

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- Janez Vodičar** *»In boste moje priče« (Apd 1,8)*
- Mari Jože Osredkar** *V začetku je bil dialog*
- Robert Petkovšek** *Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem*
- Mateja Centa** *Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost*
- John Skalko** *Why the Revised Grotian Definition of Lying Still Fails*
- Libera Pisano** *Thinking Beyond Borders: Moses Mendelssohn and ...*
- Nikola Vranješ** *Understanding Creation and Scientific Explanation ...*
- Maciej Raczyński-Rożek** *Viri probati and Presiding Over the Eucharist ...*
- Nataliya Yur'evna Sukhova** *Prehistory of a »Historical-Critical Epoch« ...*
- Nejc Drnovšek** *Selitev kijevske metropolije iz Kijeva v Moskvo*
- Jernej Letnar Černič** *Človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava ...*
- Petra Kleindienst idr.** *Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture ...*
- Andrej Saje** *Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona ...*
- Marjan Turnšek** *Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost*
- Barbara Simonič** *Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni*
- Barbara Simonič idr.** *Čustvena avtonomija in spoprijemanje s stresom ...*
- Janez Logar** *Kakovost zakonskih odnosov in religioznost zakoncev ...*
- Uroš Perko idr.** *Čustvena izraznost družine, struktura družine ...*

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 78

2018 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 78
Leto 2018**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2018

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TOMAŽEVA PROSLAVA 2018/ CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2018**

- 9 Janez Vodičar, »In boste moje priče« (Apd 1, 8)**
»And You Will Be My Witnesses« (Acts 1:8)

RAZPRAVE / ARTICLES

- 17 Mari Jože Osredkar, V začetku je bil dialog**
In the Beginning there was Dialogue
- 33 Robert Petkovšek, Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem**
The Freedom Between Sacrifice and Self-giving
- 53 Mateja Centa, Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost**
Cognitive Theory of Emotions, Value Judgments, and Morality
- 67 John Skalko, Why the Revised Grotian Definition of Lying Still Fails: A Reply to Vincelette**
Revidirana Grotiusova opredelitev laganja še vedno pomanjkljiva: odgovor Vincelettu
- 79 Libera Pisano, Thinking Beyond Borders: Moses Mendelssohn and the Beginning of German-Jewish Philosophy**
Misliti onkraj meja: Moses Mendelssohn in začetek nemško-judovske filozofije
- 91 Nikola Vranješ, Understanding Creation and Scientific Explanation of the Origin of Life in a Contemporary Pastoral and Catechetical Context**
Razumevanje stvarjenja in znanstvene razlage izvora življenja v sodobnem pastoralnem in katehetskem kontekstu
- 105 Maciej Raczynski-Rożek, Viri probati and Presiding Over the Eucharist According to Edward Schillebeeckx**
Viri probati in vodenje evharistične daritve po Edwardu Schillebeeckxu
- 121 Nataliya Yur'evna Sukhova, Prehistory of a »Historical-Critical Epoch« in the Russian Bible Studies: Archpriest Gerasim Pavskiy**
Predzgodovina »zgodovinskokritičnega obdobja« v ruskem preučevanju Svetega pisma: nadduhovnik Gerasim Pavski
- 135 Nejc Drnovšek, Selitev kijevske metropolije iz Kijeva v Moskvo**
The Translation of the Seat of Metropolitanate of Kiev from Kiev to Moscow
- 147 Jernej Letnar Čeranič, Človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava v slovenski družbi**
Human Dignity as the Foundation of the Rule of Law in the Slovenian Society
- 159 Petra Kleindienst in Matevž Tomšič, Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture v novih demokracijah: postkomunistična Slovenija**
Human Dignity as an Element of Political Culture in the New Democracies: the Case of the Post-Communist Slovenia

- 173 Andrej Saje, Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloga škofa**
Dilemmas on the Short Procedure to Determine Nullity of Marriage and the Role of Bishop
- 185 Marjan Turnšek, Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost**
Tenderness: A Somewhat Neglected Virtue
- 209 Barbara Simonič, Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni**
Tenderness and its Meaning in Interpersonal Relationships and Pastoral Care
- 219 Barbara Simonič, Mateja Cvetek, Robert Cvetek, Christian Gostečnik, Drago Jerebic, Saša Poljak Lukek, Tanja Repič Slavič in Nataša Rijavec Klobučar, Čustvena avtonomija in spoprijemanje s stresom v povezavi z religioznim soočanjem ob ločitvi**
Emotional Autonomy and Coping with Stress in Correlation with Religious Coping in the Face of Divorce
- 237 Janez Logar, Kakovost zakonskih odnosov in religioznost zakoncev v povezavi z obiskovanjem zakonskih skupin**
Quality of Marital Relationship and Religiousness of Spouses in Connection with Marital Support Groups Membership
- 251 Uroš Perko in Sonja Čotar Konrad, Čustvena izraznost družine, struktura družine in volja do bivanjskega smisla oseb iz nealkoholičnih in alkoholičnih družin**
Family Emotional Expressiveness, Family Structure and Will of Existential Meaning of the Persons from Non-alcoholic and Alcoholic Families

OCENE / REVIEWS

- 265 Jure Volčjak, Goriška nadškofija na Kranjskem v času apostolskega vikarja in prvega nadškofa Karla Mihaela grofa Attemsa (1750–1774) (Matjaž Ambrožič)**
- 266 Marjan Zupančič, ur., Nadškof Šuštar v spominu Slovencev (Dejan Pacek)**
- 269 Krčki biskup Josip Srebrnič (Bogdan Kolar)**

POROČILA / REPORTS

- 273 Mednarodna zveza akademij: 89. generalna skupščina, Tokio, 22.–26. 10. 2017 (Jože Krašovec)**
- 277 Janez Evangelist Krek – sto let pozneje: Simpozij, Ljubljana, 19. in 20. 10. 2017 (Miha Šimac)**
- 279 Colloquia Russica VIII: Mednarodna znanstvena konferenca, Lvov, 15.–18. 11. 2017 (Simon Malmenvall)**
- 281 Islamska etika in medreligijska družbena etika: Letno srečanje moralnih teologov in družbenih etikov, Innsbruck, 3.–5. 1. 2018 (Roman Globokar)**

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Matjaž AMBROŽIČ

dr., doc., zgodovina Cerkve PhD, Assist. Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

Mateja CENTA

dr., asist., pastoralna in oznanjevalna teologija PhD, Assist., Applied Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.centa@teof.uni-lj.si

Mateja CVETEK

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

Robert CVETEK

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

Sonja ČOTAR KONRAD

dr., doc., psihologija učenja in razvoja PhD, Assist. Prof., Educational Psychology
Pedagoška fakulteta, Univerza na Primorskem Faculty of Education, University of Primorska
Cankarjeva 5, SI – 6000 Koper-Capodistra
sonja.cotarkonrad@pef.upr.si

Nejc DRNOVŠEK

mag. zgod., srednjeveška cerkvena zgodovina History M.A., Medieval Church History
Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru Faculty of Arts, University of Maribor
Jareninski dol 31/a, SI – 2221 Jarenina
nejc.drnovsek@gmail.com

Roman GLOBOKAR

dr., doc., moralna teologija PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@guest.arnes.si

Christian GOSTEČNIK

dr., prof., psihologija religije PhD, Prof., Psychology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
christian.gostecnik@teof.uni-lj.si

Drago JEREBIC

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

Petra KLEINDIENST

doktorska študentka, asist., sociologija Doctoral Student, Assist., Sociology
Fakulteta za uporabne družbene študije v Novi Gorici School of Advanced Social Studies in Nova Gorica
Gregorčičeva 19, SI – 5000 Nova Gorica
petra.kleindienst@fuds.si

Bogdan KOLAR

dr., prof., zgodovina Cerkve PhD, Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest-arnes.si

Jernej LETNAR ČERNIČ

dr., izr. prof., ustavno pravo PhD, Assoc. Prof., Constitutional Law
Fakulteta za državne in evropske študije Graduate School of Government and European Studies
Predoslije 39, SI – 4000 Kranj
jernej.letnar@fds.si

Jože KRAŠOVEC

dr., akad. prof., biblični študij Stare zaveze Ph.D., Acad., Prof., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Janez LOGAR

mag. zakonskih in družinskih študijev, terapevt Marital and Family Studies M.A., Therapist
Suha pri Predosljah 57, SI – 4000 Kranj
janez.logar4@siol.net

Simon MALMENVALL

univ. dipl. rus.; mag. zgod., mladi raziskovalec Russian Studies B.A.; History M.A., Junior Research Fellow
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

dr., doc., osnovno bogoslovje in religiologija Ph.D, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Dejan PACEK

prof. teol. in zgod., mladi raziskovalec BA in in Education (Theology and History), Junior Research Fellow
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
dejan.pacek@teof.uni-lj.si

Uroš PERKO

doktorski študent, aplikativna kineziologija Doctoral Student, Applied Kinesiology
Podraga 18, SI – 5272 Podnanos
uros.perko@siol.net

Robert PETKOVŠEK

dr., prof., filozofija Ph.D, Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Libera PISANO

dr., podoktorska raziskovalka, politične in družbene vede Ph.D, Postdoctoral Researcher, Political and Social Sciences
Univerza v Kalabriji Università della Calabria
via Pietro Bucci, Edificio 0 B e 1 B, I – 87036 Arcavacata di Rende, Cs
Inštitut za judovsko filozofijo in religijo Institut für Jüdische Philosophie und Religion
Schlüterstraße 51, D – 20146 Hamburg
libpisano@gmail.com

Saša POLJAK LUKEK

dr., doc., zakonska in družinska terapija Ph.D, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
sasa.poljak@teof.uni-lj.si

Maciej RACZYŃSKI-ROŻEK

dr., doc., dogmatična teologija Ph.D, Assist. Prof., Dogmatic Theology
Papeška teološka fakulteta Pontifical Faculty of Theology
ul. Dewajtis 3, PL – 01-815 Warszawa
mraczynskirozek@pwtw.pl

Tanja REPIČ SLAVIČ

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija Ph.D, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tanja.repicslavic@teof.uni-lj.si

Nataša RIJAVEC KLOBUČAR

dr., doc., zakonska in družinska terapija Ph.D, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
natasa.rijavecklobucar@teof.uni-lj.si

Andrej SAJE

dr., doc., kanonsko pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@teof.uni-lj.si

Barbara SIMONIČ

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

John SKALKO

doktorski študent, filozofija Doctoral Student, Philosophy
 Univerza sv. Tomaža The University of St. Thomas
 3800 Montrose Blvd, Houston, ZDA – TX 77007
skalkoj@stthom.edu

Natalya Yur'evna SUKHOVA

ddr., prof., cerkvena zgodovina PhD & Th.D., Prof., Church History
 Pravoslavna humanistična univerza svetega Tihona Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
 -Likhov pereulok 6, RU – 127051 Moskva
suhovanat@gmail.com

Miha ŠIMAC

dr., asist., zgodovina Cerkve Ph.D., Assist., Church History
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miha.simac@teof.uni-lj.si

Matevž TOMŠIČ

dr., prof., sociologija PhD, Prof., Sociology
 Fakulteta za uporabne družbene študije v Novi Gorici School of Advanced Social Studies in Nova Gorica
 Gregorčičeva 19, SI – 5000 Nova Gorica
 Študijski center za narodno spravo Study Center for National Reconciliation
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana
matevz.tomsic@fuds.si

Marjan TURNŠEK

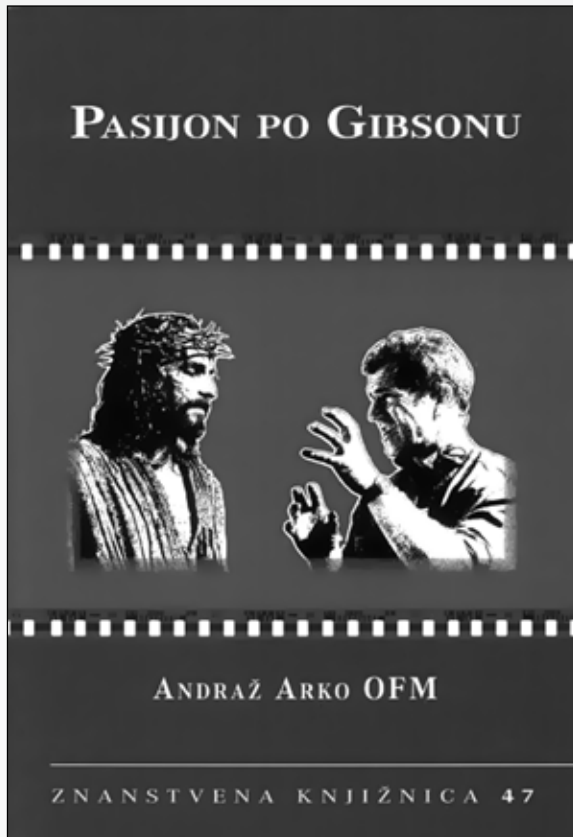
dr., doc., dogmatična teologija PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Stranice 11, SI – 3206 Stranice
marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Janez VODIČAR

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

Nikola VRANJEŠ

dr., doc., pastoralna teologija PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology
 Teologija na Reki, Podružnična fakulteta Regional Theology Studies at Rijeka,
 za katoliško bogoslovje, Univerza v Zagrebu University of Zagreb
 Omladinska 14, HR, 51000 – Rijeka
n.vranjes@outlook.com



Andraž Arko

Pasijon po Gibsonu

Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona je vnesel v kinematografijo nekaj povsem novega. Njegova moč izvira iz umeščenosti v ikonografsko tradicijo likovnega in filmskega ustvarjanja ter tudi siceršnje vpetosti in naslonitve na cerkveno upodabljalno in dramsko umetnost. Ne le, da s tem film zaobjame širok diapazon krščanske umetnosti in kulture, ampak se skuša čimbolj vključiti vanjo. Bistveno pa je, da v samem jedru ostaja zvest teologiji in katoliški tradiciji, predvsem pa svetopisemskim poročilom o pasijonu.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 272 str. ISBN 9789616873390, 13 €.

