekstu sirskega krščanstva.

¹³ Gabriel Said Reynolds je nedavno (2018) izdal delo *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*, v katerem je tekst Korana opremil z opombami oziroma komentarji; v njih napoljuje na biblično in postbiblično literaturo, ki razjasnjuje koranski kontekst. Literatura sirskega krščanstva je poleg same Biblije zagotovo največkrat omenjeni vir, ki razjasnjuje kontekst Korana. Za poglobljeno primerjalno študijo med aramejskimi evangeliji ter Koranom gl. El-Badawi 2014.

¹⁴ Mehdi Azaiez je napisal odlično študijo o kontradiskurzu v Koranu (Azaiez 2018), ki predpostavlja živo dinamiko med tekstom in prvimi naslovljenci. Koran nekatere svoje teologumenone predloži prav kot odgovor na neposredni kontradiskurz, ki ga proizvedejo nasprotniki v preteklosti (npr. nasprotniki prerokov), v sedanjosti (nasprotniki Mohameda) in v prihodnosti (predstava nasprotnikov v eshatološki prihodnosti). Po Azaiezovi analizi približno 10 % Korana sestavlja kontradiskurz, če pa temu prištejemo še odgovore, ki jih daje Koran, znaša to 16 % vsega teksta, to pa – in to Azaiez ves čas poudarja – ni zanemarljiv delež (2018, 91–93).

¹⁵ Ena od velikih – morda celo največjih – zaslug nemške preučevalke Angelike Neuwirth je, da nas je znova spomnila: Koran predpostavlja skupnost, ki ji je namenjen. Temu posveti celotno monografijo (2019), ki dobro predstavi njeno misel.

¹⁶ Danes je na področju islamskih študij veliko govora o možnosti zanesljivih podatkov o preroku Moha-

Vendar je bilo treba za koherenten religiozni nauk poiskati tudi elemente iz skupne tradicije, ki bi potrjevali resnico koranskega razodetja oziroma prek katerih bi skupnost prvih muslimanov lahko sebe umestila v zgodovinsko pripoved zgodovine odrešenja oz. Božjih posegov. Koran na tem mestu poseže po Abrahamu, ki so ga – kakor smo razložili zgoraj – tudi prvi sledilci Jezusa Kristusa uporabili, da so sebe umestili v judovsko odrešenjsko zgodovino, oziroma natančneje, da so v judovsko zgodovino umestili še pogane. Tudi tukaj Koran ponovno pokaže, da njegova kritika krščanstva in judovstva prihaja ‚od znotraj‘, to je, iz judovstva in krščanstva samega.

4. Abraham: Jud, kristjan ali musliman?

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ هَآ أَنتُمْ هَؤُلَاءِ حَآجَجْتُمْ فِيْمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ [آل عمران: 65-68]

»⁽⁶⁵⁾ O, ljudstvo knjige (*ahl al-kitāb*), zakaj se pripravate (*tuḥāggūna*) o Abrahamu? Tora (*al-Tawrā*) in Evangelij (*al-Inǧīl*) sta bila razodeta (*unzilāt*) šele po njem. Ali ne razumete? ⁽⁶⁶⁾ Ali ste vi tisti, ki ste se pripravili o tem, o čemer ste imeli védenje? Zakaj se torej pripravate o tem, o čemer nimate védenja. Bog ve, vi pa ne veste. ⁽⁶⁷⁾ Abraham ni bil ne Jud, ne kristjan, ampak je bil *ḥanīf*, musliman, ter ni bil [eden] izmed politeistov.⁽⁶⁸⁾ Resnično, od vseh ljudi so Abrahamu najbližje (*awlā*) tisti, ki so mu sledili, ta prerok (*nabī*) [t. j. Mohamed, op. A. K.] ter tisti, ki so verjeli. Bog je blizu verujočim.« (K 3, 65-68)

Ta odlomek iz tretje sure – poimenovane ‚Imrānova družina‘ (*Āl Imrān*) – je bil po tradicionalni islamski pripovedi tako kakor vsa tretja sura razodet v Medini. Tudi tista smer znanstveno-kritičnega preučevanja Korana, ki sprejema razdelitev na meške in medinske sure,¹⁷ je potrdila tradicionalno islamsko prepričanje, saj

medu. Tudi največji skeptiki ne dvomijo o obstoju preroka Mohameda, večina raziskovalcev pa sprejema, da je bil prerok, ki je deloval na Arabskem polotoku v prvi polovici 7. stoletja po Kr. Težava pa nastopi pri sprejetju hadisov, tradicionalnih islamskih poročil o življenju in dejanjih preroka Mohameda in njegovih prvih sledilcev (*al-ṣaḥāba*). Vse od Goldziherja (umrl 1921) dalje so hadisi predmet kritike o njihovi avtentičnosti, saj pogosto odsevajo nekatera poznejša verska vprašanja. Obe strani, tako tista, ki dvomi o zanesljivosti hadisov, kakor tista, ki v njih vidi bolj ali manj zanesljive priče o življenju Mohameda, pa sta primorani svoje trditve braniti prek poglobljenega študija. Ta študij nam je v zadnjem času prinesel nekaj odličnih monografij o hadisih – na primer Brown 2020, Anthony 2020 in Juynboll 2007 –, ki se precej razlikujejo v pristopu in ponujenih rezultatih. Tudi v konfesionalni islamski literaturi je veliko govora o avtentičnosti hadisov. Iskanje avtentičnih hadisov in določanje prave metodologije je tako glavna naloga tradicionalne islamske znanosti o hadisih (*ʿilm al-ḥadīṭ*). Danes obstaja smer sodobne teologije, ki se ukvarja z reavtifikacijo hadisov in jo največkrat povezujemo z Muḥammadom Našir al-Dīn al-Albanijem (umrl 1999), albanskim teologom oziroma muḥaddiṭom (preučevalcem hadisov).

¹⁷ Pristop, ki je Koran bral v optiki razdelitve na meško in medinsko obdobje, torej tradicionalni islamski pristop, je prevzel tudi oče znanstveno-kritičnega preučevanja Korana, Theodor Nöldeke. Ni bilo veliko dvoma v ta pristop do nastopa Wansbrougha, Cronejeve in Cooka („revizionisti“); ti avtorji so konec sedemdesetih let prejšnjega stoletja objavili nekaj študij, ki so radikalno podvomile v izvor Korana na Arabskem polotoku in predvsem v uspešnost branja Korana skozi optiko biografije preroka Mohameda.

sura vsebuje vse značilnosti medinskega obdobja, vključno z relativno visoko povprečno dolžino verza (Sinai 2017, 119–120).

Koran že takoj na začetku tega odlomka pokaže, da je nagovor namenjen ljudstvu knjige (3, 65), s tem so tukaj mišljeni Judje in kristjani.¹⁸ Iz odlomka je jasno, da je njegov glavni namen, vstopiti v polemiko z Judi in kristjani in predložiti svoj odgovor na vprašanje o tem, kdo je Abrahamu »najbliže« (K 3, 68).¹⁹ Iz vprašanja »Zakaj se pripravate o Abrahamu« (3, 65) je jasno, da Koran pozna polemiko med judovstvom in krščanstvom glede statusa Abrahama. Kakor smo omenili zgoraj, se ta rodi že v Novi zavezi, pozneje v pozni antiki pa se le še nadaljuje. Na figuro Abrahama se obrača in jo po svoje interpretira že kumranska skupnost (Skralovnik 2018, 710–719), rabinsko judovstvo si ustvari podobo Abrahama, ki postavijo izpolnjuje še pred njenim uradnim prihodom z Mojzesom, medtem ko krščanske Cerkve v skladu s Pavlom poudarjajo, da je Abraham veroval še pred obrezo in da je zato obreza nepotrebna (Said Reynolds 2010, 77–81).

Koran se na tem mestu vključi v debato, ki je razdvajala Jude in kristjane, in predloži svoj lastni odgovor, s katerim legitimira na novo ustanovljeno skupnost. Odgovor je pomemben predvsem zato, ker Koran tako predstavi svojo vizijo svete zgodovine, hkrati pa tudi pojasni, kako je skupnost prvih muslimanov udeležena v tej zgodovini. Skupnost prvih muslimanov je namreč sestavljena primarno iz ljudi, ki pred sprejetjem islama niso pripadali ne Judom ne kristjanom. Da bi upravičil legitimiteto nove skupnosti pred Judi in kristjani, se Koran obrne k Abrahamu in pri tem poseže po izvorno pavlinski interpretaciji.

Ključ za razumevanje tega odlomka je v K 3, 67: »Abraham ni bil ne Jud, ne kristjan, ampak je bil *hanif*, musliman, ter ni [bil eden] izmed politeistov«. Dejstvo, da Abraham ni bil ne Jud in ne kristjan, je utemeljeno v koranskem prepričanju, da sta bila Tora in Evangelij razodeta šele po Abrahamu, Tora z Mojzesom, Evangelij pa z Jezusom. V tem smislu je po Koranu judovstvo nastalo z Mojzesom in s Toro, krščanstvo pa z Jezusom in z Evangelijem. Če je do tukaj Koran razmeroma jasen, pa se *crux interpretum* tega odlomka pokaže pri besedi *hanif*, saj njen pomen v arabščini ni jasen.

Danes je predvsem berlinska šola, z Angeliko Neuwirth in z njenim učencem Nicolaiem Sinaiem na čelu, tista, ki zagovarja tradicionalno razdelitev na meške in medinske verze Korana. Glavni glas opozicije k temu pristopu je Reynolds, ki se, po našem mnenju upravičeno, vpraša: »Ali nas sam Koran res obvezuje k branju glede na meška in medinska obdobja?« (2011, 502) Po Reynoldsu je ta razdelitev produkt islamske eksegeze (*tafsīr*), ki je kot poskus razumevanja Korana proizvedla Mohamedov življenjepis (2010, 18–22). Čeprav je zgodovinsko Mohameda zunaj dosega razumnega dvoma, pa je treba dati Reynoldsu prav, ko pravi, da je na podlagi Korana nemogoče razločiti, kateri verzi so bili razodeti v Meki in kateri v Medini. Tudi islamska eksegetska tradicija si za kar nekaj verzov ni enotna o tem, kdaj so bili razodeti, poleg tega pa najzgodnejši rokopisi Korana nikjer ne vsebujejo kakršnegakoli namiga, da bi bili posamezni deli Korana razodeti v Meki oziroma Medini. Kljub problematičnosti razdelitve Meka – Medina pa je dokaj jasno, da lahko prek analize rasti (angl. *growth*) Korana vsaj delno določimo, katere sure oziroma verzi so nastali prej in kateri pozneje (Sinai 2011).

¹⁸ O izrazu *ahl al-kitāb* in možnih referentih tega izraza gl. Sharon 2011.

¹⁹ Za primerjalno študijo o Abrahamu in njegovem potomstvu v Bibliji in v Koranu gl. Flisar 2019. V slovenščini razpolagamo tudi s primerjalno študijo najpomembnejših tekstualnih vzporednic med Koranom in kanoničnim Svetim pismom (Osredkar 2016).

5. *Ḥanīf*

Beseda *ḥanīf* je eden od koranskih izrazov, ki jasno pokaže, da je treba za pravilno razumevanje Korana dobro poznati besednjak Judov in kristjanov tistega časa. Čeprav je klasična islamska eksegeza predložila nekaj zanimivih in inovativnih poskusov razlage tega termina (*The Study Qurʾān* 2015, 60), pa je treba priznati: pomanjkljivo poznavanje judovske in v tem primeru predvsem krščanske misli tistega časa ji je onemogočilo, da bi razumela to besedo in kot posledico tega argument, ki ga predlaga Koran. Sodobno preučevanje, kateremu so na voljo obsežna in detajlna primerjalno-leksikalna orodja, je tako izraz *ḥanīf* kot izraz *ummī*, ki nas bo tudi zanimal v tem poglavju, interpretiralo tako, da je pogledalo, kako sta ti besedi oziroma ta semitska korena rabljena v drugih semitskih jezikih (de Blois 2002).²⁰

Izraz *ḥanīf* se v Koranu najde dvanajstkrat (K 2, 135; 3, 67.95; 4, 125; 6, 79; 6, 161; 10, 105; 16, 120.123; 22, 31; 30, 30; 98, 5). V K 10, 105 se obrača na naslovljenca v drugi osebi ednine, v K 98, 5 pa na naslovljenca v drugi osebi množine. V preostalih primerih velja ta za Abrahama. Razen v K 3, 67 je s sintaktičnega vidika beseda vedno rabljena kot *ḥāl*, to pa pomeni, da izraža stanje subjekta, ki ga opisuje.

Da ni jasno, kaj točno naj bi izraz *ḥanīf* pomenil, je vidno že iz prevajalskih rešitev, ki jih uporabljajo prevajalci Korana. Mohsen in Margit P. Alhady izraz prevajata kot ‚pravoveren‘ (2014, 60), Erik Majoron kot ‚pravi vernik‘ (2017, 70), Abdel Haleem v svojem angleškem prevodu kot ‚upright‘ (2016, 39), nekateri prevajalci pa izraz pustijo nepreveden, na primer *The Study Qurʾān* (2015, 148). Podobno tudi islamski eksegeti nimajo enotnega mnenja o pomenu tega izraza (Reynolds 2010, 76–77).

Izraz *ḥanīf* in z njim povezani koranski argument iz K 3, 65-68 lahko v polnosti razumemo šele, če pogledamo, kakšen pomen imajo v semitskih jezikih besede, ki izvirajo iz istega korena. Čeprav so že orientalisti s konca 19. in iz začetka 20. stoletja uporabljali to metodo, da bi razložili pomen izraza *ḥanīf* (Jeffrey 2007 [1938], 112–115), pa je bil nedavno predvsem François de Blois (2002) tisti, ki je najprepričljiveje razložil njegov pomen in pokazal, da ga je treba brati v kontinuiteti z ‚abrahamovskim vprašanjem‘, kakor ga je odprl Pavel v Rim 4.

Koren *ḥ-n-f/p*²¹ ima v semitskih jezikih različne pomene. Na prvi pogled nam za razlago arabskega izraza *ḥanīf* zatekanje k semitskim izvorom ne ponudi veliko, še posebno ker ima koren *ḥ-n-f/p* vse od najstarejših ohranjenih napisov v severovzhodni semitščini večinsko pejorativen pomen v smislu ‚slab, neprepričljiv‘ (de Blois 2002, 19). V hebrejski Bibliji je glagol *ḥānēp* uporabljen v smislu ‚biti umazan,‘

²⁰ Čeprav je etimološki pristop lahko do neke mere koristen in nam lahko razjasni nekatera nejasna mesta, pa takšen pristop postane problematičen, ko preučevalec pozabi, da je arabščina popolnoma poseben jezik in da so besede rabljene glede na semantične zakonitosti tega jezika. Ko v tem članku predlagamo etimološki pristop za razumevanje koranskega izraza *ḥanīf*, to delamo z zavedanjem, da lahko takšen pristop hitro eskalira, kakor na primer pri Luxemburgu.

²¹ Konzonanta p in f se pogosto rabita izmenjaje iz enega semitskega jezika v drugega, nekateri semitski jeziki pa uporabljajo celo oba (Garbini in Durand 2019, 78–79; 86).

„profan“ ali celo „neveren“ (Brown, Driver in Brigs 2020 [1906], s. v. »*ḥ-n-p*«) in je tako uvrščen v polje religiozne govornice. V palestinski in babilonski judovski aramejščini imajo besede, povezane s tem korenem, pomen „zavesti“ ali „prilizovati se“, v mandejščini pa so povezane z lažnimi bogovi oziroma s češčenjem lažnih bogov (de Blois 2002, 18–19).

Izraz *ḥanīf* razumemo šele, če ga povežemo s sirščino, dialektom aramejščine, ki so ga uporabljale sirske orientalske Cerkve in ki je še danes uradni liturgični jezik večine od teh Cerkva. V sirskih prevodih Biblije – s Pešito na čelu – namreč izraz *ḥanpā* nekajkrat prevaja grški samostalnik množine *éthnē* (narodi), pridevnik *ethnikós*, samostalnik *hellēn* (Grk), v enem primeru pa tudi izraz *ápistoi* (neveren) (1 Kor 10,27). Vsi ti grški izrazi so mestoma prevedeni tudi z drugimi sirskimi besedami. Za razumevanje izraza *ḥanīf* v Koranu je pomembno predvsem dejstvo, da sirski izraz *ḥanpā* nima nujno pejorativnega pomena, ampak lahko preprosto označuje nekoga, ki ni judovske narodnosti. Sirska Pešita namreč za prevod novozaveznih mest, na katerih so pogani oziroma Grki opisani v negativni luči, praviloma ne uporabi besede *ḥanpā*. (de Blois 2002, 20–21)

Da je arabska beseda *ḥanīf* prevzeta iz sirske besede *ḥanpā*, priča tudi raba te besede v krščanski arabščini. V rokopisu *Sinai Arabic* 154, ki ga hranijo v knjižnici samostana sv. Katarine na Sinaju in je nastal okrog leta 800, se nam je poleg prve krščanske apologije v arabščini ohranil tudi delni prevod Apostolskih del in katoliških pisem. To je eden najzgodnejših, če ne celo najzgodnejši ohranjeni rokopis v krščanski arabščini. Večino rokopisa je leta 1899 izdala britanska orientalistka Margaret Gibson. Arabski prevod Apd, ki ga najdemo v tem rokopisu, takole prevaja Apd 18,4:

»Vsako soboto je govoril v sinagogi (*al-ḡamā‘a*) in spraševal (*yaṭlab*) Jude (*al-yahūd*) in pogane (*al-ḥunafā[’]*).« (Gibson 1899, ar. 21)

Beseda *ḥunafā[’]*²² je množinska oblika samostalnika *ḥanīf*. Tudi Pešita na tem mestu grški izvirnik *hellēnas* prevaja s korenem *ḥ-n-p*. Izraz *ḥanīf* torej v krščanski arabščini pomeni nekoga, ki ni Jud, tukaj Grka. Tudi nadaljnja krščanska literatura v arabščini uporablja izraz *ḥanīf*, da označi pogane. To rabo prevzamejo nekateri zgodnji muslimanski zgodovinarji, ki so se zanašali na sirske krščanske vire (de Blois 2002, 19–20).

Če se sedaj vrnemo h K 3, 67, lahko razumemo, zakaj je uporabljen izraz *ḥanīf*. Koran namreč hoče povedati, da Abraham ni bil ne Jud ne kristjan, ampak *pogan*. Pogan v tem kontekstu pomeni nekoga, ki ni pripadal skupnosti, kateri je bil dan sveti spis oziroma *kitāb*. Zato je tudi potrebna nadaljnja specifikacija tega termina. Koran namreč omembi izraza *ḥanīf* skoraj vedno doda »in ni bil izmed politeistov« (*wa-mā kāna min al-mušrikīn*), da razloži, katere vrste pogan je bil Abraham.

Zgovorna je tudi omemba besede *muslim*. To bo namreč naziv, s katerim bodo sledilci razodetja, danega Mohamedu, imenovali sami sebe, da bi se ločili od Judov

²² Zadnja *hamza* odpade oziroma ni zapisana; to je nasploh značilno za srednjo arabščino, torej arabščino Judov in kristjanov prvih stoletij islama.

in kristjanov. Koran z uporabo tega izraza že nakaže temeljno podobnost med Abrahamom in Mohamedom. Vendar je treba poudariti tudi, da je izraz *muslim* uporabljen v dveh pomenih. V prvem pomenu besede je *muslim* tisti, ki je predan Bogu, in v tem smislu moramo razumeti tudi mesta, na katerih Koran pravi, da je bil Abraham musliman. V drugem pomenu besede pa izraz *muslim* pomeni nekoga, ki sledi Koranu oziroma razodetju, kakor ga je prinesel prerok Mohamed. Tako muslimanski eksegeti rešijo zagato, v katero bi lahko zapadli ob trditvi, da je bil Abraham musliman v pomenu sledilec preroka Mohameda.²³

6. *Ummī*

Da pa bi v polnosti razumeli intenco argumenta, ki ga najdemo v K 3, 65-68, pa moramo – kakor je to odlično pokazal Reynolds (2010, 85–87) – razjasniti pomen še nekega drugega koranskega izraza: *ummī*. Izraz se v Koranu dvakrat najde v ednini (*ummī*) (K 7, 157.158) in štirikrat v množini (*ummiyyūn*) (K 2, 78; 3, 20.75; 62, 2). Večina islamskih eksegetov in teologov pravi, da ta izraz pomeni ‚nepismen‘, torej označuje dejstvo, da prerok Mohamed ni znal pisati in brati. Vendar je takšna razlaga problematična. Na to so vse od Geigerja (umrl 1874) dalje opozarjali orientalisti in je bilo problematizirano že znotraj samega islama, predvsem v delih velikih šiitskih eksegetov.²⁴

Danes v koranskih študijah prevladuje prepričanje, da izraz *ummī* v resnici pomeni nekoga iz skupnosti, ki nima svetega spisa (*kitāb*). Izraz je zato vselej treba brati kot označitev za vse tiste ljudi, ki ne sodijo v *ahl al-kitāb*.²⁵ Koranski verz 2,78 – ki bi lahko bil izjema, saj pravi, da so nekateri Judje *ummiyyūn* – velja najverjetneje za judovske spreobrnjenca, ki so se spreobrnili šele pred nedavnim in zato še ne poznajo spisov (Shadel 2016, 35).

Vidimo torej, da sta izraza *ummī* in *hanīf* v Koranu skoraj sinonima. Oba namreč označujeta predstavnika ljudstva, ki nima svetega spisa (*kitāb*), z drugimi besedami: pogana. Ko Koran uporabi besedo *ummī* in z njo označi preroka Mohameda (K 5, 157), je to poimenovanje treba razumeti v navezavi na Abrahama, ki je bil

²³ Ta zagata je najverjetneje nastala šele po smrti preroka Mohameda. Čeprav tudi sam Koran vernike imenuje ‚muslimani‘, iz Korana še ne moremo trditi, da velja izraz musliman samo za sledilce Mohameda. Nasprotno se zdi, da Koran uporablja besedo *muslim* in *islām* kot označitev verskega stanja, v katerem je nekdo, in ne za označitev pripadnosti skupnosti preroka Mohameda, čeprav so pravi pripadniki Mohamedove skupnosti samo tisti, ki so predani Bogu in torej muslimani.

²⁴ Shadel (2016, 2) med drugim opozori na Šayḥa Abū Ġa'far al-Ṭūšija, enega največjih šiitskih teologov, ki je živel v 11. stoletju po Kr. V svojem komentarju h Koranu *Tibyān fi tafsīr al-Qur'ān* (8: 216) al-Ṭūsī zapiše tole: »Eksegeti Korana (*mufasssīrūn*) pravijo, da prerok ni bil zmožen pisanja. Vendar verz [K 29, 48] ne kaže na to. V njem je [povedano] le to, da [Mohamed] ni pisal (lam yakun yaktub al-kitāb). Ne-pisati pa lahko pridevamo tako osebi, ki ne zna pisati, kot osebi, ki zna pisati.« al-Ṭūsī želi poudariti, da ta specifični verz iz Korana (29,48), ki so ga muslimanski eksegeti imeli za dokaz, da je bil Mohamed nepismen (*ummī*), v resnici sploh ne pravi, da je bil Mohamed nepismen, ampak pove samo to, da Mohamed, preden je prejel razodetje, ni pisal, neodvisno od tega, ali je znal pisati ali ne.

²⁵ Za malo drugačno interpretacijo pojma *ummī*, ki ta izraz razume kar v treh smislih, gl. Günther 2006, 400.

prav tako kakor Mohamed pogan, to je *hanīf*. Zato lahko K 3, 68 reče, da so »Abrahamu najbližje tisti, ki so mu sledili, *ta prerok* [t. j. Mohamed, op. A. K.] ter tisti, ki so verjeli«. Predstavniki ljudstva knjige (*ahl al-kitāb*) se motijo, ko se pripravajo, ali je bil Abraham Jud ali kristjan, saj je bil Abraham *hanīf* in mu je zato še najbližje Mohamed, ki je *al-nabī al-ummī*, poganski prerok. Še jasneje to povezavo Koran izrazi v 2, 128-129, ko Abraham in njegov sin molita za svoje ljudstvo pri postavitvi svetišča, imenovanega ‚Hiša‘ (*al-bayt*), ki ga islamska tradicija identificira s Kabo:

(128) O Gospod, naredi naju predana Tebi (*muslimayn laka*), iz najinega potomstva pa Tebi predan narod (*umma muslima laka*). Pokaži nam naše obrede (*manāsik*) ter nam odpusti.²⁶ Resnično, Ti si Oduščajoč ter Milostljiv. (129) O Gospod, obudi jim poslanca (*rasūl*) izmed njih, ki jim bo recitiral Tvoje verze (*āyāt*) ter jih učil spisa (*al-kitāb*) in modrosti ter jih očistil (*yuzakkīhim*). Resnično, Ti si Mogočen ter Moder.

Tukaj je z vso jasnostjo izražena genealoška povezava med prerokom Mohamedom in Abrahamom in Izmaelom. Koran namreč namiguje na neposredno rodovno povezanost med Mohamedom in Abrahamom prek Izmaela.

7. Polemična historiografija

Reynolds na neki točki svoje obravnave izraza *hanīf* v povezavi z Abrahamom pravi, da smisel tega koranskega argumenta ni razlaganje zgodovine, ampak polemika s kristjani in Judi. Vsekakor se je treba strinjati, da je polemičnost ena od glavnih značilnosti Korana in tudi tega odlomka. Vendar se zdi: Reynolds premalo poudarja, da polemičnost ni zadnji cilj Korana, ampak da Koran v polemiki predloži svoje lastne teologumenone. Koran v polemiki z judovstvom in krščanstvom ustvari svoje lastno videnje svete zgodovine, ki je z veliko vidikov nedvomno povsem različno od judovskega in od krščanskega dojemanja svete zgodovine.

Ker pa Koran svoje videnje svete zgodovine prikaže v polemiki z judovstvom in s krščanstvom, je neizogibno tudi, da prevzame del biblične tradicije. Koran, spis, razodet poganskim Arabcem v »jasni arabščini« (K 16, 103), biblično tradicijo uporabi in jo za svoje poslušalce na novo pove. Pri tem se sklicuje na like, ki so poznani že iz biblične tradicije: Adam, Kajn in Abel, Noe, Abraham, Izak, Jakob, Izmael, Jožef, Mojzes, Aron, Savel, David, Salomon, Zaharija, Marija, Jezus in še nekaj drugih. Vsak od teh likov igra v Koranu neko določeno vlogo. Nekateri so bolj obrobni in omenjeni le enkrat ali dvakrat, na primer Savel ter Abel in Kajn. Drugi igrajo pomembnejšo vlogo in jih Koran omenja večkrat, na primer Adam, Noe, Mojzes, Marija, Jezus. Vsem tem likom pa je skupno, da v koranski pripovedi dobijo nekatere posebne značilnosti, ki jih kanonično Sveto pismo ne poudarja

Eden od glavnih teologumenonov, ki jih Koran razgrne v polemiki z Judi in s kri-

²⁶ Dobesedno: »se obrni k nam«.

stjani, je pojmovanje svete zgodovine.²⁷ Koran namreč sebe vidi ne kot deviacijo v poteku svete zgodovine – kakor bodo to pozneje trdili krščanski apologeti, na primer Janez Damaščan (Bogataj 2019, 199–201) –, ampak kot spis (*kitāb*), ki je bil razodet (*unzila*)²⁸ podobno, kakor so bili razodeti prejšnji spisi, in torej v kontinuiteti z njimi. Da pa bi tudi teološko podkrepil svoje mesto v zgodovini razodetja (*tanzīl*) svetih spisov, mora Koran v polemiki z judovstvom in s krščanstvom razgrniti svoje lastno videnje svete zgodovine, ki bo veljalo kot korektiv judovskemu in krščanskemu pojmovanju zgodovine, hkrati pa bo jasno pokazalo, da je prav skupnost, zbrana okrog Korana in Mohameda, tista, ki je legitimna naslednica svete zgodovine. V tem smislu lahko govorimo o polemični historiografiji, saj Koran svoje izvirno videnje svete zgodovine predloži v polemiki z judovstvom in s krščanstvom.

8. Sklep

Koransko pojmovanje Abrahama kot *hanīfa* moramo brati predvsem v luči polemične historiografije, s katero želi Koran legitimirati svojo skupnost in poganski izvor preroka Mohameda. Mohamedu so njegovi krščanski, še bolj pa judovski sogovorniki nedvomno očitali, da je pogan in da mora za udeleženos v sveti zgodovini vstopiti v judovstvo oziroma krščanstvo. Ko Koran govori o bibličnih temah, moramo predpostavljati, da je bila tematika poznana tudi Judom in kristjanom in da Koran daje svoj odgovor na vprašanja, ki so se postavljala ob bibličnih pripovedih. Eno od teh je tudi, kdo je bil Abraham oziroma katera skupnost ga je najbolj vredna.

Kakor smo pokazali, Koran pokaže seznanjenost z argumentom kristjanov o Abrahamovi neobrezi. Ni pomembno to, da bi Koran izkazoval neposredno literarno vez z Rim 4 – in to velja za skoraj celotno Biblijo, saj ne moremo z zanesljivostjo

²⁷ Drugi pomembni teologumen za koransko vizijo svete zgodovine in predvsem za koransko razumevanje preteklih religij je *tahrīf* oziroma namerno predruženje svetih spisov, ki jih Koran očita Judom in kristjanom. Koran je izredno skop z informacijami o podrobnostih namerne predruženja svetih spisov in ne uporablja besede *tahrīf*, ampak samo glagol *ḥarrafa*. Stežka predpostavimo, da ima Koran v mislih dejansko zamenjavo teksta. Verjetnejši je scenarij, da Koran Judom in kristjanom očita: narobe so interpretirali svete spise, to pa je nekaj, kar bo poznejša islamska tradicija imenovala *tahrīf al-ma'āni*. Tezo, da so kristjani in Judje zanalasč spreminjali tekst v pomenu, da so nekatere besede odstranili oziroma jih zamenjali, je treba, vsaj po našem mnenju, brati v kontekstu prvih prevodov Biblije v arabščino v začetku 8. stoletja po Kr. To je terminus post quem razlage o tekstualni poneverbi (*tahrīf al-naṣṣ*) svetih spisov, saj je šele takrat Biblija postala dostopna širšemu krogu islamskih teologov. Tudi drugače so nekateri islamski teologi, na primer Ibn Ḥaldūn, jasno nastopili proti ideji o tekstualni poneverbi (Lazarus-Yafeh 2000, 111).

²⁸ Glagol *nazzala*, ki ga tukaj prevajamo kot ‚(nekaj) razodeti‘, v Koranu velja samo v zvezi s spisom (*kitāb*). Zato sta se slovenska prevajalca Korana odločila, da bosta ta glagol prevajala z ‚objaviti‘. Nobenemu prevodu pa ne uspe pokazati izvirnega smisla glagola *nazzala*, ki pomeni ‚storiti, da se nekaj spusti‘. Če nekoga na primer primoramo, da sestopi s kamele ali konja, bi rekli ‚*nazzalnāhu*‘, dobesedno: ‚storili smo, da je sestopil‘. Moj prevod je pomanjkljiv, ker bi, strogo vzeto, ‚(nekaj) razodeti‘ moralo prevajati arabski glagol *awḥā*. Razodetje se namreč ne kaže nujno v tekstovni obliki. Po drugi strani pa tudi prevod ‚objaviti‘ – čeprav se navdihuje po bošnjaški teološki tradiciji in ohranja vez s tekstualnostjo – ne posreduje dobro arabskega originala, saj glagol *nazzala* v arabščini v nobenem primeru ne more pomeniti objave kakega drugega teksta.

reči, da Koran kadarkoli citira Biblijo –, ampak prej to, da je Koran ta argument poznal iz krščanske tradicije, katere poznavanje predpostavlja. Koran ‚abrahamovsko vprašanje‘ pozna in obenem ponudi nov odgovor nanj, tako da *hkrati* predloži svojo vizijo svete zgodovine in utemelji svojo legitimnost in legitimnost poganškega preroka Mohameda.

Mohamed je – prav tako kakor poganski kristjani v Rimu s preloma 1. stoletja po Kr. – pogan, ki mora svoje mesto v sveti zgodovini utemeljiti z novim teologumenonom oziroma z novim pojmovanjem svete zgodovine. Besedilo K 3, 63–67 je treba brati prav kot mesto, na katerem Koran ponudi takšen teologumenon.²⁹ Pri tem se opre na – iz krščanskega izročila podedovano – opažanje, da Abraham nastopi še pred postavo (Toro); Koran to dopolni s tem, da Abraham nastopi tudi pred Evangelijem oziroma Jezusom kot ustanoviteljem krščanstva. Pri tem se – podobno kakor v Rim 4 – pokaže v sveti zgodovini lik, ki, strogo gledano, ni ne Jud ne kristjan, ampak *pogan*. Mohamedu in poganskim Arabcem tako ni treba vstopiti v judovstvo in krščanstvo, da bi bili del svete zgodovine, ampak ji pripadajo, saj ji je pripadal tudi Abraham, in to kljub temu da je bil *hanif*, torej ne Jud ne kristjan, ampak pogan. Vendar ne politeist, kakor bi dodal Koran.

Reference

- Anthony, Sean William.** 2020. *Muhammad and the Empires of Faith: the Making of the Prophet of Islam*. Oakland, CA: University of California Press.
- Azaiez, Mehdi.** 2018 [2015]. *Le contre-discours coranique*. Berlin: De Gruyter.
- Bauer, Thomas.** 2015. *Kultura dvoumnosti: Drugačna zgodovina islama*. Prevedel Raid al-Daghistani. Ljubljana: Krtina.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2019. Byzantine Theology and Islam: Paul of Antioch's Irenic Approach. *Edinost in Dialog* 47, št. 2:195–210.
- Brown, Francis, S. R. Driver in Charles A. Briggs.** 2020 [1903]. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Brown, Jonathan A. C.** 2020 [2009]. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. London: Oneworld Academic.
- Brown, Raymond E.** 1993. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday. Slovenski prevod: 2008. *Uvod v Novo zavezo*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Cambier, J. M.** 1982. Pismo Rimljanom. V: Augustin George in Pierre Grelot, ur. *Uvod v sveto pismo nove zaveze*, 422–440. Celje: Mohorjeva družba.
- De Blois, François.** 2002. Naṣrānī (Nazōraïnos) and Ḥanīf (Ethnikós): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, št. 1:1–30.
- Epiphanius of Salamis.** 2009. *Panarion*. 2 zv. Prevedel Frank Williams. Leiden: Brill.
- Firestone, Reuven.** 2015. Abraham and Authenticity. V: Adam J. Silverstein in Guy G. Stroumsa, ur. *The Oxford Handbook of The Abrahamic Religions*, 3–21. Oxford: Oxford University Press.
- Flisar, Urška.** 2019. Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1001–1013.
- Garbini, Giovanni, in Olivier Durand.** 2019. *Introduzione alle lingue semitiche*. Brescia: Paideia.
- Gibson, Margaret, ur.** 1899. *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles with a Treatise on the Triune Nature of God*. London: Cambridge.
- Griffith, Sidney.** 2007. *The Church in the Shadow of the Mosque*. Princeton: Princeton University Press.
- — —. 2011. Al-Naṣārā in the Qur'ān: A Hermeneutical Reflection. V: Gabriel Said Reynolds, ur. *New Perspectives on the Qur'ān*, 301–322. London: Routledge.

²⁹ To pa seveda ne izključuje dejstva, da Koran na drugih mestih ne govori o podobni tematiki.

- . 2013. *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Günther, Sebastian.** 2006. Ummī. V: Jane Dammen McAuliffe, ur. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Zv. 5, 399–402. Leiden: Brill.
- Jewett, Robert.** 2003. Romans. V: James D. G. Dunn, ur. *The Cambridge Companion to St. Paul*, 91–104. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juynboll, Gualtherüs Hendrik Albert.** 2007. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden: Brill.
- Lazarus-Yafeh, Hava.** 2000. Tahṛīf. V: *Encyclopaedia of Islam*. Zv. 10, 111–112. Leiden: Brill.
- Neuwirth, Angelika.** 2019. *The Qur'an and Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press. Izvirnik, *Koran als Text der Spätantike*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. *Božje razodetje v Bibliji in Koranu*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Ostrowski, Maciej, in Anna Wiater-Kawecka.** 2021. The Fifth Gospel in the Context of the Way of St. James. *The Person and the Challenges* 11, št. 1:71–87.
- Reynolds, Gabriel Said.** 2008. Introduction: Qur'anic Studies and Its Controversies. V: Gabriel Said Reynolds, ur. *The Qur'an in Its Historical Context*, 1–25. London: Routledge.
- . 2010. *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. London: Routledge.
- . 2011. Le problème de la chronologie du Coran. *Arabica* 58:477–502.
- . 2013. The Quran and the Apostles of Jesus. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, št. 2:209–227.
- . 2018. *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press.
- . 2019. On the Qur'an and Christian Heresies. Holger M. Zellentin, ur. *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity*, 318–332. London: Routledge.
- Saleh, Walid.** 2011. The Etymological Fallacy and Qur'anic studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity. V: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai in Michael Marx, ur. *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations in the Qur'anic Milieu*, 649–698. Leiden: Brill.
- Shadel, Mehdy.** 2016. Qur'anic ummī: Genealogy, Ethnicity, and the Foundation of a New Community. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 43:1–60.
- Sharon, M.** 2004. People of the Book. V: Jane Dammen McAuliffe, ur. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Zv. 4, 36–43. Leiden: Brill.
- Sinai, Nicolai.** 2011. The Qur'an as Process. In: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai in Michael Marx, ur. *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations in the Qur'anic Milieu*, 407–439. Leiden: Brill.
- . 2017. *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Skralovnik, Samo.** 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:707–720.
- al-Ṭūsī, Abū Ġa far Muḥammad b. al-Ḥasan.** [s.a.]. *al-Tibyān li-'ulūm al-Qur'ān*. 10 zv. Uredil Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-'Āmilī. Beirut: Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī.
- Zellentin, Holger Michael.** 2013. *The Qur'an's Legal Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2019. Gentile Purity Law from the Bible to the Qur'an: The Case of Sexual Purity and Illicit Intercourse. V: Holger M. Zellentin, ur. *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity*, 115–215. London: Routledge.



Marjan Turnšek
**Zakramenti uvajanja v skrivnostno življenje
cerkvenega organizma**

Delo posreduje in uveljavlja nekatera nova spoznanja na področju zakramentov uvajanja, predvsem pa odpira nove vidike za praktično, to je pastoralno področje. V cerkveni pa tudi v ekumenski medkrščanski prostor monografija prinaša doprinos v smeri krepitve dialoga in zблиževanja v teološkem razumevanju zakramentov. V najširšem smislu monografija prispeva h krepitvi kulture samovrednotenja človeka kot osebe pa tudi k poglobljenemu razumevanju in ustvarjanju pristnih medčloveških odnosov.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2020. 163 str. ISBN 978-961-6844-88-8, 10€

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 91—101

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:12/2020

UDK/UDC: 28-74

DOI: 10.34291/BV2021/01/Piwko

© 2021 Piwko, CC BY 4.0

Aldona Piwko

Contemporary Islamic Law between Tradition and Challenges of Modernity: Some Examples Worth Consideration

Sodobno islamsko pravo med tradicijo in izzivi modernosti: nekaj upoštevanja vrednih primerov

Abstract: Islamic law is a perfect divine law; therefore, man cannot change it. This law was once and for all given to people to be fulfilled as something fixed and immutable. Man can only interpret and explain it. Shari'a is a collection of Islamic religious law written in the Quran. Islamic law covers all spheres of human life, precisely defining the duties of a believer towards the Creator. The changing world in modern times brings forth the notion that Islamic law must be modified. Thus, it is necessary to adapt Islamic legislation to the laws and legal norms of Latin tradition. This is due to the development of economic cooperation between Islamic countries and other parts of the world. That is why a civil code formalizing Shari'a was developed and implemented. Islamic law is also a source of controversy due to the severity of penalties for offences. This article also analyses the situation of women in the Muslim world, which, despite the changes, is still complicated and often tricky. This article offers an interdisciplinary approach; it combines various fields of knowledge: theology, politics, law, and religious studies.

Keywords: Islam, law, politics, Quran, Shari'a, modernity

Povzetek: Islamsko pravo je popolno božje pravo, zato ga človek ne more spremenjati. To pravo je bilo ljudem dano enkrat za vselej, da bi ga izpolnjevali kot nekaj vnaprej določenega in nespremenljivega. Človek ga lahko zgolj interpretira in razlaga. Šarija je zbirka islamskega verskega prava, zapisanega v Koranu. Islamsko ali šeriatsko pravo pokriva vsa področja človeškega življenja in natančno določa vernikove obveznosti do Stvarnika. Spreminjajoči se svet moderne dobe postavlja v ospredje prepričanje, da se mora islamsko pravo preoblikovati. To je posledica razvoja ekonomskega sodelovanja med muslimanskimi državami in drugimi deli sveta. Od tod izhajata tudi razvoj in uresničevanje civilne zakonodaje, ki šeriatsko pravo formalizira. Islamsko pravo je obenem vir nasproto-

vanja zaradi ostrine kazni za storjene prestopke. Članek analizira tudi položaj žensk v muslimanskem svetu, ki je kljub spremembam še vedno zapleten in pogosto težek. Članek ponuja interdisciplinarni pristop, saj združuje različna področja védenja: teologijo, politiko, pravo in religijske študije.

Ključne besede: islam, pravo, politika, Koran, šarija, modernost

1. Introduction

The law is a system of norms of conduct that arose with the existence and functioning of a state or other ordered social organism. Currently, there are various areas of state law, including secular and religious law, in the world. Islam is a unique religious system in which religious life is closely connected to everyday life. That is why religious law also applies to non-religious social life. The holy book of Islam Quran is the Word of God and a set of religious principles and a legal code and constitution for many Islamic countries. This is because there is no division between the sacred and the profane in Islam. All human deeds must be following God's will, as communicated in Quran.

An analysis of religious law in Islam has already been undertaken in *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly*. Historically, this topic was dealt with by Marjana Harcet (2008), Urška Flisar, and Mari Jože Osredkar (2018). Contemporary problems of the Muslim community in Slovenia analyses Urška Jeglič (2020). This article aims to analyze modern Islamic law, which must reconcile the hard-religious principles and moral norms arising from the Quran with the requirements of the contemporary world. In addition, Islamic law must adapt its principles to international relations (Ocvirk 2004) because Islamic World engages in lively economic and trade exchanges with the Latin world, in which state law is separated from religion.

The literature on the analyzed topic is rich, but due to the dynamically occurring changes in legal principles, it constantly needs updating research on modern Islamic law. Undoubtedly, attention should be paid to the publications: Mohamed Al-Nowaihi (1975), Jan Michiel Otto (2008), and Ann-Elizabeth Mayer (1995), in which researchers analyze the implementation of Islamic law in current conditions. This article also refers to Nedžad Grabus' (2012) analysis of changes in Muslim societies and Drago K. Ocvirk (2012) showing social changes in the Islamic world due to the Arab Spring. On this basis, a critical interpretation of the sources will be carried out.

2. Analysis

2.1 Modern legal elements in Islam

Contemporary times in the Islamic world begins with the fall of the caliphate in 1924. During the National Assembly of Turkey, held on March 3, 1924, led by Mu-

stafa Kemal, the abolition of the caliphate was adopted. Thus, the separation from the old, hierarchical, and conservative power is closely connected with religion. In this way, a modern state was built - the Republic of Turkey (Shaw and Shaw 2012, 564–576). However, much earlier, in the dawn of Islam, changes were initiated regarding the law, its interpretation, and adaptation to changing international conditions and civilization development. These changes have had varying degrees of impact and often continue to influence the shaping of legal systems in countries with Islamic dominance.

The strengthening of the European countries in the international arena in the nineteenth century, while weakening the Turkish power, led to many reformist movements among Islamic scholars. They saw the need to renew Islam on the religious, legal, economic, and social levels. Muslim theologian Jamal ad-Din al-Afghani (1838–1897) questioned the closure of the possibility of creating law. He supported his concept by the fact that no historical scholar banned the creation of law. Only in the 10th century did most lawyers acknowledge this, but they did not issue a relevant, written document. Al-Afghani's demands meant that Islamic law regained the opportunity to develop and take advantage of Latin law patterns. Beginning with the mid-nineteenth century, European codes started to be introduced in the Ottoman Empire, including the „Commercial Code“ (in 1850), „Penal Code“ (in 1858), „Code of Commercial Procedure“ (in 1861), and the „Maritime Code“ (in 1863). Modernizing the Islamic world at the time of international and economic cooperation with European countries was extremely important. However, religious law could not cope with modernity (Hallaq 2009).

The response to Islamic law's westernisation was the „Ottoman Code“, known as *Mecelle*, first published in 1877 (Ayoub 2015, 121–124). The work on the code was led by Ahmed Cevdet, an Ottoman scholar and historian. This study was a civil code and was the first attempt to codify a part of Islamic law – Shari'a. He was recognized and valid throughout the Ottoman Empire. After the Empire's collapse, the „Mecelle code“ became the foundation of law in the countries founded on Ottoman debris. This code remains the basis of civil law in Jordan and Kuwait (Hallaq 2009). Another Muslim scholar, an Egyptian professor of law, Abd ar-Razzak as-Sanhuri (1895–1971), was the author of the Egyptian „Civil Code“, published in 1948, based on the French model primacy, which, however, possessed Shari'a. Abd ar-Razzak al-Sanhuri also wrote legal codes for Iraq, the Syrian Baath party, and Jordan and Libya. His vision of state law was criticized because he left much room for freedom in interpreting legal principles to a judge who could appeal to the principles of equity or natural law (Saleh 1993, 161–167). Despite many attempts to adapt local law to international standards, especially since the end of World War II, the top place still belongs to the holy Shari'a law (Otto 2008, 7–9).

The reform of modern Islamic law requires a change in how the message of the Quran is read. Christian theology is constantly developing biblical exegesis, interpreting God's message in modern times. This problem is more complex in the Islamic tradition. For centuries it was considered that the Quran should be read literally, without any human interpretation. Till today, conservative Islamic scholars

uphold this custom (Bhutto 2015, 310–314). However, modern times have naturally led to the necessity to interpret the Quran and read it in the light of the 21st century. The propagator of the contemporary reading of the Qur'an in the context of Islamic law was Abu Bakr Gumi (1922–1992), Nigeria's most prominent Sharia expert. He considered it necessary to restart *ijtihad* (Kausar 2017, 153–155), i.e., adaptation of sharia law to changing conditions, through an independent interpretation of the Quran and Sunnah. He emphasized that only in this way can a thorough reform of the law be carried out, which must be in line with the Quran but must also be guided by the good of the entire Muslim community (Harnischfeger 2008).

2.2 Islamism

Changes taking place in the Middle East, especially after World War II, contributed to the intensive search for Muslim identities. The ideology of Islamism has become an attempt to answer this search. Islamism is a political force in the Muslim world, deeply rooted in religious tradition and public awareness. The main assumptions of the ideology of Islamism primarily emphasize the importance of Islam not only as a religion but as a holistic socio-political system. It regulates various aspects of the functioning of the state, and above all, legal, economic and social. The fundamental source of proper conduct is the correct interpretation of the Quran and Hadith. Islamism aims to introduce and maintain a religious state governed by the principles of religious law, i.e., Shari'a.

Islamism does not have one ideology. Two main branches have developed—unification of the *umma* and establishment of the caliphate, and therefore the pursuit of theocracy. An example of this is the Islamic Liberation Party Hizb ut-Tahrir, founded in 1953 in Jerusalem. Currently, it is an international Islamic party proclaiming the reconstruction of the caliphate covering the entire Muslim world. He postulates the overthrow of pro-Western rule in Arab states, such as Saudi Arabia and pro-Russian. At the same time, he rejects the possibility of violent solutions, believing that postulates can be achieved through peace and dialogue. Hizb ut-Tahrir believes that an essential element in economic development is promoting the free market and private activities, while the state ownership and control of public transport, health care, public buildings and gas, and oil deposits. The party operates in Denmark, Sweden, and the United States. In Germany, its activities are prohibited (Wali 2017, 102–105).

However, the second view of Islamism is a democratic system represented by Muslim Brothers. He postulates staying with current states, but an essential element is emphasising private property on the economic level. Islamism has taken three types of action. The first is universal suffrage, enabling the people to speak, but it is not always true that they respect freedom and justice. Bottom-up social initiatives, known as *dawa*, are an essential activity. *Dawa* in Arabic means a call and is a kind of missionary activity aimed at spreading religion among non-believers and calling them to accept Islam. This activity is now called *dawa islamijja* and means the mission of spreading Islam. Undoubtedly, this element is increa-

singly becoming a severe impediment in Christianity-Islam relations. Opponents of Islam see every kind of gesture or behaviour directed by Muslims towards Christians, hidden aspirations for Islamization. Currently, *dawa* in the Muslim world also defines political organizations (Danecki 1997). The last, most controversial type of action present in the ideology of Islamism is armed struggle (Kepel 2002).

Given the above, two currents can be distinguished in Islamism: extremist and modernist. The leading representative of extremist Islamism was Sayyid Qutb, who, as a fundamentalist ideologist, postulated the complete Islamization of social and political life, and only a caliph, who holds the leader's dignity of all Muslims, can guarantee proper social attitudes. He proclaimed the necessity of fighting against all manifestations of ungodliness and apostasy. Sayyid Qutb believed that the world of the twentieth century was again in the time of *Jahilijah* (Calvert 2010). Therefore, just as it was in the time of Muhammad, ignorance must be destroyed so that God's rule on the earth will triumph again. Extreme Islamism of Sayyid Qutb sought to establish an Islamic regime based on four levels.

Restoring the original order was God's rule on earth; with the reservation, it is not to be a theocratic rule because Islam does not know the state and class of the priesthood. The establishment of such governments is inseparably connected with the resignation from the current state law and the introduction of sharia. The third postulate was to restore the office of caliph, although the thinker did not demand the establishment of a new Arab State. However, he believed that the very awareness of supreme authority in the person of the caliph would guarantee a sense of community and belonging to one political organization, and thus the abolition of a multi-party political system (Khan 2001, 221).

The representative of modernist Islamism is Tariq Ramadan, the grandson of the founder of The Muslim Brotherhood. Tariq Ramadan was born in Geneva; he is a Muslim theologian and preacher. He lives in Switzerland and is a professor at the University of Oxford. The scholar propagates the idea of being a loyal citizen of European countries while maintaining a complete Muslim identity (Grabus 2012, 541). He founded the Swiss Muslim movement, which organizes various seminars and lectures on interreligious subjects. He actively participates in many actions for the dialogue between Islam and other religions. While remaining a Muslim, he perceives the misconduct of members of the religious community (Ramadan 1999). He is critical of human rights violations in many Muslim countries. For this reason, he has the status of an undesirable person in Saudi Arabia, Egypt, Tunisia, and Syria.

However, Tariq Ramadan is controversial among Muslims and European columnists, especially in France and often also in the academic community. Sometimes accused of double morality, and thus conducting hidden Islamization of Europe. He is also often seen as an emissary of The Muslim Brotherhood in the Western world. Opponents of Tariq Ramadan also accuse him of practising *taqiya*, allowing in Islam, concealing actual views in their activities to protect themselves from imminent danger.

The Muslim world has established the following documents: „Universal Islamic Declaration of Human Rights“ (1998) adopted by Islamic Council in Paris on 19 September 1981 announced at the headquarters of UNESCO, „Cairo Declaration on Human Rights in Islam“ (2012) adopted by Conference of Foreign Ministers in Cairo on 5 August 1990 and „The Arab Charter on Human Rights“ (2006) established in 1994, but no country has ratified it. The current version of the Charter was adopted by the Council of the League of Arab States on 22 May 2004. The Charter came into force in 2008 after seven of the League of Arab States members had ratified it. These documents highlight the universal principles of human life on earth, such as the equality of all people, non-discrimination on the grounds of sex, race, and language, and religious freedom. At the same time, these documents highlighted the values arising from Islam’s religion, thus being in line with Shari’a laws. It should also be emphasized that all the rights and freedoms provided in these documents are subject to Islamic Shari’a law. It is also a source of interpretation for individual paragraphs. Furthermore, although most Muslim countries have recognized these documents, they are still not always and not in all parts of the world dominated by Islam; their provisions are applied and respected (Ocvirk 2004, 328–329).

2.3 Controversies regarding Islamic law

It should be remembered, however, that despite the changes taking place in the Muslim world, including on the legal plane, there is a constant struggle between what is religious, originating from Islam, and what is secular, and therefore foreign elements, imposed in a way by the Europeans on the Muslim world. Subsequent reforms of the law and attempts to adapt it to the requirements of modern times meant that secular laws entered areas reserved only for religious laws. Despite the partial adaptation of French or English legal systems to the conditions of the Islamic world, Shari’a has always dominated over foreign-derived patterns of Latin law. On this plane, the most significant misunderstandings in the interpretation of the law by the Muslim world are created, and at the same time, the fear of Islam is intensified. Often, the drastic steps taken by Islamic legislation are highly controversial in the Latin world. In Sunnis, theological schools emerged, whose representatives were considered the only source of the true faith and teaching the Quran and the prophet’s Tradition (Flisar and Osredkar 2018, 1081–1082). Departure from this path was treated and is often still heresy - *bid’a*. Traditionalists believe that man must follow God’s direction. Theological schools made it possible to learn about religion thoroughly. Scholars belonging to a given school promoted a specific way of interpreting the principles of faith and law. Over the centuries, many different theological schools were established. The most popular include Mutazilite, Asharic, and Wahhabite (Marchand 2004, 22–29). It is Wahhabism that has aroused the most significant controversy, especially recently. All Islam is identified with this ideology, and the entire Muslim world is perceived through the prism of the strict laws in Saudi Arabia.

The ‚eye for eye‘ principle still applies in the Saudi kingdom. A verdict was carried out to remove the eye of a man who had spilt acid on another man, due to

which the victim lost an eye (Rosenbaum 2013, 154). In addition, a vertebral cord rupture was carried out in a man who hit a pedestrian in a car, injured his spine, and was paralyzed. In addition, other controversial punishments are imposed by Saudi courts, such as public flogging, amputation of fingers or hands for theft, stoning for adultery, and beheading for murder. Humanitarian organizations estimate that in Saudi Arabia, more than 100 penalties of this kind are carried out each year (Penal 2015, 15).

Despite such drastic penalties for offences, Saudi law is also subject to the requirements of modernity. A special symbol of the strictness of the law in Saudi Arabia was the ban on women driving a car. King Salman issued a decree lifting this ban, and thus, from June 2018, women will be able to hold licenses and officially drive cars (Krane and Majid 2018).

In a significant part of Muslim countries, there is a dual legal system: religious and state. Shari'a covers the Muslim community in three areas: religion, family life, and inheritance. On the other hand, other aspects of *umma's* coexistence are governed by civil codes, which refer to Koran law to varying degrees. Religion and morality in many Muslim countries take precedence over statute law. In connection with this, regulations are introduced which are following belief.

For this reason, Kuwait introduced a ban on the sale of mother-of-pearl oysters because this activity, according to local law scholars, is related to gambling banned in Islam. There was a custom on the market for taking bets as to the content of shells taken. Due to the concerns of the alims regarding the improper behaviour of traders and buyers, the authorities closed the market, and gamblers were threatened with a curse (Hallaq 2009).

An autopsy is problematic and difficult to reconcile with Shari'a. Islam prohibits the destruction of what God has created, which is why, in most cases, an autopsy is forbidden. It is also forbidden to donate someone's own body after death for scientific purposes. At the same time, in the event of a justified necessity to carry out an autopsy for judicial and trial purposes, it can be performed, subject to the consent of the deceased's relatives (Klöcker and Tworuschka 1995, 110). It should be emphasized that the ban on autopsies halted the development of medicine in the Arab-Muslim world.

At present, most Arab countries with Islam dominance are seeking change in civil law. Undoubtedly, the increasing number of countries in which citizens can enjoy relatively broad civil liberties speaks in favour of these changes. This is even the case in Lebanon, Tunisia, and Morocco. At the same time, the death penalty is still in force in Morocco, and those on death row are sentenced to death. The death of people in judicial and extrajudicial executions remains taboo in Morocco (Hood and Hoyle 2012, 65–67). In Egypt, the death penalty still applies. In many Muslim Middle East countries, non-governmental organizations and media freedom remain under the strict control of state administration offices in Arab-Muslim countries.

Islam knew the institution of the court in which an independent judge, called Kadi, gave the judgment. However, during classical Islam, no appeal was known,

so the sentence passed was final. There is a possibility of appealing against the sentence to a higher instance in the judiciary of Muslim countries. An essential element of the proceedings was and still are the testimonies of at least two witnesses. At the same time, it should be clearly emphasized that the testimony of a woman, in many regions of the Muslim world, is still half worth a man's testimony to this day.

2.4 Women in modern Islamic law

Contemporary Islamic law remains in the spotlight because of the position and status of women who profess Islam. Dominant patriarchalism in the Islam religion and culture of the Middle East assigns considerable privileges to men; thus, the role of women in society was and in many places in the Muslim world remains limited. Therefore, Islamic law contradicts the modern idea of equality between women and men (Przybyszewski 2010, 119). It should be noted, however, that this restriction resulted from cultural conditions and constitutional law. The Quran emphasizes the equality of all people towards God. Islam guarantees numerous rights for women, which may vary depending on the country or region. Of course, the most numerous groups of rights and privileges, and at the same time many restrictions, are those regarding married and family life. However, most emotions are caused by rules imposed on Muslim women. The most prominent issue is the clothing of women professing Islam. According to Islamic principles, the characteristic women's dress raises many emotions in a world with Latin roots, seeing it as a symbol of the enslavement of a woman, striving for her elimination from society. This happened in Afghanistan during the Taliban regime in 1996–2001.

The principles of Muslim dress are set out in the law because the fashion of the Islamic world is a synthesis of Shari'a and regional customs. The basic rule is to recommend a woman's outer clothing, which cannot emphasize her body shape, so Muslim women usually wear loose dresses or long coats. The order regarding the woman's dress is written in the Quran: »Tell believers to look down modestly and keep their purity, and to show only those decorations that are visible on the outside and to impose curtains on the chest /.../«(Quran An-Nur, 31). The above words have become the primary recommendation for clothing, permanently inscribing in the Muslim tradition. This veil, called the hijab, has become synonymous with the enslavement of a Muslim woman. Perpetual discussion about the positive and negative meanings of the headscarf in Islam has been going on for centuries. Some see her as slavery and the ongoing objectification of a woman, which is still a manifestation of religious conservatism. In contrast, others see in hijab as a sign of respect and protection.

The use of traditional clothing by Muslim women is also being discussed in a world dominated by Islam. Different views apply to his presence in the modern world; some women do not look for this specificity for centuries and present their dressing lifestyle as terrible. On the contrary, you can hear the following defence about the hijab: »I am a respected woman. I am not watching, touching or talking to any man. I am protected like a precious pearl, which when touched by every-

one becomes black and dirty.« (Saleh 1972) Muslim countries indeed have far fewer sexual crimes against women than in other countries. However, it is difficult to state clearly to what extent the outfit has a significant impact on this. It should be remembered that Islamic law severely punishes all those who commit sexual offences. The lightest punishment is public flogging, while in extreme cases, a crime against morality is punishable by death. Opponents believe that, of course, the Muslim style of dress fulfils some protective functions. However, it is equally proof of the weaker sex of men who cannot control themselves at the sight of a beautiful woman (Amin 2002, 43–44).

The Quran contains the following instructions regarding women's clothing: »Tell believing women /.../ to put curtains on their breasts and show their decorations only to their husbands or fathers.« (Quran An-Nur, 31) On the other hand, in the Quran, we read: »O Prophet! Tell your wives and daughters and women believers to cover them tightly with their garments. This is the most appropriate way for them to be known and not to be offended.« (Quran al-Ahzab, 59). It should also be noted and clearly emphasized that none of the above texts requires covering the face. The obligation nowadays among orthodox Muslim women to cover their faces from unrelated men probably originates from pre-Islamic times.

Muslim women do not have the freedom to choose a candidate for a husband because he must be an Islamic believer. Still, in many places of the Arab-Muslim world, marriages are arranged. A form of discrimination against women is also an unequal way of inheriting property. Shari'a emphasizes that the man is obliged to support his family, so he is responsible for a more significant proportion of the inheritance than the woman.

The many rights guaranteed to women in the Quran are often disregarded. Women from the Arab-Muslim world are most often discriminated against in the following areas: violence against women, reproductive rights, treatment in the family, integration into society, their place in politics, and the economy. After social changes known as the Arab Spring (Ocvirk 2012), Egyptians are in the most challenging situation, as they are sexually molested in the Middle East and victims of public rape. This happened at Tahrir Square in Cairo, during protests against President Muhammad Mursi (Johansson-Nogués 2013). In Egypt, despite the legal prohibition, there is a practice of female genital mutilation called clitoridectomy. This custom is not derived from the Muslim tradition and, in the past, was not known and practised in the Arabian Peninsula. In addition, Egyptian women are victims of human trafficking and are victims of domestic violence (Marroushi 2015). A problematic situation also affects women living in Iraq. With the overthrow of Saddam Hussein's regime, the situation of women has deteriorated significantly. Many more women are forced into prostitution and are victims of violence. Due to warfare, the number of widows also increased, which entails the need for resettlement, and thus women become victims of human trafficking, kidnapping, and rape (Tawfik and Moety 2017).

3. Conclusions

Islamic law regulates the life of a religious community, and in many cases, affects social relations, known as civil or administrative. This is because Islam, as a religious and legal system, strives to embrace the whole person and to answer and meet all his needs. Referring to the history and tradition of law derived from the Quran shapes believers in the sense of community and the continuity and permanence of Islam. The practice of religion and the behaviour of believers have a legal dimension because improper human conduct may result in criminal sanctions. An offence against God's recommendations is seen as breaking the established order also for the whole community. Therefore, part of religion is law because it provides the guidelines necessary for the proper spiritual existence of man. The intensively transforming modern world also requires Muslim scholars to introduce changes in legislation.

Furthermore, although God's law is immutable and inviolable, the regulations regarding community members' daily lives are subject to modification. Therefore, the modern scientific community of Islamic lawyers and Muslim theologians calls for the reopening of the door of *ijtihad*. New interpretations of the texts are critical concerning the status of women, relations between Sunnis and Shiites, relations between Muslims and non-Muslims, the role of Muslims in non-Muslim societies, and Islamic economic theories. Updating activities in Islamic law is necessary because old interpretations no longer provide suitable answers to the difficult questions facing the Muslim world. A new opening of the interpretation of the Quran should be the liberation of religious establishments from the influence of political regimes. Contemporary Shari'a contains several bans that apply to residents of Muslim countries. However, Islamic law should not be seen only in terms of restrictions. It brings numerous privileges and facilities for followers, even though these rights are difficult for Europeans to understand. Misunderstandings about sharia are the result of different cultural conditions of the Middle East and Europeans and the place and importance of religion in the life of modern man.

References

- Amin, Qasim.** 2000. *The Liberation of Women and the New Woman*. Cairo: American University of Cairo Press.
- Ayoub, Samy.** 2015. The Mecelle, Sharia, and the Ottoman State: Fashioning and Refashioning of Islamic Law in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 2, no. 1:121–146.
- Bhutto, Saifullah.** 2015. Hermeneutics from Islamic Perspective. *Science and Technology* 1, no. 5:310–314.
- Cairo Declaration on Human Rights in Islam.** 2012. *Forced Migration Review* 1, no. 1:8–9.
- Calvert, John.** 2010. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press.
- Danecki, Janusz.** 1997. *Kultura islamu: Słownik*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Flisar, Urška, and Mari Jože Osredkar.** 2018. Pravni sistemi islama. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 78, no. 4:1075–1086.
- Grabus, Nedžad.** 2012. Islam in sekularna družba. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 72, no. 4:533–542.
- Hallaq, Wael.** 2009. *Introduction to Islamic Law*. Cambridge: University Press.