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

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

Tomaževa proslava

Kratek znanstveni prispevek (1.03)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,9–15

UDK: 27-475

Besedilo prejeto: 03/2018 ; sprejeto: 03/2018

*Janež Vodičar***»In boste moje priče« (Apd 1, 8)¹**

Povzetek: Pričevanje je vedno bolj pomembno za sodobno oznanjevanje. Razna krščanska gibanja, tudi prenoviteljska v okviru katoliške Cerkve, ga vedno bolj vključujejo tudi v liturgično življenje. Zanima nas, kako to, da *Homiletični direktorij* odsvetuje pričevanje oznanjevalca pri homiliji. Vprašanje vpneemo v razumevanje resnice: eksaktno-znanstveno in pričevanjsko-življenjsko. Med objektivno resnico in držo pričevalca je napetost, ki je vedno bolj vključena tudi v pedagoški proces. Potrebujemo človeka, ki bo avtoriteta ne zgolj z dejstvi, ampak s svojim življenjem. Na primeru živih prič zvestobe pokažemo na nemo pričevanje, ki je vključeno tudi v zgodovino oznanjevanja katoliške Cerkve. Odkriti Jezusa, iz njega živeti in zanj pričevati je tudi namig cerkvenih dokumentov za oznanjevalce. Resnica ni le dejstvo, ki ga odkrijemo, ampak ima tudi svoj smisel, ki ga želimo doseči. Oznanjati pomeni voditi k cilju – odrešenju in ne le seznanjati z dejstvi.

Ključne besede: oznanjevanje, homilija, *Homiletični direktorij*, pričevanje, resnica, anateizem

Abstract: **»And You Will Be My Witnesses« (Acts 1:8)**

The importance of bearing witness increases in the modern preaching. Various Christian movements, also the reforming movements within the frame of the Catholic Church, include bearing witness even into their liturgical lives. We are interested in the reason, why the *Homilectic Directory* discourages a preacher from taking up the time with his personal witness in the homily. Our question is mounted onto the understanding of truth, both in the perspective of the exact-scientific and the witnessing within life circumstances. Between the objective truth and the stance of a witness, there is a tension, which becomes increasingly involved also in the pedagogical process. We need a person, who shall stand as an authority not only based on facts, but also based on his or her life. The example of the living witnesses to faith indicates the silent witnessing that is a part of the history of preaching of the Catholic Church. The Church documents suggest preachers to discover Jesus, live from Him and bear witness for Him. Truth is not merely a fact to be discovered, but also possesses the me-

¹ Prispevek je predelano slavnostno predavanje, ki ga je imel avtor na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 5. marca 2018.

aning we wish to reach. To preach stands for to guide towards the goal (redemption), not only to inform about facts.

Key words: preaching, homily, *Homilectic Directory*, witnessing, truth, anatheism

Potem ko *Homiletični direktorij* zatrdi, da homilija ni vaja v eksegezi niti kateheza, doda: »Končno homilija ne sme biti priložnost za osebno izkušnjo pridigarja.« (Kongregacija za bogoslužje 2015, tč. 6) Čeprav na mnogih mestih upošteva in poudarja, kako se ljudi globoko dotakne osebna izkušnja pridigarja, naj v njej ne bi bilo mesta za zgodovino, ki stoji za oznanjevalcem. Sklepali bi lahko, da svetujejo, naj se pridigar izogiba osebnega pričevanja pri homiliji.

Pred oči si lahko hitro prikličemo razne krščanske skupnosti po svetu, kjer je temelj njihovega liturgičnega srečevanja prav osebno pričevanje. Tega vedno več najdemo tudi v katoliških prenovitvenih gibanjih. Revija gibanja Prenove v duhu ima podnaslov: *List za duhovno rast, pričevanja in novo evangelizacijo*. Skupnost Emanuel ima na svoji predstavitveni strani zapisano: »S svojim življenjem in besedo pričujemo, kar so videle naše oči in slišala naša ušesa ter kar smo doživeli in izkusili s pomočjo trajne božje navzočnosti v našem življenju.« (2012) Gre za izrazit poudarek na osebni izkušnji, ki po njihovem mnenju šele omogoča pravo oznanjevanje. Vsi poznamo binškošni dogodek iz Apostolskih del, da ne omenjamo apostola Pavla. Tudi v teh novozaveznih odlomkih gre za osebno izkušnjo, ki je posameznika prevzela in o njej sedaj pričuje. V *Katekizmu Katoliške Cerkve* celo piše:

»Kot priče Vstalega ostajajo temeljni kamni njegove Cerkve. Vera prvega občestva vernikov temelji na pričevanju konkretnih ljudi, ki so jih kristjani poznali in so večidel še živeli med njimi.« (tč. 641)

Kako naj torej razumemo navodilo direktorija, ki odsvetuje pričevanje iz osebne izkušnje pridigarja? Čisto iz hermenevtične drže se lahko vprašamo, kaj pa naj verodostojno pričujemo kot to, kar smo osebno izkusili?

Ob tem ne smemo pozabiti, da v obsežnem delu apostolske spodbude papeža Frančiška *Veselje evangelija*, ki jo namenja homiliji, priporoči, »da pridigarjeva beseda ne zavzame preveč prostora« (tč. 138). V istem členu je prav tako navedeno, da ne sme biti pridiga zabavna predstava, ki bi se ravnala po sodobnih medijskih dogodkih. Vsi vemo, da cerkveno učiteljstvo ne preganja pričevanja, se pa boji, da bi to zastrlo Resnico, ki smo jo poklicani oznanjati. Pridigar naj torej ne govori o sebi, ampak o Bogu. Prav zato je sv. Štefan priča, ker pričuje za Jezusa in ne ker je mučenec in umre za svoje ideje (Hontz Drury 2015, 118).

Podobna skrb je tudi v *Splošnem pravilniku za katehezo*, kjer je zapisano, da je katehet v bistvu posrednik:

»Zato si mora prizadevati, da njegovo gledanje na kulturo, socialni položaj in življenjski slog ne bodo ovira na poti vere, temveč ustvarjajo najustrežnejše možnosti za iskanje, sprejemanje in poglobitev krščanskega sporočila.« (tč. 156)

V vsakdanjem življenju nekoga ne pokličejo, da bi pričal o sebi, ampak o tem, za kar je poklican, kar določeno okolje želi preveriti in potrditi. Na sodišču ni pomembno, kaj priča meni, kakšen je njen osebni pogled na dogodek, ampak čemu je bila priča, da potrdi tako ali drugačno dogajanje. Pri poroki ima uradna priča gotovo o mladoporočencih svoje mnenje, ki pa na veljavnost opravljene sklenitve zakonske zveze nima vpliva. Pomembno je, da priča pričuje o dogodku, ki mu je priča in ne o lastnih pogledih na to.

Nekaj podobnega je z mojo vlogo danes pred vami. Moje mesto ni, da podajam svoje mnenje, da uporabim to priložnost za interpretacijo vsega, kar obdaja to prireditev. Od mene se pričakuje, da stojim za neko uveljavljeno tradicijo, kjer se mora na svoj način upravičiti pridobitev akademskega naziva z resnim in znanstveno podkrepjenim predavanjem. Kaj bi pomagalo študentom kakšne fakultete, npr. za farmacijo, če bi kdo pričeval o tem, kako mu je kakšno zdravilo pomagalo ali ne, če ne bi ob tem razkril kaj novega in pomembnega v sami strukturi konkretnega zdravila. Šele ko bo jasno, kaj je tisto, kar je v zdravilu napačno ali dobro, bo to mogoče s pridom uporabiti pri zdravljenju in napredovati pri razvoju stroke. In tako bi lahko širili tak pogled na vsa raziskovalna področja, vse tja do zakonitosti človeške družbe in naše duševnosti. Prizadevanje, da bi pri svojem raziskovanju prešli vse mogoče idole, predsodke, je navzoče vse od F. Bacona naprej (Fürst 1991, 50–51). Res je, da postmoderna vedno bolj opozarja na nemogočo zahtevo po popolni objektivizaciji, vendar še vedno velja, da je pričevanje posameznika daleč za ponovljivimi in demonstrativno dokazljivimi argumenti sodobnih raziskovalnih inštitutov. Osebni pogledi in lastni predsodki so pogosto le ovira na poti do zrele znanosti.

Je za zahtevo po tem, da bi moral pridigar pozabiti nase, na svojo lastno izkušnjo vere in da katehet naj ne bi po svoje interpretiral kulturnega okolja, skrita ista želja po objektivizaciji oznanjevanja? In so s tem vse krščanske skupnosti, ki tako intenzivno poudarjajo pričevanje njenih članov, v nasprotju s prizadevanjem nove evangelizacije? Naslov knjige, ki povzema smernice sodobnega oznanjevanja pri nas in temelji na usmeritvi cerkvenih dokumentov zadnjih let, profesorja jubilarita Rafka Valenčiča nosi naslov *Beseda in pričevanje* (2016). S poudarkom na pričevanju bi na tak način usmerjal oznanjevalno teologijo v napačno smer. Še posebej, če se poglobimo v njeno vsebino. Saj lahko celotno delo strnemo v misli: »Človek je ustvarjen iz ljubezni in za ljubezen, ta pa se izraža v veselju – biti, biti z drugimi, biti za druge.« (199). Če hočem biti katehet, pastoralni delavec za druge in z drugimi, potem se ne morem skriti za neko oznanilo, za neko objektivno vsebino, ampak mora biti ta vsebina, o kateri govorim, jo oznanjam del mene samega. Samo na tak način bom živel iz ljubezni in z ljubeznijo svojo poklicanost, saj Bog vedno uporablja le človeškega pripovedovalca (Kearney 2016, 19).

Kljub temu, da se od mene pričakuje akademski nastop, vas bi veliko bolj nagovoril moj pogled, tisto, za čemer sam stojim. Pogosto se mi dogaja, da so me in me še vedno dijaki, ko jim predstavljam take ali drugačne filozofske poglede, vprašajo, kaj pa o tem sam mislim. Zavedam se svojega mesta in moči, ki mi ga daje mesto učitelja. Kljub temu, da govorimo o krizi avtoritete in jo denimo učni načrt za osnovnošolski predmet Verstva in etika pojmuje kot priložnost za indoktrinizacijo (Ministrstvo za šolstvo 2001), brez nje ni zdravega odraščanja. Mladostnik bo vedno iskal avtoriteto, ki ga bo nagovorila in mu ponudila neko možno ilustracijo tistih vrednot, ki so vredne, da jim sledi v življenju. Sodobni pedagogi se vedno bolj vračajo k poudarjanju vzgojiteljeve in učiteljeve avtoritete. Znani ameriški pedagog Clifford Mayes zapiše:

»Ko se učitelj in učenec srečata, na neki način usodno, razred postane prostor ›resničnega življenja«, nekakšen kontra-kulturni prostor življenja kot nasprotje obkrožujoči kulturi smrti – temu močvirju surovosti in hitre spolnosti brez ljubezni in odgovornosti; kulturi smešne moralne izčrpanosti posameznikov pred digitalnimi in samooklicanimi bogovi; tistimi, ki promovirajo preko-porabo zdravil, pijač in hrane, ki zadovoljijo naše čute, ne morejo pa nikoli utišati kričanja našega srca, ki je izdalo samega sebe. A prav srce lahko oživi v pravem srečanju učitelja z učencem v eksistencialno avtentični coni razreda.« (2005, 19)

Samo tako bomo kot učitelji, kateheti, pastoralni delavci lahko skrbeli za celega človeka, še poudarja (Mayes in Williams 2013). Teološko izhodišče, da smo ustvarjeni iz ljubezni in za ljubezen, je mogoče prepoznati tudi v želji mladostnikov, da bi čutili, za čem stoji njihov učitelj, kdo sploh je ta, ki jih poučuje. Pri tem bi akademsko iskanje objektivizacije in skrivanje za naslove bolj motilo, kakor pa vodilo k pristnemu procesu učenja.

»Drugače povedano, čeprav mora učitelj skrbno izvajati v naprej postavljene normative, je hkrati temeljno, da ta okvir spoštuje in odgovarja na izražene potrebe teh, za katere skrbi; drugače lahko tvega, da se vse skupaj izrodi v ›dobričnost‹ (*do-goodism*) in celo v psihološko in duhovno zlorabo.« (Mayes 2002, 704)

Še bolj bi o tem lahko trdili pri oznanjevanju. Če je zgolj poučevanje brez velikih vzgojnih poudarkov v šoli še na neki način sprejemljivo, bi pri katehezi in pridigi z golim podajanjem dejstev krenili iz temeljne teološke usmeritve oznanjevalne teologije. Njen temelj je namreč v skrivnosti učlovečenja.

»Filip mu je rekel: ›Gospod, pokaži nam Očeta in zadosti nam bo.‹ Jezus mu je dejal: ›Filip, koliko časa sem med vami in me nisi spoznal? Kdor je videl mene, je videl Očeta. Kako moreš ti reči: ‚Pokaži nam Očeta.‘« (Jn 14, 8-9)

To je zapisal tisti, ki daje težo in verodostojnost prav lastni izkušnji:

»To je učenec, ki o tem pričuje in je to napisal, in vemo, da je njegovo pričevanje resnično.« (Jn 21, 24)

Prav v Janezovem evangeliju naj bi se po besedi, Jezusu, Bog dokončno razodel. Pričevanje, ki ga Jezus kot človek daje, je ne le pričevanje o Očetu, ampak se v njem samem, tako v njegovih besedah, njegovih dejanjih in končno rojstvu in smrti, razodeva sam Bog. On sam je Beseda. In ko se Katekizem katoliške Cerkve sklicuje na Tomaža Akvinskega, poudarja, da je Bog postal človek zato, da bi mi postali božji (*Katekizem katoliške Cerkve* 1993, tč. 460). Če je Kristus ne le priča, ampak tudi pravi Bog, smo v resnični združitvi z njim tudi mi v vsej svoji človeškosti priče Boga in ne zgolj sebe.

Da pojasnim s svojo izkušnjo. Odraščal sem v vasi, kjer so bili stari očetje bolj stvar pravljic kot dejstvo resničnosti. Veliko bolj sem bil navajen starih mater v njihovih vdovskih črnih oblačilih. Nam, otrokom tretjega rodu, ni bilo to nič posebnega. Niso nam pripovedovale o svojih pogrešanih možeh ali starejših sinovih. Bile so pobožne in delavne ženice, ki so nas vzgajale k delavnosti, skromnosti in pobožnosti. Ne spominjam se jih kot zagrenjenih ali sovražnih do kogar koli. Še manj, da bi s svojimi izkušnjami kogar koli obremenjevale. Živo pa so mi pred očmi zimski prizori, ko smo delali zobotrebce. Navada je bila, da smo se zbirali po hišah in med delom klepetali. Podobno kot mi, otroci, so počele to tudi stare mame. Pogosto smo se znašli skupaj razposajeni otroci in v črno oblečene ženice. Naši starši so bili ali po službah ali zunaj pri kakšnem drugem delu. Radi smo jih poslušali, včasih pa so pogovori zašli na skrivnostna pota. Nismo razumeli, zakaj so nas napodile v drug prostor, ko so se začeli pogovarjati o svojih pokojnih možeh ali sinovih. Prav to je še povečalo našo radovednost. Kljub temu, da smo bili v drugem prostoru, smo vlekli na ušesa, kaj vendar si pripovedujejo. Kljub temu, da nismo razumeli veliko, se še živo spomnim tihih glasov in vzdihov. Nič o tem, kdo je tega ali onega ubil, nič o maščevanju ali zameri. Le spraševanje, kako bi lahko bilo temu ali onemu v zadnjih trenutkih, obujanje spomina na zadnja srečanja, kdo ga je na koncu videl in predvsem želja, da bi smele prižgati vsaj svečo na njegovem grobu. Saj smo vedeli, o kom govorijo. Vsak sveti večer in ob vseh svetih smo molili desetko zanje, a kaj več nismo zvedeli. Vedele so, da je bolje o tem molčati, kakor še nam, tretjemu rodu, nakopati težave, saj je bilo takrat vsenaokrog le eno samo praznovanje zmage revolucije in niso želele, da bi odraščali z oznako izdajalcev (Gerjoli 2017, 26). Vsaj tako danes to razumem.

Šele veliko pozneje sem se dobro zavedal, kaj so te žene in matere pretrpele. A tega niso pričevale, ob njih nikoli nisem slutil bolečine. In kako bi to »nečloveško« izkušnjo sploh lahko izrazile? Kot mnogi preživeli iz koncentracijskih taborišč, gulagov in podobnih ustanov so tudi one ostale brez besed. Zato so tudi med sabo le tipale, iskale neke oprijemljive trenutke, ki so jih poskušale obleči v bolj ali manj razumljive povedi. V sebi so slutile meje človeškega, ki so ga »objektivizirale« v vrednote, iz katerih so živele. Saj smo ob njih slutili zvestobo, skrb in vero v prav njihovih mož in sinov. Brez želje po maščevanju in brez vdanosti v usodo so se v svetu obveznih oddaj in zmerjanjem z izdajalci prebijale s svojimi nedoraslimi

otroci, da smo mi, otroci njihovih otrok, živeli bolj ali manj normalno življenje. Nikakršne želje po pričevanju, ki bi njihovo bolečino povečevalo, nisem slutil, še manj pripravljenosti, da bi pisale svoje spomine, a eno je živo navzoče v nas preživelih: pričevale so o svojih pobitih možeh in sinovih, o njihovi resnici in njihovi zvestobi domači zemlji in veri. Stale so za resnico, ki je bila daleč od zgodovinsko priznane in raziskane, bila pa je resnica življenja, ki jim je dala moč preživetja, nam pa zavezo do domače zemlje in vere. Prav zadnja jim je bila referenčna točka, kjer so se čutile povezane. V molitvi in liku Jezusa Kristusa so njihove neizrazljive izkušnje dobile besedo.

Res je, da bo brez kemične strukture farmacevt težko našel novo zdravilo. Brez dobrega znanja fizike ne bo napredka v naravoslovju. Če pa smo tu, na naši fakulteti, in boste spoštovani diplomanti prejeli svoje listine o zaključku študija, je še veliko bolj res, kaj z določeno objektivno resnico naredimo. Pri gešaltu dobro vemo, da ni vse v dejstvu, kaj se nam je zgodilo, veliko več je v tem, kaj bomo s tem v konkretnem življenju storili. Resnica farmacevta ni le v kemični strukturi, še veliko večja resnica je v tem, kaj bo to zdravilo povzročilo. Ko v zaključnih delih gešaltistov smem brati, kaj vse so pridobili s pričevanjem drugih, se z njimi veselim, da zmorejo še v tako težkih trenutkih drugih videti in upati, da ta gola resnica ni zadnja, ampak odpira vedno nove možnosti za tisto pravo odrešujočo Resnico, ki tako raznolike življenjske poti povezuje v eno.

Lahko si je nadeti kravato, lahko se je obleči v talar, še lažje je komu mahati pred nosom s tako ali drugačno doktorsko, magistrsko, diplomsko ali zaključno listino, se skriti za tak ali drugačen naslov. Vedno znova pa se bodo ljudje spraševali, kaj stoji za tem. Nobena obleka ali listina ne bo pomagala, če ne bomo imeli v sebi trdnosti in zakoreninjenosti, kakor sem sam to doživel ob prej omenjenih starih materah. Kot je sveta mati Terezija v preprostem dejstvu, da je ob pravem trenutku dobila zdravilo, ki ga je kdo potreboval, videla znamenje Boga (Kolodiejchuk 2013, 8–10), in bi kdo pri tem le zamahnil z roko, da pač gre le za naključje, je tudi pridigar in katehet poklican k temu pričevanju. Pričevanju, ki bo temeljilo na dejstvih preteklosti in interpretirano z resnico ljubeče skrbi za prihodnost vseh ljudi. Dejstvih, ki so v osebni izkušnji različni, nas pa v veri in liku Jezusa Kristusa povezuje v eno samo Resnico, resnico odrešenja. Če izhajamo iz tega hermenevtičnega ključa, potem ne le razumemo razna prenoviteljska gibanja v Cerkvi, ki vključujejo pričevanja v oznanjevanje in liturgijo, ampak nadaljujejo učlovečenje Besede, ki vedno znova govori kakor nekoč na binkošti v jeziku, ki ga vsi razumejo.

Tudi vi, spoštovani današnji slavljenci, ste danes poklicani, da pričujete, kako resnica ni le dejstvo, ampak se mora od nje živeti. Svetu, ki raziskuje, dodajte svet, ki upa. Svetu, ki uživa, vrnite svet odgovornosti. Svetu strojev vrnite človeka. Le tako bomo lahko spet upali, da se vrača doba anateizma, Bog po božji smrti, kakor piše irski mislec Richard Kearney (2010). Ponovno vračanje Boga je lahko bučno in na krilih uničenja, lahko pa je v pričevanju teh, ki se odgovorno sprašujejo, kaj bomo počeli s še tako veliko znanstveno objektivno resnico. Kdor bo tako pričeval, stal za temeljno resnico skrbi in zavzetosti za druge, bo dosegel namen tako kateheze kot homilije. Skupaj s pesnikom Balantičem lahko zaključimo: »In spet sem

vitki vrč za božjo kri, spet kopljem zemljo kot nekdanje čase, življenje s polnimi cvetovi rase, ponižnih bosih nog se prst drži.« (1984, 62)

Sebi in vam želim, da bi bili vedno ta vitki vrč poln božje krvi, ki naj odžeja z resnico zavzetosti za dobro življenje vseh ljudi.

Reference

- Balantič, France.** 1984. *Muževna steblika*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Frančišek.** 2014. *Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Apostolska spodbuda. Cerkveni dokumenti 140. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Fürst, Maria.** 1991. *Filozofija*. Prev. Doris Debenjak. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Gerjolj, Stanko.** 2017. Življenjski prostor sodobnih katehizirancev – kaj lahko ponudi kateheza? V: *Skupaj na poti vere*, 21–41. Ur. Simona Jeretina. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.
- Hontz Drury, Amanda.** 2015. *Saying is Believing*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Kearney, Richard.** 2016. *O zgodbah*. Prev. Andrej E. Skubic. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- . 2009. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press.
- Kolodiejchuk, Bryan, ur.** 2013. *Mati Terezija: Kjer je ljubezen, tam je Bog*. Prev. Blaž Batagelj. Ljubljana: Novi svet, Družina.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2015. *Homiletični direktorij*. Cerkveni dokumenti 147. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. *Spolšni pravilnik za katehezo*. Cerkveni dokumenti 75. Prev. Franc Oražem. Ljubljana: Družina.
- Mayes, Clifford.** 2005. *Teaching Mysteries*. Lanham: University Press of America.
- . 2002. The Teacher as an Archetype of Spirit. *Journal of Curriculum Studies* 34, št. 6:699–718.
- Mayes, Clifford, in Ellen Williams.** 2013. *Nurturing the Whole Student*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishings Group.
- Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport.** 2001. *Učni načrt. Izbirni predmet: program osnovnošolskega izobraževanja: Verstva in etika*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.
- Skupnost Emanuel.** 2012. Karizme Skupnosti Emanuel. Skupnost Emanuel. <http://www.skupnost-emanuel.si/karizme/skupnosti/> (pridobljeno 5. 2. 2018).
- Valenčič, Rafko.** 2016. *Beseda in pričevanje*. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.



Christian Gostečnik
Je res vsega kriv partner?

Knjiga, ki je pred nami, skozi najrazličnejša poglavja osebnih izkustev prvenstveno govori o osebni odgovornosti in sodelovanju, ki je nujno za vsak zdrav odnos. Gre za sodelovanje, ki pomeni, da se partner odloči vstopiti v odnos z drugim in je za to svoje dejanje tudi v polnosti odgovoren. Vstop v odnos, zlasti zakonski, zato zahteva svobodo posameznika, ki se odloči, da bo v ta odnos investiral najboljšega sebe in v njem tudi vztrajal zaradi sebe, sodeloval in ustvarjal zaradi sebe, ker se je tako odločil.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2015. 396 str. ISBN 9789616873383, 18€.

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

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,17—31

UDK: 27-67:28

Besedilo prejeto: 11/2017; sprejeto: 01/2018

*Mari Jože Osredkar***V začetku je bil dialog¹**

Povzetek: V prispevku razvijamo misel o nujnosti medreligijskega dialoga za preživetje sodobne družbe. Najprej ugotavljamo, da beseda, odnos oziroma dialog človeku omogoča preživetje. Brez dialoga bo sodobna družba propadla. Vendar obstajajo različne ravni medreligijskega dialoga. Sklicujemo se na Marie Thérèse Urvoy, francosko islamologinjo, ki postavlja veliko razliko med izrazoma dialog med krščanstvom in islamom ter dialog med kristjani in muslimani. Povzemamo njeno tezo, da je možen dialog med kristjani in muslimani, ne pa med islamom in krščanstvom. Za utemeljitev tega mnenja Marie Thérèse Urvoy medreligijski dialog razdeli na tri nivoje: na individualnega, na institucionalnega in na teološkega. Med seboj se lahko pogovarjajo verniki dveh različnih religij, lahko se pogovarjajo voditelji religijskih ustanov. Nikakor pa ni možen dialog med krščanskim in islamskim naukom. Ta opredelitev medreligijskega dialoga je v skladu z drugim vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom, ki je pred več kakor petdesetimi leti v dokumentu *Nostra Aetate* povabil katoliške vernike k dialogu z muslimani, ki »molijo edinega Boga, usmiljenega in vsemogočnega«, hkrati pa pozval k spoštovanju različnosti verovanj in k prizadevanju za sožitje v različnosti.

Ključne besede: dialog, kristjani, muslimani, Marie Thérèse Urvoy

Abstract: **In the Beginning there was Dialogue**

Christian theologians are aware that the future of religion depends upon the pursuance of interreligious dialogue. That religion will survive in so far as it will accept common, basic connections, however, with differences. Dialogue is a complex matter. In this paper we will rely on the treatment of dialogue in the writings of the French religiologist Marie Thérèse Urvoy. At the baseline of her thought, Marie Thérèse Urvoy highlights the point that dialogue can take place only between persons. She asserts that dialogue is only possible between Christians and Muslims, but not between Islam and Christianity. More specifically, we can speak about dialogue on three levels: the dialogue between individuals; the dialogue between institutions; and lastly, the dialogue on the theological level. The first two levels are plausible and support genuine exchange; the third

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0269, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

is not possible. Specifically, we can therefore talk about dialogue between Christians and Muslims, and we can talk about a dialogue between the leaders of the Catholic Church and the various Islamic communities. But in any case, it is impossible that any dialogue would be pursued in matters of Christian and Islamic doctrines. This notion of interreligious dialogue is in line with the Second Vatican Council which more than fifty years ago in the document *Nostra Aetate* invited the Catholic believers to engage in dialogue with Muslims who »pray to one God, merciful and almighty«, yet at the same time to respect the differences in belief and to strive for coexistence in diversity.

Key words: dialogue, Christians, Muslims, Marie Thérèse Urvoy

1. Uvod

Dejstvo je, da ljudje govorimo; izgovarjamo besede. Verbalno ali neverbalno se med seboj sporazumevamo. Izražamo svoja občutja, želje; skratka, to, kar mislimo, znamo tudi drugim povedati. In to se nam zdi samoumevno, tako rekoč naravno. Naravno v tem smislu, da je sposobnost komuniciranja ustvarila človeka. To je bistvo naše človeške narave. Sposobnost komuniciranja nenehno ustvarja človeka. Ohranja ga v bivanju. Čim bolj se nam ta sposobnost razvija, tem bolj smo ljudje. Še več, ta sposobnost nas dela Bogu podobne. Besed na prvih straneh Svetega pisma, ki pravijo, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi, ne smemo razumeti v smislu telesne podobnosti. Prava božja podoba je opisana v prvih vrsticah Janezovega evangelija:

»V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo ničesar, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi. In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela.« (Jn1,1–4)

Bog je Beseda; Bog je komunikacija in človek lahko najde Boga v vsaki komunikaciji. To je njegova najpristnejša podoba. Človek je Bogu podoben po sposobnosti komuniciranja. Po besedah, ki jih človek izraža, ga tudi vrednotimo. Lahko rečemo, da je beseda največ, kar je človek dobil v upravljanje. Beseda je nekaj tako velikega, da izgovorjene besede človek ne more »potegniti nazaj«. Besede ne more nihče uničiti. Beseda je največ, kar človek lahko človeku da, ker beseda nas povezuje in nas s tem ohranja v življenju.

Če parafraziramo omenjene Janezove evangeljske besede, lahko zapišemo: v začetku je bil dialog! Beseda je namreč sredstvo dialoga, sredstvo komunikacije. Prav tako bi lahko rekli: v začetku je bil odnos! V tem prispevku bomo razmišljali o besedi, o dialogu in o odnosu. Naše razmišljanje bo usmerjeno k medreligijskemu dialogu, ki ga bomo konkretizirali z dialogom med kristjani in muslimani, kakor ga opredeljuje francoska islamologinja Marie Thérèse Urvoy. Naše razmišljanje o besedi in o odnosu ima namen, bralca privedi k boljšemu razumevanju medreligijskega dialoga.

2. Dvojna funkcija besede

Govorjenje ima dvojno funkcijo: govorimo zato, da nekaj povemo, to je: sporočimo novico, predvsem pa se z nekom pogovarjamo, da z njim ohranjamo odnos. O vsebini, ki jo vsaka beseda posreduje naslovniku, bomo spregovorili v tretjem poglavju. Najprej se zaustavimo pri besedi kot temeljnem sredstvu komunikacije, ki jo ljudje zavedno ali nezavedno uporabljamo za ohranjanje medčloveških odnosov, v katerih smo se znašli. Namenoma smo uporabili izraz »smo se znašli v odnosu«, ker izhajamo iz misli Guya Lafona, ki v svoji relacijski teoriji poudarja, da človek kot oseba ne vstopa v odnos z drugim. V odnosu se znajde. Odnos mu je podarjen. (1982, 57) Podrobno bomo o tej temi spregovorili v naslednjem poglavju.