- Harcet, Marjana.** 2008. Islamsko pravo od idžtihada do taklida. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 68, no. 4:557–568.
- Harnischfeger, Johannes.** 2008. *Democratization and Islamic Law: The Sharia Conflict in Nigeria*. Frankfurt; New York: Campus Verlag.
- Hood, Roger, and Carolyn Hoyle.** 2012. *The Death Penalty: A Worldwide Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Jeglič, Urška.** 2020. Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 80, no. 4:875–885.
- Johansson-Nogués, Elisabeth.** 2013. Gendering the Arab Spring? Rights and (in)security of Tunisian, Egyptian and Libyan women. *Security Dialogue* 44, no. 5/6:393–409.
- Kausar, Sajila.** 2017. Collective Ijtihad: History and Current Perspective. *International Journal of Humanities and Social Science Studies* 3, no. 5:151–163.
- Kepel, Gilles.** 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Khan, Muqtedar.** 2001. The political philosophy of Islamic resurgence. *Cultural Dynamics* 13, no. 2:211–229.
- Klöcker, Michael, Monika Tworuschka and Udo Tworuschka.** 1995. *Wörterbuch: Ethik der Weltreligionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Krane, Jim, and Farhan Majid.** 2018. Women Driving in Saudi Arabia: Ban Lifted, What are the Economic and Health Effects? *Issue Brief Baker Institute* 13, no. 6:1–7.
- Marchand, Stephane.** 2004. *Arabia Saudyjska: Zagrożenie*. Warszawa: Dialog.
- Marroushi, Nadine.** 2015. *Violence against women in Egypt: Prospects for improving police response*. London: The Grayston Centre.
- Mayer, Ann-Elizabeth.** 1995. *Islam and Human Right: Tradition and Politics*. Boulder: Westview Press.
- al-Nowaihi, Mohamed.** 1975. Problems of Modernization in Islam. *Muslim World* 65, no. 3:174–185.
- Ocvirk, Drago K.** 2004. Doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 64, no. 2:317–330.
- — —. 2012. Islam in sekularizem v arabski pomladi. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 72, no. 1:33–44.
- Otto, Jan Michiel.** 2008. *Sharia and National Law in Muslim Countries*. Leiden: University Press.
- Penal Reform International.** 2015. *Sharia Law and the Death Penalty*. London: Penal Reform Office.
- Przybyszewski, Krzysztof.** 2010. *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii.
- Ramadan, Tariq.** 1999. *To Be a European Muslim: a Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester: Islamic Foundation.
- Rosenbaum, Thane.** 2013. *Payback: The Case for Revenge*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Saleh, Nabil.** 1993. Civil Codes of Arab Countries: The Sanhuri Codes. *Arab Law Quarterly* 8, no. 2:161–167.
- Saleh, Saneya.** 1972. Women in Islam: Their Role in Religious and Traditional Culture. *International Journal of Sociology of the Family* 2, no. 2:193–201.
- Shaw, Stanford, and Ezel Kural Shaw.** 2012. *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej 1808-1975*. Warszawa: Dialog.
- Tawfik Amin, Tarek, Hend Aly Sabry and Alshaimaa Mohamed Abdel Moety.** 2017. Female Genital Mutilation: Egypt in Focus. *European Journal of Forensic Sciences* 4, no. 1:24–28.
- The Arab Charter on Human Rights.** 2006. *Boston University International Law Journal* 24, no. 4:147–164.
- Universal Islamic Declaration of Human Rights.** 1998. *The International Journal of Human Rights* 2, no. 3:102–112.
- Wali, Farhaan.** 2017. Functionality of Radicalization: A Case Study of Hizb ut-Tahrir. *Journal of Strategic Security* 10, no. 1:102–117.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 103—113

Besedilo prejeto/Received:01/2021; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 355.098:2-722.53

DOI: 10.34291/BV2021/01/Kocjancic

© 2021 Kocjančič, CC BY 4.0

Klemen Kocjančič

Ne samo vez z Bogom: razvoj vloge in dolžnosti vojaških duhovnikov skozi zgodovino¹

Not Only a Connection with God: Historical Development of Roles and Duties of Military Chaplains

Povzetek: Avtor v članku preučuje različne naloge in dolžnosti, ki jih opravljajo vojaški duhovniki v sklopu duhovne oskrbe pripadnikov oboroženih sil. Zgodovinski zgledi kažejo, da je bil razvoj duhovne oskrbe v oboroženih silah v prvih dveh tisočletjih zelo počasen, a je v zadnjih nekaj desetletjih presegel stare okvire delovanja vojaških duhovnikov. Ti duhovniki tako ne le zagotavljajo pastoralno oskrbo, ampak so postali svetovalci, terapevti itd., ki pomagajo ne samo vojaškemu osebju, ampak tudi njihovim družinskim članom, sodelujejo z nevladnimi organizacijami in imajo lahko tudi neposredni vpliv na razvoj vojaško-političnih dogodkov. Delo vojaških duhovnikov sedaj presega klasični teološko-religiološki okvir, posega namreč tudi na področja medicine, psihologije, kulturologinje zakonsko-družinske terapije in sorodnih ved.

Ključne besede: vojaški duhovnik, duhovna oskrba, religija, oborožene sile, vojaške družine, veterani

Abstract: In the article, the author examines military chaplains' different duties and responsibilities while providing spiritual care for military personnel. Historical examples show that while the development of spiritual care in the military (armed forces) in the first 2,000 years was slow, spiritual care surpassed the old framework of military chaplains in recent decades. Currently, military chaplains provide spiritual care and become counsellors, therapists, and so forth, not only for the military personnel but also for their family members. At the same time, they cooperate with non-governmental organizations and significantly impact military-political events. Military chaplains' duties now exceed classical theological-religious activities, as they also cover areas of medicine, psychology, cultural studies, marriage and family therapy, and other related fields.

¹ Raziskovalni projekt št. J5-1786 (B): „Vojaško specifični dejavniki tveganja za dobrobit in zdravje vojaških družin“ je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Keywords: Military Chaplain, Spiritual Care, Religion, Armed Forces, Military Families, Veterans

1. Uvod

Vojske oziroma oborožene sile se že od nekdaj navzoče v človeški zgodovini, enako kakor je tudi religija. Presek teh dveh družbenih struktur pomenijo vojaški duhovniki (tudi vojaški kurati, kaplani itd.), ki delujejo znotraj oboroženih sil in zagotavljajo duhovno oskrbo vojaških oseb. Ta oskrba pomeni »pravico vojaškega osebja do izpovedovanja vere« oziroma »duhovno oskrbo vseh, ki jih zadeva vojska tako v času miru, kot v času vojaških vaj ali vojne, in tudi v multinacionalnih enotah: vojakov na rednem služenju; poklicnih vojakov, podčastnikov in častnikov; posameznikov, ki začasno po pogodbi delujejo v vojski; in civilnega osebja, ki deluje v vojski.« (Plut 2002, 16)

Princip sodobnega organiziranega vojaškega duhovništva izhaja iz katoliške Cerkve, ko je koncil v Ratisboni leta 742 potrdil, da imajo lahko vojaški voditelji pri sebi škofa in ali duhovnike, ki so imeli nalogo, »da poslušajo spovedi mož in jim odrejati primerno pokoro«. V naslednjih stoletjih so se dolžnosti vojaških duhovnikov razširile (Johnston 2009, 25–26; Liuski in Ubani 2020, 2).

Šele v drugi polovici 19. stoletja so na mednarodni ravni priznali nekatere pravice vojaških kaplanov in jim zagotovili podobno zaščito kakor vojaško-zdravstvenemu osebju, prek uveljavitve ženevske konvencije iz leta 1864, poznejših dopolnil in drugih mednarodnih pravnih aktov (Lunze 2004, 70).

Ta članek bo na podlagi zgodovinskih izkušenj analiziral različne vloge in naloge, ki so jih izvajali oziroma jih še izvajajo vojaški duhovniki, da bi ugotovili, kam lahko vodi nadaljnji razvoj njihovih zadolžitev. Hkrati bo članek dopolnil zelo skromno bero znanstvenoraziskovalnih del na področju duhovne oskrbe oboroženih sil; poleg dveh doktorskih disertacij (Plut 2001; Šimac 2013) in na njih temelječih publikacij (Plut 2002; Šimac 2014) ter dveh zbornikov vojaškega vikariata (Pregelj, Plut in Petelinšek 2005; Plut, Mesarič in Sadar 2010) obstajajo tudi splošni članki o duhovni oskrbi (Čepar 2000, 2010; Mesarič 2012; Plut in Mesarič 2003; Pregelj 2017; Kladnik 2017), pa tudi članki o posameznih slovenskih vojaških duhovnikih (Ratej 2014; Šimac 2020a, 2020b).

2. Vez z Bogom prek svete daritve

Že v antičnih časih so z vzpostavitvijo organizirane religije svečeniki, šamani oziroma duhovniki spremljali vojščake, ki so odhajali v boj s sosednjimi plemeni, še posebno če so jih vodili vladarji. O tem govori že Stara zaveza:

»Kadar greš v boj proti sovražnikom in zagledaš konje in bojne vozove in ljudstvo, številnejše od tebe, se jih ne boj! Kajti s teboj bo GOSPOD, tvoj

Bog, ki te je pripeljal iz egiptovske dežele. Ko boste blizu boja, naj nastopi duhovnik, govori naj ljudstvu in mu reče: »Poslušaj, Izrael! Danes ste pred bojem s sovražniki. Naj vam ne upade srce; ne bojte se in ne plašite se in naj vas ne bo strah pred njimi! Kajti GOSPOD, vaš Bog, hodi z vami, da se bo bojeval za vas z vašimi sovražniki in vam dal zmago.« (5 Mz 20,1-4).

Povezava med svečeniki in vojaškimi poveljniki je bila zelo močna v starem Egiptu, kjer je v predptolomejskem Egiptu okoli četrtnina častnikov imela (predhodne) svečeniške obveznosti, medtem ko je ta odstotek še narasel pod Ptolomejci – na 38 % (Fischer-Bovet 2014, 304).

Vloga duhovnikov znotraj vojske se je začela institucionalizirati z vzpostavitvijo stalnih vojska; prva takšna zabeležena vojska sega v čas vladavine asirskega kralja Tiglath-Pileserja III., ki je vladal v 8. stoletju pr. Kr. in se je tudi boril proti antičnemu Izraelu (Schwartzwald 2014, 24). V antični Evropi so Grki vzpostavili prve stalne vojske mestnih držav, pri tem pa je bila religija oziroma vera pomembna tudi pri izvajanju vojaških nalog. Še pred začetkom vojne so za mnenje prosili preroka, nato je moral kralj s pomočjo svečenikov opraviti daritev za pridobitev božjega blagoslova. Daritev je sledila pred odhodom vojske na bojišče, pred prečkanjem vsake reke, pred vsako bitko in po vsaki bitki (Naiden 2019, 10).

Podobno so v starorimski vojski imeli duhovnike, ki so spremljali vojake na bojišče, pa tudi z njimi živeli v vojaških postojankah, mestih itd. Prvi zapiski o vojaških duhovnikih v rimski vojski segajo v drugo polovico 5. stoletja. Tako je rimski general Evzebij ob nedeljah dovolil krščanskim vojakom, da so se udeležili svete maše, medtem ko so se preostali vojaki morali udeležiti nenedominacijske, monoteistične molitve. Še v 6. stoletju pa je bila navzočnost vojaških duhovnikov v posameznih legijah bolj privilegij kakor pravilo (Jones 1953, 239–240).²

V zgodnjem obdobju se je tako vzpostavila primarna naloga duhovnikov, ko so sledili vojski na bojišče – da so upravičili pravi namen vojske s pridobitvijo božje podpore, posledica tega pa je bil tudi vpliv na moralo vojakov. Voj(šč)aki sami so morali dokazati, da so upravičeni do božje pomoči (med bitko) z zglednim izpolnjevanjem verskih dolžnosti (Bachrach 2011, 13).

Že v času Karla Vélikega, ki je začel združevati »vojskovanje s projekti pokrščevanja«, so škofje in duhovniki, ki so spremljali vojaške pohode, dobili nalogo, utemeljiti to delovanje, ko se krščanstvo ni več širilo s prepričanjem, ampak »prek prisile in svete vojne« (Moore 2018, 47).

Tako so med križarskimi vojnami duhovniki, ki so bili del križarskih vojska, imeli nalogo, da izvajajo dosledno in natančno pastoralno skrb. Prek pridiganja so morali vojake pozivati, naj se vedejo kot krščanski vojaki, pri tem pa so morali sami biti »zgled pravega krščanskega strahu pred Bogom in v ljubezni do Boga«. K vrnitvi na pravo, krščansko pot so morali pozvati tudi tiste, ki so se med spopadi (in v miru) izkazali za nemoralne (Bachrach 2004, 620).

² O vlogi kristjanov v prvih treh stoletjih po Kr., glej Harnack, *Militia Christi* (1905).

3. Obsežna (ne le duhovna) oskrba

Do konca prve polovice 20. stoletja, obdobja, ki sta ga na koncu zaznamovali dve svetovni vojni, so vojaški duhovniki imeli nalogo, izvajati duhovne obrede pred spopadi in po njih in zagotoviti vojakom izpolnjevanje religioznih oziroma verskih norm. Tako so krščanski vojaški duhovniki skrbeli za delitev svetih zakramentov, vojaški rabini in imami za blagoslovitev in ritualni zakol živine, vsi pa so imeli še dolžnost, skrbeti za ranjence in obolele (to je dostikrat presegalo samo duhovno oskrbo, saj so izvajali tudi osnovno medicinsko oziroma bolničarsko oskrbo) ter poiskati in zagotoviti primeren (verski) pokop padlih in mrtvih vojakov (ter tudi civilistov) (Allison 2016, 1–2; Biro 2014, 399–400).

Dalje so podpirali poveljniški, častniški kader pri njihovih odločitvah, ki so primarno zadevale moralo podrejenih vojakov, pa tudi družine padlih vojakov. Na administrativnem področju so bili vojaški duhovniki zadolženi za izdajo potrdil o smrti in pokopu ter občasno tudi porok. Kot visoko izobraženi ljudje so duhovniki v avstro-ogrskih oboroženih silah sodelovati tudi pri cenzuri pisem, ki so jih vojaški pošiljali domov (Biro 2014, 399–400). Prav tako so vojaške duhovnike uporabljali za širjenje propagande med vojaki, predvsem glede ohranjanje zvestobe avstro-ogrski monarhiji (Zaharia 2017, 293).

Že prej so številni vojaški duhovniki, ki so bili med redkimi ljudmi z znanjem pisanja, delovali tudi kot (ne)uradni kroniki: pisali so zgodovino vojaške enote oziroma ekspedicije (Dalton 2009).

4. Apologeti in učitelji

Med drugo svetovno vojno so vojaški duhovniki morali preseči svoje duhovne naloge tudi z apologetiko dejanj svoje lastne države in/ali oboroženih sil, to pa je značilno predvsem za totalitarne države (Allison 2016, 2).

Tako je v oboroženih silah tretjega rajha služilo tudi okoli tisoč katoliških in protestantskih vojaških duhovnikov; ubadali so se z dilemo služenja režimu, ki je preganjal krščanske Cerkve (Bergen 2001, 233–234). Georg Werthmann, ob koncu vojne v. d. katoliškega vojaškega škofa, je dejal: »Čutili smo, da smo bolj uporabni, če ostanemo zunaj koncentracijskega taborišča. Toda nikdar nismo ogrozili naših načel ali naših duš. Bili smo preganjani, vse odkar so nacisti prišli na oblast. In jaz vem osebno, da v primeru nemške zmage v tej vojni ne bi bilo več duhovščine v Nemčiji.« (Faulkner 2010, 2)

Druga svetovna vojna velja tudi za prvo ideološko vojno, za spopad med dvema nasprotnima poloma (demokratski in totalitarni svet, verujoči proti nevernim); posledica tega je bila, da se je to preneslo tudi na versko raven (Allison 2016, 2). Tako so krščanski vojaški duhovniki v oboroženih silah tretjega rajha dostikrat v svoje pridige vpletali (verski) boj proti boljševizmu (komunizmu) z vidika obrambe vere, pri tem pa so uporabljali tudi križarske primerjave (Faulkner 2010, 11–12). Podobno retoriko so razvili tudi vojaški duhovniki v slovenskem domobranstvu (Kladnik 2017, 715).

Po drugi svetovni vojni je svet doživel obširno sekularizacijo, kar se je pokazalo tudi pri duhovni oskrbi v številnih oboroženih silah. V nekaterih državah so tako v celoti ukinili duhovno oskrbo (države Varšavskega pakta), drugje so zmanjšali vlogo vojaških duhovnikov (npr. leta 1946 so v Združenem kraljestvu ukinili obvezno navzočnost pri svetih mašah vojaških duhovnikov), zato so vojaški duhovniki postali le »nekaj več kot poveljanci socialni delavci« (McFarlane v Allison 2016, 2).

Kot posledica tega je v modernem in postmodernem svetu postalo značilno, da vojaški duhovniki ne skrbijo le za duhovnost vojakov, ampak se ukvarjajo s celotno skrbjo za pripadnike oboroženih sil,³ pri tem pa uporabljajo svoje versko, pastoralno znanje za primerno svetovanje (Allison 2016, 2).

Pred koncem druge svetovne vojne je bilo delovanje vojaških kaplanov na splošno namenjeno večjim skupinam oziroma vojaškim enotam. Tako so bile celotne vojaške enote navzoče pri verskih obredih, od svetih maš do skupinskih odvez grehov. Največkrat je bila individualna obravnava vojakov namenjena le tistim, ki so bili ranjeni, so umirali ali dejansko že umrli. Tako se je v krščanskem obredju po 4. stoletju po Kr. izoblikovala tradicija večkratnih svetih spovedi (in ne le ene predsmrtne, življenjske spovedi), prav zaradi vojakov, ki so bili nenehno izpostavljeni smrti in zaradi svojega delovanja (možnost uboja/umora nasprotnika) izpostavljeni smrtnemu grehu (Bachrach 2011, 13–14).

5. Medicinsko-psihološka skrb

Medtem ko so pred 20. stoletjem vojaški duhovniki pomagali pri medicinski oskrbi ranjenih in obolelih vojakov, pa se je v drugi polovici 20. stoletja izkazalo, da lahko sodelujejo tudi pri psihološki oskrbi vojakov, še posebno tistih, ki so izpostavljeni travmatičnim dogodkom v miru in vojni (Adler in dr. 2018).⁴

Moss in Prince (2014, 151–2) to ponazorita: »Travmatizirani vojaki so tudi obremenjene duše, spopadajoč se s krizami vere in konflikti vesti. /.../ Ob določenih časih in mestih, vseeno, z vidika frontnih vojakov, delo pastoralne oskrbe preko kaplanov se ne razlikuje od prakse in ciljev vojaških voditeljev. Toda drugič, je pastoralna oskrba videna, kot da zagotavlja ločeno in vredno službo za vojake vseh činov v oboroženih silah.«

V raziskavi, ki so jo naredili Morgan, Hourani, Lane in Tueller (2016) v skupini 889 aktivnih vojakov kopenske vojske ZDA, se je izkazalo, da so pri vojaki, ki so iskali pomoč pri vojaških kaplanih v zadnjem letu, zabeležili 50,8 % depresijo in 39,1 % možnost posttravmatske stresne motnje, 26,6 % jih je bilo pozitivnih na navzočnost generalizirane anksiozne motnje.

Pri tem se je izkazalo, da je religioznost pozitivno vplivala na preprečevanje sa-

³ Celotna skrb za pripadnike oboroženih sil v Slovenski vojski zajema zdravstveno, psihološko in socialnovarstveno oskrbo, pravno pomoč in svetovanje, religiozno duhovno oskrbo, športno dejavnost, organizirano preživljanje prostega časa in skrb za družinske člane (Šebal 2010, 113–114).

⁴ O vlogi duhovnosti in religioznosti v stresnih situacijah, tudi v psihoterapiji, glej Košir 2020.

momorilnosti vojakov in veteranov, ki so trpeli za posttravmatsko stresno motnjo ali doživeli moralno rano (Ames in dr. 2018, 6; Drescher in dr. 2018; Kopacz in dr. 2018). Vloga vojaških duhovnikov pri mentalni higieni vojakov se je pokazala v postmodernih mednarodnih operacijah, saj so duhovniki znali identificirati, preprečevati in svetovati glede duševnih motenj, od lažje čustvene napetosti do poskusa samomora (Besterman-Dahan in dr. 2012). Tako so vojaški duhovniki postali »partnerji v operativni psihologiji«, s tem pa razbremenijo vojaške psihologe, saj so navadno bolj navzoči med vojaki kakor psihologi (Frederich in dr. 2011, 168).

Vse večjo vlogo imajo vojaški duhovniki tudi pri preprečevanju in zdravljenju zasvojenosti med pripadniki oboroženih sil, in to prek pastoralne oskrbe (Robertson 2016).

6. Povezovalci

Ob vse večjem številu mednarodnih (mirovnih) operacij po drugi svetovni vojni so vojaški duhovniki, ki so bili del kontingentov v tujini delujočih oboroženih sil, postali tudi pomemben del teh misij. Sodelovali so na sestankih z verskimi voditelji in tako vzpostavili stik z voditelji lokalnega okolja, to pa jim je omogočili dodatno delovanje med lokalnim prebivalstvom, še posebno med humanitarnimi misijami. Vojaški duhovniki tako zmorejo zapolnitvi »informacijsko vrzel«, ki nastane zaradi nerazumevanja različnih kultur in religij. To nerazumevanje jezika, simbolizma, zgodovine in arheologije lahko privede do zaostritve odnosov med tujim kontingentom in lokalnim prebivalstvom, preprečijo pa jo lahko prav vojaški duhovniki, seveda v nesekulariziranem okolju (Lee, Burke in Crayne 2005, 3–18).

Tako so leta 2001 v vojni mornarici ZDA razvili program, po katerem so vojaški kaplani postali orodje preprečevanja konfliktov na mednarodnih misijah, in to z vzpostavitvijo odkritih stikov z lokalnimi verskimi voditelji in s svetovanjem vojaškemu poveljnikom glede verskih in kulturnih posledic morebitne poveljniške odločitve (Johnston 2009, 25). Vojaški duhovniki so prevzeli »mirovniško vlogo med verskimi voditelji in njihovimi skupnostmi«, pri tem pa si prizadevajo za »miroljubne odnose med razklanimi skupnostmi z zagotavljanjem priložnosti za izvedbo srečanj – z vzpostavitvijo varnega in preobrazbenega prostora za dialog« (Moore 2014, 95–96).

Na mirovnih ali humanitarnih misijah so vojaške organizacije dostikrat, če ne večinoma prisiljene sodelovati z nevojaškimi subjekti, h katerim sodijo tudi različne nevladne, civilne organizacije. Vojaški kaplani, sami povezovalci med vojaškim in civilnim okoljem, tako primarno sodelujejo z organizacijami, ki delujejo na področju humanitarnosti, človekovih pravic, civilne družbe (vključno z vpeljavo demokracije) in razrešitve konfliktov (McLaughlin 2002, 21).

Medverski dialog ni pomemben samo med delovanjem v tujini, ampak tudi znotraj same vojaške organizacije, v kateri so navzoči vojaki različnih veroizpovedi. Vojaško duhovništvo tako deluje na istem principu kakor širša (civilna) družba,

z integracijo različnih (verskih) oziroma družbenih skupin v eno družbo, pri tem pa se zagotavljajo verske potrebe posameznikov oziroma skupin (Peterson 2015, 4–5). To v nekaterih oboroženih silah dosegajo tudi s tem, da vojaški duhovnik »usposablja vojaško osebje, da spoštuje verska prepričanja, promovira mir in harmonijo« (Seiple 2009, 45). V preteklosti, predvsem v multietničnih državah, je bilo za vojaške duhovnike pomembno, da so poznali več jezikov, tako so namreč lahko duhovno skrbeli za pripadnike več nacij, ki so služili v istih oboroženih silah (Šimac 2020b, 171).

V zadnjem času nekatere države uvajajo tudi ateistične oziroma humanistične vojaške duhovnike, ki naj bi skrbeli oziroma skrbijo za ateistične pripadnike oboroženih sil (Kolenc 2014, 395).

7. Branitelji reda in prava

Vojaški duhovniki zaradi vloge, ki jo imajo znotraj oboroženih sil, in predvsem zaradi ugleda, ki ga uživajo med vojaškim osebjem, lahko preprečujejo tudi negativnost oziroma toksičnost vojaških voditeljev. Tako lahko nadrejene opozorijo na potrebe in zadržke podrejenih, ne da bi nadrejeni vedeli, kdo od podrejenih je to izrazil, in vzpostavijo dialog v organizaciji, ki velikokrat tega ne omogoča. To se dogaja predvsem zato, ker duhovnike vojaško vodstvo posluša, duhovniki poznajo organizacijsko kulturo oboroženih sil in osebnosti vpletenih oseb. S tem nastane možnost za mediacijo oziroma rešitev problema na najbolj nekonflikten način, ne glede na čin vpletenih (Messinger 2013, 123).

Benham Rennick (2011, 93) pravi, da vojaški kaplani, ki imajo simbolični ‚nevturalni‘ čin, delujejo prek ‚duhovništva prisotnosti‘ (*ministry of presence*), ko lahko posredujejo zunaj poveljniške linije in upoštevajo neujemanja med institucionalnimi cilji in človeškimi potrebami.

V nekaterih situacijah lahko vojaški duhovniki prek svoje pastoralne skrbi pridejo tudi do informacij glede vojnih zločinov, storjenih znotraj njihove lastne vojaške organizacije. Med vietnamsko vojno leta 1968 je enota ameriških vojakov pobila prebivalce vasi My Lay. Ta vojni zločin je videl pilot helikopterja, o tem je povedal je še isti dan vojaškemu kaplanu, ki je o tem poročal svojemu nadrejenemu (Olson in Roberts 1998, 117–119).

Kakor že rečeno, vojaški duhovniki naj bi si prizadevali tudi za ponovno vzpostavitev moralnosti med vojaki; to se v sedanjosti kaže med vojaškimi zaporniki, duhovna oskrba pa ima funkcijo v rehabilitaciji tega zapornika (Brink 1953, 36).

8. Tudi za vojaške družine in veterane

Po drugi svetovni vojni, ko so se vzpostavile večje, stalne oborožene sile, ki so bile v posameznih državah garnizirane v vojaških bazah, kjer so pripadniki oboroženih

sil živeli s svojimi družinami (kakor tudi v državah, kjer profesionalni vojaki živijo zunaj vojašnic), se je hkrati pokazala potreba po duhovni oskrbi za člane družin vojakov, vpetih v vojaško okolje in vojaški način življenja. Poleg individualne pastoralne oskrbe, ki je podobna, če ne identična s ‚civilno‘ pastoralno oskrbo, vojaški duhovniki izvajajo tudi zakonsko-družinsko svetovanje, še posebno zaradi specifik vojaškega življenja, kakor so dolgotrajna odsotnost, travmatične izkušnje, možnost hude poškodbe ali smrti itd. (Moon 2016, 128–134).

Sipe (1993, 25–43) izpostavlja, da imajo vojaški duhovniki možnost, biti vpleteni v vse ravni človeškega življenja od rojstva do smrti. Poleg običajnih življenjskih stresnih okoliščin morajo pri tem upoštevati še geografske preselitve, razbite odnose, dnevne vožnje ...

Vojaški duhovniki imajo tudi pomembno vlogo pri zagotavljanju duhovne oskrbe umirajočim veteranom, ki jim lahko pomagajo »razrešiti stres, povzročen zaradi z bojem povezanih dogodkov, ki so v konfliktu z njihovimi osebnimi prepričanji« (Chang, Stein in Skarf 2015, 635).

9. Glasniki miru

Moss in Prince (2014, 152–153) sta naloge vojaških duhovnikov razdelila na tri skupine: 1) naloge, povezane z religioznostjo, 2) naloge, povezane z vojaško organizacijo, in 3) naloge, povezane s svetovanjem in oskrbovanjem posameznih vojakov in morebiti njihovih družin. V prvo skupino sodijo verske norme, običaji in obredi, ki se izvajajo ob različnih časih in v različnih krajih, pri tem pa vojaški duhovniki skrbijo tudi za verske potrebe drugače verujočih (omogočanje stika vojakov z njihovimi (civilnimi) verskimi delavci). Naloge, povezane z vojaško organizacijo, so predvsem: vzdrževanje vrednot oboroženih sil, promocija samodiscipline, svetovanje poveljujočim glede kadrovskih zadev, sodelovanje z vojaško-medicinskim osebjem, poučevanje (npr. glede spolnosti) in vzdrževanje morale vojakov. V tretjo skupino sodijo svetovanje in pomoč ranjenim in bolnim, zagotavljanje prve pomoči, skrb za padle in umrle pripadnike, obveščanje družin pripadnikov, svetovanje veteranom in tudi njihovim družinam.

Moore (2008, po Volfu 2009) ima zgoraj navedene tri skupine nalog vojaških duhovnikov za njihovo osrednjo, splošno nalogo, a v zadnjem času se vse bolj izpostavlja vloga vojaških duhovnikov kot ‚agentov miru‘. Vojaški duhovniki morajo upoštevati načelo pravične vojne in ohranjanje miru v globaliziranem svetu, v katerem so različne religije »ena izmed najbolj mogočnih sil v svetu danes«. (Vojaška) sila je namreč sama nezmožna uveljaviti mir v svetu, v katerem so upoštevane človekove pravice in uveljavljeni demokratični ideali. To se lahko zgodi z uporabo religije, ki »igra vlogo pri definiranju ljudskih identitet skupnosti«. Vojaški duhovniki imajo pri tem nalogo, da iščejo načine pomiritve in združitve nasprotujočih si družbenih skupin, prav v moči religije (Volf 2009, 33–35).

10. Namesto sklepa

Iz naštetih zgledov lahko razvidimo, da je duhovna oskrba v oboroženih silah vse od začetkov do današnjih dni sklenila nekakšen krog: od prvotne skupinske, množične oskrbe celotne vojaške enote je prišla do individualne obravnave posameznih vojakov. Hkrati vojaški duhovniki ne izvajajo samo duhovne, pastoralne oskrbe, ampak zagotavljajo tudi pomoč na drugih področjih (npr. na zdravstvenem, psihološkem itd.), to pa presega njihovo temeljno zadolžitev.

Kot del vojaške in verske organizacije vojaški duhovniki presegajo in povezujejo obe organizaciji in so tako simbolično hkrati posvetni in svetni. Njihovo delo se ne navezuje le na pripadnike oboroženih sil, ampak v zadnjih desetletjih v njihov delokrog sodijo tudi družinski člani, (vojni) begunci, nevladne organizacije itd. V današnjem svetu, v katerem vse bolj vladajo versko in nacionalno motivirani konflikti, imajo lahko prav vojaški duhovniki na podlagi poznavanja različnih kultur in religij odločilno vlogo pri zagotavljanju in ohranjanju miru na konfliktnih območjih.

Zato je treba pri usposabljanju bodočih (vojaških) duhovnikov zagotoviti, da prejmejo čim bolj širok nabor znanja, ki presega teološko-religiološke okvire in vključuje – ni omejeno s tem – kulturologijo, medicino, psihologijo, zakonsko-družinsko terapijo itd. Tako lahko vojaški duhovniki znotraj oboroženih sil delujejo v luči miru, kot glasniki sprave in povezovalci narodov.

Kljub vsem dodatnim vlogam in dolžnostim, ki so jih v zadnjih desetletjih začeli opravljati, pa vojaški duhovniki še vedno ostajajo »avtentične priče pravega upanja, rojenega iz oblube Njega, ki je prava ljubezen«; tako v vojnih razmerah prinašajo upanje vojakom – na (večno) življenje (Zelinskyy 2016).

Reference

- Adler, Abby, Sadia Chadhury, Barbara Stanley, Marjan Ghahramanlou-Holloway, Ashley Bush in Gregory K. Brown.** 2018. A Qualitative Analysis of Strategies for Managing Suicide-Related Events during Deployment from the Perspective of Army Behavioral Health Providers, Chaplains, And Leaders. *Military Psychology* 30, št. 2:87–97. <https://doi.org/10.1080/08995605.2017.1420979>.
- Allison, Neil E.** 2016. A Free Church Perspective on Military Chaplains Role in Its Historical Context. *In die Skriflig* 50 št. 1:1–8. <https://doi.org/10.4102/ids.v50i1.2163>.
- Ames, Donna, Zachary Erickson, Nagy A Youssef, Irina Arnold, Chaplain Sam Adamson, Alexander C Sones, Justin Yin, Kerry Haynes, Fred Volk, Ellen J Teng, John P Oliver in Harold G Koenig.** 2019. Moral Injury, Religiosity, and Suicide Risk in U.S. Veterans and Active Duty Military with PTSD Symptoms. *Military Medicine* 184, št. 3/4:271–178. <https://doi.org/10.1093/milmed/usy148/5038451>.
- Bachrach, David Steward.** 2004. The Friars Go to War: Mendicant Military Chaplains, 1216-c. 1300. *The Catholic Historical Review* 90, št. 4:617–633.
- Bachrach, David.** 2011. Military Chaplains and the Religion of War in Ottonian Germany, 919–1024. *Religion, State and Society* 39, št. 1:3–31.
- Benham Rennick, Joanne.** 2011. Canadian Military Chaplains: Bridging the Gap Between Alienation and Operational Effectiveness in a Pluralistic and Multicultural Context. *Religion, State and Society* 39, št. 1:93–109. <https://doi.org/10.1080/09637494.2011.546507>.
- Bergen, Doris L.** 2001. German Military Chaplains in World War II and the Dilemmas of Legitimacy. *Church History* 70, št. 2:232–247.
- Besterman-Dahan, Karen, Susanne W. Gibbons, Scott D. Barnett in Edward J. Hickling.** 2012. The Role of Military Chaplains in Mental Health Care of the Deployed Service Member. *Military Medicine* 177, št. 9:1018–1033.

- Biro, Akos.** 2014. Jewish Military Chaplains in the Austro-Hungarian Armed Forces during World War I. *Acta Ethnographica Hungarica* 59, št. 2:397–406.
- Brink, Frederick W.** 1953. The Role of the Chaplain in the Rehabilitation of Military Prisoners. *Pastoral Psychology* 4:36–42.
- Čepar, Drago.** 2000. Duhovna oskrba vojakov v Evropi in Natu. *Vojstvo* 7:85–104.
- — —. 2010. Duhovna oskrba vojakov v Evropi in Natu ter področni sporazum s Svetim sedežem. *Bilten Slovenske vojske* 12, št. 4:149–165.
- Chang, Bei-hung, Nathan R. Stein in Lara M. Skarf.** 2015. Spiritual Distress of Military Veterans at the End of Life. *Palliative and Supportive Care* 13, št. 3:635–639. <https://doi.org/10.1017/S1478951514000273>.
- Dalton, Charles.** 2009. Army Chaplains as Military Historians and Diarists, 1688–1712. *Royal United Services Institution: Journal* 41, št. 236:1287–1291.
- Drescher, Kent D., Joseph M. Currier, Jason A. Nieuwsma, Wesley McCormick, Timothy D. Carroll, Brook M. Sims in Christine Cauterucio.** 2018. A Qualitative Examination of VA Chaplains' Understandings and Interventions Related to Moral Injury in Military Veterans. *Journal of Religion and Health* 57:2444–2460. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0682-3>.
- Faulkner, Lauren N.** 2009. Against Bolshevism: Georg Werthmann and the Role of Ideology in the Catholic Military Chaplaincy, 1939–1945. *Contemporary European History* 19, št. 1:1–16.
- Fischer-Bovet, Christelle.** 2014. *Army and Society in Ptolemaic Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frederich, Peter.** 2011. The Role of Chaplains in the Operational Army. V: Elspeth Cameron Ritchie, ur. *Combat and Operational Behavioural Health*, 163–170. Falls Church, VA; Fort Detrick, MD: Office of The Surgeon General, United States Army; Borden Institute.
- Harnack, Adolf.** 1905. *Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag.
- Johnston, Douglas M.** 2009. U.S. Military Chaplains: Redirecting a Critical Asset. *The Review of Faith & International Affairs* 7, št. 4:25–32. <https://doi.org/10.1080/15570274.2009.9523412>.
- Jones, A. H. M.** 1953. Military Chaplains in the Roman Army. *Harvard Theological Review* 46, št. 4:239–240.
- Kladnik, Tomaž.** 2017. Bodi tudi v vojski kristjan: duhovna oskrba v Slovenskem domobranstvu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:705–716.
- Kolenc, Antony Barone.** 2014. Not 'For God and Country': Atheist Military Chaplains and the Free Exercise Clause. *University of San Francisco Law Review* 48:395–456.
- Kopacz, Marek S., Laurie M. O'Reilly, Chris C. Van Inwagen, Theodore L. Bleck-Doran, William D. Smith in Nancy Cornellsb.** 2014. Understanding the Role of Chaplains in Veteran Suicide Prevention Efforts: A Discussion Paper. *SAGE Open*, oktober: 1–10. <https://doi.org/10.1177/2158244014553589>.
- Košir, Meta.** 2020. Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah in mesto duhovnosti v psihoterapiji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:915–925. <https://doi.org/10.34291/BV2020/04/Kosir>
- Lee, William Sean, Christopher J. Burke in Zonna M. Crayne.** 2005. *Military Chaplains as Peace Builders: Embracing Indigenous Religions in Stability Operations*. Maxwell Air Force Base, Alabama: Air University Press.
- Liuski, Tiia, in Martin Ubani.** 2020. How is Military Chaplaincy in Europe Portrayed in European Scientific Journal Articles between 2000 and 2019? A Multidisciplinary Review. *Religions* 11, št. 540:2. <https://doi.org/10.3390/rel1100540>.
- Lunze, Stefan.** 2004. Serving God and Caesar: Religious personnel and their protection in armed conflict. *International Review of the Red Cross* 86, št. 853:69–92. <https://doi.org/10.1017/S1560775500180101>.
- McLaughlin, Paul.** 2002. *The Chaplain's Evolving Role in Peace and Humanitarian Relief Operations*. Washington DC: United States Institute of Peace.
- Mesarič, Violeta Vladimira.** 2012. Duhovna oskrba med vojaki. *Stati inu obstati* 15/16:295–301.
- Moon, Zachary.** 2016. Pastoral Care and Counseling with Military Families. *Journal of Pastoral Care & Counseling* 70, št. 2:128–135. <https://doi.org/10.1177/1542305016633663>.
- Moore, Michael Edward.** 2018. The Frankish Church and Missionary War in Central Europe. V: Radoslaw Kotecki, Jacek Maciejewski in John S. Ott, ur. *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*, 46–87. Leiden; Boston: Brill.
- Moore, S. K.** 2008. Military Chaplains as Agents of Peace: The Theology and Praxis of Reconciliation in Stability Operations Base on the Writings of Miroslav Volf and Vern Neufeld Redekop. Doctoral Dissertation. Saint Paul University, Ottawa, Canada.
- — —. 2014. Military Chaplains as Whole-of-Government Partners. V: Eric Patterson, ur. *Military Chaplains in Afghanistan, Iraq, and Beyond: Advisement and Leader Engagement in*

Highly Religious Environment, 95–112. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

- Morgan, Jessica Kelley, Laurel Hourani, Marian E. Lane in Stephen Tueller.** 2016. Help-Seeking Behaviors Among Active-Duty Military Personnel: Utilization of Chaplains and Other Mental Health Service Providers. *Journal of Health Care Chaplaincy* 22, št. 3:1–16. <https://doi.org/10.1080/08854726.2016.1171598>.
- Naiden, F. S.** 2019. *Soldier, Priest, and God: A Life of Alexander the Great*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, James S., in Randy Roberts.** 1998. *My Lai: A Brief History with Documents*. Boston, MA: Palgrave Macmillan.
- Peterson, Michael T.** 2015. The Reinvention of the Canadian Armed Forces Chaplaincy and the Limits of Religious Pluralism. Master Thesis. Wilfrid Laurier University, Waterloo, Canada.
- Plut, Jože.** 2001. Duhovna oskrba vojaških oseb: analiza slovenskih povojnih razmer, pastoralni modeli in predlogi. Doktorska naloga. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- . 2002. *Za pravice človeka: predstavitev doktorskega dela z naslovom Duhovna oskrba vojaških oseb, analiza slovenskih povojnih razmer, pastoralni modeli in predlogi*. Ljubljana: Družina.
- Plut, Jože, in Violeta Vladimira Mesarič.** 2003. (Religiozna) duhovna oskrba. *Bilten Slovenske vojske* 5, št. 1:133–143.
- Plut, Jože, Violeta Vladimira Mesarič in Silvestra Sadar,** ur. 2010. *Vojaški vikariat: 10 let delovanja*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.
- Pregelj, Milan.** 2017. Duhovna oskrba na misijah. V: Vasilije Maraš, ur. *20 let v službi miru: 20 let sodelovanja Republike Slovenije v mednarodnih operacijah in na misijah: zbornik*, 432–437. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.
- Pregelj, Milan, Jože Plut in Tamino Petelinšek,** ur. 2005. *Zvest Bogu in domovini = Deo et patriae fidelis: zbornik ob 5. obletnici Vojaškega vikariata*. Ljubljana: MORS, GŠSV – Vojaški vikariat.
- Ratej, Mateja.** 2014. Januš Golec – vojaški kurat 97. avstrijskega pešpolka na vzhodni fronti v letih 1914–1916. V: Grdina, Igor, Alja Brglez in Jonatan Vinkler, ur. *Velika vojna in mali ljudje: zbornik razprav*, 21–27. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo – ICK.
- Robertson, Heather C.** Spirituality, Substance Use, and the Military. Vistas Online. https://www.counseling.org/docs/default-source/vistas/spirituality-substance-use-and-the-military.pdf?sfvrsn=821d4a2c_4 (pridobljeno 20. 11. 2020).
- Schwartzwald, Jack L.** 2014. *The ancient Near East, Greece and Rome: A Brief History*. Jefferson, NC: McFarland & Company.
- Seiple, Chris.** 2009. Ready ... or not?: Equipping the U.S. Military Chaplain for Inter-religious Liaison. *The Review of Faith & International Affairs* 7, št. 4:43–49.
- Sipe, Richard V.** 1993. The Use of Ritual in the Pastoral Care and Support of Families. Master's Thesis. Duke University, Durham, NC.
- Šebalj, Drago.** 2010. Celostna skrb za pripadnike Slovenske vojske v mednarodnih operacijah in na misijah. *Bilten Slovenske vojske* 12, št. 4:111–129.
- Šimac, Miha.** 2013. Vojaški kurati iz osrednjih slovenskih dežel v avstro-ogrskih oboroženih silah v prvi svetovni vojni. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- . 2014. *Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2020a. Janez (Ivan) Andolšek (1885–1917): vojaški kurat. V: Ludvik Mihelič, ur. *Sodraških 800: monografija ob 800-letnici prve pisne omembe Sodražice*, 807–814. Sodražica: Občina Sodražica.
- . 2020b. Croatian Military Chaplains Marko Hummel and Ivan Kralj in the Light of the Archival Records of the War Archives in Vienna. *Diacovenisa* 28, št. 2:167–187.
- Volf, Miroslav.** 2009. Agents of Peace in Theaters of War: Rethinking the Role of Military Chaplains. *The Review of Faith & International Affairs* 7, št. 4:33–41.
- Zaharia, Ionela.** 2017. For God and/or Emperor: Habsburg Romanian Military Chaplains and Wartime Propaganda in Camps for Returning POWs. *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 24, št. 2:288–304.
- Zelinskyy, Andriy.** 2016. A Ukrainian Military Chaplain's Candid Reflections on Christmas. Euromaidenpress, 6. 1. <http://euromaidenpress.com/2016/01/06/a-ukrainian-military-chaplains-candid-reflections-on-christmas/> (pridobljeno 11. 12. 2020).



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanjost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str. ISBN 978-961-6844-81-9, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 115—134

Besedilo prejeto/Received:01/2021; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 27-764(597)"16/17"

DOI: 10.34291/BV2021/01/Truong

© 2021 Truong, CC BY 4.0

Anb Thuan Truong

The Society of Foreign Missions of Paris and Building Indigenous Missionary Force: A Study on Vietnam during the 17th and 18th Centuries

Pariška družba zunanjih misijonov in vzpostavljanje domorodne misijonarske sile: študija o Vietnamu v 17. in v 18. stoletju

Abstract: Based on the original materials recorded by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris operating in Vietnam from the second half of the 17th century to the late 18th century and the achievements of French and Vietnamese scholars, this article addresses the building of indigenous force of missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Tonkin and Cochinchina (Vietnam) during this period. In particular, the author of this article focuses on comparing the results of training Vietnamese priest resources and building seminaries in the two above areas, and at the same time points out the reason for such difference. To complete the content of this article, the author combines two main research methods of historical science (historical method and logical method) with other research methods (systematic, statistical, differential analysis, synthetic, etc.), especially the comparative method. The research result presented in the article makes specific contributions to studying the history of Christianity in Vietnam and the Society of Foreign Missions of Paris in this country in the 17th and 18th centuries.

Keywords: Vietnam, Tonkin, Cochinchina, priests, seminaries, catechists, seminarians

Povzetek: Na podlagi izvirnega gradiva, ki so ga ustvarili misijonarji Pariške družbe zunanjih misijonov, delujoči v Vietnamu v drugi polovici 17. stoletja in do poznega 18. stoletja, in na podlagi dosežkov francoskih in vietnamskih preučevalcev se članek posveča vzpostavljanju domorodne misijonarske sile pod okriljem Pariške družbe zunanjih misijonov ter v Tonkinu in Cochinchini (Vietnam) v tem obdobju. Avtor članka se posebej osredotoča na primerjanje rezultatov in osvetljuje razlo-

ge za razlike pri oblikovanju nabora vietnamskih duhovnikov in pri grajenju semenišč na omenjenih področjih. Kot dopolnitev vsebine članka avtor združuje dve glavni raziskovalni metodi zgodovinske znanosti (zgodovinska metoda in logična metoda) z drugimi raziskovalnimi metodami (sistematična, statistična, diferencialna analiza, sinteza itd.), zlasti s primerjalno metodo. Raziskovalni rezultat članka je nov prispevek pri preučevanju krščanstva v Vietnamu in dejavnosti Pariške družbe zunanjih misijonov, namenjene Vietnamu v 17. in v 18. stoletju.

Ključne besede: Vietnam, Tonkin, Cochinchina, duhovniki, semenišča, kateheti, semeniščniki

1. Introduction

From the second half of the 17th century, when arriving in Vietnam (including Tonkin and Cochinchina)¹ to preach the Gospel, the Society of Foreign Missions of Paris recognized the necessity of building up the indigenous missionary force. Because at that time, the workload to be done to 'incubate' for the 'seeds' of Christianity to develop in Vietnam was huge, entirely inversely proportional to the number of French missionaries dispatched due to this missionary organization. Meanwhile, political unrest in Vietnam created by wars between different political powers and the ban on Christianity imposed by the rulers of Tonkin and Cochinchina in the 17th and 18th centuries disrupted the presence of French missionaries in dioceses over which they were given authority. In such times, the indigenous missionary force would have a significant effect. They were the ones who would replace the French missionaries to take care of the spiritual and religious life of the Christians as well as perform other pastoral care works. In particular, the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris also clearly saw the advantages of the indigenous missionary force when they not only did not encounter language barriers but also had a profound understanding of the culture, customs, and habits of indigenous people. Therefore, it would be easier for them to preach the Gospel and call people to join Christianity. Stemming from the above awareness, right from the beginning, building indigenous missionary human resources were outlined and implemented by the bishops of the Society of Foreign Missions of Paris from the second half of the 17th century to the late 18th century. In particular, the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris

¹ The 17th and 18th centuries were a turbulent period in Vietnamese history. From 1627 to 1672, Trinh's family in the North and Nguyen's family in the South fought each other 7 times but failed to come to an end. After 46 years of constant fighting, both sides exhausted their human resources and properties, so they had to accept a truce and a long division. Gianh River, historically known as Linh Giang, became the boundary dividing Dai Viet country into two regions: from Linh Giang to the South called Dang Trong (Cochinchina) under the administration of Lord Nguyen, and from Linh Giang to the North was called Dang Ngoai (Tonkin) under the administration of King Le Lord Trinh. This situation lasted until the end of the 18th century when the Tay Son peasant movement broke out (1771), which in turn destroyed the force of Lord Nguyen in Cochinchina (1777) and Lord Trinh in Tonkin (1786) (Hữu Quỳnh et al. 2006, 335–362; Thành Khôi 2014, 291–352).

obtained favourable results in training indigenous priests and building, organizing activities for seminaries in the territory of Vietnam during that period.

Approaching the research issue from the perspective of history, the author applies the historical method, with the desire to reproduce systematically and accurately the panorama of the training of indigenous priests as well as the seminary building activities in Tonkin and Cochinchina (Vietnam) of the Society of Foreign Missions of Paris in the 17th and 18th centuries with all its arising and development steps. The author applies selecting, collating, synthesizing, statistics, analyzing data and historical events and phenomena mentioned in Western and Vietnamese scholars' original material source and academic achievements to achieve this goal. In particular, the process of training indigenous priests and building seminary of the Society of Foreign Missions of Paris' missionaries in the 17th and 18th centuries at Tonkin and Cochinchina has always been placed in a close relationship, aiming to clarify the differences of this process in the two areas. Therefore, comparison becomes one of the research methods used throughout the article. On that basis, the author analyses the cause of the difference and examines and evaluates the results of training indigenous priests and building seminary of the Society of Foreign Missions of Paris in the 17th and 18th centuries at Tonkin and Cochinchina. That is the manifestation of the application of the logical method in the process of studying this issue. Thus, it can be affirmed that the clarified contents in the article are the result of the combined application of the research methods mentioned above.

2. The Society of Foreign Missions of Paris and training Vietnamese priests

From the second half of the 17th century to the late 18th century, the presence of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Vietnam not only contributed to creating an exciting period of evangelization but also led to positive changes in the process of building indigenous missionary force in this country. As latecomers compared to the Jesuits,² moreover, at that time, there were not so many missionaries of this missionary organization operating in Vietnam, and the Society of Foreign Missions of Paris found that the most effective way for them to expand influence and promote evangelization quickly was nothing but to build a solid indigenous priest force.

However, this issue was not initiated right from the beginning by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris but posed by a Jesuit missionary:

² The Portuguese Jesuit missionaries were the first force to openly deploy their missionary work in Cochinchina (1615) and Tonkin (1627). However, their activities quickly encountered obstacles from the Vietnamese monarchies that ruled these two areas at the time. In Tonkin, the religious ban and deportation of foreign missionaries issued by Lord Trinh in 1663 completely ended the Jesuit missionary work in the area. Meanwhile, a similar ban issued by Lord Nguyen in Cochinchina in early 1665 also made all Jesuit missionaries be deported. However, right in 1665, the Society of Jesus sought to return to Cochinchina to evangelize (Bá Cầm 2008, 39–173; Khánh Tường 1956, 478; Launay 1923, 26–27).

Alexandre de Rhodes.³ After more than 20 years of missionary work in Vietnam, in 1649, realizing the necessity of establishing dioceses to manage the missionary work in Cochinchina and Tonkin (Vietnam), he returned to Europe to advocate for the establishment of Vicariate Apostolic in Vietnam. At the same time, ordaining the priesthood to indigenous people was also one of the contents that received Alexandre de Rhodes' attention (Vaupot 2019, 827). Because according to him, at that time, there were about 300,000 Christians in Vietnam. 300 to 400 missionaries were needed to take care of their spiritual life. However, the Holy See certainly could not accommodate that quantity.

Moreover, it needed many expenses to bring all these missionaries to Vietnam. Therefore, the best solution for the Holy See to solve this issue is to send a few Titular Bishops to Vietnam to ordain the priesthood to indigenous people. Meanwhile, according to Alexandre de Rhodes, out of 100 catechists in Tonkin (Vietnam) at that time, there were many eligible and qualified candidates to become priests (Chappoulie 1943, 390–392).

Based on the issues posed by Jesuit missionary Alexandre de Rhodes about the need to build up an indigenous missionary force, after the appointment of two missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris, namely François Pallu⁴ and Lambert de la Motte⁵ as Vicar apostolic of Tonkin and Vicar apostolic of Cochinchina (September 9, 1659), on November 10, 1659, the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith of the Holy See gave them a directive on what to do as soon as they arrived in these two regions. The Sacred Congregation for the Propagation of the Faith emphasized the importance of training indigenous missionary force. The directive clearly stated that one of the main reasons for the

³ Alexandre de Rhodes was born on 15 March 1593 in Avignon, in a Jewish family. On 14 April 1612, he joined the Jesuits in Rome and was ordained a priest in 1618. At the end of the year, he was accepted by the Jesuit Superior for the mission in Eastern Asia after having applied three times for a missionary trip between 1614 and 1618. He arrived in the Portuguese capital to board the ship to Eastern Asia, but because he was suspended for too long in Goa, until 29 May 1623, he reached Macao. Initially, he planned to go to Japan for the mission, but his wish was unsuccessful, so he was sent to Vietnam. He came to Cochinchina, Vietnam, for the first time in December 1624 and returned to Macau to go to Tonkin, Vietnam, in July 1626. On 19 March 1627, he arrived in Tonkin and was expelled from the area in May 1630. From 1630 to 1640, he taught theology at the Institute of Madre de Deus. Between 1640 and 1645, he returned to the mission in Cochinchina. In July 1645, he left Cochinchina for Macau and then went to Europe. In 1654, he went to Persia and died at Ispahan on November 5, 1660 (Quang Chinh 1972, 106).

⁴ François Pallu (1626–1684) was a French missionary of the Society of Foreign Missions of Paris, who greatly influenced Chinese and Vietnamese Christianity in the second half of the 17th century. In 1659, he was appointed by the Holy See as Vicar apostolic of Tonkin to manage Tonkin's missionary work (Vietnam), Laos, and five provinces in the southwest of China. In 1680, when the Vicar apostolic of Fujian 福建 was founded, he was appointed by the Holy See as Apostolic administrator to manage the missionary work of nine provinces and islands in South China. On October 29, 1684, he died in Fujian 福建, China (Lach and Van Kley 1993, 231; 262; Moidrey 1914, 71–72; Baudiment 2006, 532).

⁵ Lambert de la Motte was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. He was born on January 16, 1624, in Lisieux, France. In 1655, he was ordained a priest. On July 29, 1658, he was appointed Titular Bishop of Berytus and Vicar Apostolic of Cochinchina. During administering the missionary activities in Cochinchina, he only visited this mission area twice (the first time from September 1671 to March 1672 and the second time from July 1675 to May 1676). For most of the remaining time, he worked in Ayutthaya and died there in 1679 (Gauchat 1935, 114).

Sacred Congregation for the Propagation of the Faith to send bishops François Pallu and Lambert de la Motte to Vietnam was that two bishops would apply different methods to recruit, train and endeavour to educate indigenous catechists, helping them to qualify for the competency and qualities to become priests. They would then use the powers of an ordained bishop by the Holy See to ordain such catechists as priests and assign to these indigenous priests vast missionary areas to govern under the direction of two bishops (391–402).

To realize this directive of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, after arriving in Siam (1662), Lambert de la Motte worked together with François Pallu to make a concrete plan of training indigenous priest resources for some Asian countries in general and Vietnam (including Tonkin and Cochinchina) in particular in the immediate and long term. On the one hand, they established the Seminary of Saint Joseph in Ayutthaya (1666) (Tarling 1992, 535; Lach and Van Kley 1993, 249). This was the place to receive a resource of elite catechists from Vietnam and the countries, to foster and ordain them. When the bishops were not present in the mission land due to the drastic ban on Christianity of the local government, on the other hand, during times when the bishops of the Society of Foreign Missions of Paris were present in Vietnam, to directly administer and manage pastoral care in dioceses, the ordination of the priesthood in place to Vietnamese would be applied. In the 17th and 18th centuries, these two methods were combined and used by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris. They brought a particular effect in training the indigenous priest force for two mission areas of Tonkin and Cochinchina (Vietnam).

Based on the materials recorded by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris operating in Cochinchina in the 17th and 18th centuries, it could be known that, between 1668 and 1796, 4 out of 6 bishops⁶ of this diocese, namely Lambert de la Motte, François Pérez⁷, Guillaume Piguel⁸, and Pigneau de

⁶ From 1659 to 1799, the Diocese of Cochinchina was administered by six bishops appointed by the Holy See, including Lambert de la Motte (1659–1679), Guillaume Mahot (1682–1684), François Pérez (1691–1728), Alexandre de Alexandris (1728–1738), Armand Lefèvre (1741–1760), Guillaume Piguel (1760–1771), and Pigneau de Béhaine (1771–1799) (Gauchat 1935, 114; Ritzler and Sefrin 1952, 119; 129; 278; Ritzler and Sefrin 1958, 65; 145; 304; 455).

⁷ François Pérez was not a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris but a secular clergy. Around his background, there are many different records at the moment. According to a written appointment of the Bishop to him of the Holy See in 1687, he was Portuguese. However, according to a report by missioner Charles-Marin Lablé sent to the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in February 1701, Pérez was a Portuguese of Indian descent. In a letter dated July 10, 1702, Pérez stated that his father was Spanish in Segovia, served King Philippe V, and went to Negapatan, India in 1630, while his mother was a Portuguese. Author Louvet in *La Cochinchine Religieuse* said that Pérez was born in Tenasserion, of the Kingdom of Siam. His father was of Manille descent, and his mother was Siam. In 1668, he was ordained a priest. On February 5, 1687, he was ordained Titular Bishop of Bugia by the Holy See and Vicar Apostolic of Cochinchina. He held these positions until his death on September 20, 1728 (Launay 1923, 379; 506; 593; Louvet 1885, 310–311).

⁸ Guillaume Piguel was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. He was born on December 4, 1762, in La Mézière, France. He was ordained a priest on December 21, 1748. On July 29, 1762, he was appointed as Titular Bishop of Canatha and Vicar Apostolic of Cochinchina by the Holy See. He held these positions until his death on Jun 23, 1771 (Launay 1924, 394; Ritzler and Sefrin 1958, 145; 455).

Béhaïne⁹ conducted 12 times of priesthood ordination or sending Vietnamese catechists and seminarians to Siam to receive the Holy Orders, with a total of 19 ordained people. It is worth mentioning that the number of Vietnamese catechists and seminarians ordained at each time was not impressive. The year 1690 was recorded when the Vietnamese received the priesthood the most, but this number did not exceed four people (Launay 1923, 353–358; 378–415; Hữu Trọng 1959, 221–222). The number in other times only ranged from 1 to 2 people. Not only that, but the training of Vietnamese priest resources by missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Cochinchina also did not secure the regularity and continuity when there was quite a long period (1691–1703, 1708–1763, 1780–1791) this work seemed to be completely stagnant.

Regarding the place of ordination, depending on the specific historical situation at each stage, the bishops of the Cochinchina diocese chose one of two methods: send indigenous catechists and seminarians abroad to be ordained as priests or conduct the ordination in place. From the second half of the 17th century to the late 18th century, out of 12 times of ordaining priesthood to the Vietnamese, to provide human resources for pastoral care in Cochinchina, there were five times that this activity was conducted in Siam and seven times right in this mission area. In particular, from 1668 to 1690, in the context that bishop Lambert de la Motte was mainly in Ayutthaya to administer the missionary work in Cochinchina, the ordination of the priesthood to Vietnamese catechists took place in Siam. From 1704, when Vicar Apostolic of Cochinchina such as François Pérez, Pigneau de Béhaïne, etc., in this mission area, the activity of ordination of the priesthood to Vietnamese catechists and seminarians was conducted right in Cochinchina and maintained until the late 18th century.

Time	Place of the ordination of the priest	Quantity	Vietnamese priest name
1668	Siam	2	Giuse Trang, Luca Ben
1672	Siam	1	Manuel Bon
1676	Siam	1	Louis Doan
1690	Siam	4	Francois Van (Nho), Thaddee Nghiem, Mauro Loc (Tran The Lao), Manuel Lan (Laurent)
1704	Cochinchina	1	Matthieu (unknown Vietnamese name)
1706-1707	Cochinchina	1	Francois (unknown Vietnamese name)
1763	Siam	2	Marino Phien, Nicolas Due
1775	Cochinchina	1	Paul Ho Van Nghi

⁹ Pigneau de Béhaïne was born on November 2, 1741, in Origny-en-Thiérache, France, was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. Around 1765, he was ordained a priest. On 24 September 1771, he was appointed as Titular Bishop of Adraa and Vicar Apostolic of Cochinchina. He held this position until he died at Qui Nhon (Binh Dinh province) in 1799 (Launay 1925, 374; Louvet 1896, 7–9; Ritzler and Sefrin 1958, 65; 455).

Time	Place of the ordination of the priest	Quantity	Vietnamese priest name
1776	Cochinchina	1	Andre Ton
1779	Cochinchina	1	Jean Nhuc (Nhat)
1792	Cochinchina	2	Thomas Nam, Nhon (unknown Holy name)
1796	Cochinchina	2	Andre Giang (Ngai), Dominique Tan (Van)

Table 1: *Quantity of Vietnamese catechists and seminarians who were ordained priests and served in Cochinchina in the 17th and 18th centuries. Sources: (Launay 1923, 52; 62; 197; 237; 353–358; 378–415; 491; 565; Launay 1924, 398; Launay 1925, 57–58; 70; 74; 144–145; 266; 273; 414; Hữu Trọng 1959; 173; 221–222; Bá Cần 2008, 219).*

If the training of indigenous priest resources to serve the missionary activities of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Cochinchina in the 17th and 18th centuries did not achieve impressive results, in contrast, at the same time, this missionary organization's missionaries achieved great success in Tonkin.

Time	Place of the ordination of the priest	Quantity	Vietnamese priest name
1668	Siam	2	Jean Hue, Benot Hien
1670	Tonkin	7	Martin Mat, Anton Que, Philippe Nhan, Simon Kien, Jacques Chieu, Leon Tru, Vite Tri
1677	Siam	2	Philippe Tra, Dominique Hao
1679	Siam	2	Francois Thuy, Michel Hop
1683	Tonkin	4	Thaddee Ly Thanh, Felix Tan, Dominique Quang, Melchior Lieu
1689	Tonkin (2 people), Siam (3 people)	5	Domingo Trach, Benoit Su (in Tonkin), Louis Lieu, Paulin Khanh Hoe, Joseph Phuoc (in Siam)
1694	Tonkin	3	Jean Tuyen, Antoine Nang, Tite Bon
1703	Tonkin	3	Joseph Huan, Jean Hau, Paul Tri
1710	Tonkin	3	Antoine Chi, Benoit Uyen, Thomas Mi
1714	Tonkin	3	Paul Bang, Dominique Minh
1719	Siam	1	Vite Thu
1720	Tonkin	1	Thomas Dou
1721	Tonkin	1	Marc Toan
1722	Tonkin	1	Ignace Hoan
1724	Tonkin	1	Marco Hoanh
1725	Tonkin	2	Vite Bang, Gioan Qui
1730	Tonkin (2 people), Siam (1 person)	3	Phanxico Liem, Andrea Thong (in Tonkin), Bento Nghiem (in Siam)
1732	Tonkin (1 person), Siam (2 people)	3	Jaques Chieu (in Tonkin), Joseph Chat, Simeon Triem (in Siam)
1735	Tonkin	1	Pie Ly
1836	Tonkin	2	Barnabe Loi, Vicent Ngai

Time	Place of the ordination of the priest	Quantity	Vietnamese priest name
1737	Tonkin	1	Phaolo Thanh
1739	Siam	1	Pierre Lang (Phan)
1741	Tonkin	1	Paul Kieng
1743	Tonkin	1	Quintus Dong
1744	Tonkin	2	Anre Nhuong, Martino Luan
1745	Tonkin	2	Antoine Hien (Tram), Stephan That
1748	Tonkin	2	Gioan Hieu, Gioan Hien
1750	Tonkin	4	Gioan Tinh, Phero Kien, Phanxico Hau, Phanxico Huan
1751	Tonkin	1	Phaolo Giai
1752	Tonkin	1	Vito Tuyen
1753	Tonkin	3	Vite Tao, Anre Lieu, Dominico Phuc (Dat)
1754	Tonkin	1	Phero Triem (Dang)
1756	Tonkin	1	Phaolo Tai
1757	Tonkin	3	Denis Dien, Pio Vien, Giuse Chan
1761	Tonkin	7	Anton Kiem, Inhatio Trach, Phanxico Bau, Toma Luu, Toma Tu, Barnabe Chuong, Marco Nhuan
1763	Tonkin	1	Luy To
1765	Tonkin	1	Marco Quan
1766	Tonkin	13	Unknown ¹⁰

Table 2: *Quantity of Vietnamese catechists and seminarians who were ordained priests and served in Tonkin in the 17th and 18th centuries. Sources: (Néze 1925, 12–13; 19–21; 24–68; 70–78; 85–181; 183–206; 211–215; 220–230; 234–262; 266–270; Marillier 1995, 7–52; Nouvelles Lettres Édifiantes des Missions de la Chine et des Indes Orientales 1821, 160–161).*

From the materials recorded by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris working at Tonkin in the 17th and 18th centuries, it could be known that, between 1668 and 1766, the bishops of Diocese of Tonkin (the Diocese of Western Tonkin from 1698 onwards) of the Society of Foreign Missions

¹⁰ The material source recorded in the book *Nouvelles Lettres édifiantes des Missions de la Chine et des Indes Orientales* said, in 1766, Bertrand Reydellet – Bishop of the Diocese of Western Tonkin ordained priesthood to 13 Vietnamese people, of which 5 people were catechists trained by Jesuits, 2 people were former seminarians of the Seminary of Saint Joseph in Siam, and 4 people were seminarians of Vinh Tri seminary (Nam Dinh). However, this work did not specifically mention the name of 13 Vietnamese seminarians and catechists who were ordained as priests at that time (*Nouvelles Lettres Édifiantes des Missions de la Chine et des Indes Orientales* 1821, 160–161).

of Paris namely François Pallu, François Deydier¹¹, Jacques de Bourges¹², Edme Bélot¹³, François Gabriel Guisain¹⁴, Louis Nééz¹⁵, and Bertrand Reydellet¹⁶ conducted 38 times of ordination in place or sending Vietnamese catechists and seminarians to Siam to be ordained from bishops in Ayutthaya, 3 times more than the number of times of ordination of the priesthood to the Vietnamese conducted by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Cochinchina at the same time (12 times). The number of indigenous priests trained to serve the mission in Tonkin was also relatively large, with 95 people, five times higher than the number 19 priests trained at the same time in Cochinchina. The number of Vietnamese catechists or seminarians receiving the priesthood in each ordination time was also higher than that in Cochinchina, ranging from 2 to 7 people, but also up to 13 people (1766) (*Nouvelles Lettres Édifiantes des Missions de la Chine et des Indes Orientales* 1821, 160–161). Especially the ordination of the priesthood to indigenous people of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Tonkin was maintained regularly but later carried out with higher frequency and less interruption for a long time Cochinchina at the same period. Regarding the place of ordination, also as in Cochinchina, the missionaries of the Society of Foreign Missions

¹¹ François Deydier was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. He was born on September 28, 1634, in Toulon, France. In November 1660, he was ordained a priest. In August 1662, he and Bishop Lambert de la Motte went to Siam. There he began to study Vietnamese, and on June 22, 1666, he left Siam for Tonkin to work. On 25 November 1678, he was appointed as Titular Bishop of Ascalon by the Holy See and the Vicar Apostolic of Eastern Tonkin (Vicar Apostolic of Eastern Tonkin). He held the position until he died on 1 July 1693 (Bá Càn 2008, 373–374; Ritzler and Sefrin 1952, 100).