Kadar nagovorimo človeka, z njim spregovorimo nekaj besed, ga s tem priznamo kot osebo in je pogovor z njim znamenje, da smo z njim že v odnosu. S pogovorom torej ne vstopamo v odnos z »drugim«, temveč lahko z njim kvečjemu ohranjamo že obstoječi stik. Beseda še zdaleč ni samo sredstvo za izmenjavo informacij. Izgovorjena beseda je predvsem ohranjevalka medčloveških odnosov. Eden najpogostejših izrazov sovraštva je ignoranca drugega, ko človek človeku ne privoščiti niti besede ter s tem onemogoča in greni življenje obema. V bistvu medčloveške odnose omogoča jezik, ki ga preučuje lingvistika. Na kratko si bomo ogledali dva misleca, Ferdinanda de Saussurja in Ludvika Wittgensteina, ki sta začetnika in utemeljitelja moderne lingvistike. (Marty 1990, 21–70)

Če želimo na kratko predstaviti de Saussurjevo misel, moramo takoj začeti z bistvom njegovega prevrata. Velja opomniti, da je de Saussure, švicarski jezikoslovec, za svojega življenja publiciral le svojo doktorsko disertacijo. Po njegovi smrti sta njegova učenca Bully in Secheyne izdala njegova predavanja pod naslovom *Cours de la linguistique générale* (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*). (Benveniste 1974, 14) V lingvistiki je bila do de Saussurja poudarjena izključno zgodovinska narava lingvistike (diahronija). »Novost Saussurjevega stališča pa je bilo ozaveščenje, da jezik ne obsega nikakršne zgodovinske razsežnosti, da je sinhronija in struktura ter deluje le zaradi svoje simbolne narave.« (1988, 15) Po njegovem mnenju čas ni dejavnik razvoja jezika. Njegovi elementi se spreminjajo, ker imajo vzrok sami v sebi in v odnosih med seboj. Elementi govornice – ali preprosto besede – torej niso posameznikova last, ampak v izmenjavi besed govorjenje dobi svojo pravo funkcijo. De Saussure posebej poudari: bistvo niso besede, ki si jih ljudje izmenjujemo, ampak te besede omogočajo izmenjavo, odnos z drugim. (Marty 1990, 24) Sinhronija temelji na razlikovanju med »jezikom« in »govorom«. Lingvistika ima namreč dvojni objekt: govornico in jezik. (Hrženjak 2002, 38–40) Govornica kot človeška sposobnost je nekaj drugega, kakor so konkretni jeziki. V posameznem jeziku se govornica realizira. Govorjenje je v bistvu individualno dejanje, ki je označeno s točno določenimi lastnostmi posameznika: poudarek, melodija, stil ... Nekako bi lahko dejali, da pri govorjenju upoštevamo diahronijo – zgodovinsko odvisnost in okolje. Človek govori konkretni jezik na zanj značilni način, ki ga je prevzel od staršev, okolice ... Temu pravimo dialekt, narečje. Jezik pa je izključno socialno dejanje. In prav jezik, ne govornica, je prvi objekt ling-

vistike. Kdor obravnava jezik po zgledu de Saussurja, spozna temeljno načelo moderne lingvistike, da je namreč jezik sistem. Ne glede na kulturo in zgodovino je sleherni jezik sistem. Z besedama »sistem znakov« na drug način izrazimo jezikovno sinhronično funkcijo. Od znakov pa vse do najkompleksnejših izraznih oblik je jezik sistemska ureditev delov. Isti element lahko v dveh različnih strukturah izraža nekaj popolnoma različnega. De Saussure poudarja, da je lingvistični znak arbitraren (poljuben, samovoljen). S tem izrazom misli, da je »nemotiviran«. Če je lingvistični znak celota, ki je rezultat povezave označevalca (akustična slika: kar slišiš ali vidiš – črke ali zvok) in označenca (pojem), potem rečemo, da na primer pojem samostalnika »sestra« ni v nikakršnem notranjem razmerju z zaporedjem glasov s-e-s-t-r-a, ki je njegov označevalec. Prav tako dobro bi bil lahko predstavljen s katerimkoli drugim označevalcem. (Benveniste 1988, 59)

Ko jezikoslovci razlagajo jezik, v bistvu gledajo elemente jezika: lingvistične znake ali akustične slike, besede, ki označujejo neke pojme. In tem elementom pripisujejo pomen. Kako? Včasih si je semantik prizadeval opredeliti pomen besed. Semantika se je omejila na raziskavo »korenov«. Po de Saussurjevi zaslugi pa je postalo jasno, da nekega jezikovnega elementa ni mogoče preučevati izolirano, temveč samo v razmerju z drugimi elementi. De Saussure je v lingvistiko uvedel pojem »bipolarnost jezika«. Beseda »pol« označuje odnos. Pol je namreč veliko več kakor zgolj točka. Kakor na primer zvezda severnica označuje zvezde, ki so v odnosu do nje, in kakor na primer južni pol nikakor ne bi mogel obstajati brez severnega pola, tako ima tudi jezik dva »pola«: osebi, ki obstajata samo v povezanosti in različnosti hkrati. V bipolarnem odnosu je bistveno razlikovanje, ki omogoča dinamizem med poloma. Tako se je semantika obrnila k preučevanju nasprotij med sosednjimi besedami. Do tedaj je prevladovala paradigmatska narava semantike. To pomeni: opisati neki izraz s pripisovanjem pomena, ki naj bi ga izraz imel sam na sebi, ne glede na kontekst. V sobesedilo naj bi ta pomen šele prinašal. Pomen pa so odkrivali tako, da so preučevali posamezne izjave, torej kontekste, v katerih je element nastopal. Nasprotno pa sintagmatska koncepcija semantične deskripcije temelji na tem, da gola deskripcija besede le redko omogoča dojetje njenega prispevka k celotni semantični vrednosti izjav, v katerih nastopa. Če na primer stavek razstavimo na besede in vsaki besedi poiščemo pomen, bomo težko razumeli pomen stavka, saj je skrit v medsebojnem odnosu teh besed. Težko si zamišljamo, kako naj bi rekonstruirali smisel stavka iz pomena besed, če nam ta stavek velja za celoto. Šele iz medsebojne povezave besed namreč lahko spoznamo smisel in pomen stavka. Težko je torej izpeljati smisel izjave iz smisla besed, če ta smisel ni že opisan glede na funkcijo besede v stavku. Ali drugače povedano: paradigmatska semantika v nobenem pomenu ne more obstajati brez sintagmatske. (Marty 1990, 19–20)

Normalna pot v razumevanju naj bi torej bila: iti od akustične slike k pomenu (*du signifiant au signifié*). Beseda »konj« sporoča kontekstu neko določeno žival. Ampak akustično sliko »konj« lahko razumem kot jezikovni element v nekem določenem kontekstu tudi drugače. Konec koncev pa niso samo pomeni tisti, ki nekaj povedo, temveč so tudi akustične slike. Če govoriš slovensko v Avstriji, te verjetno

ne bodo razumeli, toda že zgolj besede same omogočijo, da z ljudmi ohranjaš stik. Vedeli bodo, da nisi Nemeč, pa tudi, da od njih nekaj želiš. Razlikovati moramo med znakom in simbolom. (34) Ta dva imata različno funkcijo. Znak označuje, simbol pa, preden kaj pove, povezuje (npr. slovenski grb, zastava ali beseda »Kristus«). Simbol nima le pomenskosti, ampak v nekem okolju ustvarja občestvenost. Pa tudi jezik sam deluje kot simbol. Ko na primer v tujini slišiš nekoga govoriti slovensko, boš takoj vedel, da je »naš«.

Filozofija Ludwiga Wittgensteina se deli na dve obdobji. Njegovo prvo filozofsko obdobje zaznamuje *Traktat*. V njem Wittgenstein predstavi logično oblikovan jezik kot transcendentalno sliko sveta. Jezik namreč vsebuje možnosti za tvorbe vseh možnih miselnih stavkov. Logično filozofski traktat opredeljuje bistvo stavka kot osnovne logične smiselne enote. Wittgenstein trdi, da zunaj jezika ni nobene čiste misli, ker je že sama misel notranji jezik. Misel je namreč neločljivo povezana z jezikom. V drugem obdobju Wittgenstein popolnoma zavrže svojo prvo filozofijo in na novo razmišlja o jeziku. Predstavljati si jezik pomeni, predstavljati si obliko življenja, način življenja. To drugo obdobje je kritika njegovih prejšnjih pogledov, ki jih je predstavil v *Traktatu*. *Traktat* namreč predpostavlja, da je pomen vsakega pravega imena identičen s predmetom, ki ga to ime označuje. Zdaj pa Wittgenstein ostro razlikuje med nosilcem imena in pomenom imena. Kar v stvarnosti imenu ustreza, je nosilec imena, ne pomen. Nosilec imena (označenec) lahko izgine, se uniči, ne da bi samo ime zgubilo pomen. Ko Sokrat umre, beseda »Sokrat« ne postane nesmiseln izraz, to pa bi se moralo zgoditi, če bi s smrtjo nosilca izginil tudi pomen imena. Če neka beseda, na primer ime v govorici, obstaja, zaradi tega še ni nujno, da objekt, ki ga označuje, predstavlja to, kar je obstoječe in nespremenljivo. Ime je lahko celo prazno; in to tedaj, ko mu nikdar ne ustreza nekaj resnično obstoječega. Wittgenstein v razpravi *Philosophische Untersuchungen (Filozofske raziskave)* začneja s kritiko Avguštinovih *Izpovedi*. Tu Avguštin kot edini v starih časih govori o jeziku:

»Od kod sem se naučil govoriti, sem sprevidel pozneje. Učili me namreč niso odrasli ljudje, ki bi mi po določeni učni metodi vtepali besede, kakor so mi ne dolgo za tem črke, navadil sem se namreč z razumom, ki si mi ga ti dal, moj Bog, še ko sem poskušal z jokom in z raznimi glasovi ter z vsakovrstnimi kretnjami razodevati občutja svojega srca, da bi se ugodilo moji volji, pa nisem mogel dopovedati ne vsega, kar sem nameraval, ne vsem, ki bi jim bil hotel. To pomanjkljivost sem izravnaval s spominom: kadar so odrasli kako stvar imenovali in glasu ustrezno tudi s kretnjo pokazali nanjo, sem to videl in si zapomnil, da označujejo s proizvajanjem zvokov predmet, ki so mi ga hoteli pokazati. A da so prav to hoteli, so mi odkrivali gibi njihovega telesa, ta, rekel bi, naravni jezik, ki je splošna rast vseh narodov in ki obstaja v poigravanju ličnih mišic, v trzanju z očmi in v kretnjah drugih udov ter v zvenenju glasov, ki napoveduje občutje duše, bodisi da duša kako reč želi ali ima bodisi da jo zavrača ali se ji izogiblje. Tako sem po pogostnem poslušanju besed, ki so v določenem redu izražale razne miselne zveze, polagoma razbiral njihov pomen in smisel; kmalu

pa se je tem znamenjem privadil tudi jezik, tako da sem mogel že z njimi izražati svojo voljo. Tako sem občeval z ljudmi, med katerimi sem bival, po znamenjih za sprotno izražanje želja ter stopil globlje v viharno občestvo človeškega življenja, vendar še zmerom odvisen od oblasti staršev in nepotkov odraslih.« (1980, 14)

Avguštinov temelj je intencionalnost. Wittgenstein v prvem obdobju misli enako, potem pa prav na podlagi kritike Avguštinovega mišljenja uči, da so pomeni besed v rabi. Pomen besede se izpelje iz »igre«. Za Wittgensteina jezik ni le socialna institucija, povezovalni element, kakor pravi de Saussure, ampak se jezik bistveno povezuje z vsemi socialnimi elementi. Kakor pravi Avguštin, je to želja, ki nam omogoča, da iščemo, imamo, odklanjamo ali se izogibamo. De Saussure je spoznal, da besede omogočajo odnos z drugim. Odnos pa je odvisen tudi od vsebine teh besed. Z jezikom namreč spoznavamo tudi resnico. Človek si postavlja vprašanja: Kaj je resnica? Kako spoznati resnico? Ko spoznavamo, da je več ali manj vse relativno, vezano na okoliščine in kontekst, je to vprašanje toliko pomembnejše. In eno od meril spoznanja resnice se ponuja tudi v kontekstu komunikacije, v kontekstu medčloveškega odnosa.

3. Ali beseda ustvarja odnos?

Ali je sploh možno vstopiti v odnos z Bogom in z drugim? Ali je beseda, ki jo oseba izgovori, vstopnica za odnos z drugim? Na to vprašanje je poskušal odgovoriti Buber, pa tudi Lévinas, vendar nekoliko drugače. V nadaljnjem razmišljanju bomo primerjali njuni razmišljanji in ju nadgradili z relacijsko teorijo Guya Lafona.

Za napredek znanosti je ponotranjenje zunanosti nenadomestljiva nujnost. Zunanji objekt mora postati predmet mišljenja. Zunanji objekt mora vstopiti v mišljenje, mora biti v njem. Drugost mora postati istost. Tako se je človeku vse do sedaj javljala resničnost. To je epistemološka značilnost, ki smo jo uporabljali vse do sedaj. Levinas pa dokazuje, da to ni celotna resničnost. Poleg tako dostopne drugosti obstaja še Drugi. Nikakor ne moremo enačiti zunanje resničnosti, ki jo lahko popolnoma zaobsežemo, spoznamo in celo reproduciramo, z Drugim, ki se mi približa in je izvorno takšen, da se izogiba moji sli pollaščenja. Pri takšnem načinu spoznavanja nastopi torej problem nedostopnosti Boga. Boga ne moremo zaobjeti, misliti ali obvladati, ker ni v dosegu subjektivne imanence. Toda tudi drug človek kot oseba ni v dosegu subjektivne imanence. Oba sta subjektu transcendentna. Kako bi bili torej imanenca in transcendenca v odnosu? Nastopi vprašanje možnosti človekovega spoznavanja, to je odnosa z D/drugim. Če namreč D/drugega vsrkam vase, ga istovetim s seboj, ukinjam transcendenca, ki je absolutno Drugo. Tako bi D/drugega oropal njegove drugosti oziroma ga ubijem. (Levinas 2014, 25–40) Levinas se je spraševal, kako lahko človek to, kar je popolnoma različno od njega, ponotranji. Bog je čista transcendenca, absolutno Drugi; zato je odnos z njim na epistemološki ravni nemogoč. Ta odnos bi bil kvečjemu lahko iz-

ražen v stvarjenju, ki pa le potrди razliko: svet ni Bog!

Buber trdi, da mi »Ti« postane blizu, ko ga spoštujem. Vztraja pri razodetju Boga, na božji bližini človeku. Vendar ker ga moj razum ne more zaobjeti, tega odnosa nimam v posesti. Kljub vsemu pa Buber vztraja pri nujnosti nekega človekovega spoznanje D/drugega, ki ga v Levinasovem smislu človek nima, ker je Bog vzvišen nad njim. V Bubrovem (1985) nauku transcendenca za seboj pušča sledove, ki jim človek lahko sledi. Tu se ta dva misleca razlikujeta. Za Bubra je človekov odnos do Boga vera, ki je neke vrste védenje. Človek ne vidi Boga. Vidi le njegove sledi in jim sledi in veruje. Za Levinasa pa je odnos do Boga osebni odnos, ki ga enači z etično zahtevo. Z Bogom ne morem imeti razmerja na spoznavni ravni, ker ga ne morem zaobjeti v spoznanju, lahko pa se z njim najdem v odnosu na etični ravni. Bog je namreč etično neizprosno do mene. Človekov odnos do Boga bi torej lahko bila le ljubezen, ki ni posesivna, ampak povezuje ločenost.

Za Bubra je odnos med Bogom in človekom vera. Bog se sklanja k človeku, človek pa mu odgovarja. To je dialog. Človekov odnos do Boga ima lahko dve temeljni obliki: obliko dialoga, odgovora, in obliko posnemanja Boga. Buber ti dve obliki med seboj preprosto združi v eno. Človekovo zgodovino si predstavlja kot veliko odrešenjsko dialoško gibanje. Človekov odgovor Bogu večkrat ni direkten, ampak zadeva druge ljudi. Odnos do drugih ljudi in do sveta ima temelj in pomen v besedi, s katero ga je Bog poklical. Levinas pa trdi, da bivanje izkušam v obličju D/drugega. Obraz otroka ali tujca, ki me nekaj prosi, ni le predmet med predmeti. To obličje D/drugega je živo in mi govori. Obličje drugega mi pove to, česar sam ne morem izreči. Ruši vse moje vnaprejšnje sodbe in me budi iz spanja. Obličje drugega mi pomeni prvo in nenadomestljivo izkušnjo resničnosti zunaj mene samega. Najzvirnejša resničnost zunaj mene ni drugo, ki ga lahko vsak čas vključim v svoj osnutek sveta – marveč Drugi. In ta Drugi kot izvorna resničnost zunaj mene odgovarja moji neskončni želji po resničnosti, torej tistemu duhovnemu gladu, ki človeka šele dela človeka. Ta glad Levinas jasno razlikuje od potrebe. Potreba namreč hoče zapolnitev, za to pa potrebuje imanenco in ne transcendence. Nasprotno pa želja razlašča. Želi si drugega, ki ostaja Drugi in ne postane del mene. (Levinas 2014, 25–40) Levinas vztraja pri izhodišču iz Drugega in iz pogleda obličja. Izhaja iz bližine trpečega Drugega. (Drugi me vedno zadeva. Drugi me gleda in ne morem reči, da se ne ozira vame) Drugi me kliče v preroško službo, še preden se tega zavem.

Medtem ko Buber gradi odnos Jaz – Ti na vzajemnosti, pa Levinas postavlja Drugega kot večjega od mene. Postavlja nesimetrično razmerje. Brez Drugega ne samo da ne bi mogel obstati, niti biti ne bi bil mogel brez njega. Drugi mi prihaja naproti v svoji vzvišenosti in me izterjuje. In šele po zaslugi te terjatve postajam sam resnični jaz. Ta terjatev, ki me nagovarja v mojem neskončnem duhovnem gladu, dobiva sedaj etični pomen. Seveda lahko drugega, ki se mi razodeva v obličju in upira vame svoj pogled, obravnavam kot predmet. To pa pomeni, da ga ubijem. Levinas pravi: Ne ubijaj! In celo: Ne moreš me ubiti. Čeprav nekemu vzameš telesno življenje, ne moreš uničiti dejstva, da je tisti vate upiral pogled. Vedno ga bo upiral vate. Kaj se ni nikoli znebil Abelovega pogleda. To stanje, ko me Drugi

nagovarja in je onkraj moje sle po posesti, je Levinas imenoval »biti talec za Drugega«. Kdor je talec za drugega, s svojim življenjem jamči, da se drugemu ne bo nič hudega zgodilo. Le če življenje Drugega ni ogroženo, se tudi sam osvobaja. Ta izraz uporablja Levinas, zato da bi ohranil konkretnost za Drugega, da se ne bi izgubil v splošnosti. Levinas pravi, da je to temeljno stanje človeka v vsej zgodovini in škoda, ker smo ga šele zdaj spoznali. Naš temeljni položaj, v katerega je vse vključeno in od njega odvisno, je v resnici takšen, da nas Drugi, ki ga fizično resda lahko ubijem – in vendar ne morem ubiti njegovega pogleda –, načenja, ogroža. Človek bi ta položaj rad zapustil; a ga lahko zapusti samo skupaj z Drugim.

Vsa prihodnost sveta, njegovega uničenja ali preživetja je odvisna od tega, kako bomo sprejeli zahtevo, ki nam jo postavlja obličje Drugega. To je etična zahteva. Neskončna zahteva po odgovornosti za Drugega. Drugemu moram odgovoriti, čeprav me še ničesar ni vprašal, čeprav ga fizično ni ob meni. Kajti stiska Drugega v meni budi smisel za odgovornost in šele kot odgovorno bitje se rodim v človečnost in tudi v filozofijo.

Na vprašanje, ali oseba lahko z besedo ustvari odnos, bomo odgovorili z relacijsko teorijo francoskega misleca Guya Lafona. Lafon izhaja iz dveh teorij spoznavanja sveta. Človek se je vedno trudil, da bi razumel svet, v katerem je, zato si je o svetu vselej ustvarjal neke določene predstave. Pri tem si je v teku zgodovine oblikoval različne poglede na stvarnost. Svet je gledal iz različnih zornih kotov. Poznamo Platonovo idejo oziroma njegovo prepričanje, da stvari niso takšne, kakor jih vidimo, ampak pravi svet obstaja v človekovi zavesti: to, kar vidimo, je samo podoba pravega sveta. Po njegovem so ideje večne in nespremenljive duhovne stvarnosti, ki sestavljajo posebni, nadčutni svet in so po njih upodobljena izkustvena bitja. Pozneje so modreci obrnili ta način mišljenja. Aristotel je zavračal Platonov nebeški svet in učil, da ideje niso nič drugega kakor liki ali forme tvarnih bitij. Tudi sv. Avguštín se je oddaljil od Platona in učil, da so ideje božje stvariteljske zamisli, uresničene v stvarstvu. Sv. Tomaž je strnil Aristotelov in Avguštínov nauk. Božje zamisli so uresničene v stvareh. Svet si je torej predstavljal kot skupek vidnih objektov. Bil je prepričan, da so stvari takšne, kakor so se mu prikazovale. Takšne so, kakor jih je spoznaval s svojimi čutili. Guy Lafon se v preseganju nasprotja med subjektivnostjo in objektivnostjo opre na človeško govorico, vendar brez ozira na Wittgensteina. Zelo verjetno je, da je nanj vplival Merleau-Ponty, ki obravnava fenomenologijo, rekoč, da jezika ne moremo razlagati niti kategorično niti empirično (1995, 73–95). Preseganje nasprotja med objektivnostjo in subjektivnostjo bomo imenovali »kopernikanski obrat«. Obrat zato, ker takšen način razmišljanja o stvarnosti namreč vse postavi na glavo, kopernikanski pa, ker omogoči odgovore na vprašanja, ki jih prejšnji način razmišljanja ni dopuščal. Lafon pokaže, da niso osebki² tisti, ki vzpostavljajo odnose med seboj, temveč je po njegovem učenju odnos tisti, ki rodi osebkke. To njegovo mišljenje smo v pisanju tega prispevka upoštevali vse od začetka. Guy Lafon misli o stvarnosti tako: na začetku se osebki znajdejo v odnosu. Tako kakor se človek (z)najde v življenju, brez svojih lastnih zaslug

² Tukaj so osebki: jaz, ti, on, mi, vi, oni ...

in brez osebne odločitve. To je izhodišče njegove teologije. Kaj obstaja? Beseda sama (»V začetku je bila beseda«, Jn 1,1). Resnica v besedi, izgovorjeni in slišani. Ker pa beseda ni nespremenljiva in trdna, tudi resnica ne more biti nespremenljiva in trdna. Toda resnica tudi spremenljiva ne more biti. Najdemo jo v srečanju med tistim, ki reče »jaz«, in tistim »jaz«, ki je izgovorjen, med tistim, ki reče »jaz«, in svetom, ki ga izgovarja; ta je namreč tudi vedno izgovorjen. Resnica je tudi med tistim, ki reče »jaz«, in tistim, ki mu govori, ki mu reče »ti«. Resnica se rodi v izmenjavi besed. Oseba z izgovarjanjem besede torej ne ustvarja odnosa. Oseba se v odnosu rodi in nenehno rojeva. Izgovorjena beseda je samo kazalnik, da se je oseba (z)našla v odnosu z drugo osebo.

4. Komunikacija – matерна resnice

Klasična opredelitev resnice je *adaequatio intellectus ad rem*, to je: ustrezanje med razumom in stvarjo. »Ampak človekovega védenja ali znanja ne moremo obravnavati v eni sami razsežnosti, v njegovem odnosu s svetom, s stvarnostjo, ki nam jo hoče podati takšno, kakršna je, in jo označiti za resnično, kolikor mu to »uspe«.« (Ocvirk 1981, 209) Človekovo vedenje namreč ustvarja družba, bolj ali manj. Beseda dobi pomen v komunikaciji. Napaka dosedanjega pojmovanja resnice je bila v tem, da si je človek postavil vprašanje in si nanj odgovoril. In to je resnica. In konec! Ampak resnica ni »pika na i«. »Resnica je nesmiselna, če ustavi proces, iz katerega izhaja, ker se s tem onemogoči prihodnost.« (210) Resnico so v preteklosti obravnavali v okviru vsebine. Zdaj pa je resnica uresničevanje takšne komunikacije, ki omogoča še globljo komunikacijo. Takšno pojmovanje resnice ima velik pomen prav v razumevanju Svetega pisma in sploh »božjega razodetja«. Cilj biblične modrosti ni enak znanosti. Bog ni toga, »negibna« stvar, o kateri bi lahko postavili »piko na i«. On je Bog, ki je nenehno v komunikaciji, ki se nenehno razodeva in se daje spoznati. (Marty 1990, 255–265)

Dejali smo, da je človekova beseda nosilec človekovega odnosa. »Temeljna filozofska teza Martina Bubra govori o osnovni besedi, ki jo človek lahko izgovori. Osnovna beseda pa ni samo ena, ampak sta vedno dve besedi: Jaz – Ti!.« (1985, XX) Buber omenja tri področja, na katerih nastaja zveza Jaz – Ti: življenje z naravo, kjer se razmerje zadrži na pragu jezika, življenje z ljudmi, kjer razmerje nastaja v obliki govorice, in življenje z duhovnimi bitnostmi, kjer je razmerje brez govorice, a vendar poraja govor. »Jaz« postaja prek svojih odnosov s »Ti«. Edino pravo življenje je v srečevanju. Svet tega »Ti« je zanj svet relacij, temeljna relacija pa je človekov odnos do božjega »Ti«. V tem odnosu se stekajo in združujejo vsi medčloveški odnosi; ta odnos je tudi temelj vseh medčloveških odnosov. Za Buba je torej odnos človeka z Bogom osrednja in temeljna točka, ne samo za vero, ampak tudi osebnega medčloveškega odnosa in odnosa človeka do sveta.

Sedaj nista pomembni vprašanji: Sem ali nisem? Biti ali ne biti? Postavlja ju ontologija. Sedaj je pri Levinasu pomembno le vprašanje: Ali smem biti? ... Ob trpljenju in stiski Drugega. V tej etiki Drugi postane prva oseba. Drugi, ki se mi razode-

va v obličju, ki mi govori in vame upira svoj pogled, je zame zahteva ali izziv. Ob drugem spoznavam, da sem jaz sam sebi vprašljiv. Sem nekdo, ki ima čas, s katerim mora nekaj storiti, in to v razmerju do drugega. Prebudim se k samemu sebi, ker sem nekdo, ki ga vse, kar je zunaj njega, ogroža in napada. Ko sem namreč z Drugim, ki me že vnaprej vabi in zahteva moj odgovor, iz obličja v obličje, me nagovarja drugi čas, čas Drugega, ki ni moj čas, marveč je mojemu času transcendenten. Levinas to stanje imenuje diahronija. Čas kot čas zavesti se vedno kaže kot možnost, kot prostor, ki se iz zavesti razprostira v prihodnost. Ob srečanju z Drugim se tako zgodi čas, ki je onkraj mojih možnosti. Prihajam v razmerje s tem, česar ni moč zaobjeti. V priznavanju in sprejemanju Drugega se zgodi odprta prihodnost. Kakšna bo, ne vem. Torej je Drugi čista prihodnost. S tem ko v svojem umrljivem življenju sprejemam povabilo Drugega in stopam pred njegovo obličje, sem »ploden«. Ploden sem, ko dejavno odgovorim na zahtevo »biti talec za drugega«, ko ga sprejemem kot takšnega, ko sprejemem njegov čas. Vendar tako, da to ni le preprosto sprejemanje (*laisser faire*), temveč skrb, da bi bil Drugi in z njim tudi jaz sam svoboden. Oče in mati, na primer, s priznavanjem svojega otroka postajata njegova talca. Dajeta od svojega in s tem omogočata Drugega. Biti talec za Drugega je le trda beseda za ljubezen. Prav v tako umevani ljubezni, ki Drugemu omogoča njegov čas in s tem tudi naš čas, je življenje plodno. In to dogajanje med menoj in Drugim, ki me vabi k odgovornosti, mi odpira tudi dostop do razmerja z Bogom. V dolžnosti, ki jo čutim do Drugega, se čutim napadenega, ogroženega. Dolžnosti do Drugega namreč nikoli ne morem opraviti. To ni naloga, ki bi jo končal in pustil za seboj. Ta naloga je vedno pred mano in nikdar je ne opravim dovolj dobro. Čim resneje vzamem odgovornost, tem večja je ta naloga. Vendar ni kot nekaj naloženega, marveč kot nekaj, kar sam pravzaprav hočem, kar je že v meni. Odgovornost za Drugega lahko torej sprejemem le, če me v obličju Drugega nagovarja neskončni smisel. Ko se odločim za odgovornost, se me neskončni smisel dotakne in se mi hkrati že odtegne, če ne more nastopiti v nobeni predstavljeni sedanjosti. Ko prevzamem odgovornost za Drugega, »vdre k meni Bog«. Vprašujem se: »Čemu počnem to? Čemu se žrtvujem za Drugega? Zakaj dajem zanj svoje življenje?« Odgovor je: »Bog gre mimo!« Odgovornost je prostor, kjer se neskončnost približa končnemu, ne da bi pri tem zatajila svojo neskončnost. Zato je tudi »Tukaj sem!«, s katerim stopam v odgovornost, sam na sebi »religiozen«. Sam v sebi je že neskončni smisel, v katerem »se povečuje slava neskončnega«. (2014, 25–40)