¹² Jacques de Bourges was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. He was born in 1630 in Paris. In 1662, he accompanied Bishop Lambert de la Motte to go to Siam. However, in 1663, he returned to Europe. In 1669, he returned to Siam with his three missionaries (initially, there were 6 missionaries, however in the journey from Europe to Siam, three died on the way). In the same year, going with the Tonkin diocese's inspection team led by Bishop Lambert de la Motte, he began his mission in this area. On November 25, 1679, he was appointed as Titular Bishop of Auzia and Vicar Apostolic of Western Tonkin. He assumed the task of managing missionary work in the Western Tonkin diocese until 1712, when he was deported. He returned to Siam and died there on August 9, 1714 (Launay 1927, 80-83; Ritzler and Sefrin 1952, 106).

¹³ Edme Bélot was born on May 10, 1651, in Avallon, France, a missionary to the Society of Foreign Missions of Paris. He was ordained a priest on January 1, 1678. On October 20, 1696, he was appointed as Titular Bishop of Basilinopolis and Coadjutor Vicar Apostolic of Western Tonkin. On 9 August 1714, he became Vicar Apostolic of Western Tonkin and held this position until he died in 1717 (Ritzler and Sefrin 1952, 115; Launay 1927, 144).

¹⁴ François Gabriel Guisain was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. He was born in 1666 in Paris. In 1692, he came to Tonkin when he was still a seminarian. In 1693, he received the Holy orders. On 3 December 1710, he was ordained as Titular Bishop of Laranda and Vicar Apostolic of Western Tonkin. He died on November 17, 1723, in Trang Den (Nghe An province) (Launay 1927, 230–232; Ritzler and Sefrin 1952, 236).

¹⁵ Louis Nééz was born February 11, 1680, in Verneuil, France, a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. On October 8, 1738, he was appointed as Titular Bishop of Comana Armeniae and Apostolic Vicar of Western Tonkin. He held this position until he died in Ha Nam province (Tonkin) in 1764 (Ritzler and Sefrin 1958, 159; 455).

¹⁶ Bertrand Reydellet was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris, born around 1722 in Le Grand-Abergement, France. In 1748, he was ordained as a priest. In 1762, he was appointed as Titular Bishop of Gabala and Coadjutor Vicar Apostolic of Western Tonkin. In 1764, he was appointed as Vicar Apostolic of Western Tonkin. He held this position until he died in 1780 (*Nouvelles Lettres Édifiantes des Missions de la Chine et des Indes Orientales* 1821, 139–140; 144–145; 319–320; Ritzler and Sefrin 1958, 221; 455).

of Paris in Tonkin also depended on the specific conditions at each stage, such as whether the bishop of the Diocese was present in the mission area or not or whether the Tonkin government ban on the Christianity was drastic or not to decide whether ordination would take place in place or send their catechists and seminarians to Siam to receive the priesthood. However, looking at the overall picture in the training of Vietnamese priests of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Tonkin, it could be seen that the ordination of the priesthood to indigenous people right in Tonkin accounted for the dominant number compared to the few ordination times that took place in Siam. Out of a total of 38 times ordination of the priesthood to the Vietnamese in the 1668–1776 period, there were only eight times that this activity took place in Siam (accounting for 21%), with 14 ordained catechists and seminarians. Compared with a total of 95 trained priests during the whole period to serve the mission in Tonkin, the number only accounted for 14.7%. This showed that, in the Tonkin area, the ordination in place of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris played a crucial role in building an indigenous missionary force in the 17th and 18th centuries.

So why in the same period, under the same administration and management of a missionary organization, but there were different results in training the indigenous missionary force of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Cochinchina and Tonkin? Seeking the answer from the internal training of indigenous priest resources of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in these two regions, it could be seen that, for Cochinchina, the frequent absence of bishops in this mission area¹⁷, especially in the second half of the 17th century in combination with conflicts arising between the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris and several bishops. They were not part of this missionary organization but appointed by the Holy See between 1691 and 1738¹⁸, which significantly affected indigenous priest resources' training. Meanwhile, from the second half of the 17th century to the late 18th century, the activities of mission and training of the indigenous missionary force in Tonkin were always under the careful and unified management of the bishops who were missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris¹⁹, which created favourable conditions for the missionaries of this missionary organization to carry out the training of the indi-

¹⁷ From 1665 to 1679, missionary work in Cochinchina was basically placed under the administration of several missionaries who were Vicar generals of Bishop Lambert de la Motte, such as Chevreuil, Hainques, etc. Lambert de la Motte only visited this area twice (the first time from September 1671 to March 1672 and the second time from July 1675 to May 1676). He was in Siam for most of his time to remotely administer the missionary work in Cochinchina. Thereafter, the absence of bishops in this mission area continued to occur in the periods of 1684–1691, 1760–1771 (Bá Cãn 2008, 211–230; 279–285).

¹⁸ In the period 1691–1728 and 1728–1738, when the Holy See appointed François Pérez who was inherently a secular clergy, and missionary Alexandre de Alexandris of the Barnabite Order, respectively, as the Bishop of Diocese of Cochinchina, between the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris working in Cochinchina at that time and two bishops had a fierce conflict (Launay 1923, 405–408; 477; 487; 493–494; 497; Louvet 1885, 341; Launay 1924, 4–6; 14–18).

¹⁹ From the second half of the 17th century to the late 18th century, the Diocese of Tonkin (after 1698, known as the Diocese of Western Tonkin) was under the management of seven Bishops of the Society of Foreign Missions of Paris, including François Pallu (1659–1678), François Deydier (1679–1693), Jacques de Bourges (1679–1713), Edme Bélot (1713–1717), François Gabriel Guisain (1718–1723), Louis Néez

genous priest resources in a planned way and with a long-term vision. Another equally important cause that determined the remarkable development of training missionary human resources in Tonkin compared to Cochinchina was that the Society of Foreign Missions of Paris in Tonkin paid particular attention to and achieved tremendous success in constructing seminaries counterparts in Cochinchina. So, in fact, how did the construction and operation of seminaries of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Tonkin and Cochinchina from the second half of the 17th century to the late 18th century happen?

3. The Society of Foreign Missions of Paris and constructing seminaries in Vietnam

When setting foot in Vietnam for the missionary, the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris realized that the training of seminarians in place to ordain priesthood would be a suitable solution in this country and bring a higher efficiency than sending Vietnamese people to Siam to be ordained that was inherently inconvenient, passive and potentially dangerous. Therefore, from the very beginning, establishing seminaries in Vietnam (both Tonkin and Cochinchina) was raised by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris.

In Tonkin, right from the 70s of the 17th century, the construction of the seminaries was initiated by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris. Specifically, in 1666, after being appointed as Vicar general by Bishop Lambert de la Motte, missionary François Deydier went to Tonkin. At Ke Cho - the capital of this kingdom, to develop the training of missionary force, he established a minor seminary and attracted 15 indigenous people to participate in the study. He taught them French and Latin and focused on fostering outstanding qualified people to prepare for the ordination of the priesthood (Launay 1927, 71–72). However, when Bishop Lambert de la Motte was not present in Tonkin²⁰, the ordination of the priesthood could not be conducted right in this mission area. Therefore, missionary François Deydier must send seminarians trained by him to Siam to receive the Holy Orders²¹.

In 1679, based on considering a proposal made in 1659 by missionary François Pallu - Bishop of the Diocese of Tonkin, the Holy See agreed to divide the Tonkin

(1723–1764) and Bertrand Reydellet (1764–1780) (Gauchat 1935, 201; Ritzler and Sefrin 1952, 100; 106; 115; 236; Ritzler and Sefrin 1958, 159; 221; 455).

²⁰ The Diocese of Tonkin was inherently entrusted by the Holy See to Bishop François Pallu to govern from 1659. However, from then to the time he died (1684), Bishop François Pallu never set foot in this missionary area for many different reasons. Despite this, he showed his concern for the Tonkin missionary area by writing numerous letters to advise and encourage the Christian community. Also, he assigned the administration of missionary work in this area to the Bishop of the Diocese of Cochinchina, namely Lambert de la Motte. Therefore, the fact that the training of priests and seminary construction at Tonkin in the second half of the 17th century attached to Lambert de la Motte's role was also completely understandable (Launay 1927, 1–6; 9–10; 11–118; 171–175; 191–193).

²¹ On February 24, 1668, missionary Deydier sent two Vietnamese catechists named Jean Hue and Benot Hien to Siam to receive the priesthood from Bishop Lambert de la Motte (Nééz 1925, 19–21; 24–27; Marillier 1995, 7–10).

area into two dioceses and take the Red River as the boundary line. Accordingly, the East of the Red River became the Diocese of Eastern Tonkin under Bishop François Deydier. The West of the Red River became the Diocese of Western Tonkin under Bishop Jacques de Bourges' management. Despite such a division, in essence, the whole missionary work in both dioceses before 1698 was in the hands of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris. Both bishops François Deydier and Jacques de Bourges, cooperated very closely and had the same Vicar general who was missionary Edme Bélot²². Therefore, the seminary construction from 1679 to 1698 in both dioceses continues to be carried out and associated with the role and merit of the missionaries of this missionary organization. In fact, during this period, there were three more seminaries in the Tonkin area, namely Trang Den seminary (Nghe An province)²³, Kien Lao seminary (Nam Dinh province), and Ke Coc seminary (Bac Ninh province)²⁴. However, the notes of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Tonkin at that time only showed such that, while they did not mention the specific activities of these seminaries. Perhaps during this period, the fierce ban on Christianity by Lord Trinh's government in Tonkin caused these newly established seminaries not to achieve as many results as expected by the missionaries and suspend after a short period the seminarian training was implemented. However, this was an essential premise, laying the foundation for creating other seminaries in the Tonkin region later.

From 1698 onwards, the Diocese of Eastern Tonkin was entrusted to the Dominican missionaries. The missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris were only active in the Diocese of Western Tonkin²⁵. Therefore, the seminaries in Tonkin of the missionaries under this missionary organization until the late 18th century took place only in the Diocese of Western Tonkin. This time also marked a new change in training the indigenous missionary force when Bishop Jacques de Bourges established a seminary in Ke So village (Thanh Tri district, Hanoi at

²² Edme Bélot was born on May 10, 1651, in Avallon, France, a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. He was ordained as a priest on January 1, 1678. On October 20, 1696, he was appointed Titular Bishop of Basilinopolis and Coadjutor Vicar Apostolic of Western Tonkin. On August 9, 1714, he became Vicar Apostolic of Western Tonkin and held this position until he died in 1717 (Ritzler and Sefrin 1952, 115; Launay 1927, 144).

²³ The birth of Trang Den seminary (Nghe An province) is closely attached to the role of missionary Sarrante of the Society of Foreign Missions of Paris. He was born around 1653 in Tartas. In 1683, he went to the Diocese of Eastern Tonkin to evangelize and work in Nghe An area. To ensure the safety of Sarrante, the indigenous priest in charge of this area named Philippe Tra made a house for Sarrante in Trang Den village - where all people were Christian and quite far from the authority of the town. Here, Sarrante founded a seminary, trained a few seminarians, and prepared some elite catechists for receiving the Holy orders (Launay 1927, 289–292).

²⁴ Regarding the time of the birth of Kien Lao seminary (Nam Dinh) and Ke Coc seminary (Bac Ninh), so far, the French missionary's documents did not mention them clearly. However, based on the event of 1682, missionary Delavigne arrived in Tonkin with missionary Sarrante and was assigned to take charge of these two seminaries before leaving Tonkin in 1685. It showed that Kien Lao seminary (Nam Dinh province) and Ke Coc seminary (Bac Ninh province) were born before 1682 (Launay 1927, 343; 387).

²⁵ The Diocese of Western Tonkin in the late 17th century and early 18th century included the diocese of Hanoi, diocese of Hung Hoa, diocese of Phat Diem, diocese of Thanh Hoa, and diocese of Vinh at present (Bá Càn 2008, 403).

present) and assigned a Vietnamese seminarian who completed the study of theology in Siam to manage. However, the fundamental seminary was located in Pho Hien (Hung Yen province) - where the French missionaries resided. Here, about 20 catechists and seminarians were directly trained by the French missionaries to prepare for the ordination of the priesthood in place or sending to Siam to study theology. Their lives were quite austere and destitute. They studied one session and did manual work in the other session. Catechists oversaw planting and caring for vegetables and fruits in a large garden, making fences, rowing, and other jobs.

Meanwhile, seminarians had to cook and wash clothes alternately. Each day, each person was given a tiny amount of money, from 10 to 15 cents, to buy fish. They had to cook fish with much salt and eat it with rice. In terms of clothes, each year, they were only given two fabric clothing sets and belts. So, there was no surprise to see them wearing patchwork clothes. Despite such difficult living conditions, according to the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris, at that time, the number of indigenous catechists in the Diocese of Western Tonkin who wanted to serve a long term for the mission career was quite crowded with about 200 people (Launay 1927, 456; 459). This was a plentiful human resource for training indigenous priests.

From 1712 onwards, when the Lord Trinh government in Tonkin stepped up the ban on Christianity, the indigenous seminarian training institution built by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Pho Hien had to cease work (Launay 1927, 567). Three French missionaries Jacques de Bourges, Edme Bélot, and Francois Gabriel Guisain, were all expelled. While Bishop Jacques de Bourges returned to Siam, two missionaries Edme Bélot and Francois Gabriel Guisain, tried to remain illegally in Western Tonkin. The pursuit of training great indigenous missionary human resources to serve the evangelization in the Western Tonkin made these two missionaries always nurture the plan of building a new seminarian training institution with more extensive scale and more closely organized than before. That led to the birth of Vinh Tri seminary (Nam Dinh province). From 1713 to 1723, Bishop Francois Gabriel Guisain made great efforts to maintain the training of indigenous seminarians at this seminary. In 1719, he appointed Louis Nééz - A capable missionary, and later became bishop of the Diocese of Western Tonkin (1723–1764), acting as Director of Vinh Tri seminary (Bá Cầm 2008, 413). However, the Tonkin government's ban on Christianity lasted from 1723 through 1764, i.e., the time of administration of the Diocese of Western Tonkin of missionary Louis Nééz, which caused Vinh Tri seminary not to operate stably and perform the work of training seminarians in a large scale. It was not until 1765 when missionary Bertrand Reydellet was appointed as bishop and selected Vinh Tri as the headquarters of this diocese. The activities of Vinh Tri seminary were closely organized and vigorously promoted. As noted by the French missionaries operating in the Diocese of Western Tonkin, under the administration of Bishop Bertrand Reydellet (1765–1780), there were often from 40 to 50 and sometimes a more significant number of catechists and seminarians involving in the study in Vinh Tri seminary (*Nouvelles Lettres Édifiantes des Missions de la Chine et des In-*

des Orientales 1821, 145). For the catechists - who have gone through missionary work in Western Tonkin and were over 40 years old, they were present at the seminary to study theology every day under the direct preaching of Bishop Bertrand Reydellet. For the seminarians, learning Latin was a critical task that they must undertake. Accordingly, those who had good language capacity, could more or less listen to and speak Latin would be arranged to study in class directly taught by Bricart - a French missionary working at the seminary. As for the rest of the seminarians would be introduced to the most basic and essential things in Latin in another classroom, under two indigenous assistants' guidance. In addition to Latin, seminarians at Vinh Tri seminary also had to practice reading and writing Chinese characters. In addition, seminarians also learned liturgy rituals and learned to sing to serve for important Christian occasions. Although researchers were unable to find any specific statistic on the number of seminarians who graduated from Vinh Tri seminary under the administration of Bishop Bertrand Reydellet (1765–1780), from the materials recorded by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris operating in Western Tonkin at that time, it could be known that Vinh Tri seminary in the late 18th century was the place to train a large number of catechists, to provide for 21 Tonkin priests in charge of parishes throughout the Diocese of Western Tonkin. Because at that time, each priest needed 4 or 5 catechists to assist them in their pastoral care of the parishes (146).

Thus, from the second half of the 17th century to the late 18th century, on the Tonkin missionary area in general (before 1698) and in the Diocese of Western Tonkin in particular (after 1698), there were at least six seminaries established by the bishops of the Society of Foreign Missions of Paris for less than 150 years, which showed the extraordinary efforts in building the indigenous missionary force in Tonkin by the missionaries of this missionary organization. However, while the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Tonkin demonstrated rather vivid 'painting' with bright colours on the construction of indigenous catechists and seminarians training institutions, on the contrary, at the same time, the establishment of seminaries in Cochinchina did not receive much attention from the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris working here. Therefore, this work did not get as many results as in Tonkin, affecting the training of priests in Cochinchina, which was also completely understandable.

In fact, in the second half of the 17th century, the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Cochinchina were even earlier than in Tonkin (1666). As early as 1664, missionaries Louis Chevreuil²⁶ as Vicar general of Bishop Lambert de la Motte, set foot in this mission area. From then until 1739, when missiona-

²⁶ Louis Chevreuil was born in 1627 in Rennes, France, was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. In 1661, after joining the Society of Foreign Missions of Paris, he went to Siam to evangelize. From July 1664 to March 1665, acting as Vicar general of Bishop Lambert de la Motte, he came and operated in Cochinchina. However, it was not long before Lord Nguyen's government in Cochinchina banned Christianity; he was deported and had to return to Siam in April 1665. From 1666, he did missionary work in Cambodia. In 1670, he was arrested by Portugal in Macau. After being released (1673), he returned to Siam to work and died there on November 10, 1693 (Saraiva 2013, 40–41; Lach and Van Kley 1993, 239–240; 245–246; 1155–1156; 1275; Salles 2006, 17; Montézón et al. 1858, 250).

ries of the Society of Foreign Missions of Paris and missionaries of other religious orders²⁷ undertook to administer the Diocese of Cochinchina, they were well aware of the need to build an indigenous missionary force. However, stemming from many different causes²⁸, the establishment of seminaries in Cochinchina was completely stagnant during this period. The training of the indigenous catechists and seminarians to prepare the premise for the priesthood ordination mainly took place at the Seminary of Saint Joseph in Siam. It was not until 1739 when inspecting the missionary situation in Cochinchina and arriving in Sinoa (present-day Hue city), noticing a severe shortage of indigenous missionary human resources in this area that Bishop Elzear des Achards de La Baume²⁹ provided funding to build a house next to Tho Duc church for a seminary (Launay 1924, 87). At the same time, he worked together with missionary Jean Antoine de Lacourt³⁰ to train the indigenous missionary force in this area by recruiting five seminarians to join the class at Tho Duc seminary. However, this work did not get the approval of the Society of Foreign Missions of Paris working in Cochinchina at that time. That made Bishop Elzear des Achards de La Baume and missionary Jean Antoine de Lacourt choose one of two options, either continuing to maintain the seminary operation or abandoning the intention to build the indigenous priest force. In fact, after the death of the Elzear des Achards de La Baume (1741), Tho Duc Seminary also remained active for the first few years under the time of Armand Lefèbvre (Launay 1924, 102–103) - A missionary of the Society of Foreign Missions of Paris, appointed by the Holy See as Vicar Apostolic of Cochinchina between 1741 and 1760³¹. Despite that, the establishment of Tho Duc Seminary in Cochinchina

²⁷ In the 1691–1738 period, the Holy See appointed François Pérez, who was inherently a secular clergy and missionary Alexandre de Alexandris of the Barnabite Order as the Bishop of Diocese Cochinchina (Launay 1923, 378–379; 595).

²⁸ The seminary construction of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Cochinchina in the 1664–1738 period did not achieve remarkable results, stemming from the following reasons. The first was the frequent absence of bishops assigned to manage this missionary area, due to the impact of the war between the political powers in Vietnam and the indigenous government's policy of banning on Christianity. The second was the conflict between the bishops appointed by the Holy See but not part of the Society of Foreign Missions of Paris and the missionaries of this missionary organization operating in Cochinchina at that time. The third was that the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris working in Cochinchina at that time did not pay much attention to the issue of building seminary and training indigenous priests (Bá Càn 2008, 211–230; 279–285; Launay 1923, 405–408; 477; 487; 493–494; 497; Louvet 1885, 341; Launay 1924, 4–6; 14–18).

²⁹ Elzear des Achards de La Baume was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris, born in 1691 in Avignon, France. On July 31, 1726, he was appointed as Titular Bishop of Halicarnassus. In 1737, he was appointed as the Apostolic Visitor in Cochinchina by the Holy See, coming to this area to grasp the situation and resolve the contradictions and disputes between the Society of Foreign Missions of Paris and the Spanish Franciscan Order. He died in 1741 in Cochinchina (Ritzler and Sefrin 1952, 216; Favre 1746, 162–163).

³⁰ Jean Antoine de Lacourt (1706–1746) was a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. On May 11, 1731, he was ordained as a priest in Siam. Thereafter he arrived in Cochinchina to work. On June 13, 1741, he was appointed as Pro-Apostolic Vicar of Cochinchina. During his time in this missionary area, Jean Antoine de Lacourt made an important contribution to the establishment and operation of Tho Duc seminary (Hue city) - the first missionary human resource training institution built by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Cochinchina (Launay 1924, 110).

³¹ Arnaud-François Lefèbvre was born on December 21, 1709, in Pas de Calais, France, a missionary of the Society of Foreign Missions of Paris. On 6 October 1741, he was appointed as Titular Bishop of Nea Aule

china during this period was an important event, marking the Society of Foreign Missions of Paris's first efforts in building an indigenous priest training school in this missionary area.

Interrupted for a long time, it was not until the early 80s of the 18th century that the issue of constructing and organizing the operation of the seminaries managed by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in the southern land of Cochinchina at that time (i.e., the Southern region of Vietnam today) was restarted, associated with the role of Bishop Pigneau de Béhaine. In fact, from the end of 1765, due to the unsafe situation in Siam, the Seminary of Saint Joseph based in Chantabun (Siam) moved to Hon Dat (Ha Tien town - Cochinchina). At that time, missionary Andrieux was the seminary Director, and missionary Artaud was a moderator (Launay 1924, 426). However, at the end of 1766, missionary Andrieux died. Missionary Boiret was appointed to replace until missionary Pigneau de Béhaine arrived in Ha Tien (Cochinchina) and was appointed Director of Hon Dat seminary in 1767 (Louvét 1896, 33; Launay 1924, 428-430). In a letter to his parents dated July 3, 1767, missionary Pigneau de Béhaine stated that the seminary he was assigned to administer was located in a deserted place with about 40 Siamese, Chinese, Tonkin, Cochinchina seminarians, etc., studying here. His and his counterparts' mission was to nurture and teach them what was necessary to become a priest (Launay 1925, 428-429). However, the seminary's limited financial condition caused Pigneau de Béhaine and other missionaries and seminarians to stay in makeshift bamboo cottages built and experienced in a challenging and austere. The missionaries showed their powerlessness to see many seminarians suffering from illness without having the necessary conditions, to help them. In late 1769, Hon Dat seminary was attacked by Cambodian robbers. In that situation, the seminary was relocated from Ha Tien (Cochinchina) to Malacca and then to Virampatnam village of Pondicherry (India). Under the administration of missionary Pigneau de Béhaine, the training of seminarians here was re-organized. The Society of Foreign Missions of Paris materials said that in 1771, the seminary had 39 seminarians, including 12 Chinese, 16 Cochinchinas, 5 Tonkins, 4 Siam, 1 Macaoian, and 1 Malaysian. Seminarians were arranged into four classes, theology was studied in the first class, and Latin, literature, and religion were studied in the remaining three classes (Launay 1920, 285).

After more than four years of undertaking the role of seminary manager in Pondicherry - the missionary human resource training establishment for both East Asia and South Asia at that time, in July 1774, missionary Pigneau de Béhaine handed over his position of the Director of the seminary to missionary Mathon and travelled to Cochinchina to act as bishop of this diocese. At that time, Pigneau de Béhaine realized the complete reliance on the seminary in Virampatnam (Pondicherry) to train indigenous missionary human resources for the Diocese of Cochinchina would cause many inconveniences and losses. Because Pondicherry

and Vicar Apostolic of Cochinchina. He held this position until he died in 1760 (Ritzler and Sefrin 1958, 304; 455; Launay 1923, 107-108).

was quite far from Vietnam, travel was difficult and expensive. Furthermore, it would be hazardous if seminarians from Cochinchina were sent to the seminary in Virampatnam (Pondicherry) to study, after returning, were detected and caught by the authority of this region. To overcome these disadvantages, Bishop Pigneau de Béhaine outlined a long-term plan for training indigenous missionary human resources, expressed through the idea of building a separate seminary for this mission area. At the same time, he issued a convention called „Specific Regulations for the Cochinchina and Cambodia missionary areas“, which clearly defined the goals and directions of training the indigenous missionary force (Launay 1925, 28; 51). However, in the context when the war between the forces of Nguyen Phuc Anh - A descendant of Lord Nguyen and the Tay Son dynasty took place fiercely in the late 18th century in Cochinchina, especially in South Vietnam today, it is impossible to build and organize a permanent seminary somewhere in this area. Therefore, Bishop Pigneau de Béhaine thought of the model, itinerant seminary, built to relocate the seminary location quickly depending on the war's actual situation. In particular, during this period, the close relationship between Bishop Pigneau de Béhaine and Nguyen Phuc Anh was gradually established³². That led to the fact that the seminary founded by Pigneau de Béhaine in this area in 1775³³, 'floated' through many different places in the land of South Vietnam today, from Cay Quao (1775–1777), Tan Trieu (1778–1782) to Lai Thieu (1789) (Phát Huồn 1965, 228), associated with the footsteps of Pigneau de Béhaine and Nguyen Phuc Anh's army in the confrontation with the force of Tay Son dynasty in the late 18th century.

Thus, if the fact that the Seminary of Saint Joseph was relocated from Siam to Ha Tien (Cochinchina) and operated here for 5 years (1765–1769) was excluded, from the second half of the 17th century to in the late 18th century, in the entire territory of Cochinchina stretching from Quang Binh to the South of Vietnam today, there were two seminaries established by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris to serve the training of indigenous missionary human resources. That number only accounted for one-third of the number of seminaries established by missionaries who also belong to this missionary organization in

³² After two meetings with Nguyen Phuc Anh in 1784, Bishop Pigneau de Béhaine took over the task of bringing Prince Canh - Nguyen Phuc Anh's son, to France for seeking reinforcement. On November 28, 1787, the Treaty of Versailles was signed between Count Montmorin, representative of French King Louis XVI, and Bishop Pigneau de Béhaine on behalf of Nguyen Phuc Anh. Accordingly, the French government pledged to help Nguyen Phuc Anh in terms of the military to regain his monarchy. However, this treaty was not implemented then by the French. In such a context, based on personal prestige, Pigneau de Béhaine mobilized warships, soldiers, weapons, and finance in Pondicherry and the Ile de France to help Nguyen Phuc Anh. And from 1789 until his death (1799), Pigneau de Béhaine served as a military and diplomatic adviser, making an important contribution to the restoration of Nguyen Phuc Anh's monarchy (Launay 1925, 90–92; 106; 157–157; 163–165; 168–170; 194; 198; Maybon 1919, 231; 238; 268; 271–272; Vaupot 2019, 828).

³³ In 1765, Guillaume Piguel - Bishop of Diocese of Cochinchina, intended to establish a separate seminary in Cambodia. However, it was not until five years later (1770) that Bishop Guillaume Piguel and missionary Levasseur built a small seminary on an island on the Mekong River in the territory of Kong Pong Soai province. In 1775, bishop Pigneau de Béhaine relocated the seminary to a place called Cay Quao in the South of Ha Tien (Cochinchina), arranged missionaries to administer the seminary, and conducted the training of the seminarians (Launay 1924, 431; Launay 1925, 12; 58; 130).

Tonkin during the same period. If in Tonkin, the perseverance of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in this area caused seminaries to be continuously organized and maintained in operation for nearly 150 years, in contrast in Cochinchina, the establishment and organization of the activities of training institutions for indigenous catechists and seminarians was frequently interrupted. In 1664–1738 or 1750–1764, the seminaries were completely absent on this land. That was why the training of indigenous priests in Cochinchina in the 17th and 18th centuries did not achieve as many results as in Tonkin, although missionaries of the same missionary organization did this, was the Society of Foreign Missions of Paris.

4. Conclusion

In the 17th and 18th centuries, together with the continual appointment of the Holy See as bishop of the mission areas in Tonkin and Cochinchina (Vietnam), the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris with authority in hand strongly promoted the work of building the indigenous missionary force. This was reflected in Vietnamese priests' training and the establishment and operation of seminaries in both regions during this period. In fact, building the indigenous missionary force of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris achieved positive results. From the second half of the 17th century to the late 18th century, that was less than 150 years, in two regions of Tonkin and Cochinchina, at least eight indigenous missionary human resources training institutions (seminaries) were established and put into operation by the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Vietnam at that time. Accompanying that, 114 Vietnamese catechists and seminarians were ordained to the priesthood to serve mission work in both regions. Overall, this was the case, but when compared with specific numbers, researchers could see the dominance in the results of training priests (Tonkin: 95, Cochinchina: 19) and building seminaries (Tonkin: 6, Cochinchina: 2) of missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris in Tonkin compared with their counterpart at Cochinchina. What was the reason to explain this phenomenon? During this period, in Tonkin, the bishops, as the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris, were regularly present in the area they were assigned to administer. They also persisted and sought to surreptitiously operate under dangerous conditions, created by the indigenous authority's ban on religion and expelling foreign missionaries at that time.

Meanwhile, in Cochinchina, a completely different situation compared to Tonkin took place, when, in many periods, the work in this mission area was not administered by anyone or handed over to the representative of the bishop, while the bishop in Siam operated remotely and occasionally visited the mission area for a short time. Therefore, catechists and seminarians' training and especially the ordination of the priesthood could not be carried out in the absence of a bishop. If in Tonkin, from the second half of the 17th century to the late 18th centu-

ry, the work of training Vietnamese priests and building the seminary was placed under the unified management and administration of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris, on the contrary, in Cochinchina, the conflict between the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris and the bishops appointed by the Holy See to oversee the pastoral care here but not belonging to this missionary organization, had adverse effects on the training of indigenous missionary force. In addition, the difference in enthusiasm and interest in building indigenous missionary forces of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris working in Tonkin and Cochinchina in the 17th and 18th centuries was also one of the other reasons for the significant difference in the results of training priests and building seminaries in Tonkin and Cochinchina at that time.

References

- Bá Cầm, Trương.** 2008. *Lịch sử phát triển Công giáo ở Việt Nam. Tập 1 [History of Catholic development in Vietnam. Vol. 1]*. Hà Nội: Nhà xuất bản Tôn Giáo [Hanoi: Religious Publishing House].
- Baudiment, Louis.** 2006. *François Pallu: Principal fondateur des Missions étrangères, 1624-1684*. Paris: Archives des Missions étrangères.
- Chappoulié, Henri.** 1943. *Aux origines d'une église: Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*. Vol. 1. Paris: Bloud et Gay.
- Favre, Pierre-François.** 1746. *Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume Evêque d'Halicarnasse à la Cochinchine en l'année 1740*. Venice: Chez les Frères Barzotti à la Place S. Marc.
- Gauchat, Patritium.** 1935. *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*. Vol. 4. Regensburg: Monasterii: Sumptibus et typis Libriae Regensbergianae.
- Hữu Quỳnh, Trương, Đinh Xuân Lâm, and Lê Mậu Hãn.** 2006. *Đại cương Lịch sử Việt Nam toàn tập [Complete Collection of an Outline of Vietnamese History]*. Hà Nội: Nhà xuất bản Giáo dục [Hanoi: Vietnam Education Publishing House].
- Hữu Trọng, Nguyễn.** 1959. *Les origines du clergé vietnamien: le clergé national dans la fondation de l'Eglise au Vietnam*. Saigon: Groupe littéraire Tinh-Việt.
- Khánh Tường, Vũ.** 1956. *Les missions jésuites avant les Missions étrangères au Việt Nam, 1615-1665*. Paris: Institut Catholique.
- Lach, Donald F., and Edwin J. Van Kley.** 1993. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 3. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Launay, Adrien.** 1920. *Histoire de la mission de Siam, 1662-1811: Documents historiques*. Vol. 2. Paris: Anciennes Maisons Charles Douniol et Retaux.
- . 1923; 1924; 1925. *Histoire de La Mission de Cochinchine, 1658-1823*. 3 vols. Paris: Charles Douniol et Retaux.
- . 1927. *Histoire de la mission du Tonkin: Documents historiques*. Paris: Ernest Leroux.
- Louvet, Louis-Eugène.** 1885. *La Cochinchine religieuse*. Vol. 1. Paris: Ernest Leroux.
- . 1896. *Mgr. Adran: Notice biographique*. Saigon: Imprimerie de la Mission.
- Marillier, André.** 1995. *Nos pères dans la foi. Notes sur le clergé catholique du Tonkin de 1666 à 1765*. Vol. 2. Paris: Églises d'Asie.
- Maybon, Charles.** 1919. *Histoire moderne de l'Annam (1592-1820)*. Paris: Challamel aîné.
- Moidrey, Père-Joseph.** 1914. *La hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon (1307-1914)*. Shanghai: Imprimerie de l'Orphelinat de T'ou-sè-wè.
- Montézon, Fortune, Ed Estève, Alexandre de Rhodes, Joseph Tissanier, and Metello Saccano.** 1858. *Mission de la Cochinchine et du Tonkin avec gravure et carte géographique*. Paris: Charles Douniol.
- Nééz, Louis.** 1925. *Documents sur le clergé tonkinois aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Téqui.
- Nouvelles Lettres Édifiantes des Missions de la Chine et des Indes Orientales.** 1821. Vol. 6. Paris: Chez Ad. Le Clère.
- Phát Huồn, Phan.** 1965. *Việt Nam giáo sử (1533-1933)*. Tập 1 [Vietnamese Catholic History. Volume 1]. Sài Gòn: Cửu thế tùng thư [Saigon: Cuu the tung thu].
- Quang Chính, Đỗ.** 1972. *Lịch sử chữ Quốc ngữ (1620-1659)* [History of the Romanized Viet-

namese script (1620–1659)]. Sài Gòn: Tủ sách Ra Khơi [Saigon: Ra Khoi Bookstore].

Ritzler, Remigius, and Pirminus Sefrin. 1952; 1958. *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*. Vol. 5–6. Patavii: Messaggero di S. Antonio.

Salles, André. 2006. *Un mandarin breton au service du roi de Cochinchine: Jean-Baptiste Chaigneau et sa famille*. Rennes: Les Portes du Large.

Saraiva, Luís. 2013. *Europe and China: Science and Arts in the 17th and 18th Centuries*. Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.

Tarling, Nicholas. 1992. *The Cambridge History of Southeast Asia*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Thành Khôi, Lê. 2014. *Lịch sử Việt Nam từ nguồn gốc đến giữa thế kỉ XX [Vietnam History from the origin to the middle of the 20th century]*. Hà Nội: Nhà xuất bản Thế giới [Hanoi: World Publishing House].

Vaupot, Sonia. 2019. The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:825–836. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Vaupot>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 135—147

Besedilo prejeto/Received:02/2021; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 37.01:27-58

DOI: 10.34291/BV2021/01/Nezic

© 2021 Nežič Glavica, CC BY 4.0

Iva Nežič Glavica

Gešalt pedagogika v službi oblikovanja duhovno-religiozne dimenzije življenja

Gestalt Pedagogy in the Service of Shaping the Spiritual and Religious Dimension of Life

Povzetek: Na Teološki fakulteti se izvaja program izpopolnjevanja iz gešalt pedagogike, ki je namenjen pedagoškim, pastoralnim, svetovalnim, socialnim delavcem in staršem ter vsem, ki si želijo nadgraditi svoje strokovne kompetence s celostnimi gešaltističnimi pristopi in metodami. Program izhaja iz biografskega in celostnega učenja, ki predpostavlja transformacijo posameznikove osebnosti. Povezana je z njegovo ranljivostjo in z odkrivanjem resursov, ki mu bodo omogočali osebno rast in ga naredili dovzetnega za vzgojno-pedagoške izzive. Dodana vrednost programa se kaže v povezavi in korelaciji psihološkega in terapevtskega dela s številnimi bibličnimi vsebinami in različnimi religioznimi elementi, ki nagovarjajo tako globinsko psihološko kakor tudi duhovno-religiozno dimenzijo udeležencev. Posledica tega je, da jih dela dovzetnejše za njihovo duhovno religiozno doživljanje in za dialoški odnos z Bogom, kakor je potrdila tudi naša raziskava.

Ključne besede: osebna rast, poglobljanje duhovno-religiozne dimenzije, izpopolnjevanje iz gešalt pedagogike

Abstract: The Faculty of Theology runs a training program in gestalt pedagogy, intended for pedagogical, pastoral, counselling, social workers, parents, and all those who want to upgrade their professional competencies with integrated gestalt approaches and methods. The program is based on biographical and holistic learning, which presupposes the transformation of an individual's personality. The latter is related to his or her vulnerability and the discovery of resources that will enable personal growth and make him receptive to educational and pedagogical challenges. The program's added value is reflected in the connection and correlation of psychological and therapeutic work with many biblical contents and various religious elements, which address both the profound psychological and spiritual, religious dimension of the participants.

As a result, it makes them more receptive to their spiritual, religious experience and dialogical relationship with God, which was also confirmed by our research.

Keywords: personal growth, deepening of the spiritual-religious dimension, improvement in gestalt pedagogy

1. Uvod

Od leta 2015 dalje se na Teološki fakulteti v sodelovanju z Društvom za krščansko geštalt pedagogiko izvaja program izpopolnjevanja za geštalt pedagogiko. To je mednarodno patentirana smer geštalt pedagogike (EU-Marke 0037 517 57), ki jo je utemeljil dr. Albert Höfer in deluje pod okriljem ustanove Albert Höfer Gesellschaft. Cilje programa, ki je namenjen pedagoškim (učiteljem in katehetom), pastoralnim, svetovalnim, socialnim delavcem in staršem, lahko povzamemo v treh točkah:

- oblikovanje posameznikove pozitivne samopodobe,
- praktična uporaba in teoretično fundiranje celostnih geštalt pedagoških in didaktičnih metod v pedagoškem, pastoralnem in svetovalnem delu;
- spoznavanje biblične antropologije in poglobljanje svetopisemske duhovnosti, ki temelji na globinsko psihološki eksegezi (UL-TEOF 2015; Höfer 2001, 122).

Izpopolnjevanje posreduje, širi in pogloblja krščansko usmerjeno geštalt pedagoško delo, medtem ko njegove vsebine in metode spodbujajo osebne, socialne, svetovalne, strokovne in religiozne kompetence udeležencev.

Ker je poglobljanje religioznih kompetenc po besedah dr. Alberta Höferja specifikum programa (Nežič Glavica 2017, v), bomo na podlagi teoretičnih izhodišč in izsledkov kvalitativne raziskave (172–255) predstavili, kako program v pedagoško teorijo in prakso integrira duhovno-religiozno dimenzijo življenja in učenja. Najprej se bomo osredotočili na proces oblikovanja stabilne osebne podobe, ki po Höferju udeležence odpira za komunikacijo s presežnim. Človek je namreč v svojem ‚sebstvu‘, ustvarjen po božji podobi in je skrivnost, njegove globine so v polnosti razpoznavne le Bogu. Od Boga poklican uresničuje s poslušanjem božje besede svoje življenje in vstopa v jaz – ti odnos, ki se po Bubu ne navezuje samo na medčloveške odnose, temveč tudi na njegov odnos z Bogom (Küstenmacher, Haberer, in Werner Tiki 2016, 153). »Duhovnost za človeka ni nekaj poljudnega, ampak človeka opredeljuje.« (Höfer 2004, 8) Iz tega razloga se v izpopolnjevanju izkušnja odkrivanja samega sebe povezuje z izkušnjo Boga in jo predpostavlja. Po Höferju je v okviru izkušnje Boga utemeljeno in upravičeno človekovo odkrivanje samega sebe. »Pri tem se ne sklicujem takoj na njegovo duhovnost in njegov odnos do Boga, ampak na njegovo bit kot moškega in ženske ter na to, kako se razvija v božjih očeh /.../.« (10)

2. Oblikovanje stabilne osebne podobe

Za geštalt pedagogiko je učiteljeva osebnost najbolj učinkovito ,orodje' ali ,medij' njegovega delovanja (Höfer 2001, 123). Iz tega razloga udeleženci programa pod vodstvom trenerjev »čuteče prodirajo vase in odkrivajo svoje življenjske moči v najgloblji notranjosti« (Gerjolj 2008, 142). V skupini in z njeno pomočjo spoznava vzroke za svoje blokade in vedenjske vzorce, ki jih ozaveščajo in predelujejo. ,Tukaj in zdaj' se učijo mobilizirati svoje lastne vire in neodkrite potenciale za reševanje svojih težav in hkrati sprejemati tako svoje pozitivne kakor tudi negativne strani. Ob tem postane skupina prostor, ki udeležence varuje, podpira in sooča z njegovimi problemi (izzivi) ter mu tako omogoča osebno rast in poglobljanje strokovnih kompetenc (Bernstädt in Hahn 2020, 97–106). Oblikovanje stabilne osebnosti, ki v procesu osebne rasti udeležencem odpira tudi vrata Presežnemu, temelji na osnovnih načelih geštalt pedagogike. V nadaljevanju se bomo osredotočili zgolj na štiri.

2.1 Načelo zavedanja

Načelo zavedanja pomeni za geštalt pedagogiko temelj njenega delovanja. Pri tem povzema zakonitosti oziroma principe posameznikovega zavedanja od geštalt psihologije, ki raziskuje »možnosti in pogoje zaznavanja čutnih resničnosti in bistvo čutnega zaznavanja« (Höfer 2006a, 12). Zanima jo, kako posameznik zaznava ,like', ,ozadje', ,celost' in ,smiselne celote'.

Po geštalt psihologiji je ,lik' vse (npr. predmeti, osebe, potrebe ...), kar pritegne posameznikovo pozornost in s tem izstopi iz ozadja. Vsak ,lik', ki je v ospredju, izzove v posameznikovem polju zaznavanja neki čustven odziv in s tem postane zavestno dogajanje. Od posameznikovega čustvenega odziva, motivov, znanja in dosedanjih izkušenj je odvisno, na kakšen način se bo lotil obdelave ,lika'. ,Lik' lahko posameznik ozavesti in ga v procesu zaznavanja zapre oziroma razreši, lahko pa ga ponovno umakne v ozadje in s tem ostane dogajanje nezavedno in tudi nerazrešeno. Kot ,ozadje' označuje geštalt pedagogika biološki, socialni, kulturni ali duhovni okvir nekega dogajanja, iz katerega se ,lik' oblikujejo. Dinamiko dogajanje med ,ozadjem' in ,likom' pa opredeli kot ,polje', ki pomeni središče posameznikove pozornosti (Ščuka 2007, 24–26).

V procesu zaznavanja razlikuje geštalt pedagogika med zavestnim (*awareness*) in intuitivnim zavedanjem. Prvo omogoča osredotočeno, sistematično in analitično zavdanje vsega, »kar posameznik v resnici doživlja, ne glede na to, ali se to nanaša nanj ali na ljudi okrog njega« (Stein 2005, 38). Intuitivno zavedanje pa razume kot neosredotočeno, prosto ,prisluskovanje' vsemu, kar posameznik doživlja in ga obdaja. »Gre za stanje odprte ne osredotočenosti, v katerem je posameznik dovzeten za določene aspekte, ki se dogajajo okrog njega in v njem.« (Stein 2005, 38) Za geštaltpedagoško delo sta obe obliki zavedanja pomembni, saj druga drugo dopolnjujeta in sta si v pomoč. Prva omogoča udeležencem ozaveščanje in doje-manje ,lika', medtem ko se druga fokusira na ,ozadje'.

2.2 Osredotočenost na sedanost

V procesu osebne rasti se geštalt pedagogika v prvi vrsti osredotoča na ‚tukaj in zdaj‘. Po geštalt psihologiji in terapiji je namreč posameznikovo vedenje odvisno le od v tem trenutku navzočega polja dražljajev. »Zavedanje se vedno odvija v sedanjosti. Odpira možnosti za ukrepanje. Rutine in navade so trdovratne funkcije in vsaka potreba po njihovi spremembi predpostavlja, da jih v luči zavedanja na novo osvetlimo.« (Perls 2007, 84) S takšnim pristopom ne želi zanikati učinkov preteklosti in prihodnosti, temveč samo izraziti, da je možno vplive iz preteklosti in prihodnosti zaznati le v sedanjem vedenju.

Osredotočenost na sedanost je geštalt pedagogika povzela po geštalt terapiji, ki je bila v primerjavi z drugimi terapevtskimi usmeritvami v veliki meri dovzetna za vzhodne discipline, kakor so na primer zen budizem, tantra, taoizem ... Usmerjenost na neposredno doživljanje ‚tukaj in zdaj‘ je namreč sestavni del vzhodnih tehnik, ki ponavadi potekajo znotraj posameznika. Tehnike geštaltterapevtskega in geštaltpedagoškega dela se od njih razlikujejo v tem, da vključujejo neposredno verbalno in neverbalno izražanje doživljanja, da ga tako izostrijo in ozavestijo (Lamovec 1997, 93–97). Pri tem pa se geštalt pedagogika v prvi vrsti posveča senzornemu in čustvenemu doživljanju posameznika. Z uporabo različnih geštaltpedagoških metod, ki velikokrat mobilizirajo aktivnosti celotne skupine, povečuje posameznikovo napetost in s tem intenzivira njegovo doživljanje. Osmišljanje in ‚analiziranje‘ doživljanja, ki sta človekovi naravni težnji, vključi šele po doživljanju, kajti velikokrat sta prav razmišljanje in ocenjevanje najpogostejša načina izmikanja pred neposrednim doživljanjem.

2.3 Načelo samouravnavanja

Samouravnavanje je eden od treh kriterijev geštalta, ki jih je v začetku 20. stoletja definirala graški filozof Christian von Ehrenfels, utemeljitelj geštalta (von Ehrenfels 2008, 125–128). Njegovi kriteriji geštalta so se pozneje implicirali na področje geštalt terapije, geštalt pedagogike, pa tudi geštalt pastorale. Vsi trije kriteriji izhajajo namreč iz dejstva, da je človek geštalt celota, ki je več kakor le vsota njegovih posameznih celic, organov in okončin. Njegova delitev na telo, dušo in duha prikazuje le različne poglede na eno in isto celoto. Pri tem pa je delovanje vseh človekovih delov usmerjeno v funkcionalnost te celote in v uravnavanje notranjega ravnovesja in skladnega zadovoljevanja potreb.

Zato zdrav organizem teži k temu, da iz okolja izbira to, kar potrebuje za rast, in to asimilira, medtem ko pa vse nepotrebno zavrže. Okolje, iz katerega črpa, zajema njegovo naravnost in držo, njegovo (pred)zgodovino in njegove izkušnje, to je vsota tega, česar se je do sedaj naučil, kar je uvidel in se navadil. (Stein 2005, 17) Če okolje posamezniku dopušča optimalni razvoj in s tem nemoten proces samouravnavanja, bo lahko na podlagi svojih primanjkljajev oziroma presežkov (1. stopnja) zaznal dražljaj oziroma neugodje, ki ga bo privedlo do zavedanja te potrebe. S stopnjevanjem neugodja se intenzivira posameznikovo zavedanje potrebe, ki se kot ‚lik‘ izriše iz ozadja (2. stopnja). Zavedanje te potrebe (3. stopnja)

bo postalo zanj vedno bolj izostreno, medtem ko se začnejo druge potrebe v procesu zaznavanja pomikati v ozadje. Na podlagi zavedanje potrebe (4. stopnja) se začne posameznik pripravljati na delovanje v smeri zadovoljitve. Začne vzpostavljati kontakt (5. stopnja) s tistimi vidiki okolja, ki lahko zadovoljijo njegovo potrebo. Pri tem prevzema samoiniciativo in odgovornost. Takšno soočanje z okoljem omogoči posamezniku, da preizkuša različne opcije (6. stopnja). Opirajo se mu nove možnosti, ki mu ponujajo ustvarjalno izbiranje med možnimi načini zadovoljitve potrebe, tako dolgo, dokler se ne odloči za najbolj učinkovito in ustrezno možnost (7. stopnja). S tem zadovolji svoje potrebe, elemente, ki jih je pridobil iz okolja, pa asimilira. Posledica tega je, da nastopi ravnovesje (8. stopnja), ki prinaša ugodje, zadovoljstvo in srečo, saj je cilj dosežen in problem razrešen (geštalt končan). Tako se lahko ‚lik‘ ponovno vrne v ozadje (0. stopnja) in nastopi plodna praznina, v katero lahko vstopi nov dražljaj (Ščuka 2007–53).

Če pa se posameznik znajde v okolju, ki neustrezno vpliva nanj in s svojimi pritiski omejuje njegov proces samouravnavanja, lahko nastopijo na katerikoli stopnji ciklusa samouravnavanja motenje pri nastajanju in razgradnji ‚likov‘. Tako lahko, na primer, ‚lik‘ oziroma svoje potrebe zamenjuje s potrebami drugih (introjektivna), svoje lastnosti in čustva pripisuje drugim (projektivna), zabriše razlike med seboj in drugimi (konfuzija), namesto da bi deloval navzven, svojo energijo usmeri vase in to, kar bi delal drugim, dela sebi (retrorefleksija) itd. V takšnih primerih skuša izpopolnjevanje posameznika z različnimi geštaltterapevtskimi in geštaltpedagoškimi metodami najprej opolnomočiti (načelo ‚self-supporta‘) na ravni zavedanja, občutenja čustev, obrambnih mehanizmov, ki zmanjšujejo njegov stik s samim seboj. Govorimo o ponovnem vzpostavljanju kontinuuma zavedanja – neposrednega in implicitnega vedenja, ki je lahko tako motorično kakor senzorno in je, po Perlsu, »samo po sebi zdravilno«. »V geštaltističnem pomenu besede klientu odpira možnosti izbire ter s tem sprejetje svojega deleža odgovornosti pri oblikovanju realnosti vsakdanjega življenja.« (Flajs 2011)

2.4 Načelo osredotočanja na stik oziroma kontakt

V geštalt pedagogiki pomeni stik oziroma kontakt dinamičen proces (izmenjava lika in ozadja, kontakta in umika), ki poteka med posameznikom in okoljem. Znotraj tega procesa se dogajajo spremembe na obeh smereh. Okolje vpliva na posameznika in posameznik vpliva na okolje »Skozi kontakt se človek hkrati vzpostavlja, razmejuje od svojega okolja in se z njim povezuje /.../ V kontaktu z okoljem se v človeku poraja doživljanje, na osnovi katerega se zaveda tako sebe kot okolja.« (Flajs 2011)

Geštalt pedagogika razume celoten proces, poučevanje in učenje, predvsem z vidika kontakta oziroma stika udeleženca/učenca s samim seboj (jaz), z geštalt trenerjem/učiteljem (mi), z učno snovjo (ono) in z okoljem. »Pri tem se poslužuje fenomenološke naravnosti, na kateri temelji geštalt terapija, in iz nje izhajajočih konceptov in metod. V središču njene pozornosti je celostno upoštevanje doživetih oseb ter integracija njenega mišljenja, čutenja in delovanja.« (Burow 1998, 11) Torej je pomembna oseba oziroma osredotočenje na osebo. V pedagoškem

procesu se to osredotočenje realizira z uporabo treh dejavnikov, ki jih je geštalt pedagogika prevzela po Rogersu (na klienta usmerjena pogovorna psihoterapija) in so se prvotno navezovali na držo terapevta v terapevtskem procesu (Stein 2005, 42). V pedagoškem usposabljanju se ti dejavniki, ki so spoštovanje, empatija in pristnost, realizirajo v odnosu trener – udeleženec. To so dejavniki, ki ne omogočajo samo osredotočenja na osebo, temveč tudi sproščeno ozračje, v katerem se lahko udeleženci razvijajo in učijo in kot posledica tega prevzamejo te dejavnike (načelo odgovornosti) kot svojo lastno držo v odnosu do sebe, do drugih in do Presežnega.

Da so udeleženci izpopolnjevanja osvojili temeljna načela geštalt pedagogike in jih realizirali na različnih življenjskih področjih, potrjuje naša raziskava, v kateri je sodelovalo 80 udeležencev iz šestih generacij, ki so uspešno končali program izpopolnjevanja. Od vseh udeležencev jih je 64 (80 %) potrdilo, da so se med izobraževanjem in po njem zgodile na njihovi osebni in poklicni ravni pomembne spremembe (Nežič Glavica 2017, 179–180). Njihove odgovore lahko razvrstimo v štiri sklope.

Prvi sklop se navezuje na njihov osebni razvoj, v katerem so prepoznali spremembe pri dojetanju in osmišljanju svoje lastne življenjske zgodbe in pri odkrivanju svojih lastnih virov moči, pozitivno naravnost pri oblikovanju svoje lastne samopodobe (sprejemanje samega sebe, prepoznavanje svojih osebnostnih meja, manj obrambnih drž, vzpostavljanje notranjega ravnovesja in umirjenost).

Drugi sklop odgovorov se navezuje na njihovo delo, pri katerem izpostavijo naslednje spremembe: celosten pogled na učenca in pedagoško-didaktični proces; uporaba geštaltpedagoških didaktičnih metod, ki so izboljšale njihovo kvaliteto dela in odnose z učenci (večja senzibilnost, empatija, globlja in odprta komunikacija, boljši uvid v situacije ...); večja motiviranost (manj anksioznosti), kreativnost in samozavest pri izvajanju pedagoškega ali terapevtskega dela.

Kot tretji sklop lahko izpostavimo odgovore, ki zadevajo njihove socialne in sve-tovalne veščine; pri tem navajajo, da so postali bolj senzibilni, empatični in čuječi v odnosu do sebe in do bližnjih (lažje prepoznavajo osebne krize posameznikov in njihove vzorce vedenja); pravijo, da so uspešnejši pri razreševanju konfliktov in konfliktnih situacij (doma, v razredu, med sodelavci); lažje je vzpostavljanje zdrave distance do dela in do sodelavcev.

Četrti sklop odgovorov se navezuje na spremembe v duhovno-religioznem doživljanju. Pri tem izpostavijo temeljno zaupanje in vero, da se bodo stvari ‚že‘ do-bro iztekle (ne morejo oz. jim ni treba imeti vedno vseh vajeti v rokah).

Odgovore 16 anketirancev (20 %), ki pri sebi niso zaznali sprememb, bi lahko tolmačili s temi razlogi: v sklopu izobraževanja se niso bili pripravljene aktivno vključiti v proces razreševanja aktualnih vprašanj, ki bi jim omogočil vzpostavljanje stabilne osebne podobe in kakovostnejše opravljanje poklica; geštaltpedagoški pristop zanje ni bil ustrezen pristop, da bi si z njim lahko okrepili zgoraj navedene kompetence; v okviru izobraževanja so želeli pridobiti zgolj specifične geštaltpedagoške metode, ki jih lahko uporabijo pri svojem izobraževalnem oziroma terapevtskem delu.

Na vprašanje: Ali vam je izobraževanje iz geštalt pedagogike odprlo kake nove vidike, poglede, spoznanja na vaši osebni in poklicni poti?, je 78 udeležencev (97,50 %) odgovorilo pritrdilno in le 2 (2,50 %) udeleženca sta na vprašanje odgovorila z ‚ne‘ (Nežič Glavica 2017, 181–183).

Na osebni ravni anketiranci izpostavljajo globlje in kompleksnejše zavedanje, ki jim koristi na različnih življenjskih področjih. Postali so bolj senzibilni in čuječi do samega sebe, do svojega telesa, do drugih, do okolja oziroma vzdušja v posameznih situacijah; odkrili so nove vidike pri razreševanju in prepoznavanju svojih lastnih življenjskih zgodb (vzorci vedenja, razmejitev vlog, samoodgovornost, prepoznavanje in skladno zadovoljevanje svojih lastnih potreb, iskanje načinov, kako vzpostaviti notranje ravnovesje ...); doživeli so osredotočenje na ‚tukaj in zdaj‘, pozitivno vrednotenje neposrednega doživljanja in zavedanja, da je za vzpostavitev psihičnega ravnovesja treba posvetiti več časa tudi senzornemu in čustvenemu doživljanju in se za nekaj trenutkov odreči razmišljanju; nastopilo je pozitivno vzdušje v skupinah (varnost, zaupanje, sprejemanje, empatično doživljanje, pristni stiki ...); spoznali so vlogo postavljanja pravih vprašanj, na katera mora poiskati odgovore vsak sam; doseglo jih je prebujanje kreativnega ustvarjanje (risanje, pisanje, ples, petje ...); prebudilo se je zaupanje, da se v življenju stvari dogajajo z nekimi določenimi namenom, da ni naključij, da ni nič nemogoče ipd.

Na poklicni ravni anketiranci izpostavljajo osebno rast, ob kateri so postali bolj umirjeni, sproščeni, suvereni, kreativni pri svojem delu (pedagoškem in terapevtsko-svetovalnem); imajo celosten pogled na učenje, povezovanje učne snovi z izkušnjami (Nežič Glavica 2019); novo je vključevanje intuicije in čustev pri sprejemanju poslovnih odločitev, prav tako odkrivanje novih delovnih in raziskovalnih področij; izboljšala sta se sodelovanje in komunikacija s sodelavci; ni težko vzpostaviti zdravega ravnovesja med službo in privatnim življenjem. Prav to pa je tudi cilj katoliške vzgoje. »Vzgoja ni namenjena temu, da bi pomagala posamezniku ali skupnosti do večje moči, ampak je usmerjena k razvijanju večjega razumevanja človeka, dogodkov in stvari. Prek krščanskega pojma ljubezni naj bi dosegali tudi skupnost, ki ne zlorablja svojega položaja v odnosu do drugih in do narave.« (Vodičar 2019, 697)

3. Osebna rast v korelaciji z duhovno-religiozno dimenzijo človeka

Na izpolnjevanju je osebna in poklicna rast udeležencev tesno prepletena z življenjskimi zgodbami svetopisemskih oseb. Ker je svetopisemski človek konkreten in ima številne obraze, se lahko udeleženci z njim identificirajo in najdejo orientacijo za svoje lastno življenje. Iz tega razloga ponuja izpolnjevanje številne svetopisemske cikluse, ki so v povezavi in korelaciji s psihološkim in terapevtskim delom in ga presegajo (Gerjolj 2006).

To dokazuje tudi naša raziskava, v kateri smo udeležence vprašali, s katerimi svetopisemskimi liki oziroma zgodbami so se lahko najbolje identificirali (Nežič

Glavica 2017, 222). Pri tem je 44 udeležencev (55 %) na prvo mesto pričakovano uvrstilo Jezusove čudeže (Jezus pomiri vihar, sključena žena, mrtvoudni deček iz Naina, prešuštnica). To so zgledi, v katerih so se lahko poistovetili s svetopisemskimi ljudmi, z njihovimi različnimi hibami in težavami, ki prav tako hromijo njihovo življenje (Šegula 2014, 774). Na podlagi identifikacije z liki in z aktualizacijo dogodkov so lahko neposredno doživeli, da Jezus ljudi razumevajoče sprejema, jih revitalizira in jim vrača njihovo izgubljeno dostojanstvo. Jezusov empatični odnos, ki je razviden iz Svetega pisma, udeležence opogumlja, da se mu približajo in zaupajo. Takšna srečanja z Bogom lahko vodijo udeležence do nove duhovne preobrazbe in eksistence. Pri tem pa udeleženci Jezusov pristop do ljudi aplicirajo tudi na svoje pedagoško in pastoralno delo (Höfer 2006b, 27–99). Jezus je sprejemal ljudi takšne, kakor so, ne da bi jih obsojal. Obračal se je na vse sloje, še posebno na nemočne, zatirane, konfliktno in izobčene iz družbe. Geštaltpedagoški način dela učitelje in katehete spodbuja, naj se po vzoru Jezusove »pedagogike ljubezni« (Höfer in Thiele 1982, 76) tudi oni soočajo s težavami in naj jih ne poskušajo obiti. Naj bodo dovzetni za težave in konflikte v razredu, učencem pa naj pomagajo pri premagovanju temnih plati in jih spreminjajo v pozitivne (82). Po Jezusovem zgledu naj učitelji v učencih vidijo tisto, kar posameznik lahko postane. Pomembna je vizija, pogled v prihodnost, ki daje učencem upanje in vero vase.

Druga svetopisemska zgodba, s katero so se lahko udeleženci identificirali, je pasijon (Nežič Glavica 2017, 22). Izbralo ga je 35 anketirancev (43,75 %). Pasijon, ki pripoveduje o Jezusovem trpljenju in o njegovi smrti, jim je odpiral eksistencialna vprašanja o vlogi in razsežnosti trpljenja v njihovem lastnem življenju. Ob dramatizaciji in z življenjem v različne vloge so lahko prepoznavali, kdo in kakšni so, ko trpijo, kako trpljenju kljubujejo, najdejo notranje ravnovesje, kako trpljenje osmišljajo, ali iščejo njegov imanentni smisel ...

Na tretje mesto je 21 anketirancev (26,25 %) uvrstilo pripoved o Abrahamu in Sari, v kateri je v ospredju njuna dinamika odnosov, ki se izraža v njunem zakonskem in družinskem življenju. Na njunih zgledih so se udeleženci lahko učili, kako biti dober mož ali žena, mati ali oče, »seveda ne v receptualnem smislu, marveč predvsem v obliki izzivov in artikulacije življenjskih vprašanj« (Gerjolj 2006, 14).