Razlika med Bubrom in Levinasom je podobna razliki med krščanstvom in judovstvom. Buber je bolj formalen, Levinas pa zelo konkreten, kakor je konkretna tudi judovska Postava, ki ne pušča svobode. In ker je za Levinasa prva Postava, v kateri ni svobode, je zanj ljubezen nujnost. Moraš biti dober. V krščanstvu pa je prva svoboda, ki seveda prinaša s seboj tudi odgovornost. Človek se lahko odloči za pomoč bližnjemu ali pa ga prezre. Prav tako krščanstvo zahteva spreobrnjenje, ki temelji na svobodi. V tem smislu Valadier kritizira Levinasa in pravi:

»Po Levinasu naj bi mi bili ›talci drugega‹, kot zaporniki neke odgovornosti,

ki je pred vsemi odločitvami, prisiljeni, da ljubimo drugega. Prispodoba talca meri na idejo o pasti, v kateri smo ujeti in torej nas ima drugi zaprte. Nismo več svobodni. Toda drugi ni naš sovražnik, niti terorist, pripravljen uporabiti silo. Še manj pa je drugi naš ječar, ki bi nas čuval in veleval, kaj storiti. Drugi je nekdo, ki ga sicer res lahko pozabim (greh), je pa tudi nekdo, h kateremu lahko pridem. Podobno kot Marijino obiskanje. Marija, ki nosi božje dete pod srcem, teče k teti Elizabeti, da bi ji pomagala. Niti pomisliti ne moremo, da bi bila Marija talka. Nikjer niti besede o prisili. Tu je samo logika prostovoljne ljubezni.« (1991, 49)

Valadierevo krščansko kritiko Levinasove judovske miselnosti bi sklenili z Lafovimi razmišljanjem. V svoji knjigi *Le Dieu commun* postavi za izhodišče pogovor dveh zapornikov iz romana *Derviš in smrt* Meša Selimoviča. Na podlagi tega pogovora postavi temeljno vprašanje: »Kaj bi se zgodilo, če ne bi bili v komunikaciji?« (1982, 15) Od življenja bi imeli veliko manj, kakor imamo sedaj, če bi se bivanje brez komuniciranja sploh lahko imenovalo življenje. Krščanstvo ima za smisel življenja življenje v občestvu in občevanje tako z ljudmi kakor tudi z Bogom. Kvaliteta življenja je lahko le v kvaliteti odnosov. Vemo pa, da je najpopolnejši odnos, najintenzivnejše razmerje v prostovoljni ljubezni, ki se v vsej svoji polnosti pokaže v odnosu do bližnjega. Vendar človeku ljubezen pomeni odpoved. Odpoved samoljubnosti namreč. Kajti ko ljubiš, moraš umirati sebi. Umiranje je dolgotrajen proces, kakor je dolgotrajen proces tudi ljubezen. Če bi človek namreč nehal iskati in spoznavati osebo, ki jo ljubi, če do nje ne bi imel več zaupanja, ki je možno le, če človek zaupa višji ljubezni, bi ljubezen umrla in umrl bi tudi človek. Ko govorimo o dialogu, v bistvu mislimo na odnos, v katerem se človek uresničuje. Da bi človek lahko uresničil samega sebe, ima možnost, stopiti v trajen proces radikalnega spreminjanja samega sebe. Stopi lahko iz sebe k drugemu, kajti le po drugem prejema življenje.

Na temelju dosedanjega razmišljanja bomo pokazali, kako beseda Bog v različni komunikaciji dobi različen pomen. Spoznali smo, da beseda nima pomena sama v sebi. Nihče ji ne more določiti pomena. Pomen dobi v komunikaciji. Da je to resnično, se lahko hitro prepričamo. Vzemimo, na primer, slovenski glagol »upati«. Slovar slovenskega knjižnega jezika to besedo opredeli takole: »duševno stanje, ko se vidi možnost za rešitev iz težkega položaja.« (Slovar 2014, 825) V osrednji Sloveniji študent upa, da je uspešno opravil izpit, bolnik upa, da bo kmalu ozdravel, kmet pa upa, da se bo kmalu končalo sušno obdobje. Če se premaknemo nekaj desetnih kilometrov proti zahodu, v Vipavsko dolino, bomo slišali, da tam otrok ne upa priti v šolo, ker je bolan, delavec ne upa dvigniti bremena, ker je pretežko, in vernik ne upa brati verske literature, ker nima časa. Tam se glagol »upati« uporablja v pomenu »moči«. Torej morem – ne morem. Zakaj tako? Zato, ker beseda nima pomena sama v sebi in tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika ne more kar določiti pomena neki besedi, kakor ji tudi nihče drug ne more preprosto določiti pomena. Pomen »se rodi« v občevanju med ljudmi. Ista beseda med posamezniki v različnih okoljih izraža različen pomen. To pa zato, ker je človek vedno odvisen od nekega kulturne-

ga okolja in zunaj njega ne more niti zaživeti. Človek se izraža vedno v neki kulturi, z izrazi, ki so za to kulturo značilni. Zavedanje posameznika in njegova pripadnost kulturi sta odvisna prav od izrazov, ki so značilni za to kulturo. Otroka so naučili govoriti starši in okolje, in to tako, kakor so starši in okolje govorili in se izražali. Človek torej vse dela tako, kakor se je nauči od drugih. To pomeni, roditi se in živeti v neki kulturi. Vse, kar posameznika okolica nauči, ga zaznamuje in potem veže na to okolico. Če človek zamenja okolje, opazi različnost in tudi v drugem okolju ohrani »svoje navade«, ki ga identificirajo in vežejo na dom. Če pa je kulturna različnost prevelika, se človek ne more »vživeti« v drugo okolje oziroma ima težave s skupnim življenjem. Tako tudi beseda dobi pomen v okolju, v katerem je izgovarjana. Popolnoma iste zakonitosti veljajo za besedo »Bog«. Nima pomena sama v sebi. Pomen ji podari okolje, v katerem se beseda izgovarja. In ker se izgovarja v različnih okoljih, ima beseda »Bog« v različnih okoljih različne pomene.

Besede, ki sestavljajo jezik, so v bistvu podobe pojmov, kakršni v človekovi zavesti »zastopajo« materialno in duhovno stvarnost; ta stvarnost je subjektu »druga«. To velja tudi za abstraktne pojme, za srečo, ljubezen, trpljenje ... Besede, izgovorjene podobe, pomenijo tudi pojme z religioznega področja. Tako je beseda »Bog« v bistvu le ena od podob nečesa ali nekoga, ki si ga mi – spet je to le podoba – predstavljamo kot osebno bitje, ki presega človekovo spoznanje. Človek je namreč simbolno bitje in za komuniciranje poleg eksaktnega jezika uporablja tudi simbolni jezik, v katerem igrajo najpomembnejšo vlogo besede – simboli, ki v sebi skrivajo neko drugo vsebino. Za njihovo razumevanje je potrebna razlagalna sposobnost, intuicija. Navzoča je večpomenskost, saj lahko vsak človek takšen govor drugače dojema. Ne moremo reči, da neko razumevanje ni pravilno. Simbol namreč v ljudeh deluje različno. Pomen simbolne govornice je odvisen od kulture in od osebne zgodovine vsakega posameznika. Simbolni jezik namreč priključuje človeku v spomin izkustvo nečesa iz preteklosti, kar je povezano s tem simbolom. Odnos in razumevanje simbola sta zaznamovana z našo izkušnjo. Jasno je torej, da v islamski kulturi, ki temelji na Koranu in na tradiciji, ki je drugačna od krščanske, beseda Bog nosi v sebi popolnoma drugačno vsebino – resnico, kakor pa jo poznamo v krščanstvu. Tudi ime Jezus, ki ga s spoštovanjem izgovarjamo kristjani in muslimani, različno nagovarja vernike obeh religij.

5. Marie Thérèse Urvoy in njeno videnje dialoga med kristjani in muslimani

Kljub dokumentom, iz katerih izhajajo dejanja dialoga predstavnikov katoliške Cerkve, vedno znova doživljamo nerazumevanje, spore in celo nasilje med kristjani in muslimani. Vse to nas sili k bolj poglobljenemu razmišljanju o medreligijskem dialogu. Govoriti o dialogu med religijami kar tako, na splošno, je zavajajoče. Dialog kot pogovor ima namreč lahko različne ravni. Marie Thérèse Urvoy, francoska islamologinja, profesorica islamologije in arabske kulture na Univerzi v Bordeauxu in na Katoliškem inštitutu v Toulousu, je bila rojena francoskim staršem v Dama-

sku, kjer je že kot otrok spoznala arabsko kulturo in islamsko religijo. V svojem članku *Les difficultés et la nécessité du dialogue islamo-chretien* (2015) postavlja izhodišče, da »dialog lahko zaživi le med osebami, v našem primeru med kristjani in muslimani, nikakor pa ne med islamom in krščanstvom«. Kaj želi s tem povedati? Razlikuje več plasti dialoga.

a) Dialog na individualni ravni se dogaja v vsakdanjem življenju kristjanov in muslimanov, ki živijo v nekem skupnem okolju. Takšen dialog se dogaja, ko se verniki soočajo med seboj v vsakodnevnih situacijah, se pogovarjajo in spoznavajo. V ospredju je predvsem sodelovanje in priznavanje drug drugega zaradi želje po mirnem sobivanju dveh različnih verskih skupnosti na enem kraju. Kjer dialog med muslimani in kristjani poteka, poteka v tej obliki.

b) Dialog na institucionalni ravni se dogaja med predstavniki verskih ustanov. Papež se pogovarja z islamskimi predstavniki, kako si prizadevati za mir in sožitje na svetu. Lahko govorimo tudi o skupni molitvi predstavnikov kristjanov in muslimanov. Kakor razberemo iz tega članka, se to dogaja.

c) Dialog na teološki ravni pa je zelo kompleksen in praktično neizvedljiv. Dvema različnima verskima sistemoma je težko poiskati skupne temeljne verske resnice in na njih graditi teološki dialog. V teoriji tako krščanski kakor muslimanski predstavniki precej poudarjajo, kako je treba izhajati iz skupnih verskih resnic, ki obe veri povezujejo, a pri globlji analizi in argumentiranju teh resnic slej ko prej pride do nestrinjanja, saj sta obe verski skupnosti trdno in dokončno prepričani v svoj verski nauk. Teološki dialog med kristjani in muslimani nikjer po svetu ni stekel, saj pogovor v tej smeri privede nazadnje le do sporov in do spreobračanja v svoj prav. Sožitje in sodelovanje med kristjani in muslimani je vedno posledica uspešnega dialoga na individualni ravni in nikoli dialoga na teološki ravni.

Bistvo sporočila Marie Thérèse Urvoy je nezmožnost dialoga med kristjani in muslimani na teološki ravni. Lahko se pogovarjamo o prizadevanjih za mir in za čisto okolje. Nikakor pa se ne moremo pogovarjati o vprašanju, ali je Jezus Bog ali samo človek. Teologija je namreč govorjenje iz vere. Da bomo tezo še bolj utemeljili, si bomo pomagali z dvema slovenskima filozofoma.

Robert Petkovšek (2007; 2016a; 2016b; 2017) poudarja, da je dialog dvostranska komunikacija med osebami. To ni monolog, ki je izraz človekovega prepričanja, da ima v lasti absolutno resnico, in ga to zavede, da ne posluša sogovornika, ampak zgolj vztraja pri svoji resnici. Vernik pa je prepričan, da ima v lasti absolutno resnico. V nasprotnem primeru je slab vernik. In če je dober vernik, bo vztrajal pri svojem prepričanju; to pa imenujemo monolog. V monologu namreč izgine drugačnost. Pogoj, da se sploh lahko razvije dialog, je ravnovesje med enakostjo in drugačnostjo. »Jaz« in »ti« sta enakost in drugačnost hkrati in v dialogu morata biti v ravnovesju, tako da ni nobeden od obeh različnih polov v prednosti. V dialogu ne sme biti v središču ne »jaz« ne »ti«, enakost in drugačnost si morata biti enakopravni. (Petkovšek 2007, 121–122; 2016; 2017) Če povemo drugače, »jaz« in »ti« morata napraviti prostor drug za drugega. Pri izpovedovanju in izražanju nauka vere to ni možno.

Branko Klun v svojem članku Dialog med iskanjem enotnosti in spoštovanjem razlike. Odmevi zahodne miselne dediščine (2012) razmišlja o dialogu in ga opredeljuje v grško-judovsko-bibličnem izročilu. Tudi on poudarja raznolikost in enotnost sogovornikov v dialogu. Po grškem izročilu se morata sogovornika poenotiti glede pomena besed, da se sploh lahko pogovarjata. Deliti morata skupno umnost oziroma se strinjati glede skupne logike. Grška beseda *logos* (razum, um) je temelj besedi *dia-logos*, ki povezuje govor (besedo) in um. Dialog naj bi sam po sebi predpostavljal poenotenost sogovornikov, kajti *dia-logos* je utemeljen v *logosu*. Začetnik filozofskega dialoga je bil antični filozof Sokrat, ki je v dialogu pozornost usmeril predvsem na sogovornika in hotel slišati ter razumeti njegovo mišljenje in argumente. Ker so o nekaterih stvareh vladala različna mnenja, je Sokrat s sogovornikom želel priti do skupne resnice. Ta odprtost do drugega človeka, ki jo je Sokrat pokazal v dialogu, je po Klunovem mnenju temelj dialoškega odnosa. Resnica tiste stvari, ki jo je Sokrat iskal v dialogu s sogovornikom, je bila pravzaprav neki brezčasen, univerzalen in nespremenljiv *logos*, logična struktura celotne stvarnosti, ki pomeni tudi logiko našega uma. Sokratov cilj v dialogu je bil, priti do skupnega *logosa*, do skupne resnice. Skupna resnica pa v konfrontaciji dveh različnih nauk ni možna.