V izpopolnjevanju se človekova odprtost do transcendence in »transpersonalna psihologija, kot vir odrešenja, udejanja tudi s pomočjo ritualov in liturgije« (Höfer 2001, 124). To potrjujejo tudi rezultati raziskave, v kateri so udeleženci jutranji duhovno-religiozni ritual doživljali kot uvodni impulz in usmeritev v delo in kot molitev oziroma hvalnice, s katerimi so v povezanosti s skupino in z Bogom stopili v nov dan (Nežič Glavica 2017, 214). Iz odgovorov anketirancev je prav tako razvidno, da je večina udeležencev (81,25 %) globoko doživljala tudi maše, ki so jih dojemali kot sklepno dejanje, ki je smiselno povzelo posamezne vsebinske poudarke srečanj in jih združilo v celoto. Doživljali so jih kot osebno, konkretno daritev oziroma izročitev Bogu, pri kateri so lahko bili aktivni soustvarjalci in ne zgolj pasivni opazovalci. Svojo aktivno držo so še posebno izpostavili pri darovanju, ko so na oltar prinašali svoje izdelke (slike, tekste, kipce ...). Tako so na simbolni ravni iz svojih izdelkov v kruh polagali svoje konkretne izkušnje, ki so jih tako pozitiv-

no kakor negativno zaznamovale, v vino pa vsa nova spoznanja, želje in resurse, s katerimi lahko izboljšajo kvaliteto svoje življenjske (izkustvene) biografije (215–218). Na podlagi njihovega poprejšnjega procesa osebne rasti in aktivnega sodelovanja, ki je imel za posledico, da je prekoračil časovni okvir ‚klasične‘ maše, je večina udeležencev izkustveno doživela bistvo evharistije. To bistvo pa se ne ponavzočuje in ne udejanja samo s Kristusovim darovanjem na križu, temveč tudi s konkretnimi daritvami njegove Cerkve.

4. Metodološka kreativnost

Pri izpopolnjevanju se uporabljajo metode, ki prodirajo v vse plasti duše. »So kreativne, kar pomeni, da so sicer z neko temo dana pravila, ne pa tudi izid. Tega si kroji vsak posameznik po svoje.« (Höfer 2001, 125) Govorimo o metodah in o pridobivanju praktičnega znanja, ki jih morajo udeleženci najprej preizkusiti na sebi. To pomeni, da udeleženci na svoji lastni koži doživijo, kar v drugačni obliki doživljajo njihovi učenci. »Sami tako rekoč spoznavajo možnosti in težave učenja svojih učencev in učenk, da bi jih lahko od znotraj učili.« (2007, 12)

V širokem spektru ponujenih metod je udeležence na duhovno-religioznem področju najbolj nagovorila metoda bibliodrama, ki jo je na prvo mesto uvrstilo 46 udeležencev (57,50 %) (Nežič Glavica 2017, 208). Pri tem so izpostavili:

»Začutila sem neverjetno povezanost telesa s čustvi, situacijami, ki se dogajajo v mojem življenju.«

»Ob dramatizaciji prešuštnice sem spoznala, da se v meni nahaja tako prešuštnica kot tudi ljudje, ki jo obsojajo.«

»V Raheli in Labanu sem prepoznala moj odnos z očetom.«

»V igri vlog sem začutil veliko napetost in dramatičnost svetopisemske pripovedi ter jih na intenziven način prenesel v trenutne osebne situacije. Zelo pozitivno je name vplivalo upanje, da se bo ob koncu vse dobro izteklo.«

Iz njihovih odgovorov je razvidno, da jim je ta metoda v obliki dramatizacije omogočila identifikacijo s svetopisemskimi osebami in vlogami in prevzemanje njihovega zaznavnega polja. Identifikacija sodi med osrednje metode geštalterapevtskega dela. V okviru različnih vaj udeležencem omogoči, da se soočajo z različnimi stvarmi (z osebami, živalmi, predmeti, čustvi, pojmi), ki obstajajo znotraj in zunaj njih. Takšne vaje krepijo njihovo zaznavanje, saj jim prek afektivnih, kognitivnih in motoričnih izkušenj omogočajo intenzivnejši in neposredni pristop do obravnavanih vsebin (Gamper 2013, 30). Pri tem religiozne in svetopisemske vsebine niso izvzete.

Svetopisemske zgodbe poleg osebnega razvoja glavnih protagonistov udeležence seznanjajo tudi z njihovo potjo do Boga. Njihova osebna vera je opisana kot

dolg proces, ki je udeležencem s psihološkega vidika postopoma odpiral tudi pred-dispozicije za zaznavanje in izkušnjo Boga. Bolj ko je vloga prvinska in arhetipska, globlji je njen učinek, saj deluje na udeleženceve podzavestne predstave in vzorce vedenja in mu daje konkretno podobo in ime (Küstenmacher, Haberer, in Werner Tiki 2016, 154). Prav v teh psiholoških procesih je največji učinek izobraževanja, ki udeležencev ne zaznamuje le v njihovem obdobju tistega trenutka, temveč tudi v prihodnje, saj jih naredi dozretnejše za nadaljnjo religiozno-duhovno doživljanje in komunikacijo z Bogom. To izkazuje tudi naša raziskava, saj je 71 udeležencev (88,75 %) potrdilo, da so ob svetopisemskih zgodbah postopoma anticipirali vlogo Boga in začeli božje delovanje doživljati in povezovati s svojimi življenjskimi dogodki (Nežič Glavica 2017, 224–229), kakor potrjujejo tudi njihovo odgovori:

»Ob premišljevanju Mojzesove zgodbe sem ugotovil, da tudi mene Bog vseskozi pripravlja za moj poklic, saj je vedno preko različnih ljudi in dogodkov izrazil posegel v moje življenje, ko sem bil na razpotju.«

»Običajno se šele po zaključku dogodkov zavem, kako me je Bog vodil, čeprav se mi je v posameznih trenutkih zdelo, da me je zapustil.«

»Božje delovanje se je pričelo kazati preko različnih svetopisemskih likov: speči učenec me je spodbudil, da sem v odnosih postala bolj aktivna (več govorim, nisem tako prestrašena, sem bolj pogumna); Tobijeva Sara me je spodbudila, da sem začela bolj goreče moliti za moža – učinka sicer še ni, a verjamem, da bo kmalu; Abraham me je spodbudil, da se naj odprem; poistovetila sem se lahko tudi z Abrahamovo Saro, saj sem tudi sama nerodovitna, tako v odnosih kot drugače (brez otrok). Zaznavam učinke, ki se kažejo v izboljšanih odnosih z nekaterimi sodelavkami.«

Na drugo mesto je 35 anketirancev (43,75 %) uvrstilo kreativno pisanje, ki jim na različne načine omogočilo literarno vizualizacijo in ozaveščanje njihovih lastnih misli, notranje monologe, neoprijemljive dimenzije, ki so vodile v drugo dimenzijsko spoznanja. Pri kreativnem pisanju je največ udeležencev izpostavilo metodo pisanja osebnega psalma, ki ima po Höferju zdravilne učinke. Strukturo psalma primerja celo s terapevtskim procesom (Höfer 1995, 19). Tako kakor se pisec v psalmu obrne na Boga, se na terapiji klient obrne na terapevta, z željo po pomoči. V samem terapevtskem procesu lahko sname svoje maske in spregovori o tem, kar ga hromi. Nato lahko v varnem okolju s terapevtom, ki ga spremlja, najde pomoč in podporo na svoji poti ozdravljenja. Podobno pa pisanje psalma udeleženca postopoma vodi skozi njihove eksistencialne stiske in konkretne življenjske preizkušnje in jim v duhovno-religiozni komunikaciji omogoča avtorefleksijo njihovih lastnih dejanj v odnosu do samega sebe in Boga. To je notranji proces, ki postopoma prehaja od žalosti v veselje, od tožbe in dvomov k slavljenju Boga.

Na tretje mesto je 32 (40 %) anketirancev uvrstilo vaje, ki so vključevale telesno dimenzijo (Nežič Glavica 2017, 211). Od vseh vaj (sprostitvene metode, molitev s celim telesom, scenske uprizoritve ...) je anketirance pri duhovno-religiozni dimen-

ziji najbolj nagovoril skupinski ples. Vključevanje plesa je udeležencem pomagalo pri integraciji fizičnih in psihičnih dimenzij. Ples namreč prispeva k samozavedanju, ki »omogoča oblikovanje ustrezne telesne slike, daje občutek notranje strukture, reducira impulzivnost, omogoča odkrivanje samega sebe, vzbuja zadovoljstvo s samim seboj, samozaupanje in občutljivost za neverbalne znake.« (Kroflič 1999, 23) Prav tako pa ples spodbuja socialne sposobnosti oziroma socialno zavedanje, ki se kaže v spodbujanju stika z drugimi, v sodelovanju, v prilagajanju skupini, v empatiji, v vodenju in podrejanju, in ne nazadnje, v sprejemanju stikov prek telesnega kontakta (24).

Izobraževanje iz geštalt pedagogike se v procesu osebne in duhovno-religiozne rasti osredotoča na celega človeka. Ples in gib sta vključena v jutranje duhovno-religiozne uvode in večerne sklepe dneva; sta sestavni del intenzivnega dela na samem sebi, pa tudi sklepne maše. Pri takšnih mašah je še posebno vidno, da je religiozna komunikacija odprta za celega človeka in ga s telesnimi držami spodbuja k celostni molitvi. Molitvene kretnje, drže in ples naredijo človeka odprtega za božje delovanje. V njegovem telesu odpirajo prostore, ki bi drugače ostali za Boga zaprti. Vera ni nekaj, kar bi bilo vezano samo na človekovega duha ali razum, temveč je nekaj, kar mora prodreti globlje, tudi v človekovo telo in se v njem utelesiti (Platovnjak in Roblek 2005, 20–22). Na takšen način je izpopolnjevanje iz geštalt pedagogike udeležencem omogočilo, da so tudi telo doživeli kot kraj izkustva vere, ki človeka celostno nagovarja in spreminja.

5. Sklep

Na podlagi rezultatov raziskave in teoretičnih izhodišč ugotavljamo več stvari.

Oblikovanje osebnosti je ena od najpomembnejših prioritet izpopolnjevanja iz geštalt pedagogike. Izhaja iz biografskega in celostnega učenja, ki z uporabo različnih geštalterapevtskih pristopov vzpostavlja stabilno osebnostno podobo udeležencev (učiteljev). Govorimo o transformaciji njihove osebnosti, ki je povezana z njihovo ranljivostjo in z odkrivanjem resursov, to pa jim omogoča osebno rast in jih hkrati naredi dovzetne za vzgojno-pedagoške izzive in za situacijo, v kateri so učenci v tistem trenutku. Za geštalt pedagogiko je namreč učitelj tisti, ki učenca uči in spodbuja k samostojnosti, bodisi pri iskanju odgovorov na osebne krize ali pri reševanju miselnih, praktičnih ali umetniških nalog. Pri poglobljanju strokovnih kompetenc udeležencev program ne izhaja samo iz celostnih pristopov geštalt pedagogike in humanistične psihologije, temveč se zgleduje tudi po Jezusovi pedagogiki, ki je v svoji etični drži do ljudi, tako v pedagoškem in svetovalnem kakor tudi v duhovno-religioznem smislu zgled verujočim in ,neverujočim' udeležencem.

Izpopolnjevanju iz geštalt pedagogike je uspelo v pedagoško teorijo in prakso uspešno integrirati tudi duhovno-religiozno dimenzijo življenja in učenja. V proces osebne rasti nevsiljivo, z uporabo celostnih geštaltpedagoških metod vključuje različne biblične vsebine in religiozne elemente (jutranji duhovno-religiozni ritu-

ali, ‚geštalt‘ maše ...), ki nagovarjajo tako globinsko psihološko kakor tudi duhovno-religiozno dimenzijo udeležencev. To je potrdila naša empirična raziskava, saj je kar 95 % udeležencev navedlo, da jih je proces osebne rasti ‚senzibiliziral‘ za duhovno in religiozno dimenzijo življenja. Preostalih 5 % anketirancev, ki so na to vprašanje odgovorili z ‚ne‘, nikjer v anketi ni navedlo, da bi se zaradi tega počutili v procesu izpopolnjevanja izolirane oziroma nesprejete. Religiozni elementi in vsebine jih niso odvrnili od izpopolnjevanja. Velik prispevek programa se kaže tudi v obširnem fundusu ponujenih svetopisemskih vsebin, ki so v korelaciji s psihološkim in geštaltterapevtskim delom udeležencem omogočile spoznati Sveto pismo v novi perspektivi (Nežič Glavica 2017, 203) in jih naredile dovzetnejše za njihovo nadaljnjo duhovno-religiozno doživljanje in za dialoški odnos z Bogom, ki jim lahko vpliva upanje in daje oporo, ne da bi pri tem posegal v njihovo avtonomijo in odgovornost za njihova lastna dejanja.

Reference

- Bernstädt, Josta, in Stefan Hahn.** 2020. *Gestalttherapie mit Gruppen: Handbuch für Ausbildung und Praxis*. Bergisch Gladbach: Edition Humanistische Psychologie.
- Burow, Olaf-Axel.** 1998. Was ist Gestaltpädagogik? V: *Gestaltpädagogik in der Schule*, 9–22. Hamburg: Bergmann + Helbig Verlag.
- Ehrenfels von, Christian.** 2008. O gestalt-kvalitetah. *Anthropos*, št. 209/210:125–128.
- Flajs, Tomaž.** 2011. Predstavitev geštalt terapije. Flajs.net. <https://www.flajs.net/clanki/predstavitev-geštalt> (pridobljeno 2. 12. 2020).
- Gamper, Brunhilde.** 2013. *Gestaltpädagogische Ansätze im Unterricht: Erleichterter Zugang zu Schülerinnen und Schülern durch gestaltpädagogische Ansätze im Unterricht*. Beau Bassin: AV Akademiker Verlag.
- Gerjoli, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2008. Geštaltpedagogika kot celostna pedagogika. V: Petra Javrh, ur. *Vseživljenjsko učenje in strokovno izrazje*, 139–148. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Höfer, Albert.** 2001. *Von der Hoffnung der Liebenden: Beziehungskrisen und biblische Therapie*. München: Topos plus Verlagsgemeinschaft.
- . 2004. Pädagogik. V: Höfer Albert in Katarina Steiner, ur. *Handbuch der Integrativen Gestaltpädagogik und Seelsorge, Beratung und Supervision*. Zv. 1, *Unser Menschenbild*, 8–12. Gradec: LogoMedia-Verlag Graz.
- . 2006a. Hintergrund der Gestaltpädagogik. V: Höfer, Steiner in Feiner 2006, 10–14.
- . 2006b. Jesusbegegnungen. V: Höfer, Steiner in Feiner 2006, 27–99.
- . 2007. Dem Leben vertrauen lernen: Integrative Gestaltpädagogik und heilende Seelsorge. *Zeitschrift für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge* 45:12–16.
- Höfer, Albert, in Johannes Thiele.** 1982. *Spuren der Ganzheit: Impulse für eine ganzheitliche Religionspädagogik*. München: Verlag J. Pfeiffer.
- Höfer, Albert, Katarina Steiner in Franz Feiner, ur.** 2006. *Handbuch der Integrativen Gestaltpädagogik und Seelsorge, Beratung und Supervision*. Zv. 4, *Jesusbegegnungen durch Gestaltpädagogik*. Gradec: LogoMedia-Verlag Graz.
- Krofič, Breda.** 1999. *Ustvarjalni gib: Tretja razsežnost pouka*. Ljubljana: Znanstveno publicistično središče Ljubljana.
- Küstenmacher, Marion, Tilmann Haberer in Küstenmacher Werner Tiki.** 2016. *Gott 9.0: Wohin unsere Gesellschaft spirituell wachsen wird*. Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus.
- Lamovec, Tanja.** 1997. *Načela gestalt terapije za vsakdanje življenje*. Zv. 2. Ljubljana: ARX.
- Nežič Glavica, Iva.** 2017. Izkustveno učenje in poučevanje po Albert Höferju. Doktorska disertacija. Teološka Fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- . 2019. Vloga izkustvenega učenja v geštalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Alber Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:191–202.
- Perls, Frederick.** 2007. *Grundlagen der Gestalt-Therapie: Einführung und Sitzungsprotokolle*. Bonn: Succession H. Matisse/Vg Bildkunst.

- Platovnjak, Ivan, in Jože Roblek.** 2005. *Moliti s telesom, dušo in duhom: Molitveni priročnik*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravljje.
- Ščuka, Viljem.** 2007. *Šolar na poti do sebe: oblikovanje osebnosti: Priročnik za učitelje in starše*. Radovljica: Didakta.
- Šegula, Andrej.** 2014. Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov (minoritov). *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:671–679.
- Stein, Roland.** 2005. *Einführung in die pädagogische Gestaltarbeit und die gestalttheoretische Sicht von Störungen*. Stuttgart: Schneider Verlag Hohengehren.
- UL-TEOF.** 2015. Program za izpopolnjevanje: Geštalt pedagogika. Teološka Fakulteta Univerze v Ljubljani, http://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BolonjskiProgram/SLO/predstavitveni_zbornik_GESTALT_2016-2017.pdf (pridobljeno 19. 6. 2016).
- Vodičar, Janez.** 2018. »In boste moje priče« (Apd 1, 8). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:9–15.
- — —. 2019. Transhumanizem in katoliška vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:693–704.

Monografije FDI - 22



✧ Rojstvo sakralnosti ✧ hrepenenje po Bogu ✧
občutje svetega ✧ vrojenost ideje o Bogu
✧ razlogi za vero in nevero ✧

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 149—161

Besedilo prejeto/Received:01/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 2-67:342.731

DOI: 10.34291/BV2021/01/Kolaric

© 2021 Kolarič, CC BY 4.0

Boštjan Kolarič

Pravna opredelitev zatiranja verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi

The Legal Classification of the Repression of Freedom of Religion and the Violence against Religious Communities

Povzetek: Članek podrobneje pravno obravnava pojavno obliko nasilja, imenovano zatiranje verske svobode in nasilje nad verskimi skupnostmi. Pravna obravnava izkazanih oblik nasilja, ki so se izvajale v obdobju komunističnega totalitarnega režima na Slovenskem, in njihov kazenskopравни konec namreč osvetljujemo in napolnjujeta pravni vidik tranzicijske pravičnosti in narodne sprave v Republiki Sloveniji.

Odgovor na znanstveno vprašanje, ali je zatiranje verske svobode in nasilje nad verskimi skupnostmi mogoče pravno opredeliti kot hudodelstvo zoper človečnost, smo dali s pravno opredelitvijo (pravno kvalifikacijo) po klasični subsumpcijski shemi, ki zahteva ugotovitev na način najkasnejšega ujemanja pravno relevantnih dejstev dejanskega stanja in zakonskih znakov pravno relevantne pravne podlage, da lahko to pravno dokončamo, to je: da izvedemo pravno opredelitev kot vrednostno sintezo ali sklep.

Ugotovili smo, da sta preganjanje na verski podlagi kot zatiranje verske svobode in nasilje nad verskimi skupnostmi, ki sta bili opravljeni skupaj s kako drugo izvršitveno obliko hudodelstva zoper človečnost, pravno opredeljeni kot hudodelstvo zoper človečnost. Nasilje nad verskimi skupnostmi, pri katerem je bilo dano „samo“ izvršitveno dejanje preganjanja na verski podlagi, pa je pravno opredeljeno kot sistematična kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin.

Ključne besede: zatiranje verske svobode, nasilje nad verskimi skupnostmi, pravna opredelitev, hudodelstvo zoper človečnost

Abstract: The article discusses the legal assessment of violence called repression of freedom of religion and violence against religious communities. The legal evaluation of the forms of violence carried out during the communist totalitarian regime in Slovenia, and their criminal legal conclusion illuminate and fill

the legal aspect of transitional justice and national reconciliation in the Republic of Slovenia.

We provided the answer to the scientific question of whether the repression of freedom of religion and the violence against religious communities can be legally classified as crimes against humanity by carrying out a legal assessment (a legal classification) based on the classic subsumption scheme, which requires establishing the closest match of the legally relevant facts and the legal signs of a lawfully applicable legal norm to determine the legal conclusion, that is the legal classification as a value synthesis or deduction.

We found that the persecution on religious grounds in the form of repression of freedom of religion and violence against religious communities carried out along with some other form of crimes against humanity is legally classified as crimes against humanity. Violence against religious communities that consisted 'only' of the executive action of persecution on religious grounds is legally classified as a systematic violation of human rights and fundamental freedoms.

Keywords: repression of freedom of religion and violence against religious communities, legal classification, crimes against humanity

1. Uvod

Nasilje komunističnega totalitarnega režima na Slovenskem v obdobju med letoma 1945 in 1990 je bilo izvedeno v več izkazanih oblikah, ki jih zgodovino pisje deli na: povojne zunajsodne množične umore, koncentracijska in delovna taborišča, izgone prebivalstva, nasilne razlastitve premoženja, politične sodne procese, politične obsojence in politične zapornike ter na zatiranje verske svobode in nasilje nad verskimi skupnostmi. Enako razdelitev izkazanih oblik nasilja uporablja tudi Ustavno sodišče RS (US RS 1992, odst. 8).

Če so zgodovinska dejstva in dogodki v zgodovino pisju dokaj podrobno obravnavani in ugotovljeni, sta ugotavljanje in vrednotenje pravnih vidikov komunističnega totalitarnega nasilja na Slovenskem in uveljavitve prava v izvedeni kazenski odgovornosti storilcev in v obsodbi totalitarnega režima, ki pomenita temelja demokratične in pravne države z delujočo vladavino prava, v slovenski pravni znanosti izrazito zanemarjeni. Prav odsotnost objektivne pravne analize, pravnega vrednotenja in uveljavljanje in uveljavitev prava z ugotovitvijo individualne kazenske odgovornosti storilcev in moralne odgovornosti ter dolžnosti Republike Slovenije v največji meri preprečuje katarzo slovenskega naroda in povzroča vedno nove delitve, namesto doseganja cilja pravnega pomirjenja Slovencev.

Namen prispevka je, s pravno opredelitvijo izkazane oblike nasilja zatiranje verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi pripomoči k uveljavljanju in utrjevanju vladavine prava ter s preganjanjem in kaznovanjem storilcev prispevati k spravi v Republiki Sloveniji. Uveljavitev vladavine prava namreč pomeni najpo-

membnejši element mehanizma tranzicijske pravičnosti v posttotalitarnih družbah, ki bistveno prispeva k spravi in k skladnemu civilizacijskemu razvoju ter utrjevanju vladavine prava in demokracije.

De facto še ne popolnoma raziskave in *de iure* neopredeljene oblike množičnega in sistematičnega nasilja in s tem kršenja človekovih pravic in temeljnih svobod namreč ležijo kot zgodovinska mora nad slovenskim narodom in povzročajo travme ter politične in osebne delitve.

V prispevku bomo pravno opredelili izkazano obliko nasilja kot zatiranja verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi s pravno opredelitvijo (pravno kvalifikacijo) po klasični subsumpcijski shemi. Ta shema zahteva ugotovitev pravno relevantnih dejstev dejanskega stanja in zakonskih znakov pravno relevantne pravne podlage v obliki splošnega in abstraktnega pravnega pravila, ki pomeni zgornjo premiso (lat. *praemissa maior*), konkretno izkazano dejansko stanje pa spodnjo premiso (lat. *praemissa minor*) pravnega silogizma. Če so v abstraktni pravni normi opisani znaki uresničeni v dejanskem stanju oziroma ko se pravno relevantna dejstva in abstraktno (zakonsko) dejansko stanje najtesneje ujamejo, lahko to pravno dokončamo, to je: izvedemo pravno opredelitev kot vrednostno sintezo ali sklep (lat. *conclusio*). Prispevek tako prek analize ujemanja zgodovinskega dejanskega stanja in pravnih zakonskih znakov hudodelstev zoper človečnost povezuje znanstveni področji zgodovine in prava.

Znanstveno vprašanje, ki ga zastavljamo, je, ali je nasilje v obdobju komunističnega totalitarizma na Slovenskem, ki je bilo izvedeno v izkazani obliki *zatiranja verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi*, mogoče pravno opredeliti kot hudodelstvo zoper človečnost.

Ker za pravno opredelitev zadostujejo pravno relevantna dejstva, smo opravili sintezo zgodovinskih dejstev obravnavane izkazane oblike nasilja, ki jih pomenijo predvsem:

- število žrtev in njihov družbeni ali pravni status,
- obseg nasilja in njegova sistematičnost,
- obstoj pravne podlage ali načrta nasilja,
- dokazi o morebitnem zavedanju storilca o okoliščinah nasilja,
- dokazi o morebitnem posebnem namenu storilca po uničenju varovane skupine.

Na podlagi najtesnejšega ujemanja konkretnega in zakonskega dejanskega stanja smo z metodo silogističnega sklepanja izvedli pravno posledico v obliki pravne opredelitve zatiranja verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi v obdobju komunističnega totalitarizma na Slovenskem.

2. Hudodelstva zoper človečnost

Rimski statut stalnega Mednarodnega kazenskega sodišča (MKS), ki je stopil v veljavo po 60 ratifikacijah dne 1. julija 2002, ko je bilo sodišče tudi formalno ustanovljeno in pristojno za preganjanje in kaznovanje storilcev mednarodnih hudo-

delstev, v prvem odstavku 7. člena definira hudodelstva zoper človečnost kot »katerakoli od naslednjih dejanj, ki so sestavni del širokega ali sistematičnega napada na civilno prebivalstvo ob vednosti storilca, da gre za tak napad« ter taksativno našteva takšna dejanja:

»umor; iztrebljanje; zasužnjevanje; deportacija ali prisilna preselitev prebivalstva; zapor ali drug odvzem prostosti ob kršitvi temeljnih pravil mednarodnega prava; mučenje; posilstvo, spolno suženjstvo, vsiljena prostitucija, prisilna nosečnost, prisilna sterilizacija ali katera koli druga oblika primerljivo hudega spolnega nasilja; preganjanje kakšne prepoznavne skupine ali skupnosti zaradi političnih, rasnih, narodnih, etničnih, kulturnih, verskih razlogov, razlogov, povezanih s spolom, kot je določeno v tretjem odstavku, ali drugih razlogov, ki so po mednarodnem pravu na splošno priznani kot nedopustni, če je takšno preganjanje povezano z drugim dejanjem, navedenim v tem odstavku, ali s katerim koli drugim kaznivim dejanjem iz pristojnosti sodišča; prisilno izginotje oseb; apartheid; druga podobna nečlovečna dejanja, ki naklepno povzročajo veliko trpljenje ali hude telesne poškodbe ali okvare duševnega ali telesnega zdravja.«

Drugi odstavek 7. člena Rimskega statuta MKS pa obširneje pojasnjuje najpomembnejše pojme iz prvega odstavka.

Rimski statut MKS tako določa naslednje elemente oziroma zakonske znake hudodelstev zoper človečnost, ki jih mora izpolniti dejansko stanje, da ga lahko opredelimo kot hudodelstvo zoper človečnost, in ki so postali del običajnega mednarodnega prava:

1. fizični element oziroma izvršitvena oblika dejanskega stanja (lat. *actus reus*): »umor, pokol, mučenje, iztrebljanje, zasužnjevanje, izvajanje poskusov, zunaj-sodno kaznovanje, deportacija, ugrabitev, neupravičen odvzem prostosti, suženjstvo, kanibalstvo, mučenje, posilstvo, preganjanje na politični, verski ali rasni podlagi in druga nečloveška ravnanja«;
2. kontekstualni element dejanskega stanja: »če so izvršena kot sestavni del širokega ali sistematičnega napada na civilno prebivalstvo«;
3. mentalni element storilca dejanskega stanja (lat. *mens rea*): »ob vednosti storilca, da gre za tak napad«.

Tako Rimski statut MKS ponuja najširši nabor kriminalnih dejanj, ki lahko pomenijo hudodelstva zoper človečnost, če so sestavni del velikega ali sistematičnega napada na civilno prebivalstvo ob vednosti storilca, da je to takšen napad, in hkrati ne zahteva, da je napad storjen na nacionalni, politični, etnični, rasni ali verski podlagi (razen v izvršitvenem dejanju preganjanja kake prepoznavne skupine ali skupnosti, ki mora biti opravljeno v povezavi s katerim drugim naštetim izvršitvenim dejanjem ali katerim drugim hudodelstvom, za katero je pristojno MKS). (Cassese 2002, 376)

Rimski statut MKS pomeni zadnje soglasje mednarodne skupnosti s 124 državami članicami statuta in tako danes velja kot najbolj avtoritativna mednarodno

pravna opredelitev pojma hudodelstva zoper človečnost. Vsebina 7. člena Rimskega statuta MKS namreč dejansko odseva 6. (c) člen Nürnberške listine Mednarodnega vojaškega tribunala iz leta 1945, katere načela so postala del običajnega mednarodnega prava, in v najširšem smislu odseva tudi splošna pravna načela civiliziranih narodov. Ker pa se *stricto sensu* Rimski statut MKS ne more uporabljati za pravno opredelitev dejanskih stanj, ki so bila storjena pred 1. julijem 2002, ko je statut stopil v veljavo, to onemogoča *ex post facto* preganjanje in je tako uporabljen strogo prospektivno. (Bourgon 2002, 543)

Domača pravna definicija hudodelstev zoper človečnost je dana v Kazenskem zakoniku Republike Slovenije. Čeprav v Sloveniji vse do leta 2008, ko je bila sprejeta novela Kazenskega zakonika Republike Slovenije, nismo poznali domačih pravnih pravil o hudodelstvih zoper človečnost, na tem področju ni obstajala pravna praznina, saj so se izvršitvena dejanja hudodelstev zoper človečnost preganjala po že obstoječih pravnih pravilih o vojnem hudodelstvu, če so bila dejanja storjena v vojnem času ali oboroženem spopadu. Če pa so bila izvršitvena dejanja hudodelstev zoper človečnost storjena v obdobju miru, so organi pregona in kaznovanja storilcev uporabljali inkriminacijo splošnih dejanj (umor, telesne poškodbe, protipravni odvzem prostosti). Zakonodajalec pa je to pomanjkljivost odpravil na način vrinjenja, saj je v člene, ki so že obravnavali vojna hudodelstva zoper civilno prebivalstvo ter ranjence in bolnike vrinil naslednje: » /.../ ali pri izvajanju ali v podporo politiki kakšne države ali organizacije, kot velik del sistematičnega napada /.../.« (Korošec 2009, 19)

Kazenski zakonik Republike Slovenije (KZ-1) je leta 2008 domačo pravno opredelitev hudodelstev zoper človečnost predložil v 101. členu, v katerem je vsebinsko povzel besedilo 7. člena Rimskega statuta MKS tako, da je združil besedila prvega in drugega interpretativnega odstavka v eni alineji. Posebnost je nastala pri alineji o preganjanju, ki jo je KZ-1 še bolj zožil kakor Rimski statut, ki veže to izvršitveno dejanje alternativno na katerokoli drugo izvršitveno dejanje iz 7. člena ali na kako drugo dejanje iz pristojnosti MKS, to pa omejuje njegov namen. (Ambrož et al. 2012, 196). KZ-1 namreč zahteva, da morajo biti poleg izvršitvenega dejanja preganjanja kumulativno izpolnjeni še zakonski znaki kakega drugega izvršitvenega ravnanja hudodelstva zoper človečnost in še zakonski znaki genocida (100. člen), vojnih hudodelstev (102. člen) ali agresije (103. člen). »Na podlagi jezikovne razlage je dopustna zgolj kumulativna uporaba vseh pogojev in ne alternativna. Takšno kumulativno predpisovanje kaznivih dejanj je zelo omejujoče, zlasti pa je v nasprotju z Rimskim statutom.« (Zgaga 2009, 18–19)

2.1 Prvi zakonski znak hudodelstev zoper človečnost

Prvi zakonski znak hudodelstev zoper človečnost, ki ga določata relevantni pravni določbi 7. člena Rimskega statuta MKS in 101. člena KZ-1 in dodatno pojasnjuje sodna praksa mednarodnih kazenskih sodišč, je katerokoli od naslednjih izvršitvenih dejanj (lat. *actus reus*): umor, iztrebljanje, zasužnjevanje, deportacija ali prisilna preselitev prebivalstva, mučenje, zapor ali kak drug odvzem prostosti ob kršitvi temeljnih pravil mednarodnega prava, prisilno izginotje oseb, preganjanje, druga podobna nečloveška ravnanja.

Preganjanje sodna praksa opredeljuje kot »dejanja proti posamezniku zaradi njegove pripadnosti določeni rasni, verski ali politični skupini« (MKSJ 2004a, odst. 235), pri tem pa »preganjanje nujno ne zahteva fizičnega elementa, pri čemer se diskriminatorna podlaga, tj. politična, rasna ali verska, razume kot vzajemno izključujoča«, pove torej: ni treba, da je dana kumulativno (1997, odst. 707), če »storilec preganjanja ni prvenstveno cilj na posameznike, ampak na pripadnost posebni rasni, verski ali politični skupini« (2004a, odst. 244), in Rimski statut MKS v drugem odstavku 7. člena pojasnjuje preganjanje kot

»naklepno in hudo kratenje temeljnih pravic v nasprotju z mednarodnim pravom zaradi prepoznavne lastnosti skupine ali skupnosti in sicer zaradi političnih, rasnih, narodnih, etničnih, kulturnih, verskih razlogov, razlogov povezanih s spolom, ali drugih razlogov, ki so po mednarodnem pravu splošno priznani kot nedopustni, če je takšno preganjanje povezano z drugim dejanjem, navedenim v tem odstavku, ali katerim koli drugim kaznivim dejanjem iz pristojnosti sodišča.«

2.2 Drugi zakonski znak hudodelstev zoper človečnost

Drugi zakonski znak hudodelstev zoper človečnost, ki ga določata relevantni pravni določbi 7. člena Rimskega statuta MKS in 101. člena KZ-1 in dodatno pojasnjuje sodna praksa mednarodnih kazenskih sodišč OZN in MKS, je kontekstualni element izvršitvenega dejanja, ki zahteva, da je izvršitveno dejanje »izvršeno kot sestavni del širokega ali sistematičnega napada proti kateremukoli civilnemu prebivalstvu«. Terminološko opredelitev »izvršeno kot sestavni del širokega ali sistematičnega napada« pojasnjuje drugi odstavek 7. člena Rimskega statuta MKS kot »večkratno izvršitev dejanj iz prvega odstavka zoper civilno prebivalstvo pri izvajanju ali v podporo politiki kakšne države ali organizacije, ki imata takšne cilje«.

Pri hudodelstvih zoper človečnost mora biti napad širok ali sistematičen, sem se ne prištevajo individualna dejanja obtoženih (MKSJ 2004b, odst. 94). Pojem ‚širok‘ zadeva velik obseg napada in število žrtev (2005, odst. 183). »Koncept ‚široko razširjen‘ bi lahko definirali kot množično in pogosto delovanje v velikem obsegu, ki se izvršuje kolektivno z veliko težo in je usmerjeno zoper večje število žrtev. Koncept ‚sistematičen‘ bi lahko definirali kot skrbno organiziran, ki sledi urejenemu vzorcu na podlagi skupne politike in vključuje bistveno količino javnih in zasebnih virov. Pri tem ni potrebno, da je ta politika uradna politika države. Kljub temu pa mora obstajati vnaprej pripravljen načrt ali politika.« (1998, odst. 579–580) Zato »so iz hudodelstev zoper človečnost izključena tista dejanja, ki niso storjena kot del širše politike ali načrta« (1999, odst. 124).

Nasprotno MKSJ v svojih odločitvah ni zahtevalo obstoja politike ali načrta pri izvršitvi hudodelstev zoper človečnost. »Napad ne potrebuje podpore z obstojem načrta ali politike.« (2004a, odst. 120) »Obstoj načrta ali politike napada je lahko dokazno relevanten, ni pa pravni element zločina.« (2004b, odst. 100, 126)

Sodna praksa je sistematičnost dodatno pojasnila kot: »podpornik (agent) sistema ne rabi delovati sistematično; dovolj je, če je njegovo posamezno dejanje

bilo povezano s sistemom ter je tako izgubilo naravo posamičnega primera; dejanja, storjena na sistematičen način, kot praksa držav s strani izvrševalcev ideološke hegemonije.« (Cassese 2002, 357–358)

Opredelitev ‚napad proti civilnemu prebivalstvu‘ zožuje področje pojma ‚širok ali sistematičen napad‘, pri tem pa drugi odstavek 7. člena Rimskega statuta MKS dodatno opredeljuje, da napad pomeni »ravnanje, ki vključuje večkratno izvršitev dejanj iz prvega odstavka zoper civilno prebivalstvo pri izvajanju ali v podporo politiki kakšne države ali organizacije, ki imata takšne cilje.«

2.3 Tretji zakonski znak hudodelstev zoper človečnost

Tretji zakonski znak hudodelstev zoper človečnost, ki ga določata relevantni pravni določbi 7. člena Rimskega statuta MKS in 101. člena KZ-1 in dodatno pojasnjuje sodna praksa mednarodnih kazenskih sodišč OZN in MKS, je zahtevani mentalni element izvršitvenega dejanja (lat. *mens rea*), pravno opredeljen kot »vednost storilca, da gre za tak napad«, ki zahteva vedenje storilca o širokem ali sistematičnem napadu zoper civilno prebivalstvo. Mentalni naklep storilca je najteže dokazljiv zakonski znak hudodelstva zoper človečnost.

Tako je MKSR mentalni naklep pojasnilo, kot da je »storilec moral vedoma storiti hudodelstva zoper človečnost v tem smislu, da je mogel razumeti celoten kontekst svojih dejanj. /.../ Storilec je moral vedeti, da je njegovo dejanje del širokega ali sistematičnega napada na civilno prebivalstvo in izvrševanja neke vrste politike ali načrta.« (MKSR 1999, odst. 133–134) »Storilec mora vedeti, da poteka napad na civilno prebivalstvo, in mora vedeti, da so njegova dejanja del napada ali vsaj tveganje, da bi bila njegov del. Vendar to ne pomeni, da mora poznati podrobnosti napada. Zadostuje, da je s svojimi dejanji ali funkcijo, ki jo je voljno sprejel, vedoma sprejel tveganje sodelovanja v izvršitvi napada.« (2002, odst. 59)

3. Pravna opredelitev zatiranja verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi

Po koncu druge svetovne vojne si je Komunistična partija Slovenije (KPS), da bi preoblikovala družbeni sistem v skladu z novim svetovnim nazorom komunizmom, prizadevala, z različnimi sredstvi uveljaviti marksistično ateistično ideologijo. V ta namen je poskušala omejiti vpliv verskih skupnosti, posebno katoliške Cerkve, ki je bila daleč največja in pomembno vpeta v slovenski prostor, pa tudi vpliv manjših nekatoliških verskih skupnosti in jih hkrati nadzorovati.

Po vojni je partija ‚pripredila‘ celo vrsto duhovniških in redovniških procesov, to so bili božični proces, jezuitski proces, Rožmanov proces, proces proti frančiškankam, Leničev proces, Bitenčev proces, proces proti Katoliški akciji, procesi proti lazaristom, magdalenkam, frančiškankam (Griesser Pečar 2005). Za razumevanje povojnega odnosa komunističnih oblasti do Cerkve in do verskih skupnosti se je treba ozreti na medvojno obdobje oziroma medvojno obdobje revolucionarnega

nasilja nad pripadniki katoliškega tabora (Hančič 2015, 649–657).

V skladu z želeno marksistično ateistično ideologijo namreč religija ni imela mesta v komunističnem režimu. To pooseblja izjava Franca Leskoška - Luka na seji Okrajnega komiteja Zveze komunistov Slovenije v Celju 28. junija 1954: »Mi smo nasprotniki vere. Mi vemo, da je vera šašava stvar. To je strašilo za ljudi. Vera v 20. stoletju ne spada več v našo stvarnost. To je stvar, ki je bila pred 500 leti, danes pa je neumnost.« (Mikola 2012, 343) Enako pove *Priročnik za delo Milice na področju varstva ustavne ureditve* iz leta 1985, ki ga je izdal Republiški sekretariat za notranje zadeve, ko so posebne naloge v zvezi s spremljanjem Cerkve in njenih duhovnikov dobile postaje Ljudske milice (359).

Za komunistično oblast na Slovenskem je bila Cerkev notranji sovražnik številka ena, ker je ostala edina organizirana sila zunaj partije. Zato jo je komunistična oblast skušala – če že ne uničiti, pa vsaj podjarmiti. (Griesser Pečar 2013, 2) Oblika preganjanja verskih skupnosti so bili tudi montirani politični sodni procesi. Zapisniki politbiroja CK KPS od leta 1945 do leta 1952 potrjujejo izvajanje montiranih političnih procesov proti pripadnikom Cerkve. Na seji CK KPS dne 25. decembra 1945 je minister za notranje zadeve Ivan Maček - Matija predložil organizacijsko-politično poročilo o sodnem načinu obračunavanja z duhovščino in svojo nameru glede nadaljnega političnega pritiska proti Cerkvi pojasnil z besedami: »Mi bomo v bližnji bodočnosti zaprli nekoliko farjev, kajti imamo dovolj podatkov, da bodo lahko obsojeni.« (Ščavničar 2016, 113)

Analiza ugotovljenih pravno relevantnih dejstev, okoliščin in dokazov izvršitve nasilja pri zatiranju verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi, ki pomenijo kršitve človekovih pravic in temeljnih svoboščin, kaže, da so bili opravljeni v vsaj eni obliki izvršitvenega dejanja hudodelstev zoper človečnost, to je: kot *preganjanje* na verski podlagi.

Drugi element oziroma zakonski znak hudodelstev zoper človečnost, ki zahteva, da je izvršitveno dejanje opravljeno kot sestavni del širokega ali sistematičnega napada proti kateremukoli civilnemu prebivalstvu, to pa pomeni večkratno izpeljavo izvršitvenih dejanj hudodelstev zoper človečnost, zoper civilno prebivalstvo pri izvajanju ali v podporo politike kake države ali organizacije s takšnimi cilji, se potrjuje v široki in sistematično organizirani naravi nasilnih dejanj:

- Od maja 1945 do leta 1961 je bilo obtoženih 429 duhovnikov od povprečno nekaj manj kakor 1000, 339 jih je bilo kaznovanih z zaporno kaznijo, 73 pa je bilo denarno kaznovanih; 9 duhovnikov, salezijanski pomočnik in neka usmiljenka so bili obsojeni na smrt, 4 duhovniki so bili usmrčeni. Sodbe so pogosto vsebovale zaplembo vseh premičnin in nepremičnin. Zaradi obsodbe posameznikov je bilo zaseženo premoženje redov, to pa potrjuje dejstvo, da so bile kazni nesorazmerne. Najbolj znani politični montirani sodni procesi, v katere so bili vključeni duhovniki, so bili božični proces, Rupnikov/Rožmanov proces in Bitenčev proces. V teh procesih so bile obtožnice in sodbe skonstruirane, sestavljene na podlagi lažnega gradiva ali pričevanj, predlogi zagovornikov nemočni, prič in dokumentov v prid obtoženca pa sodišče ni upoštevalo. Številni

- sakralni objekti – cerkve, kapele, znamenja, križi, pokopališča – so bili onečaščeni, nasilno porušeni ali rušeni pod kako ‚strokovno‘ pretvezo, posebno po prekinitvi diplomatskih odnosov z Vatikanom leta 1952. Dodatno je bila Cerkev kot institucija pod krinko ‚ločitve cerkve in države‘ izločena iz javnega življenja in zaznamovana z močno protiversko in proticerkveno propagando. Da bi partija ločila duhovnike od škofov, izigrala vodstva škofij med seboj in onemogočila vpliv Vatikana, je politična oblast s podporo SDV dne 20. septembra 1949 ustanovila Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov. (Griesser Pečar, 2010) Cirilmetodijsko društvo so samo navidezno ustanovili ‚napredni‘ duhovniki, dejansko pa je za njimi stala komunistična oblast (2017, 435).
- Med letoma 1951 in 1961 je bilo upravno kaznovanih 1411 duhovnikov na skupaj 1450 dni zapora (Griesser Pečar, 2005). Po podatkih s seznama obsojenih duhovnikov iz Nadškofijskega arhiva Ljubljana je bilo do leta 1951 na Slovenskem obsojenih 185 pripadnikov Cerkve, od tega v mariborski škofiji 62, to je pomenilo 33 odstotkov vseh sodb. Med njimi je bila v 14 primerih izrečena tudi kazen zaplembe premoženja. (Ščavničar 2016, 111–127)
 - Med letoma 1945 in 1955 je bilo upravno kaznovanih 1033 duhovnikov, od tega 969 z denarnimi kaznimi. Do leta 1961 je bilo po statistiki najmanj 1450 predstavnikov Cerkve kaznovanih upravno in denarno in 95 z zaporno kaznijo. (Griesser Pečar 2005, 635–636)
 - Cerkev je za tedanja oblast pomenila ‚izrazitega razrednega sovražnika‘, zato so jo nameravali ideološko in ekonomsko uničiti, predvsem z zaplenitvijo cerkva in cerkvenih veleposestev in z diskreditacijo duhovnikov v sredstvih javnega obveščanja, ko so članki o sodnih procesih, v katerih so bili obsojeni duhovniki, izstopali po velikosti in poudarjenosti, poročanje pa je bilo pristransko, enostransko in zaničljivo (Ščavničar 2016, 112). Juhant ugotavlja, da se je marksistično postavljanje sveta na glavo začelo s propagandno vojno zoper nosilce dotedanjega krščanskega duhovnega izročila, ki je skušala postaviti na laž pomen teh ljudi in njihovih duhovnih korenin, temu pa je sledila dejanska nasilna odstranitev teh nosilcev (likvidacije) in z njo povezana oblast terorja (Juhant 2016, 132).

Sistematičnost se potrjuje v organizirani naravi političnih sodnih procesov proti Cerkvi, duhovnikom in drugim verskim skupnostim. Represija KPS se namreč ni omejevala samo na katoliško Cerkev in na njeno duhovščino, ampak so ji bile v enaki meri izpostavljene tudi preostale verske skupnosti; najhujše so bili preganjani pripadniki Jehovovih prič in baptisti, prizaneseno pa ni bilo niti pravoslavni in evangeličanski Cerkvi. (Mikola 2012, 359–367) Največji pritisk na nekatoliške verske skupnosti se je izvajal od leta 1948 do leta 1953, pri tem pa je osrednjo vlogo odigrala SDV. Tako so leta 1948 potekali sodni procesi proti pripadnikom evangeličanske in pravoslavne Cerkve in proti pripadnikom baptistične verske skupnosti. Največ sodnih postopkov je bilo proti pripadnikom Jehovovih prič leta 1948, leta 1949 in leta 1952, pritisk pa se je nadaljeval tudi v šestdesetih in sedemdesetih letih, zaradi ugovora vesti verskega prepričanja – odklanjanje orožja in odklanjanje služenja vojaškega

roka. Na dan 15. marca 1987 je bilo v zaporih Ljubljana in Rogoza Maribor zaprtih še devet pripadnikov Jehovovih prič. Mnogi so bili večkrat obsojeni in zaprti zaradi istega kaznivega dejanja. (Strajnar 2014, 119–127) Sistematičnost se potrjuje tudi v različnih oblikah zatiranje verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi. Večnoma je to potekalo prek kazenskega sodstva z metodami zrežiranih političnih procesov, na katerih so jim očitali protidržavno politično delovanje, njihov namen pa naj bi bilo zrušenje obstoječe družbene ureditve z nasiljem. Tako je KPS za uničenje verskih skupnosti na Slovenskem sistematično izvedla naslednje ukrepe:

- preimenovanje okoli sto petdeset slovenskih krajev, ki so dobili ime po katoliških svetnikih, na podlagi Zakona o imenih naselij in označb trgov, ulic in hiši iz leta 1948,
- pritiske na verujoče učitelje in profesorje in preostale državne uslužbenice,
- zbiranje podatkov o učencih, ki so se udeleževali verouka,
- ustanovitev posebne komisije za vprašanje vere pri partijskih komitejih,
- izločitev teološke fakultete iz univerze,
- politične sodne procese proti katoliškim duhovnikom,
- agrarno reformo, po kateri so smele verske ustanove obdržati 10 ha posestev, izjemoma do 30 ha obdelovalne zemlje in do 30 ha gozdov,
- uničevanje in skrunjenje sakralnih objektov in fizične napade na duhovnike, s soglasjem partije,
- izvajanje hišnih preiskav, stanovanjsko utesnjevanje in brisanje z volilnih list,
- ukinjanje cerkvenih šol, omejevanje verouka in verskega tiska,
- odpuščanje sester iz šol in bolnišnic,
- pridobivanje zaupnikov SVD med katoliškimi in nekatoliškimi verskimi skupnostmi. (Mikola 2012, 343–367; Griesser Pečar 2005; 2010)

Vpliv političnega pritiska na katoliško Cerkev in zatiranja verske svobode so občutili tudi verniki, ki so morali izražanje veroizpovedi umakniti v zasebno sfero. Nanje so najbolj vplivali sovražni govor, diskriminacija na področju izobraževanja in dela in prepoved javnega izražanja vere. Zaradi vsega tega lahko v sedemdesetih letih že opazimo učinke sekularizacije in močno upadanje deleža vernih. (Piškurić 2018, 592–607)

Ugotavljamo, da se zahtevani kontekstualni element hudodelstev zoper človečnost potrjuje v navedenih pravno relevantnih dejstvih, okoliščinah in dokazih, ki kažejo na širšo naravo hudodelstev, velik obseg napada in števila žrtev, to pa je v pravni teoriji razumljeno kot množično in pogosto delovanje v velikem obsegu, ki se izvršuje kolektivno z veliko težo in je usmerjeno zoper večje število žrtev. Sistematičnost se potrjuje v organizirani naravi kršitve nasilja v obdobju komunističnega totalitarizma, ki ga je izvajala KPS kot dejanska oblast na Slovenskem. Prav tako ugotavljamo, da so bile kršitve človekovih pravic in temeljnih svoboščin storjene v izvajanju politike diskriminacije ali preganjanja prepoznavne skupine na verski in razredni podlagi. Obenem so bile žrtve deležne sistematičnega spodkopavanja človeškega dostojanstva, to pa kaže, da imamo lahko ta dejanja za del celostne politike in doslednega vzorca nečlovečnosti. Nečlovečnost napada namreč zahteva, da mora

biti izvršitvena oblika nasilja nečlovečne narave in pomena, ki povzroča veliko trpljenje ali hudo telesno poškodbo ali škodo za duševno ali fizično zdravje.

Ugotavljamo, da sta bili zatiranje verske svobode in nasilje nad verskimi skupnostmi izvedeni kot del velikega napada na civilno prebivalstvo in da je zahteva po izpolnitvi terminološke opredelitve »proti kateremukoli civilnemu prebivalstvu« izpolnjena, saj je bil primarni objekt napada civilno prebivalstvo.

Ugotavljamo, da se v izkazani obliki nasilja, imenovani zatiranje verske svobode in nasilje nad verskimi skupnostmi, zahtevani mentalni element hudodelstev zoper človečnost potrjuje na podlagi ugotovljenih pravno relevantnih dejstev, okoliščin in dokazov izvršitve nasilja in obstoja različnih pravnih podlag, po katerih so organizirali vzpostavitev in delovanje različnih oblik izkazanih oblik nasilja, to pa pomeni, da so se storilci, ki so bili agenti sistema glede na svoj položaj, mogli in morali zavedati širšega konteksta napadov in dejstva, da so njihova dejanja del napadov. To izhaja:

- iz sprejetja „Zakona o kaznivih dejanjih zoper narod in državo“ iz leta 1946, po katerem je bila kaznovana večina duhovnikov do julija 1951 (Griesser Pečar 2005);
- iz sprejetja „Zakona o prekrških zoper javni red in mir“ iz leta 1949, ko so mnogim duhovnikom prostost odvzeli tudi upravni organi za notranje zadeve pri okrajnih in mestnih ljudskih oblasteh, z izrekanjem tako imenovanih administrativnih (upravnih) kazni oziroma ‚varstvenih ukrepov‘.

To ugotavlja tudi Ustavno sodišče Republike Slovenije, ki pravi,

»da so bili jugoslovanski državljani, ki so ostali v državi, desetletja podvrženi trajnemu in sistematičnemu ogrožanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin v tedanjem družbenopolitičnem sistemu, velja v polni meri tudi za Cerkev. Posebej velja opozoriti, da pravni in dejanski položaj verskih skupnosti v tedanjem sistemu ni bil določen samo s splošno znanimi predpisi, ampak je bil njihov položaj, še posebej pa položaj Rimskokatoliške cerkve v Sloveniji podrobneje definiran s strogo zaupnimi, skrivnimi internimi navodili, ki so tedaj skupaj z drugimi skrivnimi predpisi tvorila paralelni skrivni pravni sistem. /.../ Oživiljanje proticerkvene agitacije in poskusi stigmatizacije Cerkve kot fevdalne gosposke in tujka na Slovenskem pomenijo v bistvu perpetuiranje ideološko političnih stališč iz dokumentov nekdanje tajne politične policije o Cerkvi kot permanentnem notranjem sovražniku in generiranje novih umetno ustvarjenih nasprotij, kar vodi k protiustavnemu spodbujanju nestrpnosti do Cerkve v nasprotju z 63. členom Ustave.« (Ustavno sodišče Republike Slovenije 1996, tč. 35)

Dodatni pogoj, da lahko izvršitveno dejanje preganjanja opredelimo kot hudodelstvo zoper človečnost, je, da mora biti po Rimskem statutu MKS to dejanje vezano alternativno na katerokoli drugo izvršitveno dejanje hudodelstev zoper človečnost ali katero drugo dejanje iz pristojnosti MKS, po KZ-1 pa kumulativno povezano še s katerim drugim izvršitvenim dejanjem hudodelstev zoper človečnost

in z genocidom, vojnim hudodelstvom ali agresijo.

Tako preganjanje na verski podlagi kakor zatiranje verske svobode in nasilje nad verskimi skupnostmi, ki so bila opravljena skupaj s kako drugo izvršitveno obliko hudodelstev zoper človečnost, kakor so na primer ‚umori‘ (umor Lojzeta Grozdeca 1. januarja 1943 itd.), »zapor ali drug strog odvzem prostosti ob kršitvi temeljnih pravil mednarodnega prava« (zapiranje Jehovovih prič itd.), »mučenje, ki pomeni naklepno povzročitev hude bolečine, telesnega ali duševnega trpljenja osebi, ki jo je storilec pridržal, pri čemer mučenje ne vključuje bolečine ali trpljenja, ki je izključno posledica izvrševanja zakonitih sankcij ali je z njimi povezano« (zažig škofa Antona Vovka 20. januarja 1952, politični sodni procesi proti duhovnikom itd.), pravno opredeljujemo kot hudodelstva zoper človečnost.

Na splošno pa zatiranje verske svobode in nasilje nad verskimi skupnostmi kot preganjanje na verski podlagi pravno opredeljujemo kot sistematične kršitve človekovih pravic in temeljnih svoboščin, kakor so pravica do življenja in telesne nedotakljivosti, človekovega dostojanstva, pravica do osebne svobode, svobode govora in spoštovanja verskega prepričanja, pravica do svobode mišljenja, vesti in vere, in kot kršitve temeljnih sodnih pravic, kamor sodi predpostavka poštenega postopka. Razglasitev kolektivnih kazni in nedolžnost inkriminiranih dejanj sta bili v nasprotju z že takrat veljavnim 50. členom „Haškega pravilnika o vojskovanju na kopnem“, ki prepoveduje kaznovanje celotnega prebivalstva zaradi dejanj posameznikov. V nekaterih primerih, ko so storilci pozivali k sovražstvu, diskriminaciji ali nasilju na verski podlagi, lahko govorimo tudi o sovražnem govoru.

Kratice

- CK KPS** – Centralni komite Komunistične partije Slovenije.
KPS – Komunistična partija Slovenije.
KZ-1 – Kazenski zakonik Republike Slovenije 2008.
MKS – Mednarodno kazensko sodišče.
MKSJ – Mednarodno kazensko sodišče za bivšo Jugoslavijo 1997/2002/2004/2004a/2005.
MKSR – Mednarodno kazensko sodišče za Ruando 1998/1999.
OZN – Organizacija združenih narodov.
SDV – Služba državne varnosti.

Reference

Pravni viri

Kazenski zakonik Republike Slovenije. 2008. V: Uradni list RS, št. 50/12. PISRS, 4. 6. <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO5050> (pridobljeno 28. 8. 2020).

Mednarodno kazensko sodišče za bivšo Jugoslavijo. 1997. Tožilec proti Tadić. IT-94-1. 7. 5.

---. 2002. Tožilec proti Krnojelcu. IT-97-25-T. 15. 3.

---. 2004a. Tožilec proti Blaškiću. IT-95-14-T. 3. 3.

---. 2004b. Kordić in Čerkez. IT-95-14/2. 17. 12.

---. 2005. Limaj et al. IT-03-66. 30. 11.

Mednarodno kazensko sodišče za Ruando. 1998. Tožilec proti Akayesuju. ICTR-96-4-T. 2. 9.

---. 1999. Tožilec proti Kayishemi in Ruzindani.

ICTR-95-1-T. 21. 5.

Ustavno Sodišče Republike Slovenije. 1992. Opr. št. I, 102, U-I-69/92-30.

---. 1996. Opr. št. V, 174, U-I-107/96.

Druge reference

Ambrož, Matjaž, Ljubo Bavcon, Zvonko Fišer, Damjan Korošec, Vasilka Sancin, Liljana Selinšek in Mirjam Škrk, ur. 2012. *Mednarodno kazensko pravo*. Ljubljana: GV Založba.

Bourgon, Stéphane. 2002. Jurisdiction Ratione Temporis. V: Antonio Cassese, Paola Gaeta in John R.W.D. Jones, ur. *The Rome Statute of the International Criminal Court: A Commentary*. Zv. 1b, 543–559. Oxford: Oxford University Press.

Cassese, Antonio. 2002. Crimes against Humanity. V: Antonio Cassese, Paola Gaeta in John R.W.D. Jones, ur. *The Rome Statute of The International Criminal Court: A Commentary*. Zv. 1a, 353–379. Oxford: Oxford University Press.

Griesser Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi ‚ljudske oblasti‘ v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.

---. 2010. *Boj proti veri in Cerkvi (1945–1961)*. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije; Nadškofijški arhiv; Muzej novejšje zgodovine Slovenije; Družina.

---. 2013. Sodelavci iz duhovniških vrst: Udbovski priročnik razkriva nekatere metode ‚verske vojne‘ proti veri in Cerkvi. *Slovenski čas*, št. 41:2–3.

---. 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in ‚ljudska oblast‘ med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2: 423–437.

Hančič, Damjan. 2015. Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:649–657.

Juhant, Janez. 2016. Ustrahovani narod na poti k resnici in svobodi. V: Marjan Maučec, ur. *LETO 1945 – 70 let potem: monografija znanstvenih prispevkov*, 130–141. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.

Korošec, Damjan. 2009. Mednarodno kazensko pravo v KZ-1 (1.): Genocid. *Pravna praksa*, št. 22:18–19.

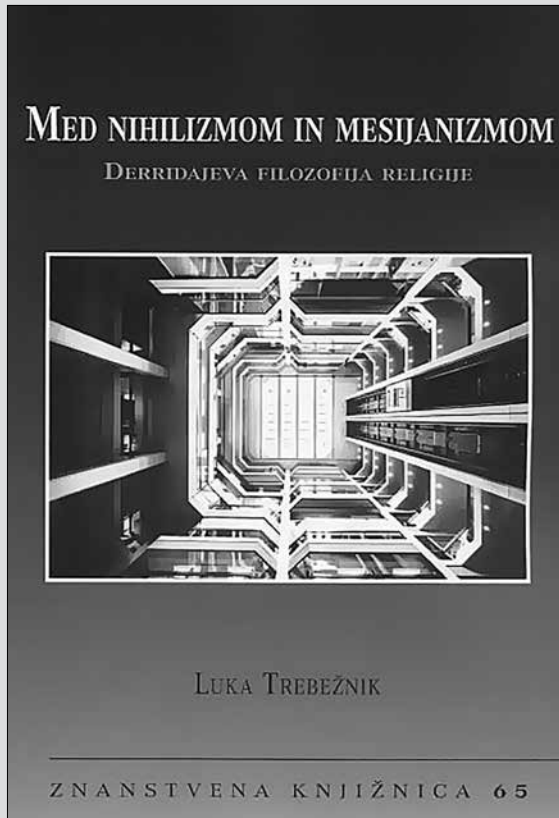
Mikola, Milko. 2012. *Rdeče nasilje: represija v Sloveniji po letu 1945*. Celje: Mohorjeva družba.

Piškuric, Jelka. 2018. Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:591–609.

Strajnar, Neža. 2014. Sodni procesi proti pripadnikom nekatoliških verskih skupnosti v obdobju komunizma v Sloveniji. V: Mateja Čoh, ur. *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja*, 119–127. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Ščavničar, Darko. 2016. Procesni proti duhovnikom in redovnikom v mariborski škofiji od leta 1945 do 1951. V: Mateja Čoh Kladičnik, ur. *Brezpravje v imenu ljudstva*, 111–127. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Zgaga, Sabina. 2009. Mednarodno kazensko pravo v KZ-1 (2): Hudodelstva zoper človečnost in vojna hudodelstva. *Pravna praksa*, št. 23:18–19.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstem nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 163—183

Besedilo prejeto/Received:01/2021; sprejeto/Accepted:04/2021

UDK/UDC: 272(497.4)"2019":316.774

DOI: 10.34291/BV2021/01/Kraner

© 2021 Kraner, CC BY 4.0

David Kraner

Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve

Media Representations Reflect the Problem of the Institutionalization of the Church

Povzetek: Iz analize člankov slovenskih medijev o katoliški Cerkvi v letu 2019 ugotavljamo, da je v medijskih reprezentacijah Cerkve močno navzoče izrazito subjektivno poročanje, s tem pa škodljivi trojni medijski učinek: prednostno tematiziranje (*agenda-setting*), okvirjanje (*framing*) in vplivanje na javno mnenje z učinkom spirale molka (*spiral of silence*). Pastoralna in spekulativna teologija bi morali z roko v roki odkrivati znamenja časov tukaj in sedaj, v teh razburkanih časih krize v Cerkvi, in biti trdna opora pastoralnim delavcem z aktualno teološko refleksijo, s slovenskim pastoralnim načrtom in z vseslovenskimi pastoralnimi programi, izdelanimi v sinhroniji s Slovensko škofovsko konferenco. Zdajšnja odsotnost refleksije, načrtov in programov pri pastoralnih delavcih povzroča negotovost, nezaupanje, labilnost in celo odpor številnih duhovnikov do njihovih škofov. V stanju krize identitete so vse negativne novice o Cerkvi, tudi če z majhno negativno konotacijo, videti kakor veliki napadi. Odzivi Cerkve pa so zato lahko nepremišljeni, to vodi v še slabše stanje.

Ključne besede: reprezentacije, Cerkev, vpliv, mediji, teologija

Abstract: Analyzed articles of Slovenian media about the Catholic Church in the year 2019 show that in media representations of the Catholic Church, there is distinctly subjective reporting, which has a harmful triple media effect: agenda-setting, framing, and influencing public opinion with the effect of a spiral of silence. Pastoral and speculative theology should discover hand in hand the signs of the clock here now, in these turbulent times of crisis in the Church, and be solid support for pastoral workshops with current theological reflection, Slovenian pastoral plans, and all-Slovenian pastoral programs made in sync with Slovenian bishop conference. The current lack of reflection, planning, and programs causes uncertainty among pastoral workers, mistrust, liability, and even resistance of numerous priests against their bishops. In a state of an identity crisis, all negative news about the Church, even with a minor negative connotation, is seen as a

powerful attack. Therefore, the Church's reactions can be reckless, which leads to the worsening of the situation.

Keywords: representations, Church, influence, media, theology

1. Aktivno delovanje medijev in izziv za spremembe praktične teologije

Prvi vtis ob negativnih medijskih novicah je, da mediji danes želijo katoliški Cerkvi (v nadaljevanju: Cerkev) zmanjšati moč in da pastoralisti ob tem pasivno in prestrašeno molčijo. Vendar je bila v zgodovini, vse od prvega nastopa novičarskih medijev, vedno navzoča napetost med mediji in Cerkvijo, saj imata omenjeni ‚instituciji‘ vsaka svojo lastno naravo delovanja, ki sta si v nekaterih točkah diametralno nasprotni: prva teži k novostim in konfliktnosti, druga pa k edinosti in kontinuiteti s svojimi koreninami (Dulles 1994, 6–9). Praktična in spekulativna teologija morata nujno upoštevati različnost narav delovanja Cerkve in medijev in druga z drugo sodelovati v kulturi in prostoru, *hic et nunc*, se obojestransko podpirati tam, kjer v pastoriali in teologiji izgubljata učinkovitost (CS, opomba 1). »Teologi izgubljajo izpred oči svoje pravo poslanstvo, ki ni ustvarjanje, ampak razlaganje tega, kar nam je razodeto, poglobljanje vanj in ne uveljavljanje svojih lastnih izvrstnosti.« (Sarah 2019, 106) Tudi glede medijev je kardinal Sarah popolnoma jasen: »Ne pustimo si vsiljevati ritma medijev, ki tako naglo govorijo o spremembah, preobratih ali revolucijah. Čas Cerkve je dolgotrajen. Njen čas je čas resnice iz kontemplacije, ki prinaša ves svoj sad, če resnici pustimo, da v miru požene korenine v zemljo vere.« (106)

V slovenskem pastoralnem načrtu Pridite in poglejte je poudarjeno: »Danes pa vidimo, da je vse več duhovne brezbržnosti, moralnega relativizma in ideološke razdeljenosti. V slovenski družbi se poglobljajo negativni učinki sekularizacije.« (PIP, tč. 12) Devet let pozneje lahko dodamo, da so se brezbržnost, ideološke razdeljenosti in moralni relativizem še dodatno poglobili. Cerkev s svojimi dejanji sama daje zadostno količino materiala, ki ga novinarji v manipulativnih in brezobzirnih informativnih člankih slovenskih medijev uspešno uporabljajo. »Zaradi prepletenosti sodobne govorice s številnimi negativnimi vplivi, katerim je sodobni človek vsak dan izpostavljen, /.../ bo prihodnost zagotovo terjala več dinamičnosti s strani kakršnegakoli oznanjevanja, kateheze in/ali druge komunikacijske dejavnosti.« (Kraner 2018, 89) V tej raziskavi ugotavljamo, da najpogosteje zapisane negativne besede v naslovih medijskih člankov o Cerkvi (zloraba, proti, obsoditi, žrtev, sodišče, pedofil, kriv, boj in stiska) odsevajo problem institucionalizacije Cerkve. V informativnem medijskem diskurzu ne gre pričakovati vsebin, ki bi Cerkev reprezentirale, kako skrbi za evangelijsko sporočilo ljubezni do najbolj ubogih. Namesto tega v objavah medijev najdemo cerkvene finančne nepravilnosti, spolne škandale in neutemeljeno poudarjanje vpletanja Cerkve v politiko.

Izbira načina informiranja javnosti, ki jo uporabljajo mediji, je povezana z dosEGO želenih učinkov. V naši analizi ugotavljamo periodično ponavljanje tem ekstremnega žaljenja, etiketiranja, diskreditiranja in teptanja dobrega imena večine katoličanov. S tem mediji dosegaJO želeni učinek spirale molka (Noelle-Neuman

2002, 40). V Sloveniji se je v letu 2019 podvojilo število evidentnih primerov kristjanofobije glede na prejšnje leto. Cerkev v Sloveniji v Letnem poročilu 2019 navaja šest evidentnih primerov vandalizma, v katerih je pomembno večinoma le uničevanje verskih simbolov (križi, kapele in drugi objekti), v enem primeru pa žaljivo pisanje novinarka revije Mladina (Tajništvo SŠK 2019, 154–160).

Poleg spirale molka bomo izpostavili še dva značilna medijska vpliva: prednostno tematiziranje in okvirjanje. S tem načinom poročanja o Cerkvi slovenski mediji zelo vplivajo na socialne reprezentacije Cerkve: največji vpliv imajo mediji na mnenja, veliko manj pa ga imajo na notranja stališča in drže (Kraner 2019).

Omenjeni zunanji medijski vplivi so lahko dogmatični in pastoralni teologiji v pomoč pri refleksiji, načrtovanju, izvajanju in pri vrednotenju pastoralnega delovanja. Leta 2012 je bilo ugotovljeno:

»Slovenski katoličan je postal ‚izbirni vernik‘. Odloča o tem, kaj bo veroval in česa ne, h katerim obredom in zakramentom bo pristopal in h katerim ne. Močno ga privlačijo zakramenti, ki so podobni obredom prehoda (krst, prvo obhajilo in birma), ter blagoslovi, vse manj pa je prisoten pri nedeljski evharistiji. Od predstavnikov Cerkve pričakuje verske in obredne usluge ter tradicionalne množične dogodke, tudi če nima žive vere v Jezusa Kristusa, božjega Sina in Odrešenika. Tovrstni tip vernika imenujemo ‚oddaljeni kristjan‘, saj ostaja član Cerkve, a je oddaljen od njenega evharističnega jedra.« (PIP, tč. 21)

Stanje se v Cerkvi od leta 2012 do leta 2019 ni izboljšalo. Tudi danes povprečen katoličan sam izbira vsebino vere, se odloča glede na to, kaj mu v tem trenutku ustreza, ne obiskuje maš in od Cerkve pričakuje ‚storitve‘ (pogreb, blagoslov, krst, poroko ...). Medijske reprezentacije Cerkve so izrazito pozitivne ob božiču, za veliko noč in ob blagoslovih (npr. konj, vina, nove ceste) in izrazito negativne ob diskurzu o finančah, spolnosti, škandalih in o politiki. V tekstovni analizi naslovov člankov medijske reprezentacije vidimo: občinstvu sporočajo, da Cerkev zlorablja, da je proti ljudem, ima obsojanja vredne voditelje, povzroča žrtve, zadeve s Cerkvijo rešujejo sodišča, med voditelji so pedofili, potreben je boj proti Cerkvi, ker povzroča stiske ljudi itd. Takšne reprezentacije Cerkve nikogar ne privlačijo, do nje vzbujajo notranji odpor, spodbujajo negativna stališča in celo povzročajo zapuščanje Cerkve (nekateri izstopijo, drugi nikoli ne obiskujejo verskih obredov ali pa zelo redko). Strah pred izpostavljanjem medijem, ki ga mediji vzbujajo v katoliških verskih uslužbencih in vernikih, je tipičen za spiralo molka. Učinek vpliva medijev se meri v spremembi mišljenja, notranjih stališč in vedenja. Umikanje vernikov iz cerkvenih skupnosti torej pomeni spremembo vedenja, to pa je najvišja stopnja medijskega učinka.

2. Medijsko vplivanje in teorije: *agenda-setting*, *framing*, *spiral of silence*

V medijskem diskurzu kot zadeva (*issue*) redno nastopa Cerkev v Sloveniji. Reprezentacije Cerkve v medijih so sestavljene iz fragmentov najpogostejših besed v

naslovih in njihovih besednih parov, iz mrežne povezanosti najpogostejših besed, pa tudi iz konotacije samega članka. Časovna obdobja objav, v katerih je zadeva Cerkev, so pogosto vezana na politične dogodke (davki, šolstvo in zaščita mladoletnih). Njihova vsebina je v skoraj polovici člankov postavljena v negativne okvire, dobra tretjina je pozitivnih, drugi pa so ,ideološki'.¹ Pomembnim sporočilom, ki jih želi Cerkev posredovati, ne uspe prodreti v javnost, ampak ostanejo nedotaknjena na katoliških medijskih kanalih. Pri reprezentiranju Cerkve v slovenskih medijih je navzoče prednostno tematiziranje (*agenda-setting*), okvirjanje (*framing*) in vplivanje na javno mnenje z učinkom spirale molka (*spiral of silence*).

Govorimo o konceptu ,reprezentacij'. Za Stuarta Halla to pomeni: prek govornice proizvajati pomen nekega miselnega koncepta. Koncept reprezentacij je zanj bistvenega pomena za razumevanje procesa, v katerem člani neke kulture proizvedejo in si izmenjajo neki pomen z uporabo jezika, znamenj in podob, ki reprezentirajo neko stvarnost. Hall si postavi vprašanje: »Na kakšen način koncept reprezentacij poveže pomen in govorico s kulturo?« Odgovarja, da pri tem obstaja razlikovanje med tremi različnimi pristopi različnih teorij o reprezentacijah: refleksivna, intencionalna in konstruktivistična teorija (Hall et al. 2013, 1).

Na drugem mestu Hall poudarja, da obstajata dva procesa reprezentacij. V prvi vrsti je to individualni sistem, ki povezuje celotno kombinacijo predmetov, oseb in dogodkov s serijo miselnih konceptov ali reprezentacij, ki obstajajo v naših glavah (npr. ko govorimo o svojih konceptih o vojni, smrti, prijateljstvu ali ljubezni). Hall je mnenja, da individualni sistem sam po sebi ne zadostuje, zato teži k temu, da se izrazi oziroma reprezentira pomene in miselne koncepte. To lahko naredimo z govorico, ki je vsem skupna. Pri globalnem procesu konstruiranja govornice govorimo o drugem reprezentativnem sistemu. Svoje individualne konceptualne mape hočemo deliti z drugimi, zato jih moramo preoblikovati v skupni jezik tako, da jih povežemo s koncepti in idejami drugih. Pri tem so pomembna znamenja, kakor so besede, glasovi in podobe. Ta znamenja reprezentirajo koncepte in relacije med njimi. (3–5)

V naši raziskavi smo se osredotočili na ,globalni proces konstruiranja' realnosti prek medijskih člankov in upoštevali tri osnovne teorije: prednostno tematiziranje, okvirjanje in spiralo molka.

Prednostno tematiziranje ali teorija prednostnega tematiziranja je proces »neprestanega prizadevanja zagovornikov neke zadeve, da bi pridobili pozornost ljudi, ki delajo v medijih, javnosti in političnih elitah. Teorija agenda-setting ponuja razlago, zakaj so javnosti v demokraciji na voljo informacije o nekaterih zadevah, ne pa tudi o določenih drugih zadevah, in kako se oblikuje javno mnenje. /.../ Agenda je zbirka zadev, ki so posredovane v določenem časovnem obdobju v hierarhični lestvici po pomembnosti.« (Dearing in Rogers 2012, 42) Pomemben element agenda-settinga je njegova potencialno konfliktna narava. Podrobno o tem govorita politologa Roger Cobb in Charles Elder, ki poudarita, da je ena od značilnosti agenda-set-

¹ Z izrazom ,ideološki' smo označevali tiste članke, ki niso bili ne pozitivni ne negativni, ampak so vsebovali oglaševalske elemente neke institucije, ustanove, osebe ali skupine ljudi.

tinga tudi kontroverznost, »ki v določenem časovnem obdobju postane del legitimnega zanimanja, ki si zasluži pozornost politike« (Cobb in Elder 1983).

Okvirjanje vključuje izbor in poudarke neke zadeve, s katerimi se vpliva na človeško zavest, in to s prenosom informacije z neke lokacije na zavest. »Okviriti pomeni, izbrati določene vidike realnosti, kot jo vidimo, in jih narediti bolj izstopajoče v posredovalnem tekstu, in sicer tako, da se poudarijo določena definicija problema, vzročna interpretacija, moralna sodba in/ali predlog, kako obravnavati zadevo, o kateri teče beseda.« (Entman 2012, 99)

Spirala molka je teorija, ki trdi, da izražanje alternativnih mnenj neke manjšine lahko utiša mnenje večine. Razvila jo je Elisabeth Noelle-Neumann, ki trdi, da ljudje zavzemajo svoja lastna stališča v zadnjem trenutku, ker si želijo biti ,na strani zmagovalca'. Človek zelo trpi, ko spozna, da so mu drugi obrnili hrbet, obenem pa z veseljem izkoristi to šibko točko kot vajeti, da bi vladal nad drugimi. (Noelle-Neuman 2002, 40)

Individualno mnenje vplivne manjšine se prek medijev zelo pogosto ponavlja in s tem ustvarja vtis, da je to mnenje večine. Tako se hote vzbujata strah in nelagodnost pri drugače mislečih, ki so jih zaprli v spiralo molka. Ker nihče noče biti poraženec in hočejo biti vsi na zmagovalni strani, se jim ob tem ponuja roka, da sprejmejo javno mnenje kot svoje. (18–21)

Iz predstavljenih teorij vplivanja medijev smo oblikovali raziskovalno vprašanje tekstovne analize naslovov člankov: Katere besede najpogosteje nastopajo v naslovih? Kateri so najpogostejši besedni pari? Kakšna je mrežna povezanost najpogostejših besed?

3. Analitična shema in število analiziranih člankov

Analizirali smo 3735 člankov tiskanih, radijskih, televizijskih in spletnih medijev v štirih trimesečnih analitičnih obdobjih leta 2019. *Kliping d. o. o.*, Družba za spremljanje in analizo medijev, nam je vsak dan posredoval članke, v katerih je bila omenjena Cerkev. Relevantne članke smo analizirali prek analitične sheme oziroma vprašalnika v Excelovem dokumentu. Kvantitativne analize člankov smo izvedli s programom SPSS za vsako obdobje posebej, kvalitativne tekstovne analize naslovov člankov pa vse skupaj s programom T-LAB.² Analiza zaobjema časopisne članke, radijske in televizijske prispevke informativnega programa in spletne novice Slovenske tiskovne agencije (STA). Različne vrste besedil so v nadaljevanju poimenovane ,članki', tudi če so to radijska oziroma TV poročila. Zaradi lažje obdelave podatkov smo lokalne medije združili v naslednje kategorije: ,drugo – tisk', ,drugo – radio', ,drugo – TV' in ,drugo – web'.

Zanimalo nas je, kako slovenski mediji v naslovih svojih člankov predstavljajo Cerkev. Predpostavljamo, da uredniki dajo zadnjo besedo pri tem, kako bo neki

² Statistični program T-Lab (<http://www.tlab.it>) je celoten sklop jezikovnih, statističnih in grafičnih orodij, ki omogoča analizo besedila.

članek naslovljen, in da njihove reprezentacije Cerkve potencialno vplivajo na to, kakšne socialne reprezentacije o Cerkvi imajo ljudje.

Analiza je bila izvedena v štirih obdobjih. Prvo obdobje zaobjema 1246 člankov. Število člankov v tem obdobju je večje od drugih obdobj, ker smo analizirali tudi tiste članke, ki neposredno ne zadevajo Cerkve. S tem smo omogočili analizo tistih člankov, ki zadevajo vernost, religioznost, religije, islam, terorizem itd. Največji odstotek vseh analiziranih člankov je bil objavljen v lokalnih medijih oziroma kot ,drugo – tisk', v spletnem mediju Sta.si, v Dnevniku in v Delu.

V drugem obdobju je bilo analiziranih 516 člankov, to je za dve tretjini manj od prvega obdobja. Kakor je že bilo omenjeno, je bil v tem obdobju spremenjen kriterij izbire člankov za analizo: analizirani so bili samo tisti članki, ki neposredno opisujejo Cerkev, izpuščeni pa vsi tisti, ki opisujejo islam, pravoslavje, protestantizem ali druge religije brez povezave ali omembe Cerkve. Prav tako so bili izpuščeni kratki članki, ki bežno omenijo lokalni dogodek in obenem mimogrede še Cerkev. Največ člankov, analiziranih iz tega obdobja, je bilo v Sta.si, v Dnevniku, v Slovenskih novicah in kot ,drugo – tisk'.

V tretjem obdobju je bilo analiziranih 834 člankov. Drugače kakor v drugem obdobju je kriterij izbire člankov dopuščal tudi članke o župnijskih praznovanjih, ki so bili v drugem obdobju izključeni. V tem obdobju je bilo spet največ člankov objavljenih kot ,drugo – tisk', nato pa si sledijo še Sta.si, Dnevnik, Slovenske novice in Delo.

V četrtem obdobju je bilo analiziranih 1139 člankov. Kriterij izbire je bil enak kakor v tretjem obdobju in se je izkazal za najboljšega. V tem obdobju je bilo spet največ člankov kot ,drugo – tisk', v Sta.si, v Delu, v Dnevniku in v Večeru.

N	Obdobje 1	Obdobje 2	Obdobje 3	Obdobje 4
Delo	114	42	60	102
Demokracija	38	15	32	28
Dnevnik	125	75	78	97
Drugo – radio	13	15	21	20
Drugo – tisk	268	63	235	337
Drugo – TV	49	38	24	43
Mladina	35	16	20	18
Radio Slovenija	104	28	50	64
Reporter	34	20	36	24
Slovenske novice	56	34	73	76
Sta.si	176	65	83	155
Svet24	34	31	21	28
TV Slovenija	106	34	49	67
Večer	94	30	52	80
Drugo – web	0	10	0	0
Skupaj	1246	516	834	1139
			Skupaj vsi	3735

Tabela 1: Število analiziranih člankov po obdobjih glede na medij.

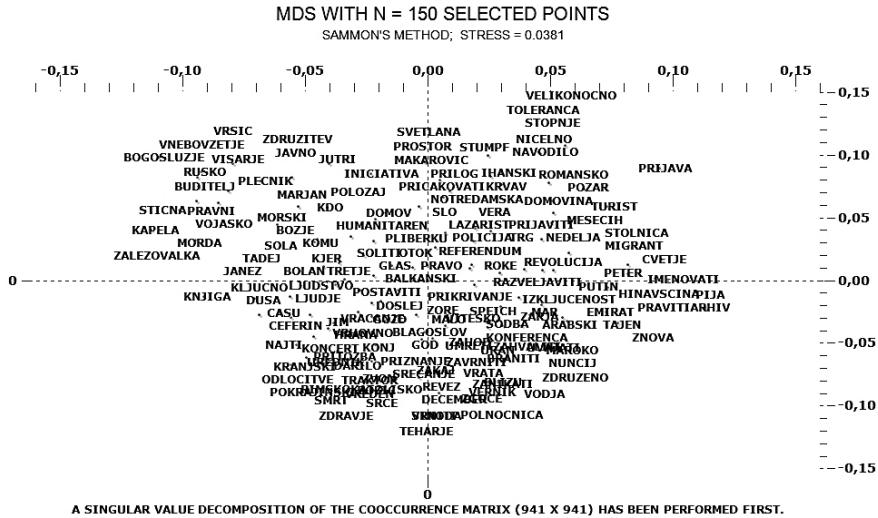
Iz tabele 1 je razvidno, da se število analiziranih člankov v štirih obdobjih precej spreminja. V prvem obdobju so bili analizirani vsi članki, v katerih je bila omenjena religija ali verska skupnost, tudi če niso bili neposredno povezani s Cerkvijo. V drugem obdobju so bili analizirani samo tisti članki, ki izključno opisujejo Cerkev. V tretjem in četrtem obdobju so bili vključeni še članki, ki so povezani s katerokoli temo (tudi necerkveno) in z lokalnimi dogodki, ki omenjajo Cerkev. Številčna različnost med prvim in tretjim oziroma četrtem obdobjem kaže na to, da Sta.si, Delo, Dnevnik, Mladina, Radio Slovenija, TV Slovenija in Večer poročajo o religioznih in verskih temah skoraj toliko kakor o Cerkvi: njene številke se v tretjem in v četrtem obdobju zmanjšajo za polovico. Takšnih sprememb pa ni med ‚drugo – tisk‘ (oz. lokalnim tiskom), ‚drugo – TV‘, Reporterjem in Demokracijo.

4. Tekstovna analiza naslovov člankov

Tekstovna analiza naslovov je bila izvedena s statističnim programom T-LAB. Najpogostejše teme (*items*), ki smo jih predstavili, so sestavljene iz različnega števila lem. Kakor je razvidno iz tabele 2, je tema ‚papež‘ zastopana z največ lemmi.

#	Tema	N	#	Tema	N	#	Tema	N	#	Tema	N
1	papež	359	26	žrtev	51	51	dom	31	76	miren	24
2	biti	267	27	veliko	48	52	pozvati	31	77	obletnica	24
3	Cerkev	136	28	končati	48	53	migrant	31	78	nad	24
4	nov	115	29	božič	45	54	manj	30	79	pomagati	23
5	cerkveno	110	30	pred	45	55	Slovenec	30	80	govor	23
6	slovenski	104	31	zaradi	44	56	slovesnost	29	81	Koroška	23
7	spolno	104	32	danes	42	57	družina	29	82	kajati	23
8	sveto	101	33	teden	41	58	naj	28	83	delo	23
9	duhovnik	94	34	prvi	41	59	spomin	28	84	sprejeti	23
10	Vatikan	92	35	praznik	40	60	vse	27	85	romanje	23
11	zloraba	81	36	obnoviti	39	61	pedofil	27	86	zvon	23
12	Slovenija	77	37	začetek	39	62	dobrota	27	87	dva	22
13	otrok	73	38	svoje	38	63	akcija	26	88	arabski	22
14	obisk	66	39	vatikansko	37	64	imeti	26	89	pod	22
15	škof	65	40	sodišče	36	65	knjiga	26	90	orgle	22
16	katoliški	61	41	nadškof	35	66	Prekmurje	26	91	naše	22
17	kardinal	60	42	brez	35	67	niso	26	92	lahko	22
18	dnevni	60	43	Karitas	35	68	Ljubljana	26	93	ljudje	21
19	maša	60	44	finance	35	69	kriv	25	94	milijon	21
20	državno	57	45	pomoč	34	70	boj	25	95	nadškofija	21
21	župnik	56	46	blagoslov	33	71	stiska	25	96	praznovati	21
22	proti	54	47	Evropa	33	72	vrh	24	97	hrvaški	21
23	srečanje	54	48	drugače	32	73	človek	24	98	želja	21
24	mladi	54	49	življenje	32	74	dobrodelno	24	99	vsako	21
25	obsoditi	54	50	svetovno	31	75	evro	24	100	verniki	21

Tabela 2: Najpogostejše teme v naslovih ($N > 20$).



Slika 1: Večdimenzionalno skaliranje vseh tem.

Najpogosteje so nastopale v naslovih analiziranih člankov teme, ki zadevajo pet področij Cerkev: Cerkev kot institucija (Cerkev, cerkveno, papež, Vatikan, Ljubljana, župnik, škof, kardinal, državno, Karitas); škandali (zlorabe, žrtev in obsoditi, pedofil, kriv, stiska, boj); aktivnosti (obisk, srečanje, praznik, obnoviti, blagoslov, življenje, dobrodelno, obletnica, pomagati, romanje, praznovati); finance (nov, veliko, finance, evro) in zakramenti (maša, sveto, blagoslov).

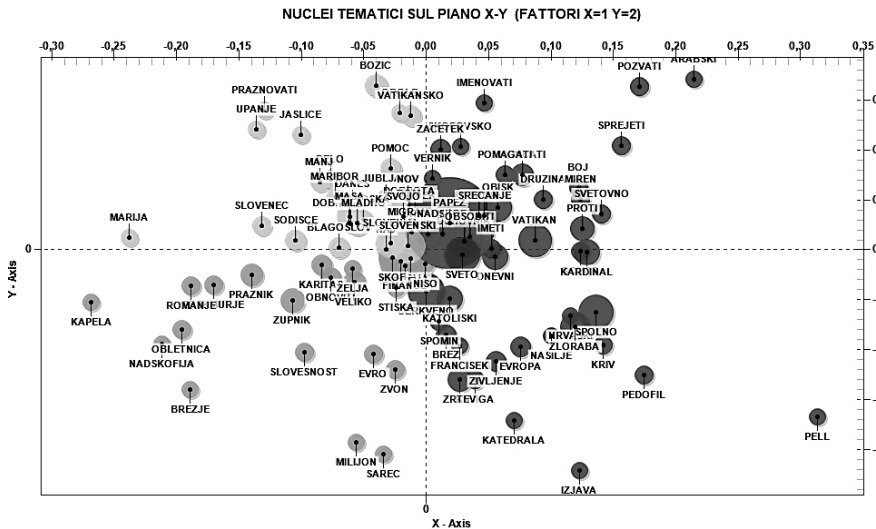
4.1 Besedni korpus iz analiziranih naslovov člankov

Besedišče naslovov vseh analiziranih člankov sestavlja 941 tem in 20 190 ponovitev. Slika 1³ prikazuje medsebojno oddaljenost oziroma bližino tem, razporejenih po štirih kvadrantih. Glede na vsebino tem jih lahko poimenujemo z naslednjimi imeni: v prvem kvadrantu Cerkev v tujini (požar, notredamski, stolnica, cvetje ...), v drugem Cerkev v civilni javnosti (Plečnik, javno, združitev, Vrščič, Višarje ...), v tretjem pozitivne aktivnosti v Cerкви (srečanje, god, odločitve, blagoslov, konj ...) in v četrtim negativni opis Cerkve (prikrivanje, sodba, zavriniti, braniti, izključenost ...).

Na sliki 2 vidimo najbolj izostren pogled na tematska jedra. Tudi tem kvadrantom lahko damo imena glede na teme, ki nastopajo: prvi kvadrant – Vatikan (Vatikan, svetovno, imenovati, pomagati, pozvati, arabski, srečanje, obisk, papež, nadškof ...), drugi kvadrant – Slovenija (Slovenec, sodišče, blagoslov, mladi, pomoč, Maribor, Ljubljana ...), tretji kvadrant – praznovanje in dobrodelnost (praznik, obletnica, slovesnost, želja, Karitas, evro ...) in četrti kvadrant – zlorabe (zloraba, spolno, žrtev, kriv, pedofil, kardinal, cerkveno, katoliški ...).

Povzamemo lahko, da avtorji medijskih člankov uporabo besed razvrščajo bipolarno v dve skupini. Prva bipolarnost je v tem, da Cerkev striktno delijo na Cerkev v tujini – Vatikan in Cerkev doma – Slovenija. Cerkev v tujini (notredamski,

³ MDS – Multi Dimensional Scaling.



Slika 2: Tematska besedna središča.

Vatikan, svetovno, arabski, obisk, obsoditi, papež ...) je poleg tega še v diametralnem nasprotju z aktivnostmi v Cerkvi – s praznovanji in z dobrotelnostjo (priznanje, srečanje, blagoslov, praznik, obletnica, slovesnost, Karitas, evro ...).

Drugo bipolarnost določa negativni opis Cerkve v Sloveniji – zlorabe (konferenca, Zore, prikrievanje, sodba, braniti, izključenost, zloraba, spolno, žrtev, kriv, pedofil ...), ki je poleg tega v diametralnem nasprotju s temami Cerkve v civilni javnosti – Slovenija (Plečnik, javno, združitev, Slovenec, Maribor, Ljubljana ...).

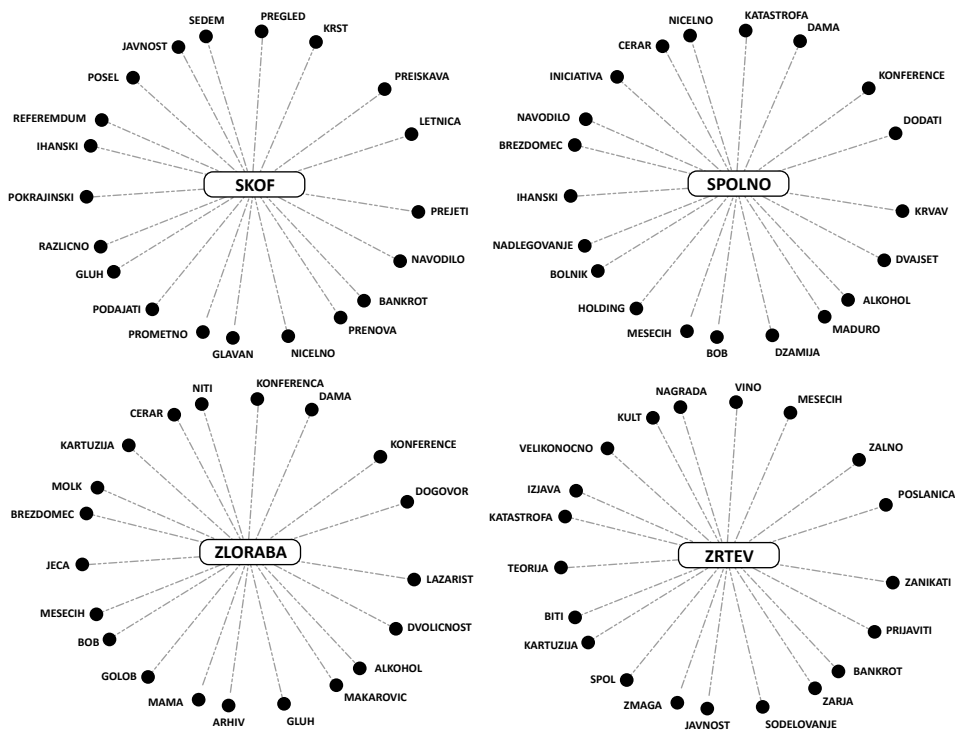
4.2 Teme v povezavi z besedami (lemami)

Zanimalo nas je, s katerimi besedami so povezane teme, ki v celotnem korpusu besed najbolj izstopajo, so najzanimivejše in tematsko povezane.

Na sliki 3 vidimo 12 radialnih diagramov. Najbolj relevantne teme (Slika 2) smo razporedili v štiri skupine.

Cerkev v tujini (kvadrant 1) je predstavljena v prvi vrsti s temami papež, Vatikan in obisk. Vsaka od tem je povezana s štirimi negativnimi besedami: papež (bati, bankrot, diskriminacija), Vatikan (dvoličnost, bankrot, hinavščina, nadlegovanje) in obisk (krvav, bankrot, peder, katastrofa). Druge izstopajoče teme so: begunec, arabski, arhiv, cvetje, heroj, emirat, kult, brezdomec, Japonska, ničelno. Te medijske teme časovno sovpadajo s političnimi agendami.

Cerkev doma (kvadrant 2), kakor vidimo v drugi vrsti, predstavljajo teme: slovenski, mladi in maša. Vsaka tema je povezana z vsaj tremi negativnimi besedami: slovenski (dvoličnost, diskriminacija, bankrot), maša (bankrot, gluhi, peder) in mladi (bankrot, tožilstvo, zavrniti). Druge izstopajoče teme v povezavi s Cerkvijo doma (slovenski, mladi, maša) so: ihanski, cvetje, akademija, Gržan, vojaško, nacionalen, obvezno, oratorij. Vse to so teme, ki jih podpira levi pol političnih strank.



Slika 3: Radialni diagrami povezanosti besed.

Cerkveno praznovanje (tretji kvadrant) je predstavljeno v tretji vrsti s temami: cerkveno, škof in župnik. Tudi v tej vrsti sta le dve temi povezani z negativnimi besedami: cerkveno (diskriminacija) in škof (bankrot). Druge izstopajoče teme v povezavi s cerkvenim praznovanjem so: čast, doživetje, bolnik, arhitekt, desnica, krst, javnost, shod itd.

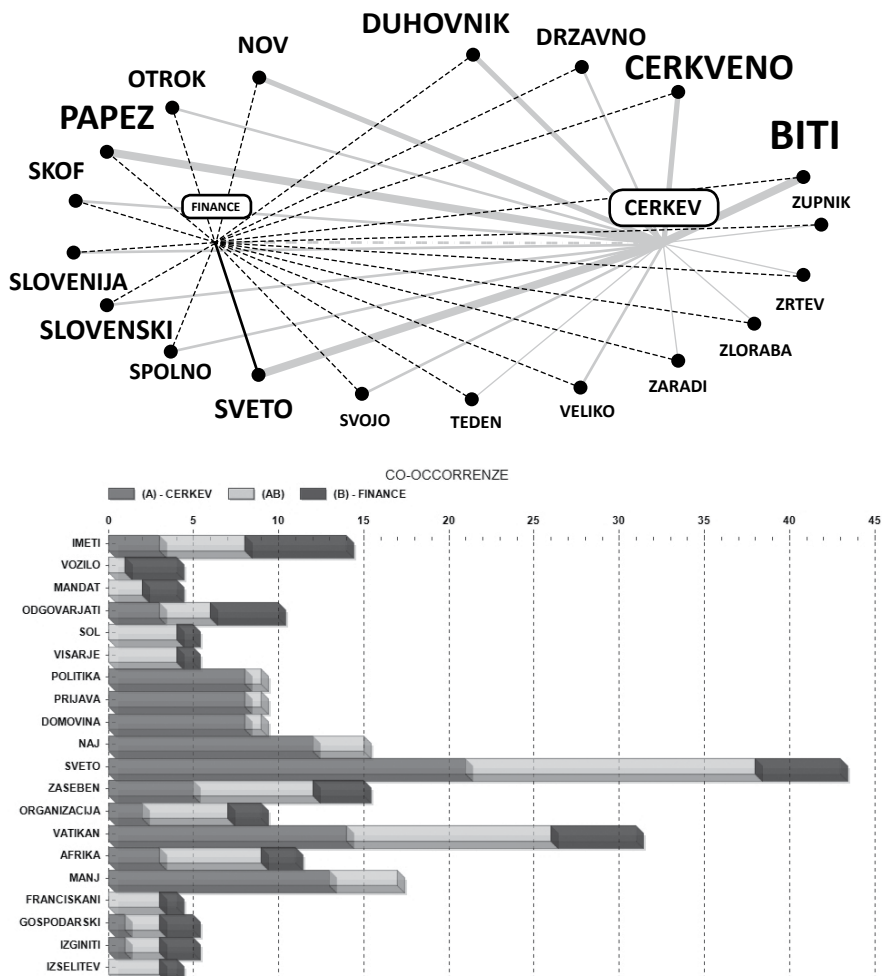
Zlorabe v Cerкви (kvadrant 4) so predstavljene v četrti vrsti s temami: spolno, zloraba in žrtev. Vsaka od tem je povezana s tremi negativnimi besedami: spolno (katastrofa, nadlegovanje, krvav), zloraba (molk, gluhi, alkohol) in žrtev (zanikati, prijaviti, bankrot). Druge izstopajoče teme v povezavi z zlorabami v Cerкви so: Cerar, alkohol, ječa, Golob, mamila, Makarovič, lazarist, konference, zmaga, teorija, izjava, kult, žalno itd.

Ob koncu lahko povzamemo, da so teme, ki so uporabljene v naslovih slovenskih medijev, ko govorimo o medijskem diskurzu o Cerкви, povsod zaznamovane z negativnimi besedami. Teme v povezavi s Cerkvijo v tujini imajo največ negativnih besed. Teme o Cerкви v Sloveniji so tudi močno zasičene z negativnimi besedami. Najmanj negativnih besed je pri opisu praznovanja in dobrot Cerkve. V medijskem diskurzu o zlorabah pa je pri izbranih temah povsod navzoč enak delež negativnih besed kakor med temami, ki jih najdemo v celotnem kvadrantu Cerkve v Sloveniji.

4.3 Besedne zveze

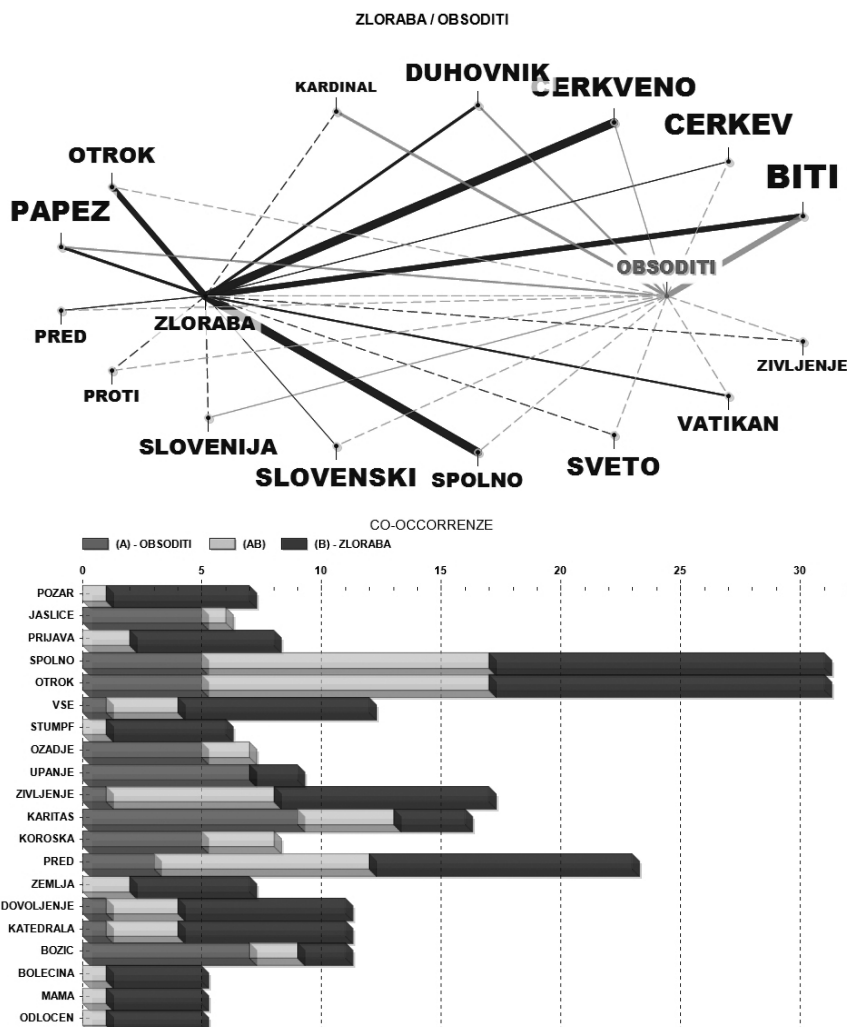
V tem poglavju smo izbrali tematske pare in ocenjevali, kako so tematski pari med seboj povezani z istimi temami. Izbrali smo tiste pare tem, ki bi dali več informacij o najpogostejših temah. V prvi vrsti smo zasledovali povezavo s temami financ in države (finance – Cerkev; cerkveno – državno), nato spolnost in spolne zlorabe (Vatikan – spolno; zloraba – obsoditi; obsoditi – duhovnik), potem povezavo s svetim (sveto – Cerkev), z nasprotovanjem Cerkvi (Cerkev – proti) in z duhovnikovimi odnosi (škof – duhovnik; otrok – duhovnik, duhovnik – sveto). Povsod prilagamo le po eno sliko.

Tematski par finance – Cerkev najbolj povezujejo teme: sveto, Vatikan, imeti, odgovarjati, zaseben in Afrika; cerkveno – državno pa najbolj povezujejo teme: spolno, miren, ozadje, mesto, revež, jaslice in blizu.



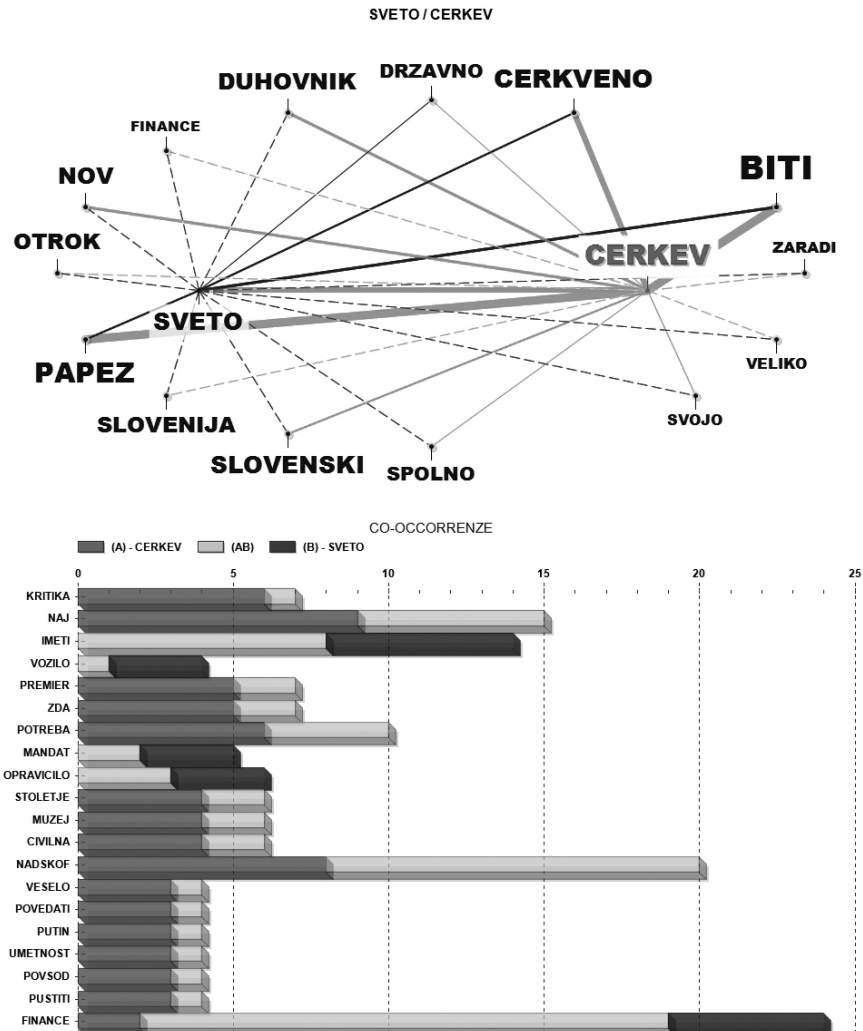
Slika 4: Tematski par finance – Cerkev.

Tematski pari, povezani z Vatikanom in s škandali, so: Vatikan – spolno (povezana z besedami Marija, prekmurski, revež); zloraba – obsoditi (povezana z besedami cerkveno, spolno, duhovnik, biti, sveto, Vatikan, Slovenija); obsoditi – duhovnik (povezana z besedami kardinal, škof, blagoslov, danes, razglasiti ...).



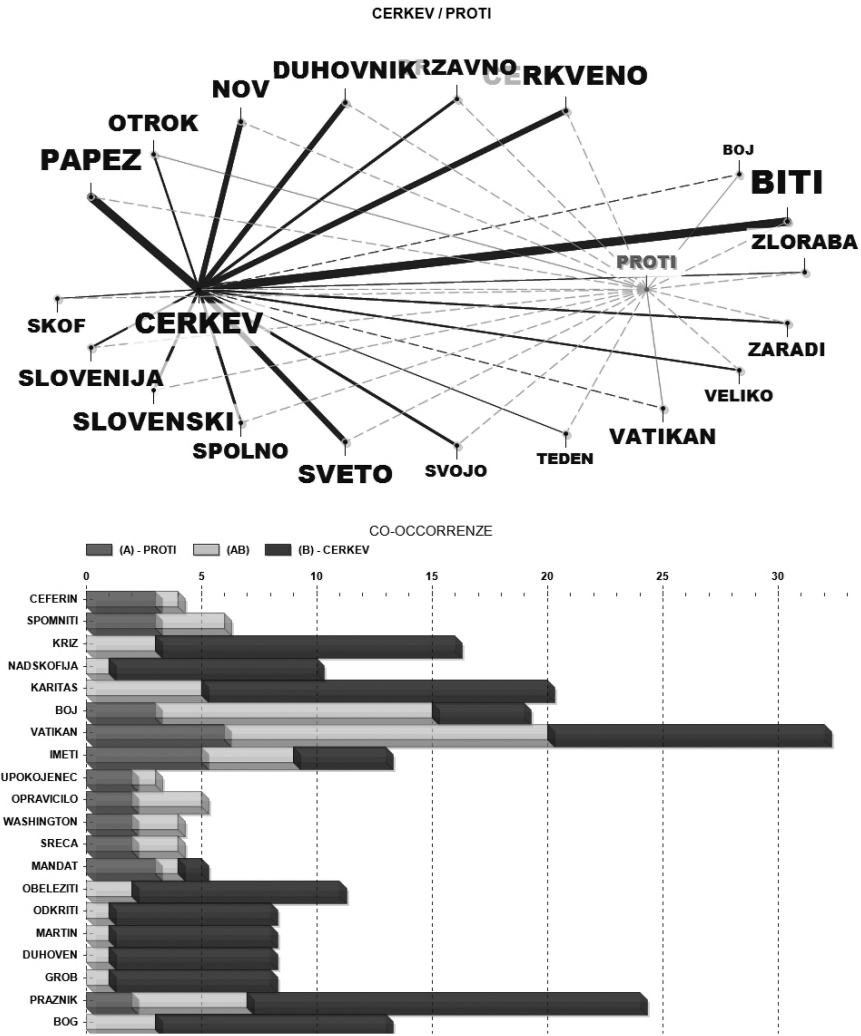
Slika 5: Tematski par zloraba – obsoditi.

Tematski par sveto – Cerkev najbolj povezuje tema finance.



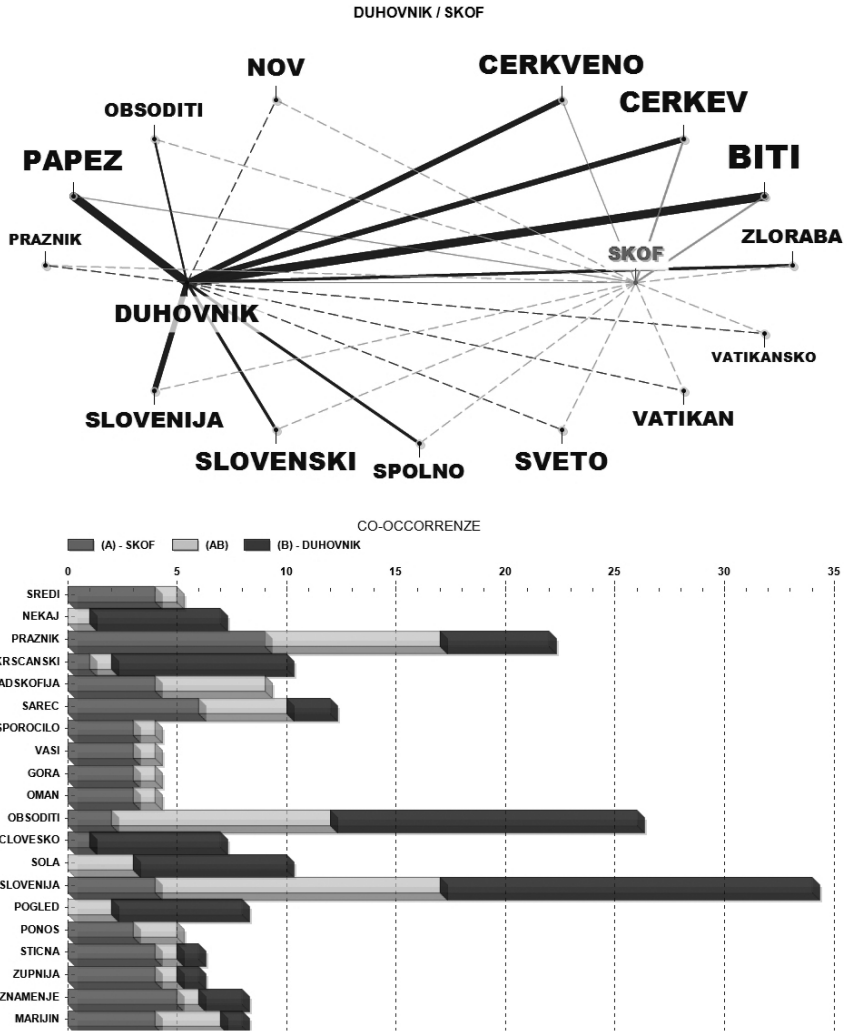
Slika 6: Tematski par sveto – Cerkev.

Tematski par Cerkev – proti najbolj zaznamujejemo teme: boj, Vatikan, imeti in praznik.

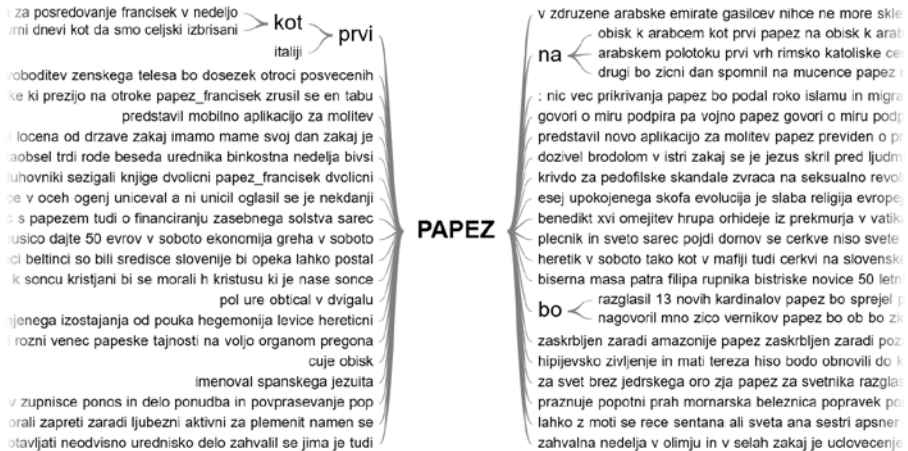


Slika 7: Tematski par Cerkev – proti.

Tematski par škof – duhovnik najbolj zaznamujejo besede: praznik, Šarec, obsoditi, Slovenija in Marijin. Tematskemu paru otrok – duhovnik so skupne teme: Evropa, nadškofija in nedelja. Tematski par duhovnik – sveto opredeljujejo teme: papež, Slovenija, finance, Evropa, znamenje in Martin.



Slika 8: Tematski par škof – duhovnik.



Slika 9: Analiza na podlagi konkordanc – papež.

Iz predstavljenih petih sklopov tematskih parov je razvidno, da slovenski mediji v naslovih člankov Cerkev povezujejo z državo in financami, pri tem pa se sklicujejo na Vatikan, imetje, odgovornost, reveže, jaslice, sveto itd. Zlorabe povezujejo z Vatikanom in se sklicujejo na duhovnike, na dogajanje v Sloveniji in v Vatikanu, na sveto, na kardinale in na škofe in uporabljajo glagola obsoditi in razglasiti. V naslovih medijev nastopata temi Cerkev in sveto, pri tem pa ju najbolj povezuje beseda finance. Temi proti in Cerkev sta najbolj zaznamovani z besedami: boj, Vatikan, imeti in praznik. Temo duhovnik, ki je v povezavi s temami: škof, otrok in sveto, zaznamujejo z besedami: obsoditi, Slovenija, papež, finance, Evropa, znamenje itd.

4.4 Konkordance

Za predstavitev konkordanc ali besed oziroma pojmov s konkretno navedbo vseh mest v besedilih člankov, ki jih zadevajo, smo izbrali tiste, ki opisujejo Cerkev v tujini, Cerkev v Sloveniji in očitke Cerkvi. Med njimi so besede: papež, Vatikan, Zore, Slovenija, spolne zlorabe, žrtev, sodišče in proti. Iz vseh treh sklopov so rezultati bolj negativni kakor pozitivni. K besedilu prilagamo le en zgled (Slika 9).

V povezavi s Cerkvijo v tujini smo izbrali besedi papež in Vatikan. Beseda papež je navzoča v največ temah o Cerkvi, največkrat je v povezavi s temami: o spolnih zlorabah, o obiskih, o imenovanjih oseb na pomembne funkcije, o odstopih, o pozivih itd. Beseda Vatikan se najpogosteje povezuje s temami: obisk, kardinal, konferenca, srečanje, danes, korupcija, jaslice itd.

V povezavi s Cerkvijo v Sloveniji smo izbrali besedi Zore in Slovenija. Prva je povezana z besedami: nadškof, zmaga svetlobe, veliki petek, škofovska konferenca v Vatikanu, vrhovno sodišče, družina, pri nas ne vidi pedofilskega omrežja, ljubljanska stolnica, spolne zlorabe, kritičen do politike itd., druga pa z besedami: imenovanje novega nuncija, največje orgle, samostojna itd.

V povezavi z očitki Cerkvi smo izbrali besede: spolne zlorabe, žrtev, proti in sodišče. Besedno zvezo spolne zlorabe mediji povezujejo: s papežem, s Cerkvijo, z

žrtvami, s prijavami in s prikriivanji. Beseda žrtev ni povezana le s spolnimi zlorabami, civilno iniciativo, trpljenjem, zaščito, domnevanji, preziranjem, ampak tudi z drugimi temami, kakor so prometne nesreče, medvojno in povojno nasilje. Tema proti zadeva tako pozitivne kakor negativne besede: proti evtanaziji, proti zlu, proti ravnanju vlade z migranti, proti korupciji, pedofilom, Cerkvi, propadu, podnebnim spremembam, izkoriščanju, režimu, ukrepa proti, tožilka umaknila obtožnico proti, protest proti, boj proti, tožbe proti, uporništvo proti.

Iz predstavljenih konkordanc lahko povzamemo, da ima tema papež najštevilnejšo mrežo besed. Skoraj povsod so navzoče negativne besede. V konkordancah besede ‚proti‘ odkrijemo, da je Cerkev proti evtanaziji, proti zlu, proti ravnanju vlade z migranti, proti korupciji itd. Seveda ne manjka negativnih povezav: proti patru, proti obsodbam, proti Cerkvi itd. V večini zgledov je pomembna negativna raba besede proti in s tem negativna reprezentacija Cerkve.

5. Raziskovalna vprašanja in skladnost analiziranih podatkov s teorijami

Iz predstavljenih analiz je mogoče razbrati: medijska etiketiranost Cerkve je privedena do te mere, da so negativne reprezentacije o njej postale nekaj, na kar se je občinstvo navadilo. Hkrati so s tem Cerkvi odvzeti dobro ime, kredibilnost in smiselnost oznanjevanja evangelija, ki temelji na zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega. Občinstvo kritizira medije in jim verjame zelo malo (Kraner 2019), hkrati pa jih finančno podpira. Občinstvo ima moč in lahko zahteva spremembe v posameznih medijih (Losito 2003; 2007). Potrditev tega so odgovori na raziskovalna vprašanja v povezavi z najpogosteje ponavljajočimi se besedami v naslovih, z najpogostejšimi besednimi pari in z mrežno povezanostjo najpogostejših besed, to pa kaže, da so predstavljene teorije medijskih vplivov močno navzoče v člankih in v naslovih člankov in se ujemajo z medijskimi reprezentacijami.

Slovenski mediji v naslovih člankov, ki so povezani s Cerkvijo, izrazito poudarjajo nekatere teme in praviloma ponavljajo besede zloraba, proti, kriv, pedofil, obsoditi, žrtev, stiska itd. V naslovih člankov Cerkev povezujejo z nekaterimi temami in jo etiketirajo s posameznimi besedami: temo finance izstopajoče poudarjajo besede imetje, odgovornost, reveži, jaslice in sveto; temo zlorabe povezujejo z Vatikanom, z dogajanjem v Sloveniji in v Vatikanu, s svetim, s kardinali in s škofi, sklicujejo se na temo duhovnik in uporabljajo glagola obsoditi in razglasiti; temo sveto povezujejo z besedo finance; temo proti povezujejo z besedami boj, Vatikan, imeti in praznik; teme duhovnik, škof, otrok in sveto povezujejo z besedami obsoditi, Slovenija, papež, finance, Evropa in znamenje. Iz celotne mreže besed smo ugotovili, da se povezujejo v štiri glavne skupine: Cerkev v tujini (Vatikan), pozitivne aktivnosti v Cerkvi (praznovanja), negativni dogodki v Cerkvi (zlorabe), Cerkev in slovenska javnost (umetnost, zgodovina).

Glede na omenjene teorije so to zgledi izražanja alternativnih mnenj neke manj-

šine, ki želi s pomočjo medijev utišati mnenje večine (Noelle-Neuman 2002, 40). Elementi teorije spirale molka so navzoči tudi v drugih zgledih in so evidentni na prikazanih slikah, razen pri temah, ki govorijo o praznovanju, o blagoslovih in o obnovitvah, pri katerih je navzoče minimalno število negativnih besed. Povsod drugod je koncentracija negativnih besed velika. Takšen način opisovanja dela Cerkve namerno v občinstvu vzbuja občutek: »Bolje biti tiho kakor pa drezati.« Takšen pristop se v teh zgledih pritiska ujema s teorijo o spirali molka, vendar je za Cerkev neugoden, saj večina katoličanov pomisli, da imajo mediji prav.

Ko postanejo zadeve medijskega diskurza o Cerkvi povezane s temami finance, zlorabe, politika, se z lahkoto doseže konflikt med javnostmi. Omenjene teme so bile v analiziranih člankih postavljene hierarhično najvišje, nastopale so v vnaprej načrtovanih obdobjih in bile usklajene z dogajanjem na politični sceni. Zato tukaj govorimo o prednostnem tematiziranju (*agenda-setting*) ali teoriji prednostnega tematiziranja (Dearing in Rogers 2012, 42).

V naših tekstovnih analizah smo ugotovili, da mediji v izbor novic vključujejo in poudarjajo naslednje: papež, Zore, žrtev, sodišče, otrok, proti, kardinal, Vatikan, spolne zlorabe. Razvidno je: mediji želijo vplivati na človeško zavest tako, da izbirajo nekatere vidike realnosti in jih naredijo bolj izstopajoče v posredovalnem tekstu, poudarijo nekatere definicije problemov, vzročno interpretirajo, moralno sodijo (Entman 2012, 99).

Na podlagi te analize lahko potrdimo, da je pri reprezentiranju Cerkve v slovenskih medijih navzoče prednostno tematiziranje (*agenda-setting*), okvirjanje (*framing*) in vplivanje na javno mnenje z učinkom spirale molka (*spiral of silence*).

Z ene strani Cerkev sama daje medijem dovolj gradiva za pisanje o njenih neopravičljivih napakah (na področju financ), z druge strani pa mediji očitno poudarjajo njene napake tako, da jih je mogoče razumeti kot razpihovanje sovraštva do katoličanov in kot etiketiranje katoličanov kot drugorazrednih državljanov. Nekateri novinarji Dela, Večera in Dnevnika, na primer, v svojih člankih še vedno omenjajo ‚cerkveni finančni holding‘, ‚cerkvena zvonova‘ itd., čeprav že skoraj desetletje Cerkev ni lastnik. Drugi primer je način pisanja novinarjev o spolnih škandalih v Cerkvi, ki se je ob nastopu civilne iniciative Dovolj je v večini člankov spustil pod nivo novinarskega poročanja. Tretji primer je zadeva Strehovec, ko v informativnih člankih zaznamo neke vrste oglaševanje organizacije oziroma gibanja, ki je s svojimi vrednotami diametralno nasprotno Cerkvi, s tem pa tudi večini državljanov Republike Slovenije, ki so katoliške veroizpovedi. Opazno je podcenjevanje katoliških vrednot, po drugi strani pa minimalno poročanje o izidu tožb, v katerih so sodišča potrdila, da je bilo Strehovčevo ravnanje pravilno, ali pa govorimo celo o zanemarjanju poročanja, kakor se je jasno pokazalo takrat, ko so neznanci generalnemu tajniku SŠK z grafiti po ljubljanskih ulicah javno grozili s smrtjo.

Več kakor očitno je, da pozitivna sporočila, ki jih želi v javnost posredovati Cerkev (npr. izjave za javnost komisije Pravičnost in mir), ne prodrejo dlje kakor do majhnega deleža katoliške javnosti prek katoliških medijev, civilni mediji pa teh sporočil ne objavijo.

6. Sklep in izzivi za prihodnost

Poudarjeno negativno pisanje o Cerkvu in povezovanje pomembnih vsebin katoliškega nauka z negativnimi temami vplivata na notranja stališča občinstva, saj jim preustvarjata merila za vrednotenje. Takšne reprezentacije o Cerkvu nikogar ne privlačijo, ker vzbujaajo notranji odpor do Cerkve, negativna stališča do nje in celo zapušanje Cerkve. Pri spremljanju teh tem nekdo lahko hitro sklenu, da je vse, kar je povezano s Cerkvijo, negativno. V verskih uslužbencih in v vernikih se vzbuja strah pred tem, da bi razmišljali drugače od javnega mnenja (Vodičar 2020, 258). Svoje nestrinjanje so pripravljani povedati v zaprtih krogih ali prek verige elektronskih sporočil, nikoli pa se ne upajo izpostaviti v medijih (razen posameznikov). Mediji so uspešni, saj dosegajo želeni učinek v treh stopnjah: najprej vplivajo na spremembo mišljenja, potem na notranja stališča in nazadnje na vedenje. Ker je opazen umik vernikov iz prostora Cerkve, je mogoče sklepati, da imajo tudi na to vpliv mediji. To vprašanje ostaja odprto in bi ga bilo treba v prihodnje tudi poglobiti in raziskati.

Ob koncu ugotavljamo izjemno učinkovitost medijev, uvodoma pa smo izpostavili pasivno delovanje Cerkve in njeno neučinkovitost. Zastavlja se vprašanje, kje je glavni vzrok za neučinkovitost pastoralnega delovanja Cerkve.

Ob tem se navezujemo na Dullesa in na njegovih pet modelov Cerkve: institucionalni model, ko je Cerkev razumljena kot popolna družba; skupnostni ali ‚občestveno-udeležbeni‘ model, ki povzdiguje občestvo ter znotrajcerkveno in zunajcerkveno soudeleženosť; zakramentalni ali ‚skrivnosťno-ritualni‘ model, ki daje prednosť verski praksi in tudi Cerkev obravnava kot zakrament; misijonarski ali ‚doktrinalno-kerigmatični vidik‘, ko ima Cerkev vlogo oznanjevanja in poslušanja Besede; sekularno-dialoški model, ki je po eni strani zaznamovan s svojim sprejemanjem, to pomeni, da je ‚dialoško odprt‘ in poudarja dialog s sodobnosťjo, po drugi strani pa je zaznamovan z delovanjem, je torej ‚diakonalno-aktivistični‘ model, ki postavlja v ospredje evangeljsko služenje, predvsem najmanjšim in zapostavljenim (Midali 2005, 373–374). Dulles razloži vsakega od modelov z uporabo sedmih kriterijev, na podlagi katerih oceni vsak model posebej. Kriteriji so naslednji: spisi kot temelj; krščanska tradicija kot temelj; zmožnosť dati članom družbeno identiteto in poslanstvo; težnja po širjenju krščanskih vrednosť; ujemanje z versko izkušnjo današnjih ljudi; teološka rodovitnosť; rodovitnosť, ki člane Cerkve naredi zmožne, da vstopijo v pozitivni odnos z osebami zunaj skupine (Dulles 2005, 227).

Ob koncu Dulles izpostavi, da z dajanjem prednosťi nekemu določenemu modelu jasno stopijo v ospredje tudi točno določeni tipi oseb: duhovniki imajo raje institucionalni model, zagovorniki ekumenizma so naklonjeni modelu Cerkve kot mistične skupnosťi, spekulativni teologi se navdihujejo pri zakramentalnem modelu, biblicisti in pastoralisti pri misijonarskem modelu, osebe, ki so vključene v sekularne dejavnosťi, pa raje vidijo sekularno-dialoški model Cerkve (228).

Naša raziskava potrjuje, da mediji najprej opazijo le vidne zadeve znotraj Cerkve in jih po potrebi dodatno negativizirajo tako, da so v skladu s tematskimi po-

udarki. Cerkev v Sloveniji se v javnosti kaže preveč kot institucija, premalo pa kot skupnost, ki si pomaga, ki pomaga drugim, ki drži skupaj. Rezultat obojega so negativne socialne reprezentacije Cerkve. Bolj bo Cerkev pri svojem delovanju vztrajala pri institucionalnem modelu, več bo negativnih reprezentacij v medijih, več odpora bo doživljala pri cerkveni in pri civilni javnosti. Da bi se trend zmanjševanja števila ljudi v Cerkvi obrnil, bo potreben večji poudarek na skupnostnem, zakramentalnem in dialoškem modelu.

Kratice

- CS** – Drugi vatikanski cerkveni zbor 2004 [pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu / *Gaudium et spes* (1965)].
- PIP** – Slovenska škofovska konferenca 2012 [Pridite in pogledjte].
- SPAD** – Société Pour l'aviation et ses dérivés.
- SPSS** – Statistical Package for Social Science.
- SŠK** – Slovenska škofovska konferenca.
- T-LAB** – Text Laboratory.