Katoliška Cerkev je z razvojem nauka o odrešenju, v katerem vključuje možnost odrešenja muslimanov, omogočila dialog z muslimani na individualni in na institucionalni ravni, nikakor pa ne na teološki ravni. Skratka, kristjani in muslimani se o teoloških vsebinah ne morejo pogovarjati, ker ni ravnovesja med enakostjo in drugačnostjo. Drugače povedano, krščanska in islamska teologija sta si podobni, toda kljub vsemu preveč različni, da bi med njima lahko stekel pogovor.³

6. Sklep

Beseda, ki je sredstvo komunikacije in s tem temelj življenja, kot posredovalka resnice ni enoumna. Njen pomen se namreč rodi v komunikaciji med osebami. To dejstvo ni zanemarljivo, ko govorimo o dialogu, predvsem o medreligijskem dialogu. Pogovor med pripadniki različnih ver je v zgodovini velikokrat privedel do preprirov, nasilja in vojn. Danes ni nič drugače. Zato je zelo pomembno učenje Marie Thérèse Urvoy (2016; 2015; 2009), ki medreligijski dialog razčlenjuje na tri ravni in poudarja, da dialog na teološki ravni ni možen. Ali pa privede do razdora. Beseda Bog, ki jo vsi uporabljamo, ima v dveh kulturah popolnoma različen pomen, ker beseda nima pomena sama v sebi, nihče ji ga ne more določiti. Beseda dobi pomen v komunikaciji.

³ Drugi vatikanski koncil je prvi cerkveni zbor, ki pozitivno spregovori o vseh tistih, ki so »onkraj« katoliških meja. Temelje ekumenske usmeritve Cerkve in medverskega dialoga najdemo v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. To je tudi temeljni dokument za razumevanje koncilskega nauka o odrešenju in hkrati za ekumenizem in medverski dialog. Kot referenca je služil naslednjim dokumentom: Odlok o ekumenizmu, Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. (Osredkar 2016, 13–25)

Reference

- Avguštin.** 1980. *Izpovedi*. Prev. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Benveniste, Émile.** 1988. *Problemi splošne lingvistiike*. Zv. 1. Prev. Igor Ž. Žagar in Bernard Nežmah. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 1974. *Problèmes de linguistique générale*. Zv. 2. Pariz: Gallimard.
- Buber, Martin.** 1985. *La fede dei profeti*. Prev. Andrea Poma. Monferrato: Casa editrice Marietti.
- Klun, Branko.** 2012. Dialog med iskanjem enotnosti in spoštovanjem razlike: odmevi zahodne miselne dediščine. V: *Izhodišča dialoga v sodobnem svetu*, 53–69. Ur. Janez Juhant in Vojko Strahovnik. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Lafon, Guy.** 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil.
- Levinas, Emmanuel.** 2014. *Le temps et l'autre*. Pariz: PUF.
- Marty, François.** 1990. *La bénédiction de Babel*. Pariz: CERF.
- Merleau-Ponty, Maurice.** 1995. *Eloge de la philosophie*. Pariz: Gallimard.
- Mounier, Emmanuel.** 1990. *Oseba in dejanje*. Prev. Rafko Vodeb. Ljubljana: Društvo 2000.
- Ocvirk, Drago.** 1981. Razodetje in védenje. *Bogoslovni vestnik* 41, št. 2:192–223.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71, št. 1–2:13–25.
- Petkovšek, Robert.** 2007. Dialogical Being: Religion, Philosophy, Culture. V: *Dialogue and Virtue: Ways to Overcome Clashes of our Civilizations*, 121–137. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Münster: Lit Verlag.
- . 2016a. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- . 2016b. Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Asmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika.** 2014. 2. dopolnjena izdaja. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Stres, Anton.** 1979. *Nič in smisel: filozofske osnove nihilizma*. Ljubljana: Naše tromostovje.
- Urvoy, Marie Thérèse.** 2016. Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4: 101–128.
- . 2015. Les difficultés et la nécessité du dialogue islamo-chrétien. *Bulletin de la littérature ecclésiologique* 116, št. 4:65–80.
- . 2009. Le dialogue islamo-chrétien: du principe à la réalité. *Catholica* 106:73–90.
- Valadier, Paul.** 1991. *Lettres à un chrétien impatient*. Pariz: La Découverte.



Christian Gostečnik OFM
Družinske terapije in klinična praksa

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojskega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija.

Ljubljana: ZBF, TEOF IN FDI, 2017. 440 str. ISBN 978-961-6873-47-5, 19€.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,33—51
 UDK: 123:27-53
 Besedilo prejeto: 01/2018; sprejeto: 03/2018

Robert Petkovšek

Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem¹

Povzetek: Svoboda je način ali oblika (forma) življenja, ki človeku omogoča, da se uresničuje v svoji izvorni človeškosti, to je v spoznavanju resnice, v delanju dobrega in v ljubezni. Resnica, dobro in ljubezen se uresničujejo v svobodi, svoboda pa v njih dosega svoj smisel. Po Heglu in Girardu je človeka šele krščanstvo osvobodilo v polnosti, medtem ko so Grki in drugi poznali le posamične vidike svobode. V svobodi, ki jo je prinesel evangelij, se rodi »novi človek«. Drugače od »novega človeka« je bil arhaični, »stari človek« suženj posnemovalne, mimetične želje, ki ga je v želji po »biti kakor bog« zapirala v vrtinec nasilja. Pred samouničenjem, v katerega je človeka vodil vrtinec nasilja, je arhaičnega človeka reševal mehanizem grešnega kozla: žrtvovanje nedolžne žrtve. Evangelij pa je mehanizmu grešnega kozla odvzel oblast. Križ je razodel resnico o tem, da je žrtev nedolžna; s tem ji vrača nedolžnost in jo osvobaja. Svobodo, ki jo evangelij človeku podarja, pa lahko človek v volji do moči sprevrženo spremeni v sredstvo smrti, ki omogoča jazu, da se na račun nedolžnih žrtev širi v neskončnost. Tu se odpirajo vrata skrajnemu, apokaliptičnemu in demoničnemu nasilju. Drugače od »starega človeka« »novi človek« svobodo uporablja po vzoru Jezusa Kristusa, ki je križ spremenil v prostor odpuščanja in življenja. V darovanju samega sebe je Kristus svobodo naredil rodovitno in jo spremenil v sredstvo življenja.

Ključne besede: nasilje, svoboda, žrtvovanje, darovanje, »stari/novi človek«, mimetična teorija, *skandalon*, Salomonova razsodba, René Girard, volja do moči, volja do življenja

Abstract: **The Freedom Between Sacrifice and Self-giving**

Freedom is a way or a form of life that enables people to actualize themselves in their original humanness, which is in the learning about truth, in performing good and in love. Truth, good and love become real in freedom, while freedom reaches its full meaning within truth, good and love. According to Hegel and Girard, it was only the Christianity that brought freedom to humans in fullness, while the Greeks and others knew only about individual aspects of freedom. The »new man« is born in the freedom brought forth by gospels. Opposite from the »new man«, the archaic »old man« remained driven by the appetite to »be like God« and a slave of an imitative or mimetic desire that closed him to the whirlpool of violence. The

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0269, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

archaic man could be saved from the self-destruction, to which the whirlpool of violence led, only by the scapegoat mechanism – the sacrifice of an innocent. The gospels, however, stripped the scapegoat mechanism of its power. The cross revealed the truth about the innocence of the victim, by which the victim's innocence is restored and the victim is liberated. The freedom granted by the gospels to humans can be used as the means of death in perverted manners through the will to power and enable the human self to expand without limits at the cost of the weak. That opens the door to the radical, apocalyptical and demonical violence. The »new man«, on the other hand, uses freedom according to the example of Jesus Christ, who transformed the cross into a place of forgiveness and life.

Key words: violence, freedom, sacrifice, self-sacrifice, »old/new man«, mimetic theory, *skandalon*, judgement of Solomon, René Girard

1. Človek živi v duhu

Razvoj človeške kulture od njenih izvorov do sodobnih življenjskih izzivov je razvoj človekovega duha. Človek živi v duhu. V duhu samega sebe in svet razume, razlaga in sprejema; po duhu se razlikuje od drugih živih bitij in se nadnje dviguje; duh ga osvobaja naravnih nujnosti in mu omogoča, da sam s sabo in z naravnimi danostmi svobodno razpolaga.

Duhovna svoboda ima svoj izvor v zmožnosti človeka, da ustvarja in uporablja simbole – to je: znake in jezike. Človek je *simbolno bitje* – bitje, zmožno uporabljati simbole. Simbol človeku omogoči, da razume nekaj *kot* nekaj: Sokrata *kot* človeka, mizo pred seboj *kot* pohištvo, Jezusa *kot* Kristusa odrešenika, ognjišče *kot dom*. Kot simbolno bitje je zmožen eno stvar razložiti v luči druge stvari, eno dejstvo v luči drugega dejstva, eno besedo v luči druge besede. Kot bitje, zmožno, da se ravna po simbolih, je zmožen eno stvar vzeti kot simbol ali znak za drugo stvar; v prvi stvari – v simbolu – se mu *razkriva* druga stvar. Prva stvar – simbol – deluje torej kot luč, ki prinaša vidne podobe sveta, ali kot osmozno sredstvo, ki drugi stvāri omogoči, da prek njega vstopi v moj prostor, to je v prostor mojega duha, razumevanja, razmišljanja oziroma jezika. Zmožnost uporabe simbola je potemtakem zmožnost duha, da skozi eno stvar razloži drugo; je zmožnost, da vidi nekaj *kot* nekaj. To pa je mogoče, ker v obeh stvareh »uvidi« nekaj istega ali podobnega. Med simbolom in stvarjo, ki jo simbol označuje, je neka *istost*. Ker je duh zmožen med različnimi predmeti odkrivati *istost*, je zmožen med njimi odkrivati tudi *različnost*. Že Aristotel je kot temeljno zmožnost duha opredelil njegovo zmožnost povezovanja in razlikovanja. Nosilka istosti, ki jo duh uvidi, pa je forma. Suzanne Langer (1956, 72), pionirka filozofije simbolizma, pravi: »Zmožnost razumevanja simbolov – to je, da imamo na neki čutni danosti vse razen forme, v kateri se ta uteleša, za nepomembno – je najbolj značilna duhovna lastnost človeštva.«

Nadalje, duh je tudi zmožen na isto stvar ali na isto vprašanje pogledati z različnih vidikov, z različnih obzorij, v različni luči, skozi različne simbolne mreže. Ko

isto vprašanje obravnava z različnih vidikov in v različni luči, svoje razumevanje pogloblja, dopolnjuje ali popravlja. V tem se kaže ta njegova ustvarjalnost in svoboda.

Človeka torej dela človeka zmožnost ustvarjanja in uporabe simbolov. Ta zmožnost ga dela svobodnega. Svoboda je le drugo ime za duha. Čeprav to zveni protislovno, lahko človek svobodo ohranja samó, če jo uporablja prav – v skladu z njenimi zakonitostmi. Človek je svoboden, če se giblje znotraj okvirov, ki svobodo varujejo pred nesvobodo, in če spoštuje zakonitosti, ki jo omogočajo in krepijo. Svoboda ima svojo logiko in meje, ki jih mora spoštovati, če naj ostane svobodna in zvesta sama sebi.

Svoboda ni sama sebi cilj; človeku je dana kot okvir, kot forma, kot oblika, da bi v njej uresničeval svojo človeškost. Ta mu omogoča iskati resnico, delati dobro in živeti ljubezen. Resnica, dobrota in ljubezen imajo svoj izvor v svobodi; to, kar so, so lahko samo, če izvirajo iz svobodne odločitve. Računalnik rešuje zapletene probleme veliko hitreje kot človeški razum, a zanj ne rečemo, da je »spoznal resnico«; tudi za zdravilo, ki ozdravi težko bolezen, ne rečemo, da je » naredilo dobro delo«. V pravem pomenu besede spozna resnico ali dela dobro samo človek, ki se za to svobodno odloči. Rečemo lahko, da je svoboda *humus*, potreben za rast človeka v njegovi človečnosti. Največji človeški vzorniki – heroji ali svetniki – so vrhove človeškosti osvojili, ker so se zanje zavzemali svobodno, in ne zato, ker bi jih k temu prisilila nujnost ali usoda.

Tu moramo izpostaviti povezavo med človekom kot simbolnim, duhovnim bitjem in njegovo zmožnostjo, da spozna resnico. Ta povezava je bistvena in temeljna: kot simbolno bitje je človek usmerjen k resnici. Simbol je sredstvo, ki resničnosti omogoči, da se razkrije. Iskanje resnice je osrednje poslanstvo duha. Zmožnost duha, da si stvarnost prisvaja v simbolni – in ne samo v čutni – perspektivi, vodi k spoznavanju resnice. Eno stvar pogledamo skozi drugo, da bi nam ta omogočila boljše razumeti prvo. To je pot, ki so jo Grki poimenovali *logos*. *Logos* so razumeli kot zmožnost duha, da spozna resnico, to je kot *pogled*, v katerem se neka stvar pokaže v luči tega, kar ta stvar *je* – ne v podobah, metaforično ali simbolno, ampak pojmovno, enoumno v tem, kar *je*. V *logosu* se stvar pokaže v svojem »je«; v njem zasveti »bit stvari«. »Bit stvari« pa ni le luč, ki dela stvar vidno, ampak je tudi moč, ki stvar priključuje v vidni svet in jo »stori biti«. *Logos* je torej pogled, ki stvára omogoči, da se v duhu pokaže v tem, kaj *je*; je prostor resnice, prostor, ki se v njem *resničnost* kaže takšna, kakršna *je* – v svoji biti, v svojem »je«. Tudi to omogočata svoboda in odprtost duha: duhu odprtost omogoča, da napreduje v osvajanju vedno novih, globljih resnic. Svoboda pa omogoča tudi napake, zmote in laž; omogoča zakrivanje tega, kar *je*. Žival, ki ni simbolno bitje, resnice ni zmožna niti odkriti niti prikriti. Zato tudi ne govori, ker nima ničesar povedati – niti resničnega niti lažnega. Žival ni duhovno, kulturno, svobodno bitje; v njenih čutnih zaznavah so zgolj čutne danosti in nič drugega. Človek, simbolno bitje, pa lahko na čutne danosti, navzoče v njegovih čutnih zaznavah, pogleda z različnih vidikov in v različnih perspektivah, v luči različnih znakov, simbolov ali jezikov. V tem se kažejo duhovna ustvarjalnost, domiselnost ali imaginacija. S tem človek širi in bogati svoj

duhovni svet, svoja spoznanja in razumevanje resničnosti. Svojo izkušnjo sedaj vidi z mnogih vidikov; v luči simbolov se njegova izkušnja odpira novim svetovom; v lepem dnevu, polnem toplote, svetlobe in živih barv, lahko prepozna bližino in dobroto Boga. To je dosežek ustvarjalnega, svobodnega duha, ki je odprtost sama in razkrivanje vedno novih, globljih resnic.