Reference

- Cobb, Roger, Charles Elder.** 1983. *Participation in American politics: The Dynamics of agenda-building*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dearing, James W., in Everett M. Rogers.** 2012. Agenda setting. V: Breda Luthar in Dejan Jontes, ur. *Mediji in občinstva*, 41–97. Ljubljana: Založba FDV.
- Drugi vatikanski cerkveni zbor.** 2004. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: *Koncilski odloki*, 570–667. Ljubljana: Družina.
- Dulles, Avery.** 1994. Religion and the News Media: A Theologian Reflects. *America*, št. 9, 6–9.
- . 2005. *Modelli di chiesa*. Padova: Messaggero di sant'Antonio.
- Entman, Robert M.** 2012. Okvirjanje: Poskus razjasnitve razpršene paradigme. V: Breda Luthar in Dejan Jontes, ur. *Mediji in občinstva*, 99–108. Ljubljana: Založba FDV.
- Hall, Stuart, Jessica Evans in Sean Nixon.** 2013. *Representation*. London: The Open University SAGE.
- Kraner, David.** 2018. Katoliška govornica pred sodobnimi izzivi. *Tretji dan* 47, št. 3/4:83–90.
- . 2019. *Le rappresentazioni sociali della Chiesa Cattolica in Slovenia*. Rim: LAS.
- Losito, Gianni.** 2003. *Il potere del pubblico: La fruizione dei mezzi di comunicazione di massa*. Rim: Carocci.
- . 2007. *Il potere dei media*. Roma: Carocci.
- Midali, Mario.** 2005. *Teologia pratica*. Zv. 1, *Cammino storico di una riflessione fondamentale e scientifica*. Roma: LAS.
- Noelle-Neumann, Elisabeth.** 2002. *La spirale del silenzio: Per una teoria dell'opinione pubblica*. Roma: MELTEMI.
- Sarah, Robert.** 2019. *Proti večeru gre in dan se je že nagnil*. Ljubljana: Družina.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2012. Pridite in pogledjte: Slovenski pastoralni načrt. Ljubljana; Celje: Društvo Mohorjeva družba.
- . 2020. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica. Slovenska škofovska konferenca, 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/izredna-navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-covid-19-odpoved-svetih-mas-do-preklica> (pridobljeno 13. 3. 2020).
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 185—197

Besedilo prejeto/Received:02/2021; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 316.74:2

DOI: 10.34291/BV2021/01/Klemencic

© 2021 Klemenčič Mirazchiyski et al., CC BY 4.0

Eva Klemenčič Mirazchiyski in Plamen V. Mirazchiyski

Stališča osmošolcev v Sloveniji o vlogi vere pri vplivu na družbo: analiza podatkov ICCS¹

Attitudes of Eighth-Graders in Slovenia on the Role of Religious Influence in Society: An Analysis of ICCS Data

Povzetek: V Sloveniji in v nekaterih drugih izobraževalnih sistemih, sodelujočih v Mednarodni raziskavi državljanske vzgoje in izobraževanja (ICCS), smo v vprašalnik za učence vključili vprašanja o vlogi vere pri vplivu na družbo. Rezultati sekundarnih analiz ICCS so pokazali, da imajo osmošolci v Sloveniji (N = 2844), ki pogosteje obiskujejo verske obrede zunaj doma, tudi pozitivnejše mnenje o vlogi vere pri vplivu na družbo. Prav tako so rezultati korelacijskih analiz pokazali na resda šibko, vendar pozitivno in statistično značilno povezanost med pogostostjo obiskovanja verskih obredov zunaj doma s pripravljenostjo prostovoljstva v prihodnje, ne nazadnje tudi s sodelovanjem v prostovoljnih akcijah za pomoč skupnosti sedaj. Zaznana je bila tudi povezava med stališči osmošolcev o vlogi vere pri vplivu na družbo in občutkom evropske identitete osmošolcev v Sloveniji.

Ključne besede: vpliv vere na družbo, prostovoljstvo, participacija v družbi, občutek evropske identitete, osmošolci, ICCS

Abstract: In Slovenia and some other participating education systems in the International Civic and Citizenship Education Study (ICCS), we included questions on the role of religion in influencing society in the Questionnaire for Students. The results of secondary analyses of the ICCS database showed that eighth-graders in Slovenia (N = 2844), who more often attend religious services outside the home with other people, also have a more favourable opinion role about religion in influencing society. The results of correlation analysis also showed a weak but positive and statistically significant association between the frequency of attending religious services outside the home and the willin-

¹ Prispevek je rezultat Raziskovalnega programa P5-0106 „Edukacijske raziskave“.

gness to volunteer in the future, not least by participating in voluntary actions to help the community now. An association was also found between the attitudes of eighth-graders in Slovenia about the role of religion in society and the sense of European identity.

Keywords: endorsement of religious influence in society, volunteering, participation in society, perception of European identity, 8th graders, ICCS

1. Uvod

V svetu je danes v šolskem kontekstu državljanska vzgoja priznana kot eno pomembnejših področij za vzgojo posameznika v aktivnega državljana. Pomen tega izseka vzgoje in izobraževanja ni le v smeri usvajanja državljanske vednosti, temveč sta enako pomembna tudi razvoj stališč in pripravljenost za delovanje v (političnem in) družbenem življenju. Pri tem je seveda pomemben tudi razvoj skupnih vrednot za (so)bivanje. Prav zato želimo izpostaviti, da državljanska vzgoja (danes) ne pomeni zgolj politične socializacije kot takšne (še posebno ne politične pismenosti v najožjem razumevanju tega termina), ampak ima mnogo širšo obliko. Del te vzgoje je tudi spoznavanje religij oziroma verstev.² Se pravi: nekako je to družbena pismenost. Na eni strani so vsebine, ki se predajajo mladim posameznikom (npr. tudi v Sloveniji je v okviru obveznega predmeta domovinska in državljanska kultura in etika del učnega načrta, in to za 7. razred osnovne šole, posvečen učnim ciljem/standardom znanja o verovanju, verstvih), na drugi strani pa razvoj vrednot, ki so prav tako skupne tudi nekemu bolj religijskemu pouku (ali pa prevladujočim verstvom po svetu), na primer vrednota strpnosti, moralna načela, etika itd. Skratka, tudi v Sloveniji je to obvezen del kurikula, in prav pri državljanski vzgoji (kakor bi nemara lahko poenostavljeno imenovali to predmetno področje) vključuje cilje, ki so širši od neke zgolj navezave na politiko, politični sistem, pomembni so cilji, ki so pravzaprav družbeni in s svojimi komponentami (kritično mišljenje, razvoj politične in družbene pismenosti, dejavno vključevanje v družbeno življenje) pripevajo k sobivanju posameznikov, ne nazadnje k obstoju družbe.

Podobno analogijo z državljansko pismenostjo (ki ne obsega le državljanske vednosti) lahko vpeljemo tudi za religijsko pismenost. Kakor ugotavljata Dinham in Shawova (2017, 11), z vidika religijske pismenosti to pomeni, da sta pomembni poučevanje in učenje tako o religiji kakor o stališčih oziroma prepričanjih (glede religije). Kakor ugotavljata, pri tem ne sme biti pomemben zgolj instrument za kohezijo in državljanstvo, ampak se je nujno ukvarjati s pripravo učečih se na praktično nalogo sodelovanja z bogato raznolikostjo religij in prepričan, v vsakodnevem življenju zunaj šole. Pri tem se je treba vprašati, kako mlade na običajen in strpen način poučevati o religiji in o prepričanjih ob drugih šolskih predmetih in

² Tudi v nadaljevanju članka skušamo dosledno uporabljati termina vera (kot osebno prepričanje) in religija (kot institucionalizirana oblika izražanja vere v skupnosti). Pri citatih upoštevamo terminologijo, ki jo uporabljajo avtorji.

ob etosu, saj jim to omogoča, da vstopijo v odraslost z razumevanjem religije in prepričanja v svojem življenju in okoli njega, doma in v službi (Dinham in Shaw 2017, 11). Pri tem sta Globokar in Rifel (2017, 361) nekoliko konkretnješa in na podlagi analize izvajanja predmeta vera in kultura v katoliških gimnazijah v Sloveniji ugotavljata, da je po mnenju dijakov religijski pouk pri tem predmetu večinoma »v precejšnji ali zelo veliki meri pomagal, da so celoviteje razumeli sebe in soljudi, kritično vrednotili dogajanje v družbi in postali bolj usposobljeni pri zavzemanju za reševanje perečih osebnih, medosebnih ter življenjskih problemov«.

Pa vendarle, kaj ima to opraviti z udeležbo državljanov v družbenem življenju oziroma s tako imenovano aktivno participacijo v družbi oziroma z državljsko vzgojo, katere pomembni del je očitno tudi usvajanje religijske pismenosti?

Čeprav se zdi, »da izginja religioznost človeka, da religije izgubljajo svoj pomen ali se raztapljajo v postmoderni /.../ spreminjajo se religiozne institucije« (Pevc Rozman 2017, 300), nedavne raziskave kažejo, da je velika večina svetovnega prebivalstva povezana z neko versko tradicijo (Pancer 2015, 72). Članstvo v verski skupini ali organizaciji na več načinov vpliva na državljsko udeležbo: a) verski voditelji in kongreganti postanejo del posameznikove družbene mreže in ta mreža pogosto pomeni vir rekrutiranja za državljske in politične dejavnosti, b) skoraj vse verske tradicije podpirajo vero v služenje drugim in te vrednote sporočajo svojim privržencem, c) verski voditelji so moralni vzorniki, ki z zavzetostjo za izboljšanje družbe navdihujejo druge, d) vključenost v verske skupine posameznikom omogoča tudi, da se vključijo v široko paleto skupnostnih projektov in se naučijo večšin, ki jih je mogoče uporabiti v drugih civilnih organizacijah in dejavnostih (72–73). Skratka, iz gornjega zapisa je razvidno, da ima vključenost v neko versko tradicijo za posameznika mnoge potencialne vplive, ki segajo ven iz ozkega prakticiranja verske tradicije, v različne sfere družbenega življenja, ne nazadnje tudi na področje aktivnega udejstvovanja v družbi.

Kakor kažejo raziskave, je religija pogosto pomemben katalizator državljske participacije (Pancer 2015; Schulz et al. 2016, 26). Kako? Verska prepričanja in prakse ljudi so povezani z vsemi oblikami državljske udeležbe (Pancer 2015, 58). Tako so, na primer, številne študije pokazale na povezavo med religijo in prostovoljstvom – sociologa Smith in Faris sta, denimo, preučila podatke iz raziskave, opravljene na nacionalno reprezentativnem vzorcu ameriških srednješolcev, da bi ugotovila povezavo med religijo in skupnostno dejavnostjo. Ugotovila sta: dijaki, ki so vsak teden obiskovali verske obrede, imajo več kakor dvakrat večjo verjetnost, da bodo redno sodelovali v skupnostnih zadevah ali prostovoljnem delu, v primerjavi z dijaki, ki nikoli ne obiskujejo verskih obredov (58). Religija je prav tako povezana s politično participacijo, kakor povzema Pancer (2015, 58): Zaff in sodelavci (2003) so na podlagi longitudinalne raziskave v ZDA ugotovili, da je bilo pri mladih, ki so se v 10. razredu (to bi v Sloveniji pomenilo začetek srednje šole) udeleževali verskih obredov, za 24 % bolj verjetno, da bodo čez štiri leta (op. p.), ko pridobijo volilno pravico, glasovali na volitvah, kakor mladi, ki na omenjeni stopnji formalnega izobraževanja niso obiskovali verskih obredov (Pancer 2015, 58). Pomembno ugotovitev, ki se prav tako veže na presek religije in političnega delo-

vanja, najdemo tudi pri Udoviču (2020, 145): v članku, ki analizira maše za domovino, opozori, da je odnos mladih do maše za domovino pomemben predvsem zato, ker bodo mladi kmalu postali politični odločevalci, pri tem pa se bodo njihova sedanja stališča »pretopila tudi v stališča političnih strank, katerih člani bodo«.

V članku se drugače ne osredotočamo na religijski pouk v Sloveniji ali Evropi, bolj nas zanima, kakšna stališča imajo osmošolci v Sloveniji (in v drugih evropskih državah oziroma šolskih sistemih) do vloge vere pri vplivu na družbo. Še posebej nas pa zanima, ali imajo osmošolci, ki se pogosteje udeležujejo verskih obredov zunaj svojega doma z drugimi ljudmi, nemara bolj pozitivna stališča do te vloge pri vplivu na družbo. Na reprezentativnih podatkih za Slovenijo bomo preverili tudi druge hipoteze, ki jih izpeljujemo iz zgoraj opisanih rezultatov tujih raziskav (na primer povezava z obiskovanjem verskih obredov in prostovoljstvom, povezava verskih obredov in politične participacije – vezano na udeleževanje volitev v prihodnje). Ne nazadnje, raziskali bomo tudi povezavo z občutkom evropske identitete, kakor jo definira mednarodna raziskava ICCS.

2. Vprašanja o vlogi vere pri vplivu na družbo (ICCS 2016)

Prva mednarodna raziskava s fokusom na državljanski vzgoji in izobraževanju je bila v svetu izvedena leta 1971 (v sklopu Študije šestih predmetov), nato pa kot samostojna raziskava leta 1999 (kratica CivEd – Civic Education Study), leta 2009 in leta 2016 (ICCS – International Civic and Citizenship Education Study) (Klemenčič, Mirazchiyski in Novak 2019, 17–18). Slovenija je sodelovala v zadnjih treh zajemih podatkov, se pravi leta 1999, leta 2009 in leta 2016.³ Teme, ki se navezujejo na religijo oziroma vero, so pomemben del raziskave. Tako že pri sami definiciji skupnosti eden od delov opredeljuje članstvo v neki skupnosti, to pa je določeno s prepričanjem posameznika o njegovem članstvu (na primer z identifikacijo s ‚somišljeniki‘ glede političnih, verskih, filozofskih ali družbenih vprašanj) (Schulz et al. 2016, 15). Še bolj je pa to razvidno iz same vsebine vprašalnikov in iz testa državljske vednosti, na primer pri vsebinski domeni družba in njeni podsistemi se raziskava osredotoča tudi na civilne institucije, ki omogočajo prevzemanje različnih vlog v družbi (Klemenčič, Mirazchiyski in Novak 2019, 27): eden od sklopov je namenjen religijskim institucijam (Schulz et al. 2016, 16). Pri državljanskih principih (pri subdomeni vladavine prava) je enako: v smislu enakosti pred zakonom, ne glede na versko prepričanje (16), ali to, da se vsi ljudje rodijo enaki, v smislu dostojanstva in pravic, ne glede na to, kakšne so njihove osebne lastnosti (na primer vera) (20). Ocenjevalni okvir raziskave ICCS definira zelo pomembno dimenzijo v okviru preverjanja državljanske vzgoje in izobraževanja. Govori o različnih tipih percepcij učencev in njihovega vedenja, ki so pomembni pri vzgoji državljsana. Ena

³ Na mednarodni ravni raziskavo koordinira Mednarodna zveza za evalvacijo izobraževalnih dosežkov (IEA oziroma The International Association for the Evaluation of Educational Achievement), v Sloveniji Pedagoški inštitut.

od teh afektivno-vedenjskih domen so stališča (druga delovanje). Raziskava ICCS znotraj sklopa preverjanja stališč učencev do družbe in do državljskih sistemov izpostavi poseben sklop, namenjen stališčem o vplivu vere na družbo. To je mednarodna opcija, za katero ni nujno, da jo sodelujoče države (oziroma izobraževalni sistemi) vključijo v raziskavo na nacionalni ravni. V Sloveniji smo ta del vprašalnika izvedli prvič prav v ciklu raziskave 2016. V tem članku se bomo večinoma posvetili prav temu sklopu.

V tabeli 1 predstavljamo rezultate o stališčih osmošolcev v Sloveniji do vloge vere pri vplivu na družbo.⁴ Učenci so pri tej nalogi lahko izbirali med štirimi kategorijami strinjanja s posamezno postavko (Likertova 4-stopenjska lestvica), in to od zelo se strinjam do nikakor se ne strinjam.

	Zelo se strinjam	Strinjam se	Ne strinjam se	Nikakor se ne strinjam
Vera je zame bolj pomembna kakor to, kar se dogaja v državni politiki.	14,4 % (0,96)	31,8 % (1,16)	34 % (1,11)	19,9 % (0,95)
Vera mi pomaga pri odločanju o tem, kaj je prav in kaj ni.	14,5 % (0,82)	34,7 % (0,88)	29,4 % (0,95)	21,5 % (0,92)
Verski voditelji bi morali imeti več vpliva na družbo.	7,4 % (0,61)	28,1 % (0,97)	41,4 % (1,02)	23,1 % (0,98)
Vera bi morala vplivati na to, kako se ljudje vedejo drug do drugega.	13,5 % (0,80)	39,5 % (1,09)	27,20 % (0,85)	19,9 % (0,82)
Življenjska pravila, ki temeljijo na veri, so pomembnejša kakor pravila civilnega prava.	7 % (0,56)	26,3 % (0,97)	44,3 % (1,03)	22,4 % (0,99)
Vsi ljudje bi morali imeti svobodo, živeti v skladu z vero, ki jo sami izberejo.	45,8 % (1,07)	37 % (1,02)	9,8 % (0,62)	7,4 % (0,65)
Verni ljudje so boljši državljani.	8,9 % (0,62)	18,8 % (0,82)	40,1 % (1,13)	32,2 % (1,05)

Tabela 1: *Stališča osmošolcev v Sloveniji do vloge vere pri vplivu na družbo. Vir: Baza ICCS 2016, naši lastni izračuni. Opomba: standardne napake so navedene v oklepajih ob odstotkih učencev.*

Iz rezultatov tabele vidimo, da se je največ osmošolcev v Sloveniji zelo strinjalo s trditvijo, da bi vsi ljudje morali imeti svobodo, živeti v skladu z vero, ki jo sami izberejo (približno 46 % osmošolcev). Prav tako se jih je z omenjeno postavko stri-

⁴ Pri postavkah v slovenskem jeziku smo uporabljali termin vera, v smislu človekovega osebnega odnosa z Bogom (oziroma z bogovi v nekaterih verstvih), in ne nekoliko širše oziroma splošnejše in bolj neosebne terminologije, kakor je izraz religija. Prav zato pri identifikaciji postavk uporabljamo termin, ki je bil dejansko uporabljen v vprašalniku za učence, iz katerega črpamo podatke za našo analizo.

njalo okoli 37 %. Da so verni ljudje boljši državljani, se večina učencev ni strinjala oziroma nikakor ni strinjala (prvo kategorijo je izbralo okoli 40 % osmošolcev in drugo okoli 32 %). Odgovori učencev pri preostalih postavkah so nekoliko bolj razpršeni med kategorijami (ne)strinjanja. Pa vendarle vidimo, da se precejšen delež osmošolcev v Sloveniji strinja ali zelo strinja s postavkami, da je vera zanje pomembnejša kakor to, kar se dogaja v državni politiki, da jim vera pomaga pri odločanju o tem, kaj je prav in kaj ni, in da bi vera morala vplivati na to, kako se ljudje vedejo drug do drugega. Pri tem velja posebej opozoriti, da ta tabela ne razlikuje med osmošolci, ki so dejansko verni, in tistimi, ki niso. Ta vidik (drugače vezan na obiskovanje verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi) podrobneje analiziramo v nadaljevanju članka.

Izobraževalni sistem	2016	2009	Razlike (2016 - 2009)	40	45	50	55	60
Belgija (flamski del)	45 (0.3) ▼	45 (0.2)	-0.3 (0.4)					
Bolgarija	51 (0.3) △	51 (0.3)	0.2 (0.4)					
Čile	49 (0.2)	53 (0.2)	-4.0 (0.3)					
Kitajski Tajpej	48 (0.2) ▽	48 (0.2)	-0.4 (0.3)					
Kolumbija	55 (0.2) ▲	54 (0.1)	0.3 (0.3)					
Hrvaška	55 (0.3) ▲	-	-					
Danska†	43 (0.2) ▼	44 (0.2)	-0.4 (0.3)					
Dominikanska republika (r)	60 (0.2) ▲	58 (0.2)	1.5 (0.3)					
Estonija1	44 (0.3) ▼	-	-					
Latvija1	46 (0.3) ▽	47 (0.3)	-1.4 (0.4)					
Litva	48 (0.2)	49 (0.2)	-0.1 (0.3)					
Malta	54 (0.2) ▲	55 (0.2)	-1.7 (0.3)					
Nizozemska†	44 (0.4) ▼	-	-					
Norveška (9)1	44 (0.3) ▼	45 (0.4)	-0.8 (0.5)					
Peru	56 (0.1) ▲	-	-					
Slovenija	48 (0.3) ▽	-	-					
Švedska1	42 (0.4) ▼	44 (0.2)	-2.9 (0.5)					
Povprečje ICCS 2016	49 (0.1)							
Skupno povprečje izob. Sistemov	49 (0.1)	50 (0.1)	-0.8 (0.1)					
Izobraževalna sistema, ki nista dosegla standardov vzorčenja								
Hong Kong LRK	47 (0.3)	-	-					
Južna Koreja2	42 (0.2)	-	-					
Primerjalna regija, ki ni dosegla standardov vzorčenja								
Severno Porenje-Vestfalija (Nemčija)1	46 (0.5)	-	-					

Nacionalni rezultati ICCS 2016 so:	□	2016 povprečni rezultat +/- interval zaupanja
Več kot 3 točke nad ICCS povprečjem ▲	■	2009 povprečni rezultat +/- interval zaupanja
Statistično značilno nad ICCS povprečjem △		V povprečju imajo učenci z vrednostjo znotraj tega območja več kot 50 % možnosti, da na vprašanje o religijskemu vplivu v družbi odgovorijo z
Statistično značilno pod ICCS povprečjem ▽		Nestrinjanje s pozitivnimi trditvami
Več kot 3 točke pod ICCS povprečjem ▼		Strinjanje s pozitivnimi trditvami

Slika 1: Stališča o vlogi vere pri vplivu na družbo pri osmošolcih v Sloveniji in Evropi. Vir: prirejeno po Schulz et al. 2018, 140.

Na sliki vidimo prikaz lestvice, ki je izračunana iz prvih šestih postavk, prikazanih v tabeli 1. Iz slike 1 vidimo rezultate, izračunane na podlagi te lestvice, prav tako pa tudi trende (nekateri izobraževalni sistemi, ne pa tudi Slovenija, so ta vprašanja vključili že v izvedbo raziskave leta 2009). Najprej si pogledjmo trende med letoma 2009 in 2016. Učenci (osmošolci) iz dvanajstih izobraževalnih sistemov so odgovarjali na ista vprašanja tako leta 2009 kakor leta 2016. Na podlagi tega vidimo, da so učenci iz Dominikanske republike vlogi vere pri vplivu na družbo leta 2016 pripisali večji vpliv kakor v zajemu podatkov predtem. Na drugi strani pa vidimo, da je večina učencev v letu 2016 pripisali vlogi vere manjši vpliv v primerjavi z letom 2009 (statistično pomembne razlike so razvidne pri tistih številkah, ki so zapisane krepko). Tako je bilo, denimo, pri učencih iz Čila, iz Latvije, z Malte in iz Švedske. Podobno je tudi z mednarodnim povprečjem. Kar vidimo iz prikaza, je tudi to, da je med osmošolci v sodelujočih izobraževalnih sistemih odnos do tega, kakšno vlogo ima vera pri vplivu na družbo, različen (razpršenost je kar velika). Mnenje osmošolcev v Sloveniji je pod mednarodnim povprečjem, to pa pomeni, da naši osmošolci niso ocenili tako velike vloge vere pri vplivu na družbo kakor, denimo, njihovi vrstniki iz Hrvaške ali z Malte (če omenimo le ti dve evropski državi). Prav to nas je spodbudilo k nadaljnjemu raziskovanju te teme, zato smo opravili vrsto sekundarnih analiz, ki jih predstavljamo v nadaljevanju.

3. Analitični okvir in rezultati

3.1 Okvir za analizo, postopki

Okvir za analizo so podatki mednarodne raziskave ICCS 2016, ki so bili v Sloveniji zbrani pred poletjem 2016, prvič javno objavljeni konec leta 2017, s sprostitevjo mednarodne baze v letu 2018. V Sloveniji je v raziskavi sodelovalo 135 šol oziroma 2844 osmošolcev (realizacija vzorca je reprezentativna, to pomeni, da lahko govorimo o rezultatih na ravni populacije osmošolcev v Sloveniji).⁵

Za odgovore na vprašanja o povezanosti stališč osmošolcev o vlogi vere pri vplivu na družbo, vere kot katalizatorja državljske participacije in pogostosti prostovoljstva, glede na pogostost obiskovanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi, smo izvedli korelacijske analize. Na koncu empiričnega dela nas je tudi zanimala povezava med stališči o vplivu vere na družbo in zaznano evropsko identiteto; tudi tukaj smo izvedli korelacijsko analizo. Vprašanja, katerih podatke analiziramo v članku, so bila vključena v Vprašalnik za učence, postavljena so bila tako, da so pri postavkah učenci izbirali svoje odgovore na 4-stopenjski Likertovi lestvici (podrobneje jih opisujemo pri rezultatih vsake od analiz). Preden so bile izračunane lestvice oziroma korelacije med spremenljivkami, je bilo opravljeno nasprotno kodiranje spremenljivk, da smo dobili vrednosti, ki so imele isto smer (druga-

⁵ Sodelovali so tudi učitelji in ravnatelji, vendar njihovih podatkov v tem članku ne analiziramo, ker za vsebino tega članka niso relevantni.

če analize, primerjave ne bi bile pravilne). Za analizo podatkov smo uporabili programsko orodje RALSA (Mirazchiyski in INERI 2020), ki upošteva kompleksni dizajn in kompleksno vzorčenje raziskave ICCS.

3.2 Rezultati in interpretacija

3.2.1 Osmošolci s pozitivnejšimi stališči o vlogi vere pri vplivu na družbo

V naši analizi nas je najprej zanimala morebitna povezava med pogostostjo obiskovanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi in stališča osmošolcev o vlogi vere pri vplivu na družbo. V analizi smo izračunali Spearmanovo korelacijo, in to med lestvico »Stališča osmošolcev o vlogi vere pri vplivu na družbo« (S_RELINF) in pogostostjo obiskovanja verskih dogodkov zunaj doma z drugimi ljudmi. Lestvica S_RELINF je oblikovana na podlagi prvih šestih postavk, ki smo jih navedli v tabeli 1: vera je zame bolj pomembna kakor to, kar se dogaja v državni politiki; vera mi pomaga pri odločanju o tem, kaj je prav in kaj ni; verski voditelji bi morali imeti več vpliva v družbi; vera bi morala vplivati na to, kako se ljudje vedejo drug do drugega; življenjska pravila, ki temeljijo na veri, so pomembnejša kakor pravila civilnega prava; vsi ljudje bi morali imeti svobodo, živeti v skladu z vero, ki jo sami izberejo. Kakor že navedeno, je bila kategorija odgovorov 4-stopenjska Likertova lestvica (od zelo se strinjam do nikakor se ne strinjam).

Preverili smo korelacijo (izračunali Spearmanov koeficient korelacije rangov) med omenjeno lestvico in vprašanjem o pogostosti udeleževanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi. Osmošolce smo namreč vprašali prav to, obenem pa smo jim ponudili naslednje kategorije odgovorov, ki zadevajo pogostost udeleževanja omenjenih obredov: nikoli, manj kakor enkrat na leto, vsaj enkrat na leto, vsaj enkrat na mesec, vsaj enkrat na teden.

	Korelacija s pogostostjo obiskovanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi	Standardna napaka	p-vrednost
Stališča osmošolcev o vplivu vere na družbo	0,53	0,02	< 0,001

Tabela 2: Korelacija pogostosti obiskovanja verskih obredov in stališč o vplivu vere na družbo med osmošolci V Sloveniji. Vir: Baza ICCS 2016, naši lastni izračuni.

Rezultati analize (tabela 2) so pokazali, da je korelacija pozitivna in dokaj močna (0,53, s standardno napako 0,02) in je statistično značilna ($p < 0,001$). To pomeni, da imajo osmošolci, ki pogosteje obiskujejo verske obrede zunaj doma, tudi pozitivnejše mnenje o vlogi vere pri vplivu na družbo.

3.2.2 Religija oziroma vera kot katalizator državljske participacije – prostovoljstvo, politična participacija

V uvodnem delu članka smo povzeli rezultate nekaterih drugih raziskav, ki pričajo o pomenu religije oziroma vere kot pomembnega katalizatorja za državljsko

participacijo. Zato bomo v nadaljevanju analizirali povezavo med pogostostjo udeleževanja pri verskih obredih zunaj doma in stališči o prostovoljstvu v prihodnje oziroma dosedanje sodelovanje v prostovoljskih dejavnostih za pomoč skupnosti, prav tako pa tudi povezavo med pogostostjo udeleževanja pri verskih obredih zunaj doma in politično participacijo.

V Spearmanovi korelacijski analizi smo uporabili že prej opisano spremenljivko pogostosti obiskovanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi in spremenljivki o prostovoljstvu. Znotraj vprašanja »Kako pogosto sodeluješ pri dejavnostih organizacij, klubov oziroma skupin«, na katero so osmošolci odgovarjali tako, da so izbrali eno od treh ponujenih kategorij odgovorov (da, sodeloval sem v zadnjih dvanajstih mesecih; da, sodeloval sem, toda pred več kakor letom dni, in ne, nikdar nisem sodeloval), je bila tudi postavka: »Prostovoljna skupina, ki dela za pomoč skupnosti«. Drugo vprašanje, vezano na pričakovano participacijo na volitvah in v drugih organizacijah v prihodnje (ko bodo ti učenci odrasli, pri volitvah je to, na primer, že približno štiri leta po tem, ko so bili testirani), je prav tako vsebovalo postavko o prostovoljstvu: »Prostovoljno pomagal ljudem v lokalni skupnosti«. Glede na to, kako je bilo vprašanje zastavljeno, je to pomenilo: v prihodnje. Pri tem vprašanju so bile možne kategorije odgovorov: to bi zagotovo naredil; to bi verjetno naredil; tega verjetno ne bi naredil; tega zagotovo ne bi naredil.

	Korelacija s pogostostjo obiskovanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi	Standardna napaka	p-vrednost
Sodelovanje v prostovoljni skupini, ki dela za pomoč skupnosti	0,11	0,02	< 0,001
Pripravljenost, prostovoljno pomagati ljudem v lokalni skupnosti v prihodnje	0,14	0,02	< 0,001

Tabela 3: Korelacija med pogostostjo obiskovanja verskih obredov in prostovoljstvom osmošolcev v Sloveniji. Vir: Baza ICCS 2016, naši lastni izračuni.

Spearmanova korelacija med pogostostjo obiskovanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi in sodelovanjem v prostovoljni skupini, ki dela za pomoč skupnosti, je resda šibka (0,11; s standardno napako 0,02), a je statistično značilna ($p < 0,001$). Korelacija med odgovori osmošolcev na pogostost obiskovanja verskih obredov in pripravljenostjo, prostovoljno pomagati ljudem v lokalni skupnosti v prihodnje, je prav tako resda šibka (0,14, s standardno napako 0,02), čeprav je tudi tukaj povezava statistično značilna ($p < 0,001$). To pomeni, da bodo osmošolci (takšna so vsaj bila njihova stališča ob izvajanju raziskave), ki pogosteje obiskujejo verske obrede z drugimi ljudmi zunaj svojih domov, pogosteje prostovoljno sodelovali v svojih lokalnih skupnostih (vendar korelacija ni tako močna).

V nadaljevanju sta nas zanimala še dva vidika politične participacije v prihodnje; v analizah smo uporabili dve lestvici:

- pričakovana elektorska participacija v prihodnje – ta lestvica je sestavljena iz naslednjih postavk: glasovanje na lokalnih volitvah, glasovanje na nacionalnih volitvah, pridobitev informacij o kandidatih pred glasovanjem na volitvah;
- pričakovana aktivna politična participacija v prihodnje – ta lestvica je sestavljena iz naslednjih postavk: pomoč kandidatu ali stranki med volilno kampanjo, pridružiti se politični stranki, pridružiti se sindikatu, kandidirati na lokalnih volitvah, vključiti se v organizacijo, ki ima politične ali dobrodelne namene.

Pri postavkah obeh lestvic so kategorije možnih odgovorov naslednje: to bi zagotovo naredil, to bi verjetno naredil, tega verjetno ne bi naredil, tega zagotovo ne bi naredil.

	Korelacija s pogostostjo obiskovanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi	Standardna napaka	p-vrednost
Pričakovana elektorska participacija osmošolcev	0,12	0,02	< 0,001
Pričakovana aktivna politična participacija osmošolcev	0,05	0,02	0,033

Tabela 4: *Korelacija med pogostostjo obiskovanja verskih obredov in pričakovano (politično) participacijo osmošolcev v Sloveniji v prihodnje. Vir: Baza ICCS 2016, naši lastni izračuni.*

V tabeli 4 prikazujemo rezultate Spearmanove korelacijske analize med pogostostjo obiskovanja verskih obredov osmošolcev in pričakovano udeležbo na volitvah v prihodnosti (se pravi: elektorsko participacijo) – povezava je šibka (0,12; s standardno napako 0,02), čeprav je statistično značilna ($p < 0,001$). Povezava pogostosti obiskovanja verskih obredov učencev in prihodnje politične udeležbe je še šibkejša (0,05; s standardno napako 0,02), čeprav je tudi tukaj statistično značilna ($p = 0,033$). Iz teh rezultatov lahko sklepamo, da bodo osmošolci, ki pogosteje obiskujejo verske obrede zunaj doma, bolj verjetno udeleženi na volitvah kakor pa neposredno v politiki. Vendar je korelacija precej šibka.

3.2.3 Povezava med stališči o vlogi religije pri vplivu na družbo in evropsko identiteto

Kakor so pokazali rezultati raziskave, opravljene na priložnostnem vzorcu 149 mladostnikov, starih med 15 do 22 let (se pravi: od začetka srednje šole do praviloma vključenosti v 1. bolonjsko stopnjo študija), h kulturni razsežnosti evropske identitete najpomembneje prispeva religiozna identiteta (Golob, Makarovič in Tomšič 2019, 166;169). V naši bazi imamo dva sklopa spremenljivk, na podlagi katerih lahko za populacijo osmošolcev v Sloveniji izračunamo povezavo med občutkom evropske identitete in stališči o vlogi vere pri vplivu na družbo.⁶

⁶ Seveda je treba povedati, da je naš konstrukt evropske identitete drugačen kakor v omenjeni raziskavi, ki pa nam je vendarle dala idejo za ta del našega članka.

Pri tej analizi smo izračunali Pearsonovo korelacijo med lestvico S_RELINF (stališča osmošolcev o vlogi vere pri vplivu na družbo – to je lestvica, ki smo jo uporabili tudi pri prvi analizi) in lestvico E_EUIDENT (lestvica, ki je pri osmošolcih merila občutek evropske identitete). Izračunana je na podlagi vprašanja, ki je bilo vključeno v tako imenovani Evropski modul raziskave ICCS 2016. Lestvico evropske identitete osmošolcev sestavljajo naslednje postavke: sebe imam za Evropejca; ponosen sem, da živim v Evropi; počutim se kakor del Evrope; sebe imam najprej za državljana Evrope, potem pa za državljana sveta. Učenci so pri teh postavkah lahko izbirali med štirimi možnimi kategorijami odgovorov: zelo se strinjam, strinjam se, ne strinjam se, nikakor se ne strinjam.

	Korelacija s stališči učencev o vlogi vere pri vplivu na družbo	Standardna napaka	p-vrednost
Občutek evropske identitete	0,07	0,02	p < 0,001

Tabela 5: *Korelacija med stališči osmošolcev v Sloveniji o vplivu vere na družbo in občutkom evropske identitete. Vir: Baza ICCS 2016, naši lastni izračuni.*

Korelacija med obema lestvicama je precej šibka (0,07; s standardno napako 0,02), čeprav je statistično značilna (p < 0,001). To pomeni, da obstajajo učenci, ki se strinjajo s tem, da ima vera vpliv na družbo, in se ponavadi opredelijo za evropske državljanke, vendar v dokaj majhni meri. Skratka, kljub šibkosti korelacije sta ta dva sklopa stališč osmošolcev v Sloveniji povezana.

4. Sklep

V članku nas je zanimala povezava med stališči do vloge vere pri vplivu na družbo in povezava med pogostostjo obiskovanja verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi v smislu religije oziroma vere kot katalizatorja politične oziroma družbene participacije (sem štejemo tako prostovoljstvo kakor elektorsko participacijo – pripravljenost voliti na volitvah, in pričakovano politično participacijo v prihodnje). Prav tako nas je zanimalo, ali obstaja povezava med stališči osmošolcev do vloge vere v družbi in evropsko identiteto. Populacija, ki smo jo preiskovali, so osmošolci v Sloveniji. Vse podatke za našo analizo smo zbrali v okviru zadnjega zajema Mednarodne raziskave državljske vzgoje in izobraževanja (ICCS 2016). Vprašanja, ki zadevajo vero, so v izbirnem delu. V Sloveniji smo jih prvič vključili v raziskavo prav v zadnjem ciklu izvedbe raziskave.

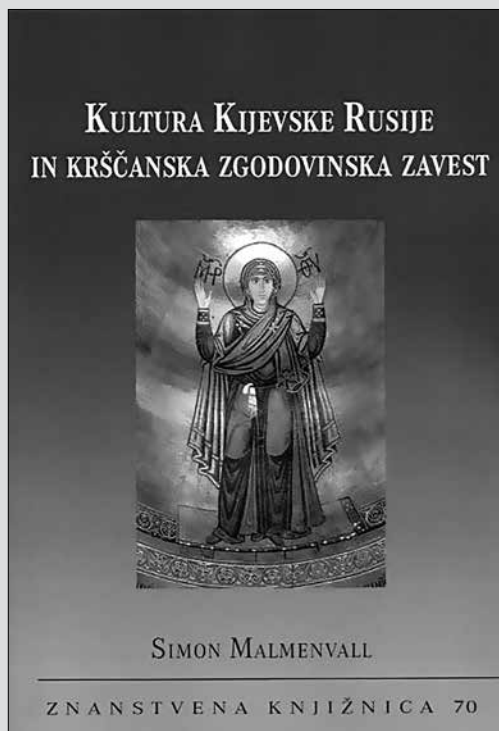
V raziskavi ICCS 2016 se je približno 72 % osmošolcev v Sloveniji opredelilo kot verujočih (okoli 58 % vseh učencev, sodelujočih v raziskavi, je navedlo, da so katoliške veroizpovedi), približno 28 % pa se jih je opredelilo kot neverujočih (Klemenčič, Mirazchiyski in Novak 2019, 45). Okoli 32 % osmošolcev je povedalo, da se verskih obredov zunaj doma z drugimi ljudmi udeleži vsaj enkrat na leto, na drugi strani se teh obredov nikoli ne udeleži okoli 24 % osmošolcev v Sloveniji (46).

Naše dodatne analize so pokazale, da imajo osmošolci v Sloveniji, ki pogosteje obiskujejo verske obrede zunaj doma, tudi pozitivnejše mnenje o vlogi vere pri vplivu na družbo. Prav tako so rezultati pokazali na resda šibko, vendar pozitivno in statistično značilno povezanost med obiskovanjem verskih obredov zunaj doma s pripravljenostjo na prostovoljstvo za pomoč ljudem v skupnosti v prihodnje (ne nazadnje tudi povezavo s prostovoljstvom do sedaj). Zaznana je bila tudi povezava med stališči osmošolcev o vlogi vere kot vplivu na družbo in občutkom evropske identitete osmošolcev.

Članek prinaša pomembne ugotovitve, ki so v skladu z raziskavami, resda na drugih populacijah, v svetu. Zato je ta del rezultatov pričakovan. Lahko pa smo jih prvič empirično preverili tudi za Slovenijo. Pomembne so iz te perspektive, da bi nemara v nekem vsakodnevnem razmisleku celo menili, kako med prakticiranjem verskih obredov osmošolcev in njihovo, predvsem politično, participacijo ni nobene povezave (zato so nas naši rezultati vsaj delno presenetili). Pri prostovoljstvu bi verjetno to povezavo lažje predvideli. Pa so rezultati analiz pokazali na povezavo pri prav vseh izračunanih korelacijah, čeprav ponekod nekoliko šibkejšo, a še vedno govorimo o statistično značilni povezanosti. Seveda moramo omeniti tudi, da pri tovrstnih raziskavah – verjetno bi to lahko trdili za večino ali celo vsako družboslovno raziskavo – rezultatov ne moremo interpretirati v smislu kavzalnosti, na način, da bi iskali vzrok in posledico. Najbrž to ni niti tako pomembno, vsekakor je pa pomembno spoznanje, da je med religioznostjo (recimo udeleževanje verskih obredov) in sedanjo in prihodno pripravljenostjo, participirati v družbi, povezava, ki je statistično značilna. Kot argument bi lahko navedli tudi to, da je participacija pri bolj verskih dejavnostih pomemben del grajenja aktivne participacije v prihodnje, participacije v smislu sodelovanja v družbenem življenju, ki ima seveda različne perspektive. Pri tem ne govorimo le o aktivni participaciji v političnem življenju, čeprav smo potrdili tudi to povezavo. V tem oziru so rezultati vsekakor pomembni za slovenski šolski sistem. Dajejo namreč vpogled v to, da govorimo o dveh področjih našega življenja (vera, politična participacija), ki se na prvi pogled zdita ločeni, pa očitno nista. To je vsekakor pomembno za nadaljnji razvoj področja državljske vzgoje v Sloveniji. V publikaciji *Razvoj državljske vzgoje v Sloveniji* (Čepič et al. 2012, 166) avtorji predlagajo, »da se vsebina etika in vednost o verstvih izločita iz učnega načrta za državljsko vzgojo« in »da dobita mesto kot samostojna obvezna predmeta, saj bodo samo v tem okviru vsebine etike in poznavanja verstev dobile tisti minimalni obseg, ki jima glede na vsebino splošne izobrazbe in primerjave z drugimi državami gre«. Naši rezultati temu na eni strani pritrjujejo, češ kako pomembne so te vsebine v kurikulumu (zato se vsekakor strinjamo, da morajo tudi vsebine o verstvih imeti svojo vlogo v kurikulumu), vendar po drugi strani, morda se zdi paradokсно, temu lahko celo nasprotujejo. Rezultati so namreč pokazali, da govorimo o dveh sklopih (politična participacija in vera), ki sta očitno povezana.

Reference

- Čepič, Mitja, Janez Justin, Eva Klemenčič, Zdenko Kodelja, Mitja Sardoč, Marjan Šimenc in Darko Štrajn. 2012. *Razvoj državljanske vzgoje v Republiki Sloveniji: konceptualni okvir in razvoj kurikulumov (državljska vzgoja in etika, družba)*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Dinham, Adam, in Martha Shaw. 2017. Religious Literacy through Religious Education: The Future of Teaching and Learning about Religion and Belief. *Religions* 8, št. 7:119.
- Globokar, Roman, in Tadej Rifel. 2017. Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:357–368.
- Golob, Tea, Matej Makarovič in Matevž Tomšič. 2019. Pomen religioznosti za evropsko identiteto mladih. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:161–175.
- Klemenčič, Eva, Plamen V. Mirazchiyski in Jure Novak. 2019. *Državljska vzgoja v Sloveniji: Nacionalno poročilo Mednarodne raziskave državljanske vzgoje in izobraževanja (IEA ICCS 2016)*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Mirazchiyski, Plamen, in INERI. 2020. RALSA: R Analyzer for Large-Scale Assessments. R package version 0.90.1. Vodnik po računalniškem programu. <https://CRAN.R-project.org/package=RALSA> (pridobljeno 14. 6. 2020).
- Pancer, S. Mark. 2015. *The Psychology of Citizenship and Civic Engagement*. Oxford: Oxford University Press.
- Pevc Rozman, Mateja. 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Schulz, Wolfram, John Ainley, Julian Frailon, Bruno Losito in Gabriella Agrusti. 2016. *IEA International Civic and Citizenship Education Study 2016: Assessment Framework*. Maastricht: The International Association for the Evaluation of Educational Achievement.
- Schulz, Wolfram, John Ainley, Julian Frailon, Bruno Losito, Gabriella Agrusti in Tim Friedman. 2018. *Becoming Citizens in a Changing World: IEA International Civic and Citizenship Education Study 2016 International Report*. New York: Springer Open.
- Smith, Christian, in Robert Faris. 2002. *Religion and American Adolescent Delinquency: Risk Behaviors and Constructive Social Activities; National Study of Youth and Religion, CB #3057*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina.
- Udovič, Boštjan. 2020. „Mass for the Homeland: (Just) a Religious Ceremony or a Religious, Diplomatic and Statehood Strengthening Activity? *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:145–159.
- Zaff, F. Jonathan, Kristin A. Moore, Angela Romano Papillo in Stephanie Williams. 2003. Implications of Extracurricular Activity Participation During Adolescence on Positive Outcomes. *Journal of Adolescent Research* 18, št. 6:599–630.



Simon Malmenvall
**Kultura Kijevske Rusije
in krščanska zgodovinska zavest**

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskemu znanstvenemu prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zavesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske psvetne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in potopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str. ISBN 978-961-6844-82-6, 11€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 199—223

Besedilo prejeto/Received:12/2020; sprejeto/Accepted:04/2021

UDK/UDC: 316.7:2

DOI: 10.34291/BV2021/01/Tkacova

© 2021 Tkáčová et al., CC BY 4.0

*Hedviga Tkáčová, Martina Pavlíková, Miroslav Tvrdoň
and Alexey I. Prokopyev*

Existence and Prevention of Social Exclusion of Religious University Students due to Stereotyping

Obstoj in preprečevanje družbenega izključevanja vernih študentov zaradi stereotipizacije

Abstract: Man is born into a tangle of standard processes and behaviour patterns created and modified over time. Through gradual socialization, he acquires the attributes of his own culture and gets acquainted with the admissible *modus operandi* for the social group he is a member of; he also deepens these principles and confronts them with the experiences of others. Stereotyping is a process that represents the initial classification of phenomena and people, which it categorizes into groups and assigns them positive or negative characteristics. Stereotypes form the ideas that people have about themselves and ,their' group with which they identify and are aimed at members of other groups with which they do not identify. Negative stereotypes about other people arise from pursuing one's own positive social identity and positive self-presentation. Stereotyping of believers occurs precisely because of perceived differences between ,we' and ,them' (for example, in attitudes and values, possibly in ,religious' practice). Stereotypes are often the unconscious ,beginning' of a range of known intolerant attitudes; they can lead to racism, anti-Semitism, ethnic discrimination, and other forms of intolerance. According to the experts, no nation has innate attitudes to hate, as they cannot be inherited in a biological-psychological sense. Intolerance is acquired, often to justify negative attitudes and behaviours. Using the qualitative method of guided group interviews (the so-called focus group), we examine the existence of stereotypes in university students towards their religious classmates. We consider the potential of social exclusion of young believers due to stereotypes and present current measures in prevention.

Key words: stereotype, social exclusion, social identity, adolescents, controlled interview

Povzetek: Človek je z rojstvom postavljen v mrežo skupnih procesov in vedenjskih vzorcev, ki nastajajo in se spreminjajo skozi čas. Skozi postopno socializacijo prevzame značilnosti svoje kulture in spozna dovoljeni *modus operandi* družbene skupine, ki ji pripada; ta načela tudi poglobi in jih primerja z izkušnjami drugih. Stereotipizacija je proces, ki pomeni začetno razvrščanje pojavov in ljudi, vse pa nato kategorizira v skupine in jim pripiše pozitivne ali negativne lastnosti. Stereotipi oblikujejo predstave, ki jih imajo ljudje o sebi in o »svoji« skupini, s katero se identificirajo; usmerjeni so k članom drugih skupin, s katerimi se ne identificirajo. Negativni stereotipi o drugih ljudeh nastopijo z namenom krepitve svoje pozitivne identitete in pozitivnega vrednotenja samega sebe. Stereotipizacija vernikov se rodi prav zaradi prepoznanih razlik med ,nami' in ,njimi' (npr. v načinu vedenja in pri vrednotah, morda tudi pri ,religiozni' praksi). Stereotipi pogosto pomenijo nezavedni ,začetek' vrste znanih nestrpnih drž; vodijo lahko k rasizmu, antisemitizmu, etnični diskriminaciji in k drugim oblikam nestrpnosti. V skladu z ugotovitvami strokovnjakov ne obstaja narod, ki bi imel prirojeno sovražstvo, saj se to ne more dedovati v biološko-psihološkem smislu. Nestrpnost je naučena, pogosto zato, da bi z njo upravičevali negativno razpoloženje in vedenje. Na podlagi kvalitativne metode skupinsko vedenih intervjujev (fokusna skupina) preučujemo obstoj stereotipov med univerzitetnimi študenti v razmerju do njihovih vernih sošolcev. Obravnavamo potencial družbenega izključevanja mladih vernikov zaradi stereotipov in predstavimo aktualne ukrepe na področju preprečevanja takšnih fenomenov.

Ključne besede: stereotip, družbeno izključevanje, družbena identiteta, adolescenti, kontrolirani intervju

1. Introduction

Religious pluralism in European countries has not achieved the expected weakening of faith. On the contrary, it turned out that a more significant number of religious alternatives leads to an overall increase in religiosity and market competition. The individual has more choice, which increases his ,consumption' (religiosity) and, in Wohlrab's words, his interest in stricter (i.e., more fundamentalist) religious practice (Wohlrab-Sahr [n.d.]). After the fall of communist totalitarianism in 1989, Slovakia was no exception. At the last census in 2011, 75% of the state's population declared their affiliation with churches and religious societies registered in the Slovak Republic. There are currently 18 registered churches and religious societies and approximately 200 unregistered religious groups in the Slovak Republic; most of them are movements of Christian origin (Grešková 2013).

The surprising return of interest in religion was reflected in its destiny - with the globalization of the world grew the globalization of religion and the pursuit of dialogue, ecumenism, and interfaith dialogue on the one hand and the activity

of religious radicalism on the other. While the former was either ignored or welcomed, the second led to a reaction in a global society that vehemently rejected forms of religious radicalism and fundamentalism; this was reflected not only in the structures of society but also in everyday interpersonal relationships. As a result of the radicalism of religion, a sense of threat naturally grew in society, evoking old stereotypes and creating new forms of intolerance; Stereotyping has become a tool for labelling ‚difference‘ and contributes to the world view in two opposing terms daily – on the one hand, we are ‚we‘ and, on the other hand, ‚they‘. The subject of both attitudes is the question of ‚what does ‘ and ‚what is‘ the second group as opposed to ‚what is doing‘ and ‚what is‘ our group. Within this view, even in the university’s environment, it is possible to perceive the diversity of young children of character or their interests and values and habits that can be the target of ridicule or condemnation. According to Plichtová and Podolinská, the duality of the view ‚we‘ – ‚they‘ carries with it its own (usually negative) emotion and the current behaviour that follows from this view; in stereotypes and prejudices, according to the author, there is a present tendency to harm or cause discrimination (RTVS 2017).

Similarly, Pickering states that ‚difference‘ is constructed as a deviation from normal, safe, or important. The definition of otherness is made consciously, i.e., to »ensure the unification of the collective identity and separate the privileged from the subordinate« (Pickering 2001, 49). Cipro agrees with this, referring to the tendency of the ‚superiority complex‘ as an objective undesirable and dangerous moment, which aims at the social exclusion of underestimated minority groups and individuals within the social group (Cipro 2001).

The school space – the classroom – is also one of many social groups. There is stress from exams and the fear of failure, but these unpleasant feelings last forever after college, and we realize that our college life has brought us many lovely memories. These are pleasant and full of experiences for most graduates. However, some such students come to mind when they have to immerse themselves in books and scripts and face ridicule and paganism. The reason could be simplified, exaggerated, constantly recurring, and easily recognizable ‚truths‘ with a negative emotional charge, as Burton and Jiráček or any describe stereotypes ‚difference‘ that was not accepted by the majority. Such a ‚difference‘ is also the individual’s religiosity (Burton and Jiráček 2003, 196–197). One of the many definitions of religiosity speaks of it as a kind of belief in the existence of supernatural phenomena and beings, but the term religiosity already includes participation in activities that are directly related to this belief and its experience; according to experts, it is a complex of phenomena such as religious beliefs, experiences, and actions (Sekot 1985; Ševčíková 2004; Kuberová and Baňasová, 2015 and others). Briefly, religiosity describes how religion is realized within individual social groups and how one ‚experiences‘ religion, i.e. to what extent his experience of religion affects his ordinary life, actions, decisions or understanding of duties, responsibilities for oneself and others, and so on; we consider interesting several different concepts of the role of humanity in the

world which is represented by Vymetalová et al. (2020). Religiosity, in this sense, thus represents an observable manifestation of religion, which can be observed in a particular group of people over time and judged in various ways by an individual or another group of people. The paper will evaluate the religious manifestations of religious individuals from the perspective of the non-religious majority. We will evaluate the forms of stereotyping of non-religious students towards their religious classmates.

The term stereotype refers to a highly stable belief, almost independent of people's experiences. The stereotype represents the initial classification of phenomena and people, categorizing them into groups and, consequently, assigns positive and negative values to the given phenomena and people. Stereotypes are relatively stable patterns that persist even when their new findings do not confirm or even refute them. The stereotype can also be positive, which can no longer be said of a deliberately harmful prejudice, and is negative for subjective reasons, not for objective conditions (e.g., lack of information, note) (Burton and Jiráček 2003, 196–197). Prejudice can also be aptly described through its Anglicism; in the past, the term meant the English term prejudice, i.e., condemn in advance.

Several experts describe stereotypes and prejudices as similar concepts, and we also come across opinions where the two concepts are in a kind of conditioned relationship. According to social psychology, stereotypes relate to prejudices, but it is not the same. According to the experts, prejudices often begin as an expression of ethnocentrism, i.e., as we suggest above in the text, we judge others by the eyes of our group, and we consider that to be the best (Alpport 1954; Šišková 1998; Vašečka 2013, and others). Hinton pointed out an exciting phenomenon: positive self-presentation and identification with one's group do not automatically create negative stereotypes about 'different' groups. The determining attribute is the 'type of foreign group' (Hinton 2000). In the study, we are interested in representing this 'foreign group' for the researched university students of the humanities and what reasons the students give for judging (and not once condemning) their classmates from the ranks of Jews, Christians, and Muslims.

As a starting point in thinking about stereotyping, we draw attention to the research conclusions by the Slovak Centre for Research on Ethnicity and Culture, which has long drawn attention to the deepening of ethnic tensions in society, discrimination against minorities, and intolerance of Slovaks to otherness. Despite the high social importance of religion, which is inherent in most Slovaks, there is tension in the relationship of the majority to any 'difference'. According to experts, the reason for the tension is mainly the long-term debate, which portrays minorities in Slovakia as a threat and a real threat to the territorial integrity, cultural sovereignty, and dominance of the majority nation, which are ethnic Slovaks (Centrum pre výskum etnicity a kultúry 2019).

2. Methodology and review of the related literature

The research presented in this study consisted of a combination of qualitative pre-research using a focus group and a qualitative-quantitative questionnaire completed by 140 university students. The chosen qualitative method of pre-research proved to be suitable, as the selected seven respondents were able to justify their statements in more detail or confront them with the opinions of other participants (see Table 1). The method was also valuable for identifying assumptions about stereotypes, verified in the quantitative part of the research, where the questionnaire was used. The focus group ended with a joint expression of the participants' agreement with the conclusions of the interview, which eventually eliminated potentially misinterpretations of the pre-research.

Number of members: 7		
Sex:	4 men	3 women
Education:	2 high school, 2 university	2 high school, 2 university
The religious point of view:	2 believers, 2 unbelievers	1 believer, 2 unbelievers

Table 1: *Characteristics of focus group members. Source: own research.*

The focus group was followed by research using a questionnaire method. The research aimed to identify decisive stereotypes in the research sample of (non-religious) respondents towards their religious classmates. The questionnaire was a combination of quantitative and qualitative questions and was designed to enable the acquisition of data and data on deeper reflection processes of the research sample (Gavora 2007). Although more challenging to categorize and interpret, we chose the path of seven open-ended questions. Our goal was not to present any variants of answers to the respondents. The method was a benefit, as we obtained many attitudes and exciting ideas from the respondents, which suitably complete the researched issues. There were 140 questionnaires; we categorized more than 980 answers. The other three questions of the questionnaire were closed. They either gave respondents the option to choose one of the options or asked the respondent to rank them according to preferences (i.e., on a scale of 1–5). The questionnaire was distributed to university students of humanities at the University of Žilina.

The two separate and time-phased parts of the research had different goals, used different research methods, and obtained their data, thus contributing to the main goal of the study, which was to research the decisive stereotypes of (non-religious) university students against their religious classmates, i.e., against Jews (1st partial objective), Christians (2nd partial objective) and Muslims (3rd partial objective). An overview of the research design is shown in Chart 2.

Research questions	
1 st research question:	<i>What are the most common stereotypes of college students against Jews? (Q1)</i>
2 nd research question:	<i>What are the most common stereotypes of college students against Christians? (Q2)</i>
3 rd research question:	<i>What are the most common stereotypes of college students against Muslims? (Q3)</i>
4 th research question:	<i>What are the desirable measures to prevent stereotyping in higher education? (Q4)</i>
Research methods	
<i>Qualitative group interview</i>	7 members of the group discussed 2 times for 2 hours
<i>Qualitative-quantitative questionnaire</i>	140 university students were contacted

Table 2: *Research design – Qualitative-quantitative research: research questions and research methods. Review of the related literature.*

The issue of stereotyping Jews, Christians, and Muslims is extensive. That is why we choose a qualitative selection of historical and current events based on the available literature and the richness of historical and current studies on this issue. The aim is to approach the current reality and describe and analyse manifestations of stereotyping against Jews, Christians, and Muslims in Slovakia, yet in wider Europe. The choice of presented circumstances is conditioned by the real impact of these events on the present. We consider the optics of processing the issue to be essential - we notice members of religious minorities in Slovakia (i.e. Jews, Christians and Muslims) as ‚victims of violence‘, not as ‚actors of violence‘, as they are currently mainly Muslims, followed by Christians and Jews, as actors of violence have been the subject of many publications and comprehensive studies (Spencer 2006; Sartori 2005; Müller 2005; Mendel 2000; McGoldrick 2007; Kúing and Van Ess 1998; Kropáček 1996; Kepel 2006; Fletcher 2003; Barša 2001; Anderson 1990, etc.).

The Stephen Roth Institute, an academic institution at Tel Aviv University, has long focused on studying anti-Semitism in Europe, presenting data on contemporary anti-Semitism and racism in Eastern Europe, including Slovakia. In addition to violence and vandalism, the institute also monitors the area of propaganda that interests us primarily due to the paper’s topic. Data from the Institute speak of anti-Jewish literature (e. g., the Protocols of the Sages of Zion) and publications (denying the Holocaust, attempts to rehabilitate racist and fascist figures, etc.), stereotypical newspaper attacks, as well as targeted propaganda in the media or on the Internet. Attacks on Israelis in Eastern Europe also take place through election campaigns, ‚street art‘ (the so-called graffiti) or leaflets with stereotypical arguments (e.g., Jews as actors in vandalism on Christian heritage, etc.) (The Stephen Roth Institute on Antisemitism and Racism [n.d.]).

Modern anti-Semitism identifies Jews, according to Vago, as the early spreaders of globalization and as its primary users. Stereotyping presents the picture that, with globalization, Jews are concerned about the global interests of the United States, world Jewry, and Israel; they are presented as aggressive forces, destabilizing the economy and society of European nations to dominate the world (Vago 2000). According to Jelínek, stereotypical accusations of Jews of espionage,

betrayal, or unfair practices ‚favouring Israel‘ are common (Jelínek 2000). Thanks to globalization, the stereotypical image of a Jew in the eyes of Gentiles acquires other unflattering characteristics – in the words of Vago, he is »an eternally cunning Jew who has no roots and serves his interests spread all over the world« (Vago 2000, 26). Moreover, Jews always take a picture of the rich and influential, while others suffer misery. According to Jelínek, this view is based on another stereotypical belief, namely that »Jews manipulate facts or falsify them in order to suck out poor Eastern European states« (Jelínek 2000, 156–158).

Vago also points to the stereotypical ways in which Jews' claims for restitution and compensation are presented to the public in the countries of post-Christian Eastern Europe. The author aims to point out the stereotypical image of Jews who »extract money from post-communist states« (Vago 2000, 22). According to Vago or Králik, there is also a negative view of Jews because of the reasons for the Holocaust presented in society (Vago 2006; Králik 2020) As a result, right-wing extremists have been clearly and gradually negating the Holocaust since 1989. Their efforts are to raise minimal doubts about what happened to the Jews, casting a grey shadow on the struggle for historical memory.

In Slovakia, several experts map the issue of the relationship of the Slovak majority to the Jewish minority. Hradská points to the Jewish community as the first oppressed and shouted minority, which experienced economic prosperity in the 19th century, and eventually became a ‚scapegoat‘ responsible for all the ills and problems of Slovak society at the time. According to Hradská, the word ‚Jew‘ was identified among Slovaks in the 19th century (and beyond) with the word ‚usurer‘. The tendency to look at Jews through the prism of their property position in society prevailed; negative passions were aroused by the economic power of the Jews and their economic expansion (Hradská 2014). Even according to Rybářová, Jews were given the adjective ‚bearers of social injustice‘ among Slovaks, as Slovaks were in poverty, while »Jews always had large supplies« (Rybářová 2014). Jelínek recalls that it was even a period when he shouts, »Away with the Jews! Death to the Jews!« (Jelínek 1999, 24).

The stereotyping of Jews in Slovakia in the first half of the 20th century was also helped by the belief that Jews reported Slovaks and sympathized with Hungarians. According to Krekovičová and Panczová, the Jews' efforts to »be a support for the Hungarian political, cultural and economic elites« contributed to this stereotype, making them »the enemy of Slovak nationalism« (Krekovičová and Panczová 2013, 35). According to Hradská, Jews in Slovakia were described as an organic part of Hungarian Jewry and bearers of Hungarianization – the enemy of the Slovak government and the nation (2014). Mešťan pointed out that the accusation of Jews participating in the Hungarianization of Slovaks is also related to the current persistence of anti-Jewish nationalist and racial stereotypes. Finally, propaganda played an important role in the attitude of Slovaks towards Jews, proclaiming the question of whether »do Jews really have a Slovak national feeling?« Experience has shown that they lived in Slovakia as foreigners, linguistically, economically, and religiously (Mešťan 2000a). The answer to the question was no.

That is also why, as Hradská points out, the image of a Jew has always been the same - a Jew was »a usurer, a merchant, a robber, a muggle, a speculator, an exploiter« (Hradská 2004)

According to Meššan, the assimilation policy of the forty-year-old communist regime also supported racial stereotypes concerning minorities in the thinking of part of the population in Slovakia (Meššan 2000a). After the fall of the communist regime in 1989, some anti-Semitic phenomena revived, which were studied by Fatranová. According to the author, three phenomena appeared briefly and marginally after 1989: hatred towards Jews because Slovaks believed in the world-ruling intentions of Jews; the opinion that Jewish Jews are robbing and robbing and accusing Jews of participating in the Hungarizaion of Slovaks. Fatranová thinks that only one phenomenon persists to this day - it is political clericalism. This case has become an echo of the effort to recognize the existence of Slovak statehood (Fatranová 2000). Mikloško also explains this more broadly when he points out that Tiso's execution after the war is still a Slovak trauma. »He was a priest, and hanging a priest is a disgraceful death that touches people deeply.« This made him a martyr, so» the idea of Slovak statehood spread further in his execution« (Vagovič 2012).

In the 21st century, several groups of right-wing radicals (connected to the international network of extremist movements), which are characterized by negationism, revisionism, the Auschwitz lie, and other phenomena directed against Jews or questioning Holocaust crimes, began to activate in the approach to Jews in Slovak conditions. According to K. Hradská, establishing such movements in Slovak society is based on the demand for racial purity, often accompanied by anti-religious attitudes. It is a targeted promotion of intolerance and open anti-Semitism, which calls Judaism ‚heretical Hebrewism‘ and Jews ‚antichrists and liars‘. At the same time, the Jews are credited with efforts for world domination and the goals of world mixing of races or the destruction of true Christianity. Vago currently associates the stereotyping of Jews in Slovakia with the nature and deeds of extremist movements. The author talks about the so-called ‚Purifying history‘, i.e., twisting the past, which is backed by extremists' belief that the fate of the Jews during war-torn Slovakia was no different from the fate of ordinary Slovaks. According to the author, a new and current form of anti-Semitism is a systematic attack on the historical memory of the Holocaust to relativize the Holocaust (Vago 2000, 18–21).

In the study, we further approach the forms of stereotyping of Christians in Europe by secular society. The stereotyping of Christians is manifested primarily by attacks in the social sphere. The current reminder of exemplary cases can be found in the so-called *A shadow report on intolerance and discrimination against Christians in Europe*. The text confirms the stigmatization of contemporary European Christianity as well as the day stereotyping of Christians. The report talks about marginalization, restrictions on freedom, and the social exclusion of Christians (which lead to a denial of Christian rights). According to several experts, at least four areas can be identified that are directly related to the problem of soci-

al exclusion of Christians in contemporary Europe: (1) Exclusion of Christians from public life (e.g., non-acceptance of Christian views in the public sphere); (2) Creating stereotypes and prejudices against Christians based on their media image; (3) Focusing on the removal of Christian symbols (e.g., Christmas symbols); (4) Aggressive opposition to Christians in public positions. (Katólicka cirkev na Slovensku [n.d.]])

Christians in Slovakia, according to members of the focus group, do not experience (or only rarely experience) the exclusion of religious groups from public life and space (as we see in other Europe) or religious persecution (as we see in the world), which does not mean that they do not perceive the whole several other forms of stereotyping due to religious intolerance. We mean, for example, condemnation for public and social expressions of faith (or refusal to understand faith only as a matter of individual conscience), derogatory stereotypes, attacks on the Church and total slander of Christians, aggressive secularism in the media, ridicule Christian ethical norms and values (i.e. issues of ethics, human life, family, marriage, sexuality), etc. According to the focus group, the sources of conflicts between Christians and other societies are also becoming ‚secular‘, i.e., power or economic interests of Christian churches.

Carlin also speaks of the ‚historical tricks‘ and ‚outrage over evil‘ committed by Christians in society so far. According to the author, this is one of the fundamental reasons for the intolerance of Christians in today’s society, which does not forget the crimes committed by Christians over the last two thousand years and remembers the violence brought to society by the Crusades, the Spanish Inquisition, the index of forbidden books, the court with Galileo or Copernicus, burning of witches, Catholic-Protestant religious wars and finally the current sex scandals within the church (Carlin 2019). The focus group members also consider Nietzsche’s still surviving view of weak Christianity as a reason for stereotyping Christians today (Nietzsche 1995, 9).

Another of the conclusions adopted in the focus group recalls the much ridicule from the backwardness faced by the Christian churches in Slovakia. According to group members, the church is associated with regression primarily to defend tradition; low capacity to reform and adapt to the ‚new age‘; due to a conservative attitude towards homosexuals, homosexual partnerships, adoptions, and bioethics issues (e. g., artificial insemination) and due to the church’s inability to accept a scientific shift. The conclusions of the focus group also suggest that the Christian church and believing Christians will be referred to as ‚hypocrites‘. The precondition of the focus group is also the opinion that young respondents can perceive the Christian faith as a ‚kind of mental disorder‘, event. Christians can be considered irrational to stupid.’

Muslims are the second-largest religious and cultural community in today’s multicultural Europe. The attitude of the post-Christian world towards Muslims is greatly influenced historically. Let us recall that the current phenomenon and attitude are preceded by the 20th century, when the colonial empires collapsed, in which Islam

prevailed until then. In most Muslim countries, secular political regimes and Western-backed governments have gained power. The penetration of ‚oppression‘ prompted the emergence of more, from moderate to radical movements; in the West, these movements are often referred to as ‚fundamentalist‘. Even in Eastern Europe, especially after the fall of Communism, »the militant Islam became the new ideological antagonist, feared for its anti-democratic elements and propensity to violence« (Kardis et al. 2019, 113). The economic, cultural, or political influence of post-Christian countries manifested itself in the Muslim world in the 20th century under the pressure of unwanted modernization; a parallel phenomenon was the decline of Islamic communities. The reciprocal relationship between Islam and the post-Christian West divides the fatal view of Islam into Western civilization, the ‚moral split‘ which Muslims interpret because of materialistic and immoral Western culture. At the same time, Islam presents itself as a bearer of correct values and true faith.

The reaction of Europeans shows that the religious intolerance of Muslims in Europe is gaining strength and emotion in the 21st century. This is confirmed, among other things, by the findings of the Eurobarometer from the end of 2015. These suggest that Muslims feel the lowest level of social acceptance among religious groups living in today’s Europe (Európska komisia 2015). The subject of the current stereotyping of Muslims is their immigration to Western countries; it is followed in particular by economic problems (e. g. growing poverty and social disparities) and demographic problems (e. g. declining birth rates in European countries and rising birth rates among Muslims); however, there is also more and more talk about Europe’s moral problems (significantly the increase in the anti-social behaviour of immigrants).

According to Bedford, the ‚phobia of Islam‘ began in Europe, but still in 1989, when the British writer of Indian origin, Salman Rushdie, published his novel *Satanic Verses* in London. The book provoked a wave of unrest and protest demonstrations by Muslims; they demanded a death sentence for the novel’s author. The domestic or Western media, which have begun to portray Islamists as dangerous and threatening individuals close to terrorism and extremism, have not contributed to the overall unsatisfactory situation (Bedford 1999). In this context, another fact that has an impact on the present turns out to be true. The third monotheistic religion becomes more tolerant when it feels powerful and self-confident, and vice versa, when retreating from its positions of power, a message more intolerant. According to experts, »within themselves, they consolidate the fundamentalist currents which see the way out of difficulties as a return to the oldest rules« (Tonková 2007; Huntington 1996; Hykisch 2001; Laqueur 2006; Steyn 2006; Reeber 2006 and others).

In Slovakia, the Muslim community is small (approximately 5,000 people), and according to Čikeš, most Muslims represent a group of educated, employed people with a solid economic background (2020). The social status of Slovak Muslims differs significantly from the status of Muslims, for example, in Germany, the United Kingdom, France, or another European country. Especially in the media, however, there is a homogeneous stereotyping of ‚European Muslims‘, which does

not consider the diversity of nations, social statuses, and social roles. A small number of Muslims in Slovakia, yet a large media presentation of the problems associated with Islam, are also the subject of research that points to the hazardous consequences of Europeans' mediated experience with Muslims. We also see in this one of the reasons for the stereotyping of Muslims living in Slovakia. Finally, Slovak Muslims also reflected the situation, who perceive most of society as highly stereotypical (Dugovič 2015).

Semi-annual ethnographic research of Muslim migrants living in Bratislava is certainly interesting in the researched issue. It is a study of the attitude of Slovaks to Islam by Cenker, who states that in connection with Muslims in Slovakia, there is an »argument that is often distorted, simplified and rejected« (Cenker 2010, 223). The author brings a study with a detailed description of the experiences of the religious life of Muslims in our capital. Bratislava Muslims openly talk about the great degree of adaptation to the environment, i.e., the Slovak world in which they move. According to the conclusions of this research, the inadaptability of Slovak Muslims seems to be a stereotype. Finally, valuable research from the environment of Charles University in Prague testifies to the negative attitude of Slovaks towards Islam. Its authors Polonský and Novotný examined whether knowledge of Islam influenced anti-Islamic prejudices and confirmed by research that the higher the level of knowledge, the more prejudices we hold against Muslims; the more our fear of Islam grows in our territory (Novotný 2001). The research concludes that respondents are most concerned about Islamic terrorism and the growing problems of the growing integration of Muslims.

3. Results

Results of the study bring several findings that can be divided into three levels according to three research questions:

In a preliminary survey dealing with the existence of stereotypes against Jews in a seven-member focus group and a survey of stereotypes against Jews in a research sample of 140 respondents, we noted a relatively rare agreement - in both cases defining the five most common stereotypes about Jews in the context of Slovak culture. Our findings are shown in Figure 1.

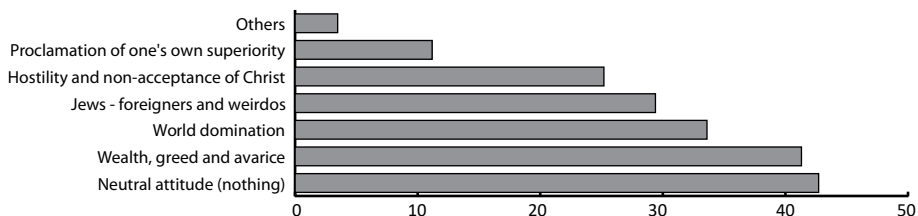


Figure 1: *The most common stereotypes among university students against Jews. Source: own research.*

Figure 2 shows our findings, i.e., the description of the focus group members of presumed stereotypes towards Christians and the findings - stereotyping of Christians in respondents. Five central stereotypes about Christians were identified in the pre-research and the questionnaire. Among the university students whose opinions we obtained through the questionnaire, there were two stereotypes that the focus group members did not anticipate: the respondents' opinion of the intolerance and condemnation of others from Christians and an opinion that reflects the backwardness of Christianity.

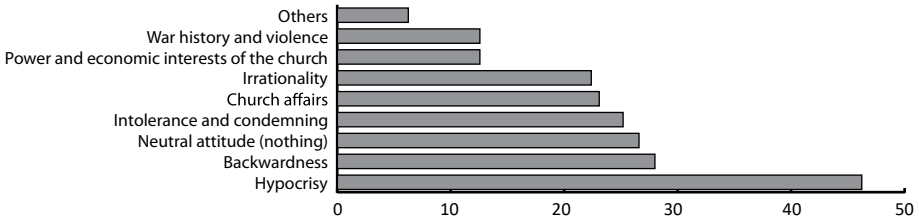


Figure 2: * *Stereotypes from the questionnaire that the members of the focus group did not anticipate*
The most common stereotypes among university students against Christians. Source: own research.

The opinions and attitudes of 140 Slovak university students in quantitative research revealed the most common reasons for the religious intolerance of young Slovaks towards Muslims. Based on the findings, we state that all five assumptions of the focus group members were confirmed. In addition, the focus group members did not anticipate the other two stereotypes, which found themselves to a relatively significant extent in the respondents' statements in the questionnaires. The first stereotype or prejudice was the respondents' belief that Muslims lead an 'unattractive' way of life. The second statement from the respondents is that Muslims are for most Europeans (and Slovaks) 'unwanted neighbours'. According to the questionnaire respondents, 'they are not able to participate in life in Western countries'. Our findings are shown in Figure 3.

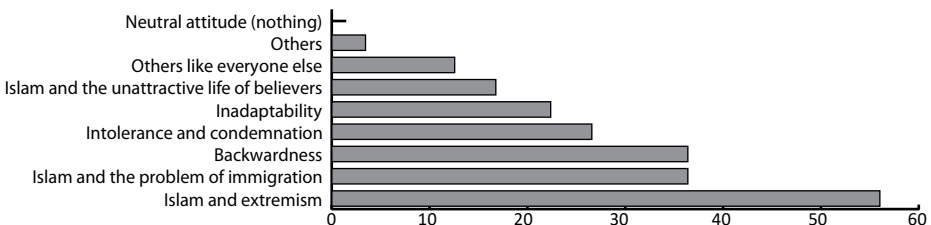


Figure 3: * *Stereotypes from the questionnaire that the members of the focus group did not anticipate*
The most common stereotypes among university students against Muslims Source: own research.

4. Discussion

4.1 1st partial objective – Stereotyping of Jews

To the question »what hinders you the most about Jews?« (Which aimed to reveal the forms of stereotyping of respondents towards Jews), respondents answer as follows: In the questionnaire, the first three most common answers were »nothing, I do not know, and I did not meet with a Jew«. The results suggest a certain indifference in the evaluation of Jews. However, it cannot be ruled out that these three most common answers are interdependent - the lack of personal experience may mean that I do not find any mistakes in a person (i.e., »nothing bothers me«) and that the question »I do not know to respond«.

After the highest values assigned to the neutral answers, the assumption of a stereotype about the wealth, greed, and avarice of the Jews was confirmed. Behind this is the belief that the business abilities of Jews are always accompanied by the ‚affection‘ of Jews for usury and fraud in the business. Based on these stereotypes, Jews are considered those who love wealth. At the same time, they are ‚greedy and avaricious‘, because from what they give to others from what they own, i.e., do not share and are ‚greedy‘, i.e., they desire to own more than they need in life. The assumption of the focus group on this stereotype was confirmed in the research sample in both its meanings, i.e. a Jew as a miserly man and a Jew as a greedy man. The number of opinions gave this stereotype the second-highest value of 41.3%.

The questionnaire also includes a stereotypical view of a Jew as a ‚foreigner‘ in the sense of ‚weirdo‘ (29.4%). Respondents also give examples of different and not exactly understood Jewish customs and laws governing eating, celebrating holidays, or circumcision of young children. The appearance of the Jews is also evaluated negatively: »braids«, »bad hygiene«, »they are ugly«, »I do not like their appearance«, »they look unsympathetic«, and so on. Respondents also confirm some antipathy towards Jewish culture and especially religion: »I do not know what bothers me, but we all know that Jews have always belonged to the group of less popular ones«; »Their customs and traditions are strange«; »They have always been different«; »My religious way of life hinders me«; »They do not try to resolve their relations with the Arabs« and so on.

In the questionnaire, the argument that Jews oppose Christianity, possibly against Christ, was 25.2%, thus confirming the assumption from the focus group in the pre-research. K. Hradská, for example, also perceives this attitude as a danger. She recalls the anti-Jewish attitudes presented in connection with Christianity in groups of right-wing radicals, known for calling Jews ‚antichrists‘ and ‚liars‘, attributing to them, among other things, efforts to destroy true Christianity (Hradská 2007, 174). We record the answer that the Jews are »guilty of the crucifixion of Christ« only in the amount of 4.9%. The longest surviving anti-Semitic phenomenon - the belief that the Jewish people are to blame for the crucifixion of the Son of God seems to weaken. Hradská similarly states this, evaluating this as a positive

consequence of the church's efforts for interfaith dialogue and cooperation with followers of other religions (Hradská 2007). In the context of our findings, we believe that this stereotype helps to alleviate, among other things, the efforts of Christian churches to return to the Jewish roots of their faith.

The so-called 'the superiority of the Jews' is a stereotype that hinders 11.2% of respondents. According to members of the focus group, »Jewish ethnocentrism (perceived as superiority) is associated with several other stereotypes of Jews in our country /.../ and evokes hatred, which has serious social consequences«. The focus group members talk about the consequences, such as conflicting social conditions, unsatisfactory coexistence of the majority and minority, violence against individuals on the streets, vandalism, and the destruction of cultural heritage. Negative references in the context of preferring the importance of Israelis can also be seen in the replies to the questionnaire; for example, there are claims that Jews are »guys with orthodox faith and a belief that they are chosen«; »They are picky and consider themselves superior to others«; »They promote their faith as the sole and only true truth and then rise above others«; »It prevents me from acting – they look conceited« and so on.

The assumption that the respondents will stereotypically perceive Jews in the form of images »Jew as a tavern, usurer or impostor« was not confirmed (the assumption was presented in a study by K. Hradská 2014; J. Alner 2011 and others) – mention of »Jew the innkeeper« or »usurer« does not even appear at all in the answers as well as mention of »Jew as a traitor«, an event »collaborator with the Hungarians« (the assumption was presented in a study by P. Mešťan 2000a; G. Fatranová 2000; K. Hradská 2014; E. Krekovičová and Z. Panczová, 2013 and others). Let us recall that the given stereotype is based on the idea of a Jew - innkeeper and is based on the belief that Jewish innkeepers reported Slovaks and sympathized with the Hungarians by arousing hatred towards the Slovak government and the nation (Hradská 2014). Thirdly, we add that the questionnaire does not include a stereotype, which, according to Fatranová or Vago, persists in Slovakia – it is political clericalism (possibly the so-called 'The Tiso case') (Fatranová 2000; Vago 2000). On the positive side, the surveyed university students show no signs of attempting to relativize the Holocaust, as stated by Vago, nor do they mention the stereotypical view of Jews' intentions to achieve world race mixing or the destruction of Christianity referred to by Hradská (Vago 2000; Hradská 2007).

4.2 2nd partial objective – Stereotyping of Christians

We are aware of the tension between Christian teaching and the practical implementation of this teaching in the lives of believers through the observations of the members of the focus group and the findings of the questionnaire. The stereotype of Christians - hypocrites was confirmed among the young people in our research sample to the highest extent (46.2%). Respondents refer to Christians primarily as 'hypocrites'; fewer common descriptions of Christians are 'saints'; »superficial people who hide behind incense« alike. According to respondents,

Christians are ‚pretending‘; »They choose from faith only what is right for them«; »They behave in the opposite way to their faith«; »They preach to others what they should do and do not do it themselves«; »They do not behave like true Christians«; »They judge a man by going to church and behaving worse than he is«; »They pretend to be believers, but they go to church only to be seen by other people«, and so on. We believe that in this case, we can talk more about ‚prejudices‘, as these are negative attitudes of respondents, resulting from their subjective reasons (Burton and Jiráček 2003, 196–197).

The focus group members did not assume that the respondents would associate Christianity, i.e., Christian churches and Christians with ‚backwardness‘. According to the respondents, the church is associated with regression mainly for the defence of traditions; low capacity to reform and adapt to the ‚new age‘; due to a conservative attitude towards homosexuals, homosexual partnerships, adoptions, and bioethics issues (e. g. artificial insemination) and due to the church’s inability to accept a scientific shift. The stereotype of ‚church backsliding‘ continues in the questionnaires, mostly with accusations that the church is also ‚evil‘ because it denies a person everything nice and pleasant and forces him, in the respondent’s words, ‚to follow the rules or live in constant renunciation‘. The ridicule of the backsliding of Christians is again followed by a stereotypical ‚sarcasm‘ against basic Christian values. From the respondents’ point of view, Christians are especially reproached for being »backsliding as their faith« and »blindly following the orders of their church and following tradition«.

The same surprise that the focus group members did not anticipate was the stereotype of Christians as ‚intolerant and alienating other people‘. Therefore, it is an interesting phenomenon, where the young generation expresses its opinion on what they see in their surroundings and does not perceive it positively. The opinion that »Christians are intolerant and alienate others« was stated in the questionnaire by 25.2% of respondents, which is the third most common answer. The statements in the questionnaire do point to the pressure to ‚accept the Christian worldview‘ that respondents perceive from the Christians they meet. This is evidenced, for example, by the respondent’s opinion: »Religions in themselves are not a problem. The problem is extremism in faith. It is weird, but I feel ‚at home‘ - with our Christians«.

The media presentation of church cases and affairs also significantly contributes to the increase in negativism towards Christianity and the church and to prejudices (possibly stereotyping; for example, paedophilia and sex scandals, politicization and radicalism of the views of church leaders, presentation of ‚efforts‘ to cover-up scandals in the church, etc.). The conclusions of our research, in which the assumption of the focus group was also confirmed in the questionnaire, also point to criticism of the church for the given reasons; we recorded 23.1%. Let us add that, in connection with the cases in the questionnaires. There are also allegations in which a significant part of the research set is openly separated from the church and states that »the church is a corrupt power«; that »one can believe in God, but one cannot trust the church«, or that »one can believe in God without

the church«.

A stereotypical view of the ‚irrationality‘ of Christians in our research sample was confirmed in 22.4% of respondents (e. g., sexual intercourse after marriage, baptism of young children, decency, faith in the effect of prayer, etc.). We will also mention the more extensive statements from the questionnaire: »He who believes in some salvation must be a fool - we will all end up in the dust«; »It is a senseless belief in something that may not even exist«; »One has many shortcomings; it should be clear to them (Christians) that the saint was no one and believes in delusion« and so on. In the context of this stereotype, Christians are referred to in the questionnaire as ‚blind faith heretics‘; ‚naïve‘; ‚prudish biblists‘, ‚flocks of sheep‘ and ‚mentally ill people‘. The statement confirms, among other things, the finding presented in the empirical part of the work that in most countries of contemporary Europe, persecution of Christians has various forms of hatred, and Christians face them daily. This is largely related to Christian stereotypes, as it is stereotyping according to Sedlák that begins the process of »using derogatory names to describe groups considered« different »and continues to justify such reworked, prejudiced and judged differences, and symbolic distance« (Sedlák 2008, 201). According to Allport, the stereotype in this process often justifies and justifies mostly negative attitudes and behaviours. (Allport 1954, 191). Let us add that Nietzsche’s well-known claim about the ‚death of God‘ does not appear in the respondents.

In their statements, the respondents also show negativity towards the church, which they also associate with the ‚secular‘ interests of the church, i.e., the assumption of focus group members that the respondents of the questionnaire will be hindered by »power and economic interests of the church« was confirmed. The variable was mentioned by 12.6% of respondents. Questionnaires also include a negative reference to the Christian historical heritage in the questionnaires, i.e., violent and military interventions ‚in the name of the faith‘. The group members assumed the stereotype in the preliminary research and were confirmed by 12.6% of the respondents in the questionnaire. Interestingly, respondents needed to comment on the negative past of Christianity as a reason for their unbelief.

In the context of qualitative statements from the questionnaires, it can be seen that the respondents’ attitude towards Christians includes not only the application of stereotypes but also the relatively frequent application of prejudices, which are harmful for subjective reasons. Our research group contributes to negativity towards Christians by encouraging individuals to view and innocently evaluate other people. However, it is an evaluation in opposite terms - on one side there are ‚we‘ (i.e. ‚normal‘ people) and on the other side they are ‚they‘ (i.e. ‚radical‘, ‚fanatical‘, ‚irrational‘, ‚hypocritical‘ and similar Christians). In connection with the evaluation of Christians, we also find in the answer’s elements of negative thinking, especially cynicism, simplification, underestimation, prejudices, belief in conspiracy theories, and pessimism. In addition, a unique phenomenon is taking place among the respondents - the positive qualities are interpreted as negative in Christianity. We mention, for example, the statement: »Christians are too polite«;

»They do not swear...«; »They see everything positively and thank God for everything (even for evil)«; or the opinion, »I am bored by the decency of Christians, it is not normal«. Although reverence, a positive perception of life circumstances, or decency are generally positive qualities, in the context of our findings, they surprisingly appear as ‚criticism‘, that is, negative feedback; The good news is that, according to experts, criticism helps us name the conflict so that, if there is a will, we can clarify things and look for constructive solutions to problems and misunderstandings (University of Cambridge 2017).

4.3 3rd partial objective – Stereotyping of Muslims

Muslims set a goal to unite the world in one good faith, that is, Islam. For this purpose, Muslims have ‚jihad‘ (i.e. effort, activity, possibly spreading the faith). According to the focus group members, this fact is well known in our society, and therefore the stereotype ‚all Muslims are extremists‘ is well established in Slovakia. The assumption of the research group was confirmed. More than half of respondents (56%) considered Muslims as extremists; throughout the survey, only this variable received an overwhelming majority of responses. From the answers to the questionnaire, the most common are ‚reproach of Islamic terrorism‘ and ‚condemnation of suicide attacks‘. Third, the respondents also refer to the fanaticism of Muslims in practising the faith as extremism. In this context, our research findings also raise the doubts of respondents about the ‚meaning of faith‘, education and ethics of Muslims or ‚the value of Muslim culture and religion‘.

Another stereotype contains a reproach of the inability to integrate Muslims in Western countries. This is an opinion that the research group members did not anticipate; that is, it came out of the questionnaire, and we recorded it in 36.4% of respondents. We see that the presence of Muslims in Europe is of concern to respondents, and perhaps the fear of over-immigration may be understood. The indicated problems provoke reactions - among other things; we see the stereotyping of all Muslims without distinction and the generalization of media references that speak of the inability of the integration of Muslims in Western countries; According to several experts, including Weigl and Tkáčová, the current Muslim minority in the West is passing through the so-called identification crisis. It is a perception of one's non-acceptance by the majority society, which is often accompanied by a feeling of uprooting and strong exclusivity (often even discrimination) by the majority (Weigl 2006, 31–37; Tkáčová 2014, 79).

The focus group members expressed the assumption that a stereotype about ‚backwardness of Islam‘ may appear in the questionnaire. This has to do with the relationship of religious individuals to the ‚scriptures‘ of Muslims. Also, in Christianity, for example, the New Testament has a central place in the core of the concept of Christianity (Martin et al. 2020). However, as the intervention of the Qur'an and Sunnah in the case of Islam is visible in all areas of the lives of contemporary Muslim believers (although »life had changed significantly since the 7th century when Islam originated«, as members of the focus group recall), there are currently controversial, contradictory formulations or concepts with different

interpretations. In post-Christian Europe, we see arguments »that total exclusion of religious beliefs for example from public debate is wrong«, but the same arguments clearly »refuse extreme exclusivism and defend moderate exclusivism« (Žalec and Pavlíková 2019, 75). The assumption from the preliminary research was also confirmed in the questionnaire. The problem of the backwardness of Islam, mainly due to the exclusivity of the Qur'an and Sunnah, is perceived by up to 36.4% of respondents, which is the second most common answer. From our research findings, the respondents understand two areas as a manifestation of the backwardness of Islam' are more pronounced. The first is the understanding of the position of women in Islam based on the Qur'an and Sharia. The second thing is the Muslim belief that the Qur'an is God's constant and unchanging revelation (Hadith 1:3 verses 55-57). Opinions on the backwardness of Islam, together with respondents' belief in the inability to integrate Muslims in Western countries, were the second most common statements made by respondents in the questionnaire.

The focus group members also assume an opinion of Muslims, which will point to their ,intolerance and condemning' in the research sample. The seven-member team had in mind the moral judgments that result from the Qur'an and form the basis for the alienating attitude of believing Muslims toward ,unbelievers' that is, to the rest of the non-Muslim world. Sharia also proves to be problematic. »Muslims in the Qur'an is always orthodox and unharmed, Christians on the contrary«, says the participants in the preliminary research. We find similar statements in the questionnaire, so we state that the assumption about this stereotype was confirmed and was the third most common variable for young respondents with a value of 26.6%.

Members of the research group refer to Muslims in European countries as »unadaptable and intolerant«. Their assumption that the questionnaire respondents will similarly evaluate Muslims was confirmed; the variable acquired a value of 22.4%. The following statements of the respondents evidence the existence of the stereotype in our research sample: »Muslims lead a barbaric way of life, in contrast to our civilized«; »They impose their faith and way of life on others, which I consider intolerant«; »They are not sympathetic because they hate Christians«; We cannot see that ,inadaptability and intolerance' are attributed to Muslims primarily in the matter of religion, that is, concerning other believers. This finding is shared by prominent experts such as S. Huntington, professor B. Tibi, Islam specialist professor G. Kepel and, in part, American political scientist B. Barber. They agree that contradictions and conflicts occur mainly between groups with different religions, as religion is their main distinguishing feature (Huntington 1996; Tibi 1995; Kepel 2006; Barber 1996).

The list of the most common stereotypes continues with the conviction of respondents about the ,unattractive life of believing Muslims'; 16.8% of respondents express this opinion through a questionnaire. All the examples that respondents describe as unattractive are significantly dominated by the obligation to cover women; it is a phenomenon that hinders almost half of respondents (49%). Re-

spondents do not comment on the ban on veiling women for religious reasons; they are aware, however, of the wider scope of this issue, in particular the ‚fear of black clothing‘; »Discrimination and social distance of Muslim women from other people of Western culture« and »the problem of identifying Muslim women in public«.

The stereotype of Muslims who ‚are different from everyone else‘ was confirmed in a questionnaire of 12.6%. This finding confirms that in the case of stereotyping in religious intolerance, it determines the degree of positivism and negativism concerning believers, according to Hinton, to a large extent »the type of foreign group« (Hinton 2000, 49). In the case of Muslims, it is a group that Slovaks perceive as ‚the most distant‘. This attitude is reinforced not only by religion but also by customary, cultural differences, the relationship between politics and religion, the significant participation of religion in the private life of Muslims, and the like in the evaluation of Muslims as ‚other‘ and ‚different‘, respondents rely mainly on the recent experience of violent manifestations (beliefs) of Muslims in European countries (historical conflicts are mentioned minimally, note). The result is a verbalized feeling of aversion and open hostility, which can be observed in most questionnaires. Respondents‘ statements about the ‚difference‘ of Muslims from the majority of Slovaks, possibly Europeans, can be uniformly described through the statement of one of the respondents – »Muslims are different from us; they are the greatest foreigners for us«.

Finally, respondents to the question »what bothers me about Muslims« never once used the opportunity to answer with »I do not know« or »I did not meet a Muslim«. However, this possibility is highly probable in Slovakia (due to the small number of Muslims). Even more interesting is that the respondents did not once say that they did not mind ‚nothing‘ about Muslims. The neutral attitude (nothing, I do not know, I did not meet), which was most common in the case of Jews (42.7%) and also in the case of Christians (26.6%), does not appear in the results of the research into the (non) existence of stereotyping of Muslims (0%).

4.4 4th partial objective – The desirable measures to prevent stereotyping in higher education

To meet the fourth partial objective, we finally consider current measures in stereotyping young Jews, Christians, and Muslims in the environment of universities in Slovakia. Due to the complexity and the number of areas covered by the topic, we avoid formulating final recommendations in the following section. Instead, we will focus on proposals that could be supportive, as they emerged from the theoretical and methodological background of this study, reflect the values and inclinations of the authors of this study, and rely on the conclusions of the just presented pre-research and research:

Strengthening respect for diversity and variety in the university environment: Reducing the stereotyping of religious students determines their social inclusion and leads to strengthening respect for diversity and variety. Educational activities

can lead to a greater degree of respect for different cultural, social, or ethnic 'differences', to increasing sensitivity to respect and protection of minorities as well as the identity of religious individuals; to increase students' knowledge and skills in the field of human rights and intercultural dialogue and the like.

Support for initiatives aimed at the complete elimination of manifestations of stereotyping: The university environment represents a suitable space for the implementation of activities whose primary and secondary goal is the elimination of stereotyping, xenophobia, racism, and ethnic intolerance. A parallel phenomenon of these initiatives may be steps leading to strengthening social communication channels that improve the quality of intercultural discourse, increase intercultural awareness, and eliminate prejudices and stereotypes in the university environment.

Solving the emotional level of the problem and non-acceptance: Solving the emotional level of the consequences of stereotyping also proves necessary. The perception of one's non-acceptance, feelings of uprooting, and exclusivity on others pushes religious young people out of university youth's social life events. It thus robs them of an essential element of the so-called quality of life. The feeling of non-acceptance, uprooting, and non-participation is, among other things, responsible for the phenomenon of social exclusion, and this, among other things, again influences the growth of stereotyping. It is a targeted creation of initiatives, which are also an excellent alternative to the shared experience of 'difference', which students have so far perceived mainly through the media. As Petrová and Nemeč remind us, decades ago, the first theories on the impact of digital technologies have started to appear. First, television and later computers were criticized by humans, such as their learning or reading (Petrová and Nemeč 2019). Today we cannot doubt especially the negative impact of the media. Therefore, the support for initiatives aimed at the complete elimination of manifestations of stereotyping is even more welcome and necessary.

Active participation of religious students in social inclusion: For successful inclusion (especially Jews and Muslims), it is necessary to get these students to improve the quality and effectiveness of developed initiatives and programs. The participation of religious students is necessary, encouraged, and welcomed by program proponents, mediators, faculty leaders or their assistants, teachers, volunteers, etc. Active participation will undoubtedly contribute to greater inclusion of religious students or the development of their 'local identity', i.e., »An expression of belonging to a locality and a local society« (Králik et al. 2018, 69).

Linking religious students with local authorities: Linking individuals with local authorities within a particular university could be an appropriate measure in the social inclusion of religious young people (possible members of religious minorities); we mean authorities such as educators, educational counsellors, school social workers, heads of departments or faculties, and others. These people are important local actors in the university environment and can be available to a member of a minority if needed. In this sense, we consider their coordinated co-

operation as one of the possible solutions, as a rich network of experts and their competencies can contribute to solving potential problems through their own professional social and educational activities in the university environment (even outside the university) to the higher motivation to resolve conflicts, to lower stereotyping in the collective and ultimately to more secure social inclusion of religious students in the university environment.

Targeted programs for students as part of the school's educational policy: Exclusive programs focused on stereotyping in society give the impression that Jews and Muslims in particular (as 'different' ones) need a unique approach, and relief leads to the opposite result. Special attention to activities and projects is sometimes needed. However, if possible, especially the participation of religious students - Jews and Muslims - in these programs should not be exclusive (the so-called special programs and policies), but on the contrary, incorporated into programs designed for all (with sensitive inclusion and addressing the specific needs of members of religious minorities). The measure can act as the putty in the local community, helping to reduce tensions and break down stereotypes and prejudices.

5. Conclusion

We are sure that impartial research on the actual or potential motivation of stereotyping among young people in Slovakia can be helpful not only in the context of social exclusion of religious students but also in solving many problems in the context of discrimination and marginalization. This was also one of the motivations for stereotyping research; today, we can talk about the significance or benefits of this study. We wanted to gain a deeper understanding of the causes that lead individuals, consciously or unconsciously, to stereotypical intolerant attitudes toward other people.

The task of the focus group within the pre-research was to determine the forms of stereotyping towards Jews, Christians, and Muslims in Slovakia. To identify and describe the forms of stereotyping in religious students at a selected university in the Slovak Republic, we verified the assumptions from the preliminary research in 140 university respondents through a questionnaire. The research will carry out the fact that Jewish anti-Semitism is universal, has remorse for Jewish social, historical, and religious ethnocentrism, contains stereotypical accusations, and stretches throughout the history of Slovaks. It seems that a new trend of anti-Jewish attitude is emerging in Slovakia - in short, Jewish anti-Semitism is, in addition to the traditionally religious character, increasingly secular, i.e., racially and ethnically oriented.

Stereotypes about Christians have also persisted among Slovaks for decades. The existence of religious wars significantly influences the attitude of believers towards their religion (i.e., Christianity), violent re-Catholicization, declarations

and behaviour of the Catholic priest and president of the fascist republic J. Tis in the pre-war period, anti-church communist propaganda, or scandalous image of Christian churches (mainly in tabloid) media.

According to Grešková, distrust of religious institutions (we see it especially concerning traditional churches) is domesticated in Slovak society with the curiosity of some and the suspicion of others (Grešková 2013). The stereotypes found against Christians in the university environment illustrate that stereotyping manifests itself in ways beyond the usual expression of ‚disagreement‘. It is increasingly taking the form of verbal oppression, ridicule, and paganism, which are encouraged, among other things, by a stereotypical view of the ‚difference‘ in the life of the church and its devotees.

Based on mediated cases with elements of religious intolerance and stereotyping towards Christians, we state, together with members of the research group, that the existence of anti-Christian stereotypes in contemporary Europe and Slovakia conditions many other phenomena: »Reinforcing existing prejudices, offering negative media images of Christians, slander and defamation, which often creates social hostility and professional hardship, or the frequent misuse of art to desecrate Christianity«. Christians face »the suppression or removal of religious symbols, the marginalization of Christian ideas and individuals in the context of political correctness and the rules of political discourse«. Also common are »vandalism, the desecration of Christian buildings, and hate crimes against individuals because of their convictions«.

Probably Muslims have the worst picture among Slovaks. According to the research group from our preliminary research, the causes of stereotyping against Muslims in Europe and Slovakia are the loss of peaceful content of Islam, the rise of Islamization, and the fact that violence against Muslims in Europe is a response to ‚fanatic‘ violence. Other significant problems (more or less based on stereotypical views) include the vague differences between the ‚political‘ and ‚religious‘ motives of believers; regrets of the inability of Muslims to integrate into Western countries; conviction of obscurantism (event. backwardness) in Islam; moral judgments, which represent the alienating attitude of believing Muslims towards ‚infidels‘; respondents‘ beliefs about the inadaptability and intolerance of Muslims in European countries; the perception of life based on Islam as an unattractive life and the view that Muslims are different from us, that is, »they are the greatest foreigners to us«. For these reasons, Muslims in European countries, including Slovakia, may perceive that their religion is increasingly perceived as a radical religious system without the possibility of change; a parallel phenomenon is the undeniable stereotyping of Muslims, both in the media and in ordinary streets.

Among other things, this is confirmed by the final question of the questionnaire, in which we asked about the definition of religious intolerance. Most respondents formulated their answers in relation to Islam and Muslims. Among the three groups examined in our research, we believe that Muslims face the highest level of intolerance in the context of qualitative findings from pre-research. More-

over, we do not find the hateful attitude and stereotyping of respondents only connected with radical Muslims. Once again, the respondents' opinions represent the belief that 'our' is better, more correct, more attractive and, above all, more civilized. In short, the stereotypical view of Muslims is, due to the differences in this culture and religion, relatively visible among the young Slovaks studied.

We can state that the objectives of the paper were met. The study presents an overview of relevant research in stereotyping of Jews, Christians, and Muslims and subsequently the own research findings – the forms and consequences of stereotyping religious young people in higher education.

We see the importance of research in a set of established and subsequently verified assumptions about stereotypes against Jews, Christians, and Muslims in the research group, i.e., among young people in adolescence, which according to experts, is a period of significant holistic personality formation, i.e., accepting or rejecting the opinions of others, including opinion orientation on the 'difference of others'. The design and verification of the usefulness of the research methodology also consider as a contribution of the research.

The research shows the acute need to implement prevention measures that would positively reduce the stereotyping of religious students in higher education. Reducing stereotypes and prejudices can have, among other things, a significant impact on enhancing diversity and variety in the higher education environment, increasing students' knowledge and skills in cultural diversity and human rights, and, finally, the social inclusion of religious young people, their quality of higher education and education and, ultimately, their future.

References

- Allport, Gordon W.** 1954. *The Nature of Prejudice*. Cambridge, MA: The Beacon Press. Archive.com. https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.188638/2015.188638.The-Nature-Of-Prejudice_djvu.txt (accessed 19. 9. 2020).
- Anderson, Norman.** 1990. *Islam in the Modern World: A Christian Perspective*. Leicester: Apollos.
- Barber, Barber.** 1996. *Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy*. New York: Ballantine Books.
- Barša, Pavel.** 2001. *Západ a islamizmus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bedfordová, Carmel.** 1999. *Případ Rushdie: Osm let zápasu za svobodu projevu*. Prague: Mladá fronta.
- Burton, Graeme, and Jan Jiráček.** 2003. *Úvod do studia médií*. Brno: Barrister & Principal.
- Carlin, David.** 2019. 15 dôvodov pre ateizmus v dnešnom svete. Denník Postoj, 3. 8. <https://svetkrestanstva.postoj.sk/45847/15-dovodov-pre-ateizmus-v-dnesnom-svete> (accessed 19. 9. 2020).
- Čenker, Michal.** 2010. Moslimskí migranti v Bratislave. *Sociológia* 42, no. 3:213–236.
- Centrum pre výskum etnicity a kultúry.** 2019. Aktuálne projekty. CVEK. <http://www.cvek.sk/main.php?p=projekty&lang=sk> (accessed 19. 9. 2020).
- Cipro, Miroslav, and Jaroslav Balvín, eds.** 2001. *Romové a sociální pedagogika*. Ústí nad Labem: Hnutí R.
- Čičeš, Radovan.** 2020. Islam v Európskej únii. Rozmer. <http://www.rozmer.sk/sk/articles/print/428> (accessed 19. 9. 2020).
- Dugovič, Matej.** 2015. Slovenského moslima sa zákazník pýta: Ste terorista? Denník 18. 1. <https://dennikn.sk/24751/slovenskeho-moslima-sa-zakaznik-opytal-ci-je-terorista/> (accessed 19. 9. 2020).
- Európska komisia.** 2015. Otázky a odpovede týkajúce sa prvého každoročného kolokvia o základných právach v EÚ: predchádzanie a boj

- proti nenávisti voči Židom a moslimom v Európe. *European Union*, 1. 10. https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/sk/MEMO_15_5739 (accessed 19. 10. 2020).
- Fatranová, Gila.** 2000. Životnosť antisemitických javov. In: *Mešťan 2000b*, 161–176.
- Fletcher, Richard.** 2003. *Kříž a pulměsíc*. Prague: Mladá fronta.
- Gavora, Peter.** 2007. *Spríevodca metodológieu kvalitatívneho výskumu*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Grešková, Lucie, and Ondrej Prostreďník, eds.** 2013. *Cudzí nechceme, svoje si nedáme?: Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Hadith 1.** [n.d.]. Chapter 4, verses 55–57. Hadith Collection, <http://hadithcollection.com/> (accessed 19. 9. 2020).
- Hinton, Perry. R.** 2000. *Stereotypes, Cognition and Culture: Psychology Focus*. Philadelphia: Routledge.
- Hradská, Katarina, in Eduard Nižňanský, eds.** 2007. *Z dejín holokaustu a jeho popierania*. Bratislava: Stimul.
- Hradská, Katarina.** 2014. Vzťah majority k židovskej menšine (nielen) v 19. storočí. *Oficiálna stránka katolíckej cirkvi na Slovensku*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/zborniky-z-konferencii/c/bratislava-konferencia-kczi2014-06> (accessed 19. 9. 2020).
- Huntington, Samuel.** 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- Jelínek, Yeshayahu A.** 1999. *Židia na Slovensku v 19. a 20. storočí: Zborník statí I. časť*. Bratislava: Múzeum židovskej kultúry.
- — —. 2000. Antisemitizmus v postkomunistickej východnej Európe a štát Izrael III: Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska. In: *Mešťan 2000b*, 156–158.
- Kardis, Maria, Peter Sturak, Roman Králik, Daniela Nguyen Trong, Andrey V. Korzhuev and Nina I. Kryukova.** 2019. A sociological-religious probe into contemporary global salafī jihādism. *European Journal of Science and Theology* 15, no. 4:113–125.
- Katolícka cirkev na Slovensku.** [n.d.]. Ostatné dokumenty: Tieňová správa o netolerancii a diskriminácii voči kresťanom v Európe (2005–2010). *Oficiálna stránka katolíckej cirkvi na Slovensku*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/cee-tienova-sprava-o-netolerancii-a-diskriminacii-voci-krestanom-v-europe> (accessed 19. 9. 2020).
- Kepel, Gilles.** 1996. *Boží pomsta: Kresťané, židé, muslimové znovu dobývajú svet*. Prague: Atlantis.
- — —. 2006. *Válka v srdci islámu*. Prague: Karolinum.
- Králik, Roman, Ladislav Lenovský and Martina Pavlíková.** 2018. A Few Comments on Identity and Culture of One Ethnic Minority in Central Europe. *European Journal of Science and Theology* 14, no. 6:63–76.
- Králik, Roman.** 2020. Justice and Memory-Story about Eichmann and Argentina. *European Journal of Science and Theology* 16, no. 4:1–3.
- Krekovičová, Eva, and Zuzana Panczová.** 2013. Obraz nepriateľa v počiatkoch slovenskej politickej karikatúry: Vizuálne stereotypy v časopise Černokňažník v rokoch 1861–1910. *Slovenský národopis* 61, no. 1:31–33.
- Kropáček, Luboš.** 1996. *Islamský fundamentalizmus*. Prague: Vyšehrad.
- Kuberová, Helena, and Anna Baňasová.** 2015. *Kresťanská spiritualita pre liečebných pedagógov a iných v pomáhajúcich profesiách*. Ružomberok: Verbum.
- Küng, Hans, and Joseph Van Ess.** 1998. *Kresťanství a islám*. Prague: Vyšehrad.
- Martin, José García, Dinara G. Vasbieva, Josef Polacko and Hedviga Tkacova.** 2020. Kierkegaard's Point of View on Luther in His Journals. *XLinguae* 13, no. 3:31–39.
- McGoldrick, Dominik.** 2007. *Human Rights and Religion: the Islamic Headscarf Debate in Europe*. Oxford: Hart.
- Mendel, Miloš.** 2000. *Náboženství v boji o Palestínu: judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno: Atlantis.
- Mešťan, Pavel.** 2000a. Niektoré špecifické podmienky reprodukcie negatívneho stereotypu Žida na Slovensku po roku 1989. In: *Mešťan 2000b*, 177–190.
- Mešťan, Pavel, ed.** 2000b. *Acta Judaica Slovaca*, no. 6. Bratislava: Múzeum židovskej kultúry.
- Müller, Zdeněk.** 2005. *Svaté války a civilizační tolerance*. Prague: Academia.
- Nietzsche, Friedrich W.** 1995. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia.
- Petrová, Zuzana, and Ratislav Nemeč.** 2019. Changing Reading Paths in a Digital Age: What are the Consequences for Meaning-Making? *Journal of pedagogy*, no. 2:65–85. <https://doi.org/10.2478/jped-2019-0007>
- Pickering, Michael.** 2001. *Stereotyping: The Politics of Representation*. Basingstoke: Palgrave.
- Polonský, Filip, and Josef Novotný.** 2011. The Level of Knowledge about Islam and Perceptions of Islam among Czech and Slovak University

- Students: Does Ignorance Determine Subjective Attitudes? *Sociológia* 43, no. 6:674–696.
- RTVS.** 2017. Veda SK. RTVS. <https://www.rtvs.sk/radio/archiv/11373/631407> (accessed 19. 9. 2020).
- Rybářová, Petra.** 2014. Antisemitizmus v Uhorsku v 80. rokoch 19. storočia. Cited by Katarina Hradská, Vzťah majority k židovskej menšine (nielen) v 19. storočí. Oficiálna stránka katolíckej cirkvi na Slovensku. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/zborniky-z-konferencii/c/bratislava-konferencia-kczi2014-06> (accessed 19. 9. 2020).
- Sartori, Giovanni.** 2005. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*. Prague: Dokořán.
- Sedláková, Renáta.** 2008. Obraz Seniorů a Stáří v Českých médiích Aneb Přispívají Mediální Obsahy k Vytváření Věkové Inkluzivní Společnosti? In: Michal Bočák and Juraj Rusnák, eds. *Mediá a text*. Vol. 2, 198–210. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej university.
- Sekot, Aleš.** 1985. *Sociologie náboženství*. Prague: Svoboda.
- Ševčíková, Stanislava.** 2004. Stupně víry ve vývoji člověka. *Dialog Evropa XXI*. 14, no. 1–4:108–120.
- Šišková, Tatjana, ed.** 1998. *Výchova k toleranci a proti rasismu: sborník*. Prague: Portál.
- Spencer, Robert.** 2006. *Islám bez závoje: Zneklidňující otázky o nejrychleji rostoucím náboženství*. Prague: Triton.
- Štatistický úrad slovenskej republiky.** [n.d.]. Sčítanie obyvateľstva SR v r. 2001, 1991, 2011. Štatistický úrad slovenskej republiky. <http://portal.statistics.sk/files/tab-15.pdf> (accessed 19. 9. 2020).
- The Stephen Roth Institute on Antisemitism and Racism.** [n.d.]. Annual Reports on Worldwide Tendencies and Developments in Antisemitism: General Analysis for the Year 2016, 2017, 2018. The Stephen Roth Institute on Antisemitism and Racism. <https://en-humanities.tau.ac.il/roth/publications/gen> (accessed 19. 9. 2020).
- Tibi, Bassam.** 1995. *Krieg der Zivilisationen: Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Tkáčová, Hedviga.** 2014. Podoby koexistencie kresťanstva a islamu v pluralitnej západnej spoločnosti. *Teologický časopis* 12, no. 1:57–81.
- Tonková, M.** 2007. Historické premeny islamu: Islam vo svetových dejinách. *Vojenská osвета* 2:2–29.
- University of Cambridge.** 2017. Behavioural Attributes Framework. Cambridge University. <https://www.hr.admin.cam.ac.uk/policies-procedures/behavioural-attributes/behavioural-attributes-framework> (accessed 19. 9. 2020).
- Vago, Raphael.** 2000. Antisemitizmus a politika v postkomunistickej strednej a východnej Európe. In: Mešťan 2000b, 18–27.
- Vagovič, Marek.** 2012. Deklarácia svedomia. Týždeň. <https://www.tyzden.sk/casopis/12075/deklaracia-svedomia/> (accessed 19. 9. 2020).
- Vymetalová Hrabáková, Eva, Peter Kondrla, Vera K. Vlasova, Svetlana V. Dmitrichenkova and Olga V. Pashanova.** 2020. Human as the Protector of Creation. *XLinguae* 13, no. 3:13–21. <https://doi.org/10.18355/XL.2020.13.03.02>
- Weigl, Jiří.** 2006. Viníkem je spíš evropský sociální stat. In: Benjamin Kuras, ed. *Islám v Evropě – obohacení, nebo nebezpečí?*, 31–37. Prague: Centrum pro ekonomiku a politiku.
- Wohrab-Sahr, M.** [n.d.]. In the Shadow of the Return of Religion. University of Leipzig. <https://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/kuwi/files/2014/02/RM-MWS-engl.pdf> (accessed 19. 9. 2020).
- Žalec, Bojan, and Martina Pavlíková.** 2019. Civic Virtues and Functions of Religion in Public life. *European Journal of Science and Theology* 15, no. 6:75–84.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 1, 225—239

Besedilo prejeto/Received:12/2020; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 2-184.3-056.26

DOI: 10.34291/BV2021/01/Marinic

© 2021 Marinić et al., CC BY 4.0

Marko Marinić and Jasna Ćurković Nimac

The Correlation of Some Characteristics of Religious Identity with the Quality of Life of Persons with Disabilities

Povezanost posameznih značilnosti religiozne identitete s kakovostjo življenja oseb z invalidnostjo

Abstract: Research on the correlation between religious identity and the quality of life of disabled persons is relatively rare and not always yielding the same results. In this paper, attempting to clarify the image of the mentioned relationship, we examine the correlation of some characteristics of religious identity with happiness and personal well-being among persons with various disabilities. An empirical study was conducted (N=684), and the results suggest that blind persons are the most religious, while the least religious are deaf persons. A positive correlation of happiness and personal well-being was found concerning intrinsic characteristics of religiosity, while some extrinsic characteristics of religiosity (declarative belonging to a religious community and the frequency of attending religious seminars) did not show a significant correlation. Faith gives the feeling of belongingness and safety and can be a resource from which disabled persons can draw the strength to cope with a disability; however, it needs to be lived and not expressed just declaratively or ritually.

Keywords: persons with disabilities, religiosity, religious identity, happiness, personal well-being, quality of life

Povzetek: Raziskave o povezavah med religioznostjo in kakovostjo življenja oseb z invalidnostjo so razmeroma redke. Njihovi rezultati se med seboj večkrat ne ujemajo. Da bi ugotovili jasnejše stanje glede medsebojne povezanosti obeh fenomenov, smo v tem članku preverili posamezne elemente religiozne identitete z občutenjem sreče in blagostanja pri osebah z različnimi oblikami invalidnosti. Empirična raziskava je zajela 684 oseb z invalidnostjo. Rezultati kažejo, da so najbolj religiozne slepe osebe (nevideči), najmanj pa gluhe (nesliščeči). Pozitivna korelacija med občutenjem sreče v življenju in osebnim blagostanjem se pri invalidnih osebah izkazuje glede na intrinzične (globoko notranje) dejav-

nike religioznosti, medtem ko na drugi strani statistično značilne pozitivne korelacije nista izkazala elementa samodeklarirane pripadnosti verski skupnosti in pogostosti izvajanja posameznih vrst verske prakse. Vera omogoča občutek pripadnosti in zanesljivosti, tako lahko za osebe z invalidnostjo pomeni vir, iz katerega črpajo moč za sobivanje z invalidnostjo. Zato morajo te osebe vero dejansko živeti, ne pa se z njo le deklarativno poistovetiti ali zgolj obiskovati verske obrede.

Ključne besede: osebe z invalidnostjo, religioznost, religiozna identiteta, sreča, osebno blagostanje, kakovost življenja

1. Introduction

Health is indeed one of the most represented topics, not only in scholarly and professional literature but also in everyday communication. As an ideal, which needs to be achieved or preserved, society invests excellent efforts in detecting the various factors contributing to health development and those causing its deterioration and inducing malfunctions, illnesses, or disabilities. The factors can be of different origin (biogenic, psychogenic, sociogenic), and it seems that a part of them are derived from the spiritual, i.e., the religious domain of the human being.

2. Religion – health – disability

We live in a time when health is often regarded as the ‚highest good‘ and, as Karl Gabriel would suggest, based on the teaching of Thomas Luckmann, it is becoming a kind of a »this-worldly religion« (Gabriel 2006, 218–223). This lifelong ‚jihad‘ for physical fitness, of a kind, reshapes the world around the body (Bauman 2005, 94–95), often making people practically obsessed with bodily topics and hunting for health. Therefore, theologian and physician Manfred Lütz is suitable in pointing out that the postmodern crisis of religion, i.e., the religious vacuum, is becoming increasingly filled with health (Gabriel 2006, 222; Gašpar and Perković 2010, 289).

Nevertheless, the relationship between religion and health is not placed solely on the level of exclusivity. The notions of health/illness and religion have had a long history of mutual relationships and have been a subject of interest of practically all religions. Primitive medicine has, in fact, entirely relied on religion (and magic); medieval monastic and scholastic medicine used the interpretation of holy scriptures for healing. In contrast, ancient Islamic medicine relied on sacred texts stipulating hygiene and diet as health prerequisites (Žuškin et al. 2012). As far as scholarly interest is concerned, several empirical studies dealt with the topic in the 19th century already; however, the positivistic oriented science often ignored

or pathologized the religious dimension of life. For example, Amariah Birgham lists the negative influences of religion on health in 1835, although pointing out some positive influences. He thus remarks that some religious rituals (circumcision, castration, flagellation, bodily scarification, joint ankylosis), religious teaching, inadequate spaces (cold, dim spaces), even the »peculiar influence of the Spirit« can harm human health (Birgham 1835, 49–76).

In the previous century also, some studies emphasize the negative influence of religion. Analyzing various studies, Ančić (2016, 8) finds that some of them suggest that a religious community can sometimes by its teaching impose certain beliefs that promote social deviance harmful to health, or that participation in a religious community can also contribute to the creation of social pressure, eventually leading to the consequences that harm health. Still, it is a fact that in the second half of the 20th century, various epidemiological studies also emerged, which were pointing out the positive correlation of religion and the improvement of symptoms of various physical and organic malfunctions. The latter also generally pointed to a positive relationship between religion and health in a broader sense (Ančić and Marinović Jerolimov 2011, 72; Ančić 2016, 8).

Nowadays, research often emphasizes positive correlations of spirituality and health, particularly in providing help with depressions (Platovnjak 2020). Religion reduces the risk of developing cardiovascular illnesses, high blood pressure, stroke, most cancers, and influences other domains of life quality, such as lower rates of divorces, alcoholism, drug addiction, and higher rates of life and marital satisfaction (Thoresen 1999, 294). Lee and Newberg (2005, 456) assert that prayer and meditation affect human psychological health positively (psychological tranquility, finding the meaning of life, a more mature approach to life's hardships, reducing anxiety and depression, and higher emotional stability self-actualization, etc.). Spirituality thus offers the meaning of life by its positive effects and provides ill persons with relief in coping with illness, ageing, and death (Macuh and Raspor 2018, 647). Moreover, a negative correlation between religiosity and suicide has also been found (Nisbet et al. 2000)

Canda (2001, 110) finds that numerous studies in mental health and social work point out that spirituality contributes to developing resilience to illness among persons with disabilities. Edwards and collaborators (2016, 296) emphasize that religion provides a »positive framework for illness«, and it is increasingly pointed out that the inner world of a person, his/her attitudes towards life, his/her values, beliefs, and inspirations can provide help in coping with any of life's challenges, including illness and disability. A similar finding is presented in one of the most recent studies (Mugeere et al. 2020, 69), by which it was shown that persons living with disablement attach great importance to faith or believing in a supreme being, which empowers them to face the challenges of disablement, go further and understand the course of their lives more quickly. Kim (2020, 824) also finds that religiosity helps people face the emergence of disability. In other words, the very fact of becoming disabled undoubtedly decreases

the level of personal well-being; however, to a much greater extent non-religious, than in religious persons.

Moreover, it suggests a significant difference between the levels of happiness in religious versus non-religious individuals. Thus, spirituality and religion have become sources of strength in difficult temptations (Pate 2016, 438). It is, therefore, unsurprising that some research suggests a high percentage of persons with disabilities who are religious (around 80–85 %) and who state that faith plays an essential role in their lives (Imhoff 2017, 186). Simultaneously, studying memoirs and biographies written by persons with disabilities, Imhoff finds that even those authors who are not religious convey the need to offer some religious or theological explanation of their status.

3. Aims of the study

Research on the relations between religiosity and the characteristics of health status, psychosocial structure, and the quality of life of disabled persons is still rare, even on the global level. The existing ones do not always yield identical results, thus somewhat blurred by the nature of this relationship. Simultaneously, it is a fact that cultures, religions, and then forms of religiosity differ significantly from one setting to another. Therefore, it is plausible to presume that both their relationship to the health status can also vary significantly and that in order to have the whole mosaic of the relation between religion and health, it is necessary to have all of its pieces. This paper aims to contribute to the global knowledge on the correlation between some characteristics of religious identity and psychosocial functioning of persons with disabilities (the feeling of happiness in life and the level of personal well-being).

4. Methods

4.1 Procedure

The empirical study among persons with various disabilities was conducted in 2015/2016 in Zagreb, Croatia. By employing systematic probabilistic sampling, the study included members of several civil society organizations of persons with disabilities (Table 1), and the sample was stratified proportionally to the size of respective CSOs.

Two research approaches were employed – postal survey and the method of direct surveying. The most significant number of answers was collected by the first method, while direct surveying was employed only in the deaf and hard of hearing, and the blind and partially sighted were unable to read and fill in the questionnaire without assistance. In both cases, the respondents were informed about the aims and the purpose of the study, and the participation in the study

was voluntary and anonymous. The respondents were not obliged to sign nor to give any data that might reveal their identity. At the same time, it was explained to them that the results would be used exclusively as a set of data for statistical analysis on the group and not the individual level.

4.2 Instruments

Religiosity is a rather intimate, multidimensional, and complex phenomenon that is very hard to measure (Marinić 2014; Klarin and Krasicki 2020). Nevertheless, it is possible to grasp some of its outlines by analyzing various characteristics of religious identity. This was attempted to be achieved by exploring a total of five questions/variables – belongingness to a particular religious community and acceptance of the teaching; level of religiosity; helpfulness of faith in life, illness and accepting one's status; attendance of healing and spiritual renewal seminars; level of conviction that faith could heal a person. It was for this study that we constructed some of these questions, while the remaining scales were taken and modified from the study „Vjera i moral u Hrvatskoj“ [Faith and Morals in Croatia] (Valković et al. 1998).

Happiness, i.e., the affective component of subjective well-being, is measured by the instrument constructed by Fordyce (1988). In it, the respondents are asked to assess their usual mood (happiness) on an 11-degree scale (0-extremely unhappy, 10-extremely happy).

To analyze specific and individual domains of subjective well-being, we employed the modified International Well-being Index – IWI (Cummins et al. 2003) in our study. Initially, the questionnaire consists of the personal and national index; however, in this study, we analyzed only seven items of the personal well-being index: life standard, health, life achievement, relations with family and friends, the feeling of physical safety, the acceptance within the community and the feeling of safety regarding the future. We also asked the participants to assess their satisfaction with the mentioned aspects of life on a scale of 11 degrees (0-extremely unsatisfied, 10-extremely satisfied).

Additionally, we used the information on the socio-demographic characteristics of the participants and the data on the distinctive characteristics of their health status.

4.3 Achieved sample

Altogether, a total of 1630 persons with disabilities were contacted to participate in the study. A total of 42 % of them accepted and accurately filled in the questionnaires. Thus, the final number of respondents was 684 persons with various types of disabilities. Due to the specificity of particular types of disablement, and to better overview the comparisons and table presentations of the results, the sample was first divided into persons with physical and those with sensory disabilities. The sub-sample of persons suffering from physical disabilities was then divided into the easier moveable (those who can walk without assistance or with

the help of medical aid or another person) and those hard of moving (who can move in a wheelchair or are completely immovable). The sub-sample of persons with sensory disabilities was divided into those with impaired hearing and impaired vision. The structure of the achieved sample divided as explained is presented in Table 1.

	Physical disability			Sensory disability		Total
		Easier movable	Hard of moving or immovable	Deaf and hard of hearing	Blind and partially sighted	
Zagreb Muscular Dystrophy Society	N	43	49	0	0	92
	%	46.74	53.26	0	0	
Association of persons with cerebral palsy and polio Zagreb	N	44	45	0	0	89
	%	49.44	50.56	0	0	
Multiple Sclerosis Society of Zagreb	N	95	34	0	0	129
	%	73.64	26.36	0	0	
Zagreb Association of the Physically Disabled	N	85	27	0	0	112
	%	75.89	24.11	0	0	
Association of the Deaf and Hard of Hearing of the City of Zagreb	N	0	0	103	0	103
	%	0	0	100	0	
Spinal Injuries Zagreb	N	6	44	0	0	50
	%	12	88	0	0	
Zagreb Association of Blind Persons	N	0	0	0	109	109
	%	0	0	0	100	
Total	N	273	199	103	109	684

Table 1: *Achieved sample according to types of disabilities.*

In the context of sociodemographic characteristics, the sample was comprised of 56.14 % of women, and 43.86 % of men, respectively. The average age of the respondents was 50.99 (SD=16.292), and they were dispersed in all legal age groups (age range 18–98).

From the aspect of characteristics related to disability, 29.5 % of persons were born with a disability, 24 % became disabled by the age of 20, and all the remaining became persons with disabilities in somewhat later periods of life. Almost 70 % of the respondents have the highest officially assessed degree of disability. It is often a consequence of a severe illness (60 %), while the remaining part is a consequence of traffic accident, occupational injury, war injury, or some other cause.

5. Results

Based on our five variables, we first analyzed the characteristics of the religious identity of persons with disabilities.¹

Our first variable (on the declarative belongingness to a religious community and acceptance of the religious community's teaching) showed that more than two-thirds of the respondents were members of some religious community, albeit a part of them accepted all that their religious community was teaching, while the other did not (37.96 compared to 31.71 %). The number of believers, but do not belong to any religious community is 13.41 %, while a little above 10% points out that they are not believers. (Table 2)

		Physical disability		Sensory disability		Total
		Easier movable	Hard of moving or immovable	Deaf and hard of hearing	Blind and partially sighted	
I believe and accept all that my religious community teaches	N	118	61	24	46w	249
	%	44.53	31.61	25.00	45.10	37.96
I believe but do not accept all that my religious community teaches	N	81	73	21	33	208
	%	30.57	37.82	21.88	32.35	31.71
I believe in God or a higher force but do not belong to any religious community	N	28	28	21	11	88
	%	10.57	14.51	21.88	10.78	13.41
I do not believe in God, nor a higher force	N	25	19	18	8	70
	%	9.43	9.84	18.75	7.84	10.67
I am looking for answers	N	13	12	12	4	41
	%	4.91	6.22	12.50	3.92	6.25
Total	%	100	100	100	100	100

Table 2: *Belongingness to a religious community.*

We observe the distribution of the answers classified across our groups: the highest percentage of those who believe and accept all that their religious community teaches in the group of the blind (45.10 %) and more accessible movable persons with a physical disability (44.53 %). On the other side, the highest number

¹ A part of the results from Tables 2–6 are also presented in the final group overview of all the results obtained after the completion of the empirical study (See: Marinić and Rihtar 2016, 70,132-133). Nevertheless, these results were weighted according to the sizes of corresponding CSOs and, unlike the results presented hereinafter, included only descriptive overviews (percentages and means), without concrete frequencies and more detailed statistical analyses (χ^2 test, variance analysis, t-test and Pearson correlation).

of convinced atheists is deaf and hard of hearing – as many as 18.75 %, while this percentage is below 10 % in other groups. Therefore, it is clear that the χ^2 test revealed a statistically significant difference among the groups in the answers to this question ($\chi^2 = 38.223$; $p=0.000$).

On an 11-degree scale, we tested the respondents' religiosity's innate sense, regardless of formal (non)belonging to a religious community. The average answer on the scale ranging from 0 (not religious at all) to 10 (extremely religious), which is 5.66, points to a generally moderate level of religiosity. Nevertheless, by observing the results according to the groups of respondents with different disabilities, significant differences in mean values of the answers are also visible. Notably, it has been revealed that deaf and hard of hearing persons were the least religious ($M=4.31$), while the most religious were blind and partially sighted persons ($M=6.37$). The variance analysis points to the statistical significance of these differences ($F=6.965$; $p=0.000$).

	N	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation
Easier movable	242	0	10	5.84	3.177
Hard of moving or immovable	169	0	10	5.66	3.279
Deaf and hard of hearing	81	0	10	4.31	2.764
Blind and partially sighted	94	0	10	6.37	2.958
Total	586	0	10	5.66	3.167

Table 3: *Level of religiosity.*

The level of religiosity was tested with the respondents' sex, and it was found that women were reporting a significantly higher level of religiosity ($M=6.11$) than men ($M=5.17$). The t-test analysis confirmed the finding ($t=-3.569$; $p=0.000$).

The same measure of religiosity was correlated to the respondents' age. Unlike the previous analysis, we did not find a significant correlation here ($r=0.042$; $p=0.326$), i.e., there were no large deviations and regularities in expressing the level of religiosity of respondents grouped according to age.

In the context of the severity/degree of disability correlated with this variable, it was detected that there was no statistically significant correlation ($r=0.028$; $p=0.503$). Both the respondents with a less severe degree of disability and those with a more severe degree reported a similar level of religiosity.

In the subsequent analysis, we asked the respondents directly to what extent they found faith helping them cope with the disability. The results of the answer to the question »If you are a believer, can you assess how much your faith helps you in your life, illness and accepting your status?«, displayed in Table 4, indicate that around 42 % of the respondents see their faith as helpful in coping with their state. However, a fourth of them unambiguously point out not having this type of help.

	Physical disability		Sensory disability		Total	
	Easier movable	Hard of moving or immovable	Deaf and hard of hearing	Blind and partially sighted		
I am not a believer	N	35	29	28	13	105
	%	13.06	15.03	27.45	12.26	15.70
It does not help me at all	N	21	24	13	10	68
	%	7.84	12.44	12.75	9.43	10.16
It both helps me and does not help	N	84	60	38	30	212
	%	31.34	31.09	37.25	28.30	31.69
It helps me	N	74	37	22	34	167
	%	27.61	19.17	21.57	32.08	24.96
It helps me a lot	N	54	43	1	19	117
	%	20.15	22.28	0.98	17.92	17.49
Total	%	100	100	100	100	100

Table 4: *Helpfulness of faith in coping with challenges due to disability.*

Once again, it has been shown that in the deaf and hard of the hearing group, there was the highest percentage of those reporting not being believers or not feeling such help – around 40 % in total. Moreover, only one respondent from that group stated that faith was of great help to him. On the other side, if we add the answers »It helps me« and »It helps me a lot«, we see that the highest percentage (a little below 50 %) is in the group of the blind and partially sighted and in the group of the more straightforward movable persons with a physical disability. The χ^2 test points to the statistically significant difference in the groups' answers ($\chi^2=41.053$; $p=0.000$).

Since the respondents are persons with severe and permanent health problems, i.e., disabilities, we thought it would be interesting to ask them whether they attended healing and spiritual renewal seminars. Table 5 provides evidence that two-thirds of the respondents have never attended these types of worship, while only 17.21 % of them have been to such events multiple times.

Keeping in mind that most often, there are no sign language interpreters present at worship, the most significant number of the respondents who have never been to a seminar or spiritual renewal is from the group of deaf and hard of hearing persons (over 91 %). The most frequent attendees of this type of spiritual gatherings are the hard of moving or the completely immovable (23.32 %). The χ^2 test again revealed a statistically significant difference in the groups' answers ($\chi^2=34.974$; $p=0.000$).

		Physical disability		Sensory disability		Total
		Easier movable	Hard of moving or immovable	Deaf and hard of hearing	Blind and partially sighted	
Never	N	174	115	94	70	453
	%	64.44	59.59	91.26	64.81	67.21
Once	N	49	33	5	18	105
	%	18.15	17.10	4.85	16.67	15.58
Multiple times	N	47	45	4	20	116
	%	17.41	23.32	3.88	18.52	17.21
Total	%	100	100	100	100	100

Table 5: Attendance of healing and spiritual renewal seminars.

Finally, we asked them if they believed that strong faith in God could heal a person, regardless of the illness he/she was suffering from. A third of the respondents thought that was impossible, and once again, it was shown that it mainly was the deaf and hard of hearing who had such an opinion (53.4 % of them).

We also tested the statistical significance of the differences in the groups' answers, and it was confirmed ($\chi^2=32.614$; $p=0.000$).

		Physical disability		Sensory disability		Total
		Easier movable	Hard of moving or immovable	Deaf and hard of hearing	Blind and partially sighted	
No	N	75	63	55	27	220
	%	27.78	33.16	53.40	25.00	32.79
Both yes and no	N	86	58	28	36	208
	%	31.85	30.53	27.18	33.33	31.00
Yes	N	75	40	9	27	151
	%	27.78	21.05	8.74	25.00	22.50
I do not know	N	34	29	11	18	92
	%	12.59	15.26	10.68	16.67	13.71
Total	%	100	100	100	100	100

Table 6: Can strong faith heal a person.

In the following analyses, we used all the mentioned variables of religiosity as independent variables in assessing the correlation with some domains of life of persons with disabilities. Since the analysis was conducted by employing the method of Pearson correlation, we adjusted some questions so that the scale of answers would be adequate. In the first question, regarding belonging to a religious

community, we excluded the answer »I am looking for answers«. Further on, in the question regarding whether strong faith could heal a person, we excluded the answer »I do not know«. Finally, in the direct question on how helpful faith was in life, illness, and accepting one's health conditions, we merged the answers »I am not a believer« and »It does not help me at all« in one answer. The questions were correlated with the level of happiness in life and the IWI Personal Well-being Index.

It is clear from Table 7 that the very fact of declarative belonging to a religious community and accepting its teaching is not in correlation with any of the analyzed variables. In other words, those who belong to a religious community and accept declaratively all that a particular community teaches are equally happy, and their well-being index does not differ significantly.

In the following question, in which the intrinsic dimension of religiosity was assessed, i.e., the level of personal religiosity, there were significant correlations with all the analyzed characteristics of disabled persons' lives. The persons express a higher level of religiosity while reporting higher levels of happiness and personal well-being.

The same was repeated in the direct question of how helpful faith was in their lives, illness, and accept their status. All the analyzed domains are positively correlated with this question, i.e., the more they think that faith helps them in life, the more satisfied they are with these domains.

The frequency of attending healing and spiritual renewal seminars is not related to happiness and personal well-being, while the very intrinsic level of the conviction that faith could heal a person is positively correlated with these variables.

		A feeling of personal happiness	IWI Personal Well-being Index
Belongingness to a particular religious community and acceptance of the teaching	r	-0.002	0.019
	p	0.968	0.661
	N	575	520
Level of religiosity	r	0.181(**)	0.119(**)
	p	0.000	0.007
	N	551	504
Helpfulness of faith in life, illness, and accepting one's status	r	0.172(**)	0.121(**)
	p	0.000	0.004
	N	618	559
Attendance of healing and spiritual renewal seminars	r	0.069	0.048
	p	0.085	0.256
	N	622	562
Level of conviction that faith could heal a person	r	0.160(**)	0.092(*)
	p	0.000	0.041
	N	539	490

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed),

* Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed)

Table 7: Pearson correlation of religiosity variables with personal happiness and IWI Personal Well-being Index.

We also wanted to know which of the seven domains analyzed within the IWI Personal Well-being Index were correlated with religiosity (life standard, health, life achievement, relations with family and friends, feeling of physical safety, acceptance from the community, and feeling of safety regarding the future). The results indicate that the correlation of particular characteristics of religious identity with the analyzed domains of personal well-being is primarily detected in the domains referring to the feeling of safety regarding the future, satisfaction with the general acceptance within the community in which a person lives, and the social relations. The persons reporting a higher level of religiosity are more satisfied with these domains, while on the other side, none of the questions was correlated with life standard and achievements.

		Satisfaction with the living standard	Satisfaction with the health	Satisfaction with life achievements	Satisfaction with personal relations	Satisfaction with the feeling of safety	Satisfaction with belonging to the community where they live	Satisfaction with the feeling of safety in the future
Belongingness to a particular religious community and acceptance of the teaching	r	0.009	0.097(*)	0.047	0.002	0.016	-0.084(*)	-0.021
	p	0.836	0.018	0.261	0.955	0.709	0.045	0.624
	N	575	588	563	582	577	573	562
Level of religiosity	r	0.082	-0.021	0.04	0.096(*)	0.072	0.173(**)	0.144(**)
	p	0.056	0.628	0.345	0.024	0.089	0.000	0.001
	N	548	559	546	556	552	548	542
Helpfulness of faith in life, illness and accepting one's status	r	0.064	-0.006	0.051	0.075	0.090(*)	0.180(**)	0.157(**)
	p	0.108	0.887	0.212	0.061	0.024	0.000	0.000
	N	623	636	611	630	626	618	610
Attendance of healing and spiritual renewal seminars	r	0.011	-0.017	0.045	0.052	0.036	0.048	0.082(*)
	p	0.781	0.674	0.261	0.186	0.362	0.235	0.042
	N	627	641	615	635	631	622	615
Level of conviction that faith could heal a person	r	0.059	-0.002	0.002	0.023	0.064	.151(**)	.143(**)
	p	0.170	0.954	0.961	0.583	0.138	0.000	0.001
	N	540	554	534	549	546	539	534

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed)

* Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed)

Table 8: Pearson correlation of religiosity variables with all the analyzed domains of IWI Personal Well-being Index.

6. Discussion and conclusion

Previous research has not always yielded identical results. However, a considerable amount of them suggested a strong relationship between religiosity and persons with disabilities, i.e., that disabled persons were highly religious (80–85 %) and emphasized the importance of faith in their lives (Imhoff 2017, 186). Our research yielded the same percentage – 83 % of the surveyed persons with disabilities declared themselves as believers from the declarative expression of religious orientation. However, only 38 % of them accept all that their religious community teaches, while the rest either accept one part of the official teaching or consider themselves believers, despite formally not belonging to any religious community or not being believers at all.

A total of 42 % of the respondents pointed out that faith was helping them in life, while 67 % of them have never attended seminars and spiritual renewal meetings, and a little less than a fourth of them believed in the healing power of faith. They rarely report a declaratively atheistic orientation (11 %); nevertheless, it still is a fact that they can neither be labelled as highly religious. This is further supported by the finding suggesting that assessing the level of personal religiosity on a scale from 0 to 10 the respondents scored the average value of 5.66. Therefore, it could be concluded that the most significant number of the respondents are indeed religious, but the average intensity of their religiosity is not high but relatively moderate.

Women report a higher level of religiosity than men do, which aligns with the findings of research studies on the general population (Nikodem and Zrinščak 2019, 381). On the other side, the degree of disability is not significantly correlated with the level of religiosity, and the same is confirmed regarding age, which is not an expected finding.

The blind and partially sighted proved to be the most religious, while on the other side, the deaf and hard of hearing reported the lowest level of religiosity. Moreover, this includes all the analyzed variables. One of the possible causes of such a finding is the question of pastoral. Deaf persons cannot adequately participate in religious instructions and rituals if these are not translated into sign language. Sign language is generally very rarely available in nowadays society, including in pastoral. Since some deaf persons cannot read without assistance, it is clear that it is challenging for them to access high-quality spiritual and religious content and information. They are often victims of discrimination by the social community (Marinić 2020, 568), suggesting that authors Mateljan and Korda (2009, 42) are suitable when arguing that the deaf is one of the most neglected groups within the Church. Our results support this hypothesis while simultaneously presenting an evident indicator of the need for further engagement in adjusting pastoral models to this category of persons with disabilities. It is essential not to forget that pastoral implies the conveyance of information and high-quality education and represents much more than the deaf persons need to be provided with the opportunity to participate in all aspects of church life, just like the

rest, and be integrated completely, thus making them feel full members of their religious community.

Similar could be remarked regarding immovable and hard of moving persons, who reported the second-lowest level of religiosity following the deaf and hard of hearing. Although the communication model with them is less challenging, several other barriers need to be eliminated to make the pastoral among them effective.

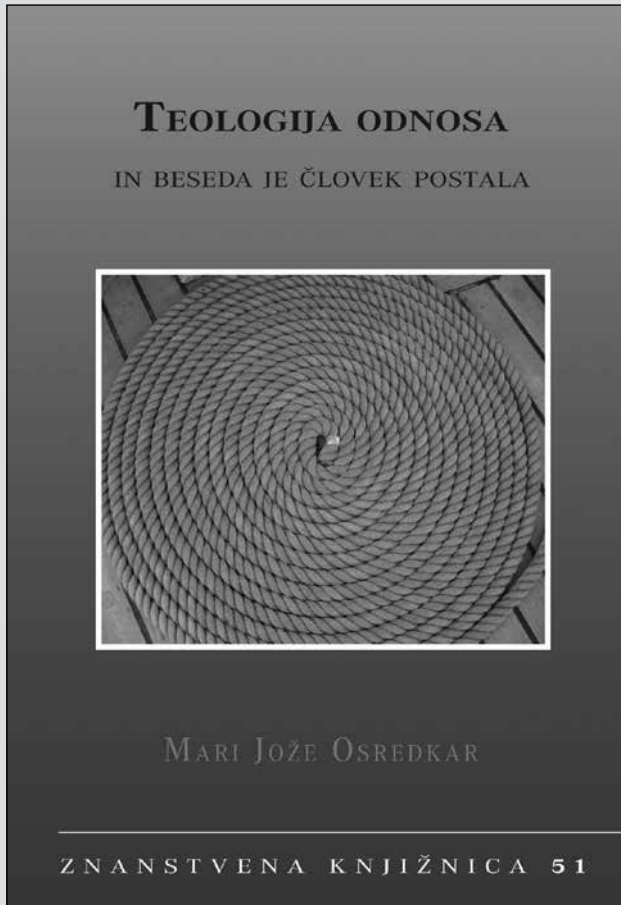
By analyzing the relationship of religiosity variables with happiness in life and personal well-being, the results confirm the findings of some previously conducted studies (Kim 2020, 824; Thoresen 1999, 294). A significant correlation exists between happiness and personal well-being on one side, the variables of the level of personal religiosity self-assessment, the feeling that faith was helpful in life, and the conviction that faith had the power to heal. All three variables might indicate the notion of 'intrinsic religiosity', i.e., of a lived and experienced faith, and it is evident that the higher the religiosity in that sense is, the happier individuals feel in their lives more excellent their well-being is. On the other hand, 'external characteristics of religiosity' (declarative belonging to a particular religious community and the acceptance of its teaching, and the frequency of attending seminars and spiritual renewal meetings) did not indicate a significant correlation with our variables. Indeed, this does not imply that belonging to a community is insignificant or that seminars and spiritual renewals are not a beneficial form of religious practice. It instead suggests that if the latter is only declarative and ritual, they alone do not mean much in the context of happiness and personal well-being. Religiosity needs to be internalized to be a resource that contributes to the quality of life. In this process of 'internalization', perhaps spiritual renewal seminars can help; however, since this was not the topic of this analysis, the conclusion regarding the matter would not have the necessary substantiation.

Regarding the context of the personal well-being domains, a statistically significant correlation is confirmed with those domains of life related to the feeling of safety regarding the future and those related to social relations in satisfaction with being accepted within the community a person lives. The persons reporting higher levels of religiosity express more satisfaction regarding these domains.

By way of conclusion and briefly – the respondents are a moderately religious segment of the population. The level of religiosity varies significantly among persons with different types of disabilities, and there is a need for additional pastoral efforts towards increasing the quality of catechesis and integration of all persons with disabilities into church life. The persons expressing higher levels of religiosity feel safer regarding their future, maintain better relations with their environment and report higher happiness and personal well-being. Thus, religiosity can be a positive resource for persons with disabilities from which they draw the strength to cope with the challenges arising from their disablement. It needs to become a part of self-identity so that, as Tanja Pate asserts, merciful God's intervention would transform the pain, suffering, and problems inflicted by facing the illness and provide a more fulfilled life (Pate 2016, 438).

References

- Ančić, Branko, and Dinka Marinović Jerolimov.** 2011. „Dao Bog zdravlja”: o povezanosti religioznosti i zdravlja u Hrvatskoj. *Sociologija i prostor* 49, no. 1:71–89.
- Ančić, Branko.** 2016. *Religija i zdravlje: Vjerska zajednica kao socijalni resurs*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu.
- Bauman, Zygmunt.** 2005. *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.
- Birgham, Amariah.** 1835. *Observations on the Influence of Religion upon Health and Physical Welfare of Mankind*. Boston: Marsh, Capen & Lyon.
- Canda, Edward.** 2001. Transcending through disability and death: Transpersonal themes in living with cystic fibrosis. *Social Thought* 20, no. 1/2:109–34.
- Cummins, Robert A., Richard Eckersley, Julie Pallant, Jackie van Vugt and Rose Anne Mison.** 2003. IWI - International Well-Being Index / Developing a national index of subjective well being: The Australian Unity Wellbeing Index. *Social Indicators Research* 64:159–90.
- Edwards, Jill, Michelle Briggs, Jose Closs, Karl M. Atkin, Michael I. Bennett, Chris Swift and Ganesan Baranidharan.** 2016. Self-Management of Chronic Pain: The Role of Religious Faith. *Journal of Disability & Religion* 20, no. 4:291–306.
- Fordyce, Michael W.** 1988. A review of results on the happiness measures: A sixty second index of happiness and mental health. *Social Indicators Research* 20, no. 4:355–381.
- Gabriel, Karl.** 2005. Zdravlje – najviše dobro. Pogled na postmoderno shvaćanje ljudskog zdravlja. *Kršćanstvo i zdravlje* 11, no. 1:211–225.
- Gašpar, V. Nela, and Ivan Perković.** 2010. O zdravlju i religiji u suvremenom društvu. *Jahr* 1, no. 2:284–296.
- Imhoff, Sarah.** 2017. Why Disability Studies Needs to Take Religion Seriously. *Religions* 8:186.
- Kim, DaeHwan.** 2020. The Effect of Becoming Disabled on the Subjective Well-Being of Religious and Nonreligious People. *Journal Religion and Health* 59:816–827.
- Klarin, Mira, and Arkadiusz Krasicki.** 2020. Religioznost i neke dimenzije psihološke dobrobiti kod mladih. *Nova prisutnost* 18, no. 2:229–242.
- Lee, Bruce Y., and Aandrew B. Newberg.** 2005. Religion and Health. *A Review and Critical Analysis: Zygon* 40, no. 2:443–468.
- Macuh, Bojan, and Andrej Raspor.** 2018. Duhovna oskrba starijih u domovih za starije. *Bogoslavni vestnik* 78, no. 2:641–660.
- Marinić, Marko.** 2014. Religioznost i Satisfaction životom; Analiza povezanosti nekih obilježja religioznosti s razinom osobnog blagostanja i sreće kod zagrebačkih studenata. In: Mijo Nikić and Kata Lamešić, eds. *Religije i sreća*, 227–241. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- . 2020. The Correlation of Discrimination and Violence with Life Satisfaction, Happiness and Personal Well-being among Persons with Physical and Sensory Disabilities. *Nova prisutnost* 18, no. 3:561–574.
- Marinić, Marko, and Stanko Rihtar.** 2016. *Živjeti s invaliditetom u urbanoj sredini: Analiza kvalitete života osoba s invaliditetom u Gradu Zagrebu*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Mateljan, Ante, and Jakša Korda.** 2009. Katehizacija i sakramentalizacija gluhih osoba. *Služba Božja* 49, no. 1:5–43.
- Mugeere, Buyinza A., Julius Omona, Andrew S. Elias and Tom Shakespeare.** 2020. »Oh God! Why Did You Let Me Have This Disability?«: Religion, Spirituality and Disability in Three African countries. *Journal of Disability & Religion* 24, no. 1:64–81.
- Nikodem, Krunoslav, and Siniša Zrinščak.** 2019. Između distancirane crkvenosti i intenzivne osobne religioznosti: religijske promjene u hrvatskom društvu od 1999. do 2018. godine. *Društvena istraživanja* 28, no. 3:371–390.
- Nisbet, Paul A., Paul R. Duberstein, Yeates Conwell and Larry Seidlitz.** 2000. The Effect of Participation in Religious Activities on Suicide versus Natural Death in Adults 50 and Older. *Journal of Nervous and Mental Disease* 188, no. 8:543–546.
- Pate, Tanja.** 2016. Sistemska in duhovna perspektiva zdravlja in boleznii. *Bogoslavni vestnik* 76, no. 2:433–439.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Spiritual Help for Persons Suffering from Depression. *Nova prisutnost* 18, no. 2:259–277.
- Thoresen, Carl E.** 1999. Spirituality and Health. Is There a Relationship? *Journal of Health Psychology* 4, no. 3:291–300.
- Valković, Marijan, Gordan Črpić and Ivan Rimac.** 1998. Pregled postotaka i aritmetičkih sredina (mean) istraživanja. Vjera i moral u Hrvatskoj. *Bogoslavna smotra* 68, no. 4:483–511.
- Žuškin, Eugenija, Jasna Pucarín Cvetković, Božica Kanceljak Macan, Ksenija Vitale, Nataša Janev Holcer and Marta Čivljak.** 2013. Umijeće liječenja: povijesni prikaz. *Socijalna psihijatrija* 41, no. 3:156–163.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistenčno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Maciej Potz. *Political Science of Religion: Theorising the Political Role of Religion*. London: Palgrave Macmillan, 2020. 187 str. ISBN 978-3-030-20168-5.

Leta 2020 je britanska založba Palgrave Macmillan izdala monografijo *Political Science of Religion: Theorising the Political Role of Religion*, delo poljskega politologa Macieja Potza.

Potz, redni profesor na Univerzi v Lodžu, se ukvarja s preučevanjem politične teorije in politične znanosti religije, še posebno teokracije in politične strategije verskih udeležencev v sodobnih demokraciji s poudarkom na Poljski in na ZDA.

Sama monografija je razdeljena na tri dele, vsak del pa je dalje razdeljen na dve poglavji. Prvi del se ukvarja z vprašanjem, zakaj mora politologija (oz. politične znanosti) preučevati religijo. Tako v prvem poglavju avtor poudari, da je politološki pristop pri preučevanju razmerja med politiko in religijo različen od perspektive pravnih, socioloških, teoloških ali religioloških študij in kot posledica tega »nujno potreben« (Potz 2020, 3). Prevladujoča tematika sodobnih študij »odnosov med Cerkvijo in državo« je predvsem analizirana z vidika primerjalne religiologije, sociologije religije, mednarodnih odnosov, pravnih študij in politične psihologije, zato lahko spominja na »ohlapno zbirko besedil, ki poročajo o kakršnemkoli obstoju religije in politike«, posledica pa je, da ne prinašajo odgovorov na »vprašanja, ki jih išče politologija glede na pomembnost religije, v različnem pomenu termina, na distribucijo politične moči« (8). Dalje

poudari, da so ti pristopi neprimerni za politološko raziskavo religije, in to z vidika pravne slepote (omejitev preučevanja odnosa Cerkev – država na pravne dokumente), normativne preobremenjenosti (obremenitev s poprejšnjimi prepričanji glede pravilne pozicije religije v javni sferi) in izbora religije za posebno obravnavo (veliko raziskav se osredotoča na posebni vidik odnosa).

Drugo poglavje prvega dela se poglubi v določitev področja preučevanja religije znotraj politologije. Tako najprej določi načela politične znanosti religije: religija je sistem prepričanj in praks, povezanih z nadnaravnim, to pa motivira ljudi k različnim vrstam družbenega vedenja, vključno s političnim; verske doktrine opravljajo pomembne politične funkcije; verske organizacije so družbene entitete, ki ob vstopu v politični sistem, da bi vplivale na odnose moči, postanejo politični igralci; verski politični igralci morajo biti analizirani enako kakor sekularni politični igralci; podobna analiza je lahko osredotočena na verske organizacije kakor na politične sisteme – prostore odnosa moči; verske doktrine se v veliki meri razlikujejo od sekularnih ideologij; politika je sekundarno zanimanje za verske skupine; ni treba opredeliti resničnosti/objektivnosti verskih prepričanj in politologi naj ne bodo osredotočeni na ocenjevanje obstoječih odnosov med državo in religijami z vidika pravilnega modela odnosov – to je delo političnih filozofov (20–21).

Tako naj se preučevanje politične znanosti o religiji osredotoči na štiri definicije religije, in to z naslednjih vidikov: z vsebinsko-sociološkega (sistem

prepričanj in praks, povezan s svetim, kakor jih ima in izvaja skupnost vernikov), s funkcionalno-sociološkega (sistem prepričanj in praks, ki izvajajo funkcijo svetega za skupnost vernikov), z vsebinsko-psihološkega (sistem prepričanj in praks, povezanih s svetim, kakor jih ima in izvaja posameznik) in s funkcionalno-psihološkega vidika (sistem prepričanj in praks, ki izvajajo funkcijo svetega za posameznika), pri tem pa je sveto (*sacred*) opredeljeno kot »sile nad naravo ali zunaj narave, ki lahko prekinajo, spremenijo ali zanemarijo fizične sile« (24). Religija je, po mnenju avtorja, skupinska izkušnja pripadnosti, intelektualna izkušnja podrejenosti avtoriteti in vir moralnih prepričanj, to pa vpliva tudi na politično ravnanje – skupno prepričanje tako lahko pelje »v politično mobilizacijo ter vodi h konvencionalni in nekonvencionalni politični udeležbi« (31). Posledica tega je, da verske organizacije, z vidika politologije, pomenijo vir preučevanja kot udeleženci v večjem političnem sistemu ali kot samostojni politični sistem (34). Verske skupnosti tako lahko pomenijo: politično stranko, interesno skupino ali družbeno gibanje.

Drugi del je posvečen preučevanju teokracij, to je: preučevanju političnih sistemov, v katerih je religija »nujna za oblikovanje in vzdrževanje odnosov politične moči« in tako »poglavitna značilnost teokracije« (63). Religija daje legitimnost politične moči, politična moč postane sakralizirana, hkrati pa verske doktrine dajo legitimnost politični moči. V drugem poglavju drugega dela avtor analizira teokracije kot politične sisteme; začne s prenosom moči (oz. z nasledstvenim vprašanjem), ključna je prav verska doktrina. Pomemben vidik je tudi vloga preroških institucij oziroma

samih prerokov v političnem sistemu, to pa sega že v prazgodovino in v antiko (npr. posvetovanje starogrških politikov s preroki, vidci pred pomembnimi odločitvami) (95). To vpliva na moč verskih udeležencev v političnem sistemu, še posebno v teokratskem režimu. Ti se opirajo na različne mehanizme politične kontrole, ki lahko povzročijo, da vladajoči uporabijo pozitivne in negativne sankcije. Sankcije so lahko fizične, pa tudi družbeno-psihološke.

Zadnji del se ukvarja z vlogo religije v demokracijah; avtor začne s pregledom spreminjajočega se položaja religije v sodobni politiki, še posebno z vidika sekularizacije. Z upadanjem obiskovanja verskih obredov zamira tudi pripadnost verski skupnosti, kot posledica tega pa tudi vpliva na možno politično mobilizacijo vernikov in s tem na politično moč verske skupnosti. Kljub temu se je religija ohranila v zahodnih demokratičnih sistemih, predvsem z vidika ideologije, vsebine in institucije; dejansko je pridobila tudi posebni status med drugimi ideologijami. Hkrati avtor poudari naslednje: »Preferencialni odnos do religije je včasih tako globoko ukoreninjen v vsebinskih podlagah zahodnih političnih sistemov, da pogosto ostane skoraj neopažen.« (124) To se primarno vidi predvsem v zaščiti svobode verskega prepričanja v liberalnih sistemih. Med političnimi strategijami verskih udeležencev omeni: posnemanje (političnih voditeljev, družbenih gibanj, interesnih skupin) in versko specifične strategije (moralni vidiki, uporaba izobčenja, molitev kot politično orodje). Z vstopom religije v politiko pa lahko nastane politični spor in konflikt: to lahko sega od simboličnega konflikta (npr. poudarjanje krščanskega izvora neke določene

države, naroda) do versko motiviranega ekstremizma. Zadnje poglavje tretjega dela (in celotne monografije) je posvečeno vlogi religije v poljski in v ameriški politiki; pri tem so ameriške verske organizacije primarno politični deležniki, medtem ko je poljska katoliška Cerkev deležnik veta (145).

To delo je pomembno tudi za slovenski prostor in za preučevalce vloge religije/verskih skupnosti v slovenski politiki, predvsem z vidika teoretične podlage za takšno preučevanje, pa tudi za primerjalno analizo z drugimi državami.

Klemen Kocjančič

‘Abd al-Ġabbār al-Niffarī. *Knjiga mističnih postajališč in nagovorov*. Prevedel in spremno besedo napisal Raid al-Daghistani. 128 str. Ljubljana: Kud Logos, 2020. ISBN 978-961-7096-72-2

V slovenščini smo pred nedavnim dobili na voljo prevod izbranih sentenc iz dveh spisov muslimanskega mistika 10. stoletja po Kr., ‘Abd al-Ġabbārja al-Niffarīja. Sentence je izbral in prevedel Raid al-Daghistani, islamolog, ki deluje na Centru za islamsko teologijo Univerze v Münstru. Spisa *Knjiga [mističnih] postajališč* (*Kitāb al-mawāqif*) in *Knjiga [mističnih] nagovorov* (*Kitāb al-muḥāṭabāt*) sta edini ohranjeni al-Niffarījevi deli. al-Daghistani ju je prevajal po kritični izdaji britanskega orientalista Arthurja Johna Arberryja iz leta 1935. Prevodu je dodal spremno besedo, v kateri postavi al-Niffarīja v kontekst zgodovine sufizma in oriše temeljne značilnosti al-Niffarījeve misli. Kakor pove na koncu spremne besede (2020, 121), je slovenščina šele peti jezik, v katerega sta ta spisa prevedena. Prevod je opremljen s sprotnimi opombami, ki razlagajo nekatere temeljne pojme sufizma. H knjigi je priložen tudi priložni slovarček, v katerem prevajalec razloži, kako je prevajal posamezne arabske pojme. Knjigo je založila založba KUD Logos, pri kateri je al-Daghistani leta

2014 izdal prevod al-Ġazālījevega dela *Rešitelj iz zablode* (*al-Munqid min al-ḍalāl*).

Spis *Knjiga [mističnih] postajališč* (*Kitāb al-mawāqif*) je sestavljen iz 88 literarnih enot, ki so poimenovana postajališča (*mawqif*, mn. *mawāqif*). Beseda *mawqif* je toponim (arab. *ism makān*) glagola *waqafa* in označuje prostor oziroma kraj, kjer nekdo stoji ali se zaustavi. Posamezna poglavja oziroma postajališča se začno s formulo »postavil me je v« (*awqafanī fi*), s katero al-Niffarī takoj na začetku pove, da je Bog tisti, ki ga postavi na neko določeno postajališče. Vsako od postajališč osvetli enega od vidikov življenja mistika. Da prikažemo le zgled: 57. postajališče nosi naslov »postajališče src mističnih spoznavalcev« (*mawqif qulūb al-‘arīfin*). V njem al-Niffarī oziroma Bog razloži, kakšno mora biti srce spoznavalca. Pri tem uporabi dva temeljna pojma sufizma – ‚srce‘ (*qalb*) in ‚[mistično] spoznanje‘ (*ma‘rifa*) – in ponudi svoj odgovor na to, kako sta oba pojma medsebojno povezana. Srce je namreč v sufizmu podobno kakor v biblični tradiciji glavni epistemološki organ, resnično spoznanje pa izhaja iz stanja, v katerem je mistikovo srce. Vendar je razumevanje poglavij vse prej kakor lahka naloga, saj al-Niffarī uporablja zelo enigmatičen jezik. Razu-

mevanje nam prevajalec na kar nekaj mestih olajša z opombami, ki osvetlijo nekatere temeljne pojme sufizma.

Osrednje mesto v prevodu ima prevod osmega postajališča: »Postajališče svetega stojišča« (*mawqif al-waqfa*). al-Daghistani v spremni besedi razloži centralni pomen tega poglavja za celoten spis (2020, 117–120). Beseda *waqfa* je že etimološko povezana z besedo *mawqif*. Označuje akt stóje oziroma dejavnost, ki jo opravlja stoječi. al-Daghistani se odloči za prevod ‚stojišče‘, to besedo pa bi lahko prevedli tudi z glagolnikom ‚stója‘. Stója oz. stojišče al-Niffarīju pomeni eksistencialno zadržanje, ki prek resničnega spoznanja (*maʿrifa*) vodi do resničnega védenja (*ʿilm*) (20 [8,75]), centralnega pojma islamskih znanosti (*ʿulūm*). Stója je steber (*ʿamūd*) (19 [8,59]) resničnega vedenja in nemogoče je neposredno preiti od védenja do stóje (21 [8,86]). al-Niffarī jasno pove, da je stója več od vedenja, saj »stója zaobsega vso vednost, toda vednost ne zaobsega stóje« (17 [8,18]), stoječi pa »presega spoznanje tako, kot presega mišljenje« (21 [8,84]). Za al-Niffarīja je stója eksistencialno zadržanje, ki ima resda za posledico mistično spoznanje in vednost, ampak se ne omejuje samo na to. Sveto stojišče oz. sveta stója je vir vednosti in obenem tudi izpolnitev vednosti. Tisti, ki stoji v stóji, je en sam, saj se mistično združi z Bogom, medtem ko je spoznavajoči še vedno ‚ujet‘ v pojavni svet in v razmerje spoznano-spoznavaajoči (20 [8,67]).

Pojem stóje je pri al-Niffarīju osrednjega pomena, saj tvori formo vseh drugih postajališč (*mawāqif*). V vseh 88 postajališčih je namreč stoječi od Boga postavljen (*awfaqa*) v specifični način stóje, iz katere izhaja spoznanje, ki se na-

zadnje kaže v besedilu al-Niffarījeve knjige. Toda sama stója je veliko več od spoznanja, saj stoječi na koncu ponikne v Bogu. Če poznamo (*naʿrifu*) o samem al-Niffarīju sila malo, je to nujno potrebno interpretirati skozi njegovo misel, ki vodi k »odpostajanju v Bogu« (*fanāʾ fī-l-llāh*) ter s tem k »obstajanju po Bogu« (*baqāʾ fī-l-llāh*) (al-Daghistani 2020, 118).

Prevodu izbranih sentenc iz spisa *Kitāb al-mawāqif* al-Daghistani doda še sentence iz spisa *Kitāb al-muḥāṭabāt*. Tudi v tem spisu je osrednji subjekt, ki daje nagovore, Bog sam. Namenjeni so poslušalcu, ki si želi mističnega združenja z Bogom: sufiju. Tudi za ta spis sta značilni izredna miselna prodornost in preudarnost s katerima al-Niffarī vodi sufijskega vajenca do mističnega zrenja (2020, 103 [51,6]).

K prevodoma obeh spisov je dodana spremna beseda, v kateri al-Daghistani predstavi nekatere temeljne značilnosti al-Niffarījeve misli in ga umesti v širši kontekst sufizma. Pri tem obsežno navaja relevantno strokovno literaturo. K spremni besedi je dodan tudi slovarček, v katerem al-Daghistani razloži, kako je prevajal nekatere temeljne pojme sufizma. Slovarček je še posebno koristen, saj je za sufijske tekste značilno, da ustaljenim arabskim izrazom in besedam pripisujejo popolnoma svojske pomenne.

Knjiga je med drugim dobrodošla v slovenskem intelektualnem prostoru predvsem iz dveh razlogov. Prvi je povezan s poznavanjem islama in islamske tradicije, saj imamo kljub dejstvu, da sufizem doživlja neko določeno mero naklonjenosti zaradi svoje globoke duhovnosti, resnici na ljubo na voljo bore malo prevodov primarnih virov, ki bi omogočili boljše poznavanje sufizma in

islamske tradicije. Za dober pokaz tega, o čem govorim, je dovolj samo pogledati al-Daghistanijevo opombo na strani 107, ki našteje nekatera dela zgodnjega, formativnega obdobja sufizma. Bolj poglobljeno poznavanje te tradicije hitro privede k spoznanju, da je islam skoraj nemogoče razumeti brez dobrega poznavanja sufizma, saj so bili veliki muslimanski učenjaki pogostokrat člani sufističnih redov (*ṭariqa*). Sufizem je namreč sčasoma postal splošno razširjen fenomen v islamski družbi. Ni iz trte zvita teorija, da je celo Ibn Taymiyya, eden največjih ḥanbalitskih teologov, pripadal enemu od sufijskih redov, natančneje redu *Qādiriyya* (Makdisi 1974). Seveda to po drugi strani pomeni, da je sufizem mogoče razumeti samo, če ga razumemo kot islamski fenomen. Krščanski ali kak drug (npr. „newagevski“) sufizem ne more obstajati, pa naj bodo vzporednice in vplivi še tako številni. Prevod, ki smo ga dobili, je zatorej nedvomno dobrodošla pridobitev pri poznavanju islamske tradicije kot celote tako za muslimane kakor tudi za druge preučevalce islama.

Drugi razlog, zakaj je knjiga dobrodošla v slovenskem intelektualnem prostoru, se omejuje na krščansko bralstvo. Pomembno je dejstvo, da sta dobra seznanjenost z drugimi religioznimi tradicijami in pozitivno vrednotenje teh tradicij temeljnega pomena za današnjo krščansko teologijo. Zgodovinsko gledano, ne bi bilo pretirano reči, da je preučevanje sufizma pomembno vplivalo na teološko klimo drugega vatikanskega koncila. Ključno je bilo predvsem delo francoskega orientalista Louisa Massignona, avtorja še vedno nepresežene študije v štirih zvezkih o sufiju al-Ḥallāḡu. Massignon – ki se je v katoliško

krščanstvo spreobrnil oziroma ponovno vrnil ob študiju islamske tradicije in je pozneje postal celo diakon melkitske Cerkve – je vplival tako na nekatere sestavljavce okrožnice Nostra aetate (npr. na Georgea Anawatija in na Roberta Casparja) kakor na druge pomembne teologe drugega vatikanskega koncila. Morada velja med njimi izpostaviti Henryja de Lubaca, ki al-Ḥallāḡa v Massignonom prevodu med drugim citira v svoji knjigi *Na poteh k Bogu* (*Sur les chemins de Dieu*) (2017, 15). Pozitivno vrednotenje drugih religioznih tradicij pri teh mislecih ni izhajalo iz lažnega eklekticizma, ampak je bistvo tega zadržanja zupanje v dobrot stvarstva, ki se je razodela in izhaja iz univerzalnega in zadoštnega odrešenjskega dela Jezusa Kristusa. Tudi slovenska krščanska teologija bo lahko od sedaj dalje prisluhnila hrepenenju in izredni duhovni globini muslimanskega mistika al-Niffarīja, ki ji naj bo v izziv in spodbudo pri razumevanju sveta in zgodovine.

al-Daghistani je opravil odlično delo pri prevodu in pisanju spremne besede. Slovenskemu bralcu mu je uspelo dobro predstaviti misel in odpostajanje (*fanā'*) 'Abd al-Ḡabbārja al-Niffarīja. Pri tem je z obsežnimi biografskimi opombami v spremni besedi pokazal tudi zelo dobro poznavanje sodobne sekundarne literature o al-Niffarīju in o sufizmu nasploh. Za to mu je treba čestitati. Pokazal je, da je kos prevajanju izredno zahtevnega al-Niffarījevega miselnega toka, o katerem sodobni sirske pesnik in mislec Adūnīs pravi, da je »kakor da bi bil jezik gibanje biti (*ḥarakat al-kā'in*), ki se razpusti v govorjenje, glasove in tišine« (1995, 191–192). Naj za na konec besedo prepustimo prav njemu, ki o al-Niffarīju v odlični študiji *Sufizem in sur-*

realizem (*al-Šūfiyya wa-l-sūriyāliyya*) med drugim zapiše te besede:

»Temeljna značilnost al-Niffarījevih tekstov je preseganje poimenovanj (*asmā'*), dokazov, pomenov, oblik, itd., ki se jih je posluževalo njemu predhodno pisanje (*kitāba*), da bi ponazorilo resničnosti (*ašyā'*) oz. to, kar je poimenovano. Al-Niffarī piše na skrivnosten način, ki se ga prej niso posluževali. Resničnosti osvobodi njihove preteklosti,

njihovih prejšnjih besed in ustaljenih načinov njihovega izražanja, ter jih postavi v drugo obliko, tako da jih izrazi z novimi poimenovanji. Pisanje je tukaj spreminjanje (*tağyīr*); prenavlja namreč resničnosti, s tem, ko prenovi njihove oblike in povezave, ter prenavlja jezik sam, s tem, ko uvaja (*tunši'*) nove povezave med besedo in besedo ter med besedami in resničnostmi.« (1995, 186)

Aljaž Krajnc

Reference

Adūnīs. 1995. *al-Šūfiyya wa-l-sūriyāliyya*. Bejrut: Dār al-Sāqī. Angleški prevod: 2005. *Sufism and Surrealism*. London: Saqī Books.

al-Daghistani, Raid. 2020. Spremnna beseda. V: Al-Niffarī 2020, 107–121.

Henry de Lubac. 2017. *Na poteh k Bogu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Makdisi, George. 1974. Ibn Taymīya: A Šūfi of the Qādiriyya Order. *American Journal of Arabic Studies* 1:118–129.

al-Niffarī, 'Abd al-Ġabbār. 2020. *Knjiga mističnih postajališč in nagovorov*. Ljubljana: KUD Logos.

Marcin Godawa in Bojan Žalec, ur. *Image and Man – Correlations*. Krakow: Pontifical University of John Paul II, 2020. 125 str. ISBN: 978-83-7438-679-1

Znanstvena monografija *Image and Man – Correlations* je rezultat internacionalnega sodelovanja med slovenskimi in poljskimi akademiki. Obravnavani monografiji daje dodatno vrednost raznolik izbor avtorjev prispevkov, ki vsak s svojega področja osvetlijo pojem »podob«. Kakor povesta urednika v kratkem uvodu na začetku monografije, želi delo prispevati k boljšemu razumevanju in evalvaciji različnih oblik podob v naših življenjih. Znanstveni članki nam postrežejo z interdisciplinarnim pogledom na razkrivanje podob, pri tem pa so v ospredju antropološki, teološki, filozofski, izobraževalni in psihološki vidik.

Prezreti ne smemo niti vrednosti primesi umetnostne zgodovine, religiologije in estetike.

V znanstveni monografiji najdemo devet člankov osmih avtorjev. Avtor dveh člankov je Bojan Žalec, ki v prvem prispevku predstavi Kierkegaardov pogled na Boga. Pri tem se še posebej ustavi pri njegovem delu *Works of Love* (1847), pri katerem je jasno izražena filozofova težnja po etiki ljubezni. Žalec prepozna v Kierkegaardovi etiki ljubezni, ki temelji na svetopisemski zapovedi zlatega pravila, najpravičnejši način, prek katerega človek lahko postane tista podoba, za katero je bil ustvarjen.

V drugem prispevku (zadnji v monografiji) Žalec spregovori o islamofobiji, ki v prvi vrsti meče slabo luč na celotni islam in na vse muslimane in je kot takšna hkrati zaviralica graditve interkul-

turnega dialoga. V prvem delu prispevka Žalec predstavi karakteristike islamofobije, pri tem se navezuje na Todda H. Greena. Islam je po njegovem mnenju označen kot monoliten, drugi, slabši, sovražen, manipulativen in diskriminativen. Hkrati trdi, da so diskurzi proti islamu nekaj naravnega in da muslimanski kritizem na zahodu nima veljave. V drugem delu prispevka se avtor naveže na iskanje izvora islamofobije, pri tem še posebej omenja Bernarda Lewisa, po čigar mnenju vidi islam sovražnika v Zahodu. Razlog za to sta ljubosumnost in ponižanje muslimanov ter ostro nasprotovanje modernizmu in sekularizmu. Nadalje se Žalec posveti Saidovi kritiki zgoraj omenjene misli in izpostavi, da se orientalizem in islamofobija ne smeta enačiti. Prispevek članka je: izpostaviti razmislek o prihodnjih korakih, ki bi vodili do zmanjšanja islamofobije. Avtor predlaga: muslimane bi morali obravnavati kot sebi enake in jim dati priložnost, da se vključijo v zahodno družbo. Obenem je treba doseči, da se tudi širša javnost (in ne zgolj akademiki) zave, kako so različne informacije, ki jih oddajajo o muslimanih mediji, filmi in razni forumi, del islamofobijske industrije. Cilj je, doseči medkulturni in medreligijski dialog z muslimani na konkretni ravni in imeti pred očmi, da vsi muslimani niso teroristi.

Naslednji prispevek v monografiji se navezuje na embleme, ki prikazujejo liturgijo velikega petka in se hranijo v frančiškanskem samostanu v Krakovu. Magdalena Ficoń v svojem prispevku razloži trinajst emblemov, katerih zanimivost je povezovanje uprizorjenih podob in napisov v latinščini. Prvi emblem prikazuje Kristusa pred velikim duhovnikom, krasi pa ga napis »Oče, odpusti

jim, saj ne vedo kar delajo«. Napis pod drugim emblemom je vzeti iz Lukovega evangelija. Pravi: »Resnično, povem ti, še danes boš z menoj v raju.« (Lk 23,43) Zanimivo pa je, da emblem upodablja Cerkev; Ficońova to poveže z dejstvom, da človek z vsakim vstopom v cerkev prestopa nebeška vrata. Tretji emblem je povezan s tretjim Kristusovim stavkom na križu: »Žena, glej, tvoj sin!« (Jn 19,26) Tudi tukaj emblem ne prikazuje Kristusa na križu, prav tako ni prikazano nobeno trpljenje. Avtor upodobi rojstvo Cerkve in njenih teles na miren način. »Zakaj si me zapustil?« (Mt 27,46), to je napis pod naslednjim emblemom, ki uprizarja čoln na valovitem morju. Peta slika prikazuje Kristusa kot jelena, ki pije vodo. Pod njim je napis »*Sitio*« (Žejen sem). Ficońova v tem odstavku vidi simbolizem zmage, s katero je Kristus premagal zlo in odrešil človeštvo. Na šestem emblemu z napisom »Dopolnjeno je« (Jn 19,30) so naslikani trije križi, ki zelo preprosto prikazujejo Jezusovo smrt in s tem izpolnitev vseh prerokb. Naslednji (sedmi) emblem slika Boga na oblakih, ki z iztegnjeno roko čaka, da se njegov Sin vrne domov. S sliko se ujema tudi napis, ki pravi: »Oče, v tvoje roke izročam svojo dušo.« (Lk 23,46) Sledi emblem, na katerem je menora naslikana pred križem. Menora je simbol božje popolnosti, svetosti in blišča. Križ pomeni Kristusa, ki je resnična luč. Pod osmim emblemom je zapisano »Sonce je zakrito«. Slika na devetem emblemu prikazuje razpolovljeni tempelj. Tukaj se tudi napis »Tempeljska zavesa je bila strgana na dva dela« ujema s sliko. Ficońova vidi v tem konec stare zaveze in začetek nove zaveze. Naslednji emblem prikazuje razpokane skale; to se lahko navezuje na Mt 27,50–53. Enajsti em-

blem nosi zapis »*Monumenta apperta svnt*«. Prikazuje mirno ozadje z drevesi. V ospredju pa so liki, ki prihajajo iz groba. Dvanajsti emblema upodablja mesto z mestnimi vrati in ljudi, ki vrata obkrožajo. Ficońova zapiše, da je to prikaz vstajenja od mrtvih in s tem nakazilo eshatološke ere. Ljudje, ki so osvobojeni pekla, korakajo v sveto mesto Jeruzalem. Na zadnjem emblemu je naslikano pashalno jagnje, kakor Kristusa imenuje evangelist Janez. Avtorica sklene: ta analiza nakazuje, da nosijo poslikave v sebi globoko sporočilo in nekako kažejo na resničnost in pravičnost sveta.

Dagmara Pięta se v svojem prispevku osredotoči na posebno vrsto evangelizacije – na teologijo filma. V sodobni družbi, kateri se želi Cerkev po zadnjem koncilu približati, je film orodje za gradnjo dialoga in bratstva, na kar je še posebno opozarjal sv. Janez Pavel II. Teologija filma je ena od celic teologije umetnosti. V njej so zajeta vprašanja o bistvu človekovega bivanja in o relaciji sveta do vrednosti. Teologija filma tako išče odgovore na religijska, etična in moralna vprašanja in jih vključuje v filmsko govorico. Iz naslova prispevka, *The Idea of Theology of Film Based on Krzysztof Kieślowski's Works*, je razvidno, da se avtorica članka opira na enega od najuspešnejših poljskih filmskih režiserjev, Krzysztofa Kieślowskega (1941–1996). Njegova zbirka desetih srednjementražnih filmov, imenovana Dekalog, se osredotoča na življenje sleherne osebe in odpira vprašanja o pomembnih življenjskih tematikah, kakor so vprašanja smrti, prave ljubezni, sebičnosti, umora, neplodnosti, abortusa, osamljenosti, ugrabitve, materializma in raznovrstnih stisk.

Naslednji (četrti) prispevek v obravnavani monografiji nosi naslov Stigma-

tization of Emotinality. Avtorica v obravnavanem članku razume stigmatizacijo kot fenomen, ki označuje zunanjo vsiljeno negativno podobo in izziva negativni odnos do osebe, skupine ali družbenega fenomena, ki izraža različne podobe, prepričanja ali vrednote. Mateja Centa meni, da stigmatizacija prav tako cilja na čustva oziroma čustvenost. Stigmatizacija čustvenosti kaže na zunanjo vsiljeno negativno podobo ali negativni odnos do izražanja čustev, ki so lahko neprimerna ali pretirana. V prispevku avtorica navede več zgledov sodobnih raziskav, prek katerih pokaže, da je stigmatizacija žensk kot bolj čustvenih za nekatere raziskovalce dejstvo, za druge pa stereotip. Pri tem poudari, da so nekatere pričakovane čustvene reakcije lahko odvisne od spola, po drugi strani pa tudi temeljijo na prepričanju in verovanju, kakor ga daje zunanji svet, ki ga oblikuje družba. Družba ima lahko globoko utrjena pričakovanja glede ustreznosti izražanja čustvenega odnosa, kot posledico tega pa je v nasprotnem ravnanju težko zaobiti stigmatizacijo. Centa sklene, da na takšen način postopek stigmatizacije pogosto deluje nepremišljeno in se bo ohranil, vse dokler bodo obstajale pomembne norme. Družba namreč stigmatizira vsakega člana, ki se oddalji od pričakovanih norm. Na koncu Centa predloži smernice za premostitev stigmatizacije. Poziva k temu, da je drugega treba slišati in ga v prvi vrsti narediti za resničnega, da se je treba zavedati, kako je drugi vedno drugačen od nas. Največje ovire za sprejemanje drugega pa pomenijo narcizem, strah in pristranskost.

Peti članek v obravnavani monografiji poveže svetopisemsko zgodbo o Tobitu s prvinami edukacije. Sveto pismo govori o tem, kako je bil Tobitov sin To-

bija poslan v Medijo h Gabaelu, po vredo desetih talentov srebra. Na poti ga je spremljal angel Rafael, ki se je Tobitu predstavil kot eden od njegovih sorodnikov. Gerjolj v angelu Rafaelu vidi vlogo botra, ki mladostnika spremlja na poti odraščanja in h kateremu se lahko mladenič nekoliko bolj zaupa kakor svojim lastnim staršem, boter pa ga prav tako vzgaja in uči veščin za pravično življenje. Obenem se dotakne tudi Tobitove slepote, ki ga je prizadela zaradi belih peg. Če so oči ogledalo duše, potem lahko drži tudi to, da starši v obdobju odraščanja otrok nekoliko oslepijo, saj jih mladostniki zaradi želje po samostojnosti ne spustijo v svojo dušo. Vzporedna svetopisemska pripoved v Tobitovi knjigi spregovori o Tobijevi poroki s sorodnico Saro. Sari je zli duh odvzel že sedem mož. Vsi so umrli na poročno noč in podobno se pričakuje tudi za Tobija. A angel Rafael odžene hudega duha, Tobija pa ozdravi svojo ženo. Gerjolj prepozna v tem zmago ljubezni nad smrtjo, seveda pod pogojem, da je središče ljubezni Bog. Dodaja, da je za starše na stara leta najlepše darilo, videti svoje otroke srečne in s potomci, ob tem pa tudi prepoznajo, da je bila njihova vloga in vloga drugih ljudi (angelov), ki so spremljali njihovega otroka na poti odraščanja, nepogrešljiva. Angeli so vsakdanjem življenju otrok poleg staršev tudi pedagogi, kateheti, športni učitelji in drugi, ki otroka spremljajo na poti njegovega odraščanja, ga učijo za veščine in življenje in mu na neki način zagotavljajo tudi varno okolje.

Anna Jungeiwicz se v svojem prispevku opira na metafore o svetu kot tiskalnem stroju, ki so jih uporabljali zgodnji poljski pridigarji, po zgledu velikih filozofov (Platon, Aristotel) in teologov (sv.

Avguštin). Obrača se na češkega protestanta Johanna Amosa Komenskega (1592–1670), na poljskega dominikanskega pridigarja Fabiana Birkowskega (1566–1636) in na poljskega pridigarja Franciszeka Rychłowskega (1611–1673). Avtorica pravi, da se je treba vprašati o funkcijah teh metafor. So namreč veliko več kakor le retorični okras. Misli zgoraj omenjenih teologov se navezujejo na figurativno gradnjo sveta, ki je zgrajena iz različnih, hierarhičnih delov. Toda to ne ponazarja le konstrukcije sveta, ampak še posebno prenos resnice in znanja. Funkcija je torej bolj epistemološka kakor ontološka. Nadalje metafore ponazarjajo predhodni obstoj bitij v Božjih mislih pred dejanjem stvarjenja. Nena zadnje pa nakazujejo na človekovo potrebo po oblikovanju svoje lastne podobe po božji podobi, to pa je mogoče zaradi božje podobe, ki obstaja v naravi.

Naslednji članek za obravnavano monografijo je pripravila Ana Martinjak Ratej. Govori o podobi človeka kot osebe v povezavi s totalitarnimi režimi. Avtorica je, navezujoč se na Hanno Arendt, na Zygmunta Baumana in na druge personaliste, prikazala nevarnosti totalitarnih sistemov za človeka in človeštvo. Ti sistemi namreč izničijo človekovo dostojanstvo, poleg tega želijo izenačiti družbo, to pa vodi do zanikanja različnosti in edinstvenosti vsakega človeškega bitja. Martinjak Ratejeva sklene, da bi nam morale biti bogate izkušnje totalitarnih sistemov iz zgodovine šola za nadaljnje odločitve. Pravi, da bi se bilo treba upreti vsem političnim sistemom in oblikam vladanja, ki na takšen ali drugačen način vpeljujejo prvine totalitarizma v svoje oblike vladanja.

Prispevek Veronike Beliaev-Saczuk je sad njenega terenskega dela (2014–

2015) v regiji Okian, ki leži v Republiki Burjatiji, avtonomni republiki Ruske federacije v Sibirskem zveznem okrožju. Na omenjenem okrožju živita dve etnični skupnosti – Sojoti in Burjati. V tem delu sveta se je vse do danes ohranil budizem, ki pa vsebuje primesmi šamanizma. Po avtoričinih besedah je teh primesi v Okainu največ na svetu. Avtorica posebno mesto v članku posveti boginjama ljubezni, imenovanima Bela in Zelena Tara, spreminjajočim se lokacijam, njunemu čaščenju in negovanju podob ter različnim legendam, ki so še danes močno navzoče v življenju tamkajšnje skupnosti.

Raznovrstnost prispevkov v monografiji kaže na dejstvo, da je človek kot

družbeno bitje vpet v najrazličnejše vzorce družbe. Podobe, ki jih odkriva v svojem življenju, so v veliki meri odvisne od percepcij družbe, ki jih je kot posameznik in kot družbeno bitje pridobil in si jih nekako tudi prilastil. Odličnost monografije uvidimo v iskanju njene rdeče niti. Kaže na to, kako pomembno je, da človek sprejema sebe in drugega, brez spolne, verske, etnične ali kakršnekoli druge stigmatizacije. Hkrati pa mora imeti pred očmi tudi dejstvo, da je za graditev sobivanja v sožitju treba uporabljati pravilne edukacijske veščine – takrat, ko sami raziskujemo, pa tudi takrat, ko posredujemo svoje znanje naslednjim rodovom.

Urška Jeglič

Mihai Dragnea. *Christian Identity Formation Across the Elbe in the Tenth and Eleventh Centuries*. New York: Peter Lang, 2021. 126 + VIII str. ISBN: 978-1-4331-8431-4.

Romunski kulturni zgodovinar Mihai Dragnea, raziskovalec na Univerzi jugovzhodne Norveške in glavni urednik ameriške znanstvene revije *Hiperborrea*, je skupnost preučevalcev srednjega veka in religijske zgodovine obogatil z monografijo o procesu pokristjanjevanja nekdanjega slovanskega ljudstva Vendov ob reki Labi na mejnem ozemlju med današnjo Nemčijo in Poljsko. Raziskovanje tamkajšnjih Slovanov ima resda v modernem kritičnem zgodovino-pisju dolgo izročilo, a se je večina doslejšnjih študij te vrste osredotočala predvsem na etnično-jezikovne (samo) opredelitve, na prodiranje germanskih vplivov na slovanski vzhod, na nastop

geografsko-kulturne prehodnosti (t. i. *Germania Slavica*) in na oblikovanje poljske srednjeveške države. Osrednje vprašanje obravnavanega dela je drugačno in tako tudi izvirno: kako so v 10. in v 11. stoletju krščanski aristokrati, zlasti pripadniki cesarske rodbine Otoncev, cerkveni hierarhi, potopisci in zgodovino-pisci, izhajajoči povečini z nemškega govornega območja, razumeli postopno sprejemanje krščanske vere med Vendi. Avtor prepričljivo dokazuje, da je bila glavna skrb cerkvenih avtoritet politična in duhovna vključitev Slovanov v okvir Svetega rimskega cesarstva kot samooklicanega povezovalca (zahodno)krščanskega sveta, pri tem pa je posebna skrb veljala prepoznavanju resničnih ali domnevnih krivoverstev in preprečevanju vračanja k predkrščanskim obrednim praksam in vrednostnim predpostavkam. V tem pogledu monografija razkriva pomembno in v srednje-

veških študijah uveljavljeno spoznanje, da je posamezni proces pokristjanjevanja zajemal vrsto medsebojno prepletenih in večkrat protislovnih dejavnikov, ki so presejali temeljna doktrinarna in kanonična vprašanja. Takšna družbeno-kulturna dinamika se v tej monografiji razkriva skozi številčno in politično šibko skupino, ki je po drugi strani, vsaj navidezno nepričakovano, doživela razmeroma veliko pozornost v sočasnih pripovednih in listinskih virih.

Mihai Dragnea umešča proces pokristjanjevanja polabskih Slovanov v okvir kulturne politike otonskega cesarstva, ki si je po zgledu Karla Velikega prizadevala za nadaljevanje (zahodne) rimske imperialne dediščine (*romanitas*), dopolnjene s sklicevanjem na univerzalnost krščanske Cerkve in na povezovanje vseh pravovernih kristjanov pod eno krono. Hotenje po vzpostavitvi »ene vere, ene Cerkve in ene države« je neizogibno predvidevalo širjenje upravnno-ozemeljskih meja in oblikovanje večetnične imperialne skupnosti, v kateri naj bi svoje mesto dobili tudi Vendi. Avtor tako prepričljivo pojasnjuje, da ima pogosto vzvišeno in s predsodki zaznamovano pisanje o »divjaštvu« slovanskih prebivalcev tistega časa izvor predvsem v prepričanju o vsestranskih prednostih krščanskega načina življenja, ne v germanski sovražni naravnosti do slovanskega sveta kot takšnega, tudi če je naposled uspešno končani proces uvažanja nove vere do konca srednjega veka pripomogel h germanski kolonizaciji in k skorajšnji asimilaciji Slovanov z nemškimi jezikovnim okoljem. Politično in kulturno prodiranje Svetega rimskega cesarstva proti vzhodu je bilo nadalje odvisno od razmer v deželi Saški, ki je bila najbližje poselitvenemu območju

Vendov, saj so tamkajšnji mejni grofje izkazovali daleč največjo podporo osrednji cesarski oblasti. V tem pogledu sta tamkajšnji posvetna in cerkvena oblast dosledno uresničevali načelo, da pomeni sprejetje krsta tudi pridružitvev krščanskemu imperiju. Omenjene okoliščine je potrjevala razmeroma obsežna pisna (samo)refleksija krščanskih avtorjev s prikazovanjem in povečini pristranskim vrednotenjem poganskih praks, v katerih se je kazala omenjena rimsko-imperialna zavest, ki je med drugim, brez upoštevanja drugačnih družbenih okoliščin, prevzemala predstave in pojme iz rimske poganske antike (npr. kip (*statua*), svetišče (*templum*)). Obravnava nekrščanskih prvin polabskih Slovanov ni bila usmerjena v boj med zmagovito novo in umikajočo se staro vero, pri tem bi seveda krščanstvo pomenilo alternativo poganstvu, temveč v utemeljevanje odpadništva (apostazije) ali krivoverstva (herezije) uradno že pokristjanjenega ljudstva, ki se krščanskemu cesarstvu in njeni Cerkvi »upira« z ohranjanjem nedovoljenih verovanj in običajev. Proces pokristjanjevanja je tako spodbudil spraševanje o pravi veri in o odnosu med domačim in tujim, o odnosu med sprejemljivim in drugačnim, saj večina tovrstnih srednjeveških tekstov, idejno temelječih na antičnih delih in na Svetem pismu, vzpostavlja Vende kot ljudstvo »severnih dežel« (*partes aquilonis*) in predstavnike »drugega sveta« (*alter mundus*), ki se težavno vključujejo v krščansko imperialno skupnost ali »našo ekumeno« (*noster orbis*).

Najvidnejša odlika monografije romunskega kulturnega zgodovinarja je njena jedrnatost oziroma obvladljivost, saj si lahko bralec na dobrih stotih straneh pridobi pregledno, vsebinsko zado-

stno in pripovedno podkrepljeno znanje o ključnih vidikih pokristjanjevanja Vendov in oblikovanja krščanske istovetnosti na stiku germanskega in slovanskega sveta. To značilnost dopolnjujeta avtorjevo dosledno opiranje na žanrsko širok nabor pisnih virov in njegov transdisci-

plinarni pristop, ki v sklenjeno celoto povezuje zgodovinopisne, kulturološke in teološke metode. Mogoče je trditi, da obravnavana monografija ponuja kakovostno in dovolj celovito predstavitev znane tematike v novi luči.

Simon Malmenvall

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
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščenja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo
8. **Tadej Rifel**, Gottmensch und Gottmenschentum

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant in Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastorala na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič in Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc – Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant in Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščenja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarčni duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harget**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)

41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)
- s.n. **Polona Vesel Mušič**, Utrip birmanske pastore v Cerkvi na Slovenskem (sozaložništvo s Salve)
43. **Janez Juhant in Mateja Centa (ur.)**, V zvestobi narodu in veri
44. **Christian Gostečnik**, Je res vsega kriv partner? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
45. **Maksimilijan Matjaž**, Klic in novo življenje
46. **Barbara Simonič (ur.)**, Družinska terapija v teoriji in praksi
47. **Andraž Arko**, Pasijon po Gibsonu
48. **Robert Petkovšek**, Bog in človek med seboj
49. **Christian Gostečnik**, Zakaj se te bojim? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
50. **Rafko Valenčič**, Beseda in pričevanje (sozaložništvo z Družino)
51. **Mari Jože Osredkar**, Teologija odnosa (sozaložništvo z ZBF)
52. **Mari Jože Osredkar**, Božje razodetje v Bibliji in Koranu (sozaložništvo z ZBF)
53. **Christian Gostečnik**, Družinske terapije in klinična praksa (sozaložništvo s FDI in ZBF)
54. **Ciril Sorč**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
55. **Bojan Žalec in Vojko Strahovnik (ur.)**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
57. **Slavko Kranjc (ur.)**, Svetloba drami našega duha (sozaložništvo z občino Slovenske Konjice)
60. **Christian Gostečnik**, Bolečina ločenosti (sozaložništvo s FDI in ZBF)
61. **Andrej Šegula (ur.)**, Božje oznanilo sodobnemu človeku : zbornik ob 80-letnici prof. Rafka Valenčiča (sozaložništvo z Družino)
62. **Christian Gostečnik**, Psihoanaliza in sakralno izkustvo (sozaložništvo s FDI in ZBF)
63. **Janez Juhant**, Človek, religija, nasilje in kultura miru : duhovno-psihološka študija človeka
64. **Matjaž Ambrožič (ur.)**, Janez Evangelist Krek - sto let pozneje (1917–2017)
65. **Luka Trebežnik**, Med nihilizmom in mesijanizmom : Derridajeva filozofija religije
66. **Tanja Pate**, Kronična bolezen v družini
67. **Christian Gostečnik**, Travma in relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI in ZBF)
68. **Branko Klun in Luka Trebežnik (ur.)**, Vračanje religije v postmodernem kontekstu
69. **Roman Globokar**, Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi
70. **Simon Malmenvall**, Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest
71. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Pogum in preroška drznost : slovenske vzporednice ukinitvi (1773) in obnovitvi (1814) Družbe Jezusove
72. **Marjan Turnšek (ur.)**, Stoletni sadovi : prispevek dogmatične teologije na stoletnem drevesu Teološke fakultete Univerze v Ljubljani
73. **Jan Dominik Bogataj**, Preobraženi : zgodnjekrščanska teologija Kristusovega spremenjenja na gori (sozaložništvo s KUD LOGOS)
74. **Janez Vodičar (ur.)**, V iskanju novega zaupanja v Cerkvi : pastora in kateheza po razkritju spolnih in drugih zlorab
75. **Marjan Turnšek**, Slovesni portal in življenje skrivnosti : zakramenti uvajanja v skrivnostno življenje cerkvenega organizma
76. **Christian Gostečnik**, Nevroznanost in relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI in ZBF)
77. **Slavko Krajnc**, Gostoljubnost liturgičnih sodelavcev na Kristusovi gostiji

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijemskem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijemskem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimeka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Vojko Strahovnik
Uredniški svet / Editorial Council	Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakow), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinić (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Krajnc
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop in Domen Krvina
Prevodi / Translations	Simon Malmenvall in Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. o. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Janez Vodičar
Izvlečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (WoS) Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJ52X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v 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 *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