Vrnimo se k vprašanju razmerja med simbolom in duhom. Simboli organizirajo in usmerjajo duha; postavljajo mu okvire in zakonitosti; takó delovanje duha širijo ali ožijo. Simboli določajo perspektivo, v kateri duh svet čuti, razume in oblikuje. Površinska, neposredna čutna danost je v simbolni perspektivi le začetni prag v odkrivanju globljih, skritih prostranstev resničnosti in njenih novih pomenov: v simbolni perspektivi *ogenj* ne pomeni več samo hitre oksidacije materiala v kemijskem procesu zgorevanja, ampak lahko pomeni *dom*; *rdeča barva* ne pomeni več samo elektromagnetnega valovanja, ampak lahko pomeni *nevarnost*; *kruh* na oltarju ne pomeni več samo osnovnega živila, spečenega iz testa, vode in kvasa, ampak lahko pomeni *evharističnega Jezusa*. Prehod od prvega pomena, po katerem je neka stvar človeku *dana*, k njenemu drugemu, razširjenemu, *simbolnemu* pomenu je mogoč samo na podlagi podobnosti, vidne duhu. Med ognjem in domom je podobnost, kakor je podobnost med kruhom in Jezusom. V moči duha je mogoče reči: »Kruh na oltarju je evharistični Jezus.« V veri kruh postane simbol resnične Jezusove navzočnosti v evharistiji. Duh ima torej zmožnost, da odkriva istost oziroma podobnost – in to podobnost zajame v simbol. Tako lahko naredi iz sonca simbol za darežljivega Boga. V tem se kaže bistvo duha: duh je svoboda, je odprtost, ki ne pozna meja in se ne ustavlja na površini, ampak prodira v skrite globine resničnosti, in jih zajema v simbole.

Človek je po svojem bistvu svobodno bitje; ni vnaprej določen in pogojen, ampak v svobodi, nepogojeno sam sebe izbira in ustvarja; sam sebe in svoj svet nenehno znova oblikuje in interpretira; v tej svobodi sprejema samega sebe, svoje bivanje in življenje. Zaustavimo se tu in se vprašajmo: kako duh sprejema to, kar mu je dano – predvsem življenje.

Ko trdimo – in drugače niti ne moremo! –, da je duh po svojem bistvu svoboda in ustvarjalnost, to še ne pomeni, da ni podrejen nobenim zakonom. Te zakonitosti, ki so usmerjale in uokvirjale duha v njegovem kulturnem razvoju, bomo poskušali sedaj izraziti in razložiti ob pomoči mimetične teorije Renéja Girarda, ki velja za enega najbolj prodornih sodobnih antropologov in kulturologov.

Mimetična teorija izhaja iz prepričanja, da ima človek svoj izvor v mimetični želji, to je v želji po posnemanju, ki je – kakor je bil prepričan že Aristotel (*Poetika* 48b6–48b7) – pri človeku močnejša kakor pri drugih živih bitjih. Tudi Girard trdi, da človek ni samo mimetično, posnemovalno bitje, ampak da je *hiper*-mimetično bitje, to je bitje, ki ima svoj izvor v posnemanju in se v posnemanju nenehno obnavlja, skratka bitje, ki se v posnemanju ne zaustavi. Ko bomo v nadaljevanju uporabljali izraz »mimetičen«, ga bomo razumeli v pomenu »hiper-mimetičen«.

To nezaustavljivo posnemanje – *hiper*-mimetična želja torej – je po Girardu izvor kulture in kulturnega razvoja, ki ne pozna meja. V moči mimetične želje je

človek premagal nujnost in meje nagona in si ustvaril okolje svobode – kulturo. Po Girardu ima kultura svoj izvor v tekmovalni mimetični želji, ki posnemovalca žene k temu, da bi prehitel svoj model in postal boljši od njega. Želja po biti boljši, ki je v svojem bistvu želja po »biti kakor Bog« (1 Mz 3), nosi v sebi primerjanje, tekmovanje, rivalstvo, izključevanje, konflikt, umor, vojno in nasilje, ki se lahko razvije vse do skrajnih, apokaliptičnih in demoničnih razsežnosti. V sodobni, globalno povezani družbi bi takšno stopnjevanje nasilja lahko uničilo človeštvo (apokalipsa) na najbolj nečloveški način (demoničnost). Mimetična želja je torej kakor »sod smodnika«, na katerem sedi človeštvo: ustvarila je človeštvo – zmožna pa ga je tudi uničiti. Na to nevarnost samouničenja je krščanstvo odgovor videlo v držbi Božje matere Marije, ki jo je evangelist Luka (1,48) označil kot *humilitas*, kot ponižnost, Mojster Eckhart pa jo je povzel v besedi *Gelassenheit*, to je izročnost ali prepuščenost Božji volji, ki tekmovalni mimetični želji vzame rušilno moč (Petkovšek 2014, 592; Štrukelj 2014; Strahovnik 2016).

Apokaliptično nevarnost, da uniči samo sebe, je človeštvo intuitivno zaznavalo od samih začetkov. O tem govorijo svetopisemske apokaliptične pripovedi – na primer pripoved o vesoljnem potopu v Prvi Mojzesovi knjigi (5 – 9). To zmožnost, da začuti nevarnost samouničenja, pa Girard pripisuje mimetični želji sami. Mimetična želja sama, ki je izvor naraščajočega nasilja, se v trenutku, ko bi uničila samo sebe, obrne v nasprotno smer. V trenutku vsesplošnega nasilja, ki ga je sama sprožila, to nasilje preusmeri na nedolžno, naključno izbrano žrtev, iz katere naredi krivca – grešnega kozla. S tem prepreči samouničenje skupnosti. Po Girardu je grešni kozel mehanizem, ki se kot rdeča nit vleče skozi vso zgodovino človekove kulture. Še več, po njegovem prepričanju je mehanizem grešnega kozla hrbtnica arhaične, predkristične kulture. Obred žrtvovanja grešnega kozla je arhaični kulturi omogočal preživetje; v njem je ta našla svojo rešitev in preživetje.

Grešni kozel pa ni samo religijski ali družbeni pojav, ampak je simbol, ki je v arhaični kulturi »organiziral« in vodil duha, njegovo razmišljanje in delovanje. Kot simbol je grešni kozel organiziral življenje v okviru kulture, ki je nastala iz mimetične želje. Omenili smo že, da mimetična želja ne omogoča in ne pospešuje samo razvoja, ampak da še bolj kot to v svojem jedru nosi uničenje, nasilje in smrt. Zato je bila arhaična kultura ambivalentna in je nihala med razvojem in uničenjem, med redom in neredom. Mimetična želja ne nosi v sebi samo rušilne sile, ampak tudi zdravilo proti samouničenju – to zdravilo je žrtvovanje grešnega kozla, ki ga je starogrški jezik označeval z besedo *pharmakon*. *Pharmakon* obenem pomeni »zdravilo« in »strup«.

Poglavje smo naslovlili z besedami Človek živi v duhu. Vidimo, da duh človeka ne zapira v njegov svet, ampak ga – praviloma – odpira za resničnost. V duhu se človeku resničnost odpira v vseh njenih globinah in v vsem njenem bogastvu. To lastnost duha je filozofija poimenovala *intencionalnost*. Vrnimo pa se sedaj k našemu temeljnemu vprašanju: kako se duh (= kultura), ki je v svojem bistvu svoboda, najprej odpira sebi in kako samega sebe organizira? Kakšen je njegov odnos do samega sebe? Zanima nas ta najfinejša sprega, ki je odnos duha do duha, do samega sebe – odnos »duh-duh«.

2. Duh v odnosu do samega sebe

V duhu – skozi oči svoje kulture – človek svoj življenjski svet vidi, ga razumeva, razlaga in oblikuje. Duh odpira perspektive, znotraj katerih človek razmišlja in živi. Kakšna pa je tista izvorna perspektiva, v kateri duh vidi samega sebe?

Privzeli smo aksiom mimetične teorije, da je arhaična kultura nastala iz mimetične želje, ki vodi v smrt. Sprejeli smo tudi tezo, da je mimetična želja od samega začetka nagnjena k skrajnim, apokaliptično-demoničnim oblikam nasilja, pred katerimi pa človeka v arhaični kulturi brani mehanizem grešnega kozla. To arhaično kulturo, ki niha med rušilno mimetično željo in žrtvovanjem grešnega kozla, je Jezus sam v sebi premagal, ko se je odpovedal škandalozni mimetični želji. V tej odpovedi se kaže zmožnost duha, da se odpove smrtonosni mimetični želji in ustvari prostor življenju; kaže se torej svoboda duha. V svojem jedru je duh svoboden, a razcepljen, zato nenehno niha med življenjem in smrtjo. V njem ni nič vnaprej določeno.

Ta ambivalentnost, razcepljenost duha se jasno pokaže v Salomonovi razsodbi med ženama, ki sta se sporekli o tem, katera od njiju je prava mati dojenčka. Salomon odloči: »Prinesite mi meč!« Ko so prinesli pred kralja meč, je kralj rekel: »Presekajte živega otroka na dvoje in dajte polovico eni, polovico pa drugi!« (1 Kr 3,16–27; Girard 1987, 235–245; 2004, 126–130) Girard povzame: »Ena izmed žena je sodbo sprejela, druga pa jo je odklonila – svojemu otroku se je raje odpovedala, da bi ga rešila.« (Girard 2004, 126) Prva žena je Salomonovo razsodbo sprejela in dejala: »Ne bo ne moj ne tvoj, presekajte ga!« (1 Kr 3,26) Druga žena pa je »kralju rekla – kajti zaradi sina se ji je trgalo srce: »O, moj gospod, dajte njej živega otročička in nikar ga ne umorite!« (1 Kr 3,27).

Ženi simbolizirata dve skrajnosti, dve nasprotni figuri duha, v katerih se izražata dva temeljna miselna načina, dva temeljna možna odnosa, ki ju lahko človek zavzame do življenja in do sveta. Duh razmišlja in deluje v okviru idej, ki organizirajo njegov pogled na življenje; ideje pa imajo svoj izvor v temeljnih simbolih. Prvo ženo usmerja simbol grešnega kozla, drugo usmerja simbol Kristusa, odrešenika. Prva žena ponavlja razmišljanje prvega človeka, Adama, drugo ženo pa že navdihuje podoba novega človeka, Kristusa. Ženi simbolizirata dve kulturi: arhaično in kristično. Razlike med eno in drugo kulturo so nepremostljive. To je razlika med mitom in evangelijem, med usodo in svobodo, med žrtvovanjem (drugega) in darovanjem (sebe), med preteklostjo in prihodnostjo, med starim in novim, med lažjo in resnico. Razlika, ki ju ženi simbolizirata, je po Girardu največja prelomnica v zgodovini človeškega duha. Ženi najprej simbolizirata dve zgodovinski obdobji, dve kulturi: prva simbolizira arhaično, predkristično kulturo, druga simbolizira kristično kulturo, ki ima svoje izvore v Kristusu, v evangeliju. Ti dve figuri pa nista samo zgodovinski: simbolizirata tudi dve duhovni plasti v človeku. Prva je podoba Eve, druga je podoba Marije, Matere Božje; prva označuje starega človeka, druga novega človeka. Vsak človek je torej drama starega in novega človeka, žrtvovanja in darovanja.

Ženi vsaka na svoj način odgovarjata na življenjsko vprašanje: Kako lahko človek uresniči samega sebe? Merilo, ob katerem se ženi merita, je nedolžno življenje dojenčka. Ob tem se jasno kaže, kako razmišljata in kako to vpliva na njuno rav-

nanje. Njuna odgovora sta diametralno nasprotna. Druga žena ni iskala življenja zase; v dojenčku je prepoznala življenje v vsej njegovi čistosti, ki ga mora varovati. Sama je zastavila sebe za to, da bi rešila nemočno, nedolžno življenje. Odgovor prve žene je bil nasproten. Ta je iskala svoj interes in se ni postavila v obrambo dojenčka. Njena skrb je bila tekmovanje z drugo ženo; hotela je dobiti vsaj toliko, kolikor bi dobila druga žena; ni hotela biti manj pomembna od nje. Njeno misel je vodila volja do moči; ni mislila na to, kako bi zaščitila nedolžno življenje. Nemočno, nezaščiteno, nikomur nič dolžno življenje dojenčka je bilo v njenih očeh nepomembno; v žrtvovanju nemočnega, nedolžnega življenja ni videla nič hudega. Razmišljala je žrtvovanjsko; žrtvovanje nemočnega je bilo zanjo upravičeno sredstvo v tekmovanju s tekmico.

V odnosu do nedolžnega življenja se kaže, kako diametralno nasprotno sta ženi uporabili svojo svobodo. Prva žena je na prvo mesto postavila tekmovanje z drugo; druga žena se je odločila za obrambo šibkejšega in se je zato odpovedala tekmovalnosti. Svojo svobodo je prva podredila do moči, druga jo je podredila ohranjanju nedolžnega življenja. Pravičnost je bila za prvo ženo predmet merjenja, izračunov in ravnovesja, za drugo pa je bila pravičnost v zaščiti nedolžnega. Druga žena na prvo mesto ni postavila svojega uspeha, ampak vrednoto življenja. Na življenje je že gledala skozi oči Jezusa Kristusa, v katerih se življenje kaže v izvorni čistosti, nedolžnosti in nemoči, v neprecenljivi enkratnosti in lepoti. Takó – skozi oči Jezusa Kristusa – se življenje kaže v evangeliju. Ženi torej simbolizirata dva pogleda na življenje: v očeh prve žene je življenje predmet trgovanja, v očeh druge žene pa je življenje nezamenljiva, enkratna vrednota, ki presega vsako ceno – odkupiti ga je mogoče samo z življenjem. Prva žena življenja ne vidi, druga ga vidi. Evangelij je veselo oznanilo, ker govori o tem, da je Jezus svoje življenje dal za življenje sveta. V evangelijskem smislu »biti pravičen« pomeni brezkompromisno obrambo življenja. Življenja ni mogoče »prodati« in ga žrtvovati – prav to pa dela mehanizem grešnega kozla, ki nedolžnega dela krivega in ga žrtvuje.

3. Stari človek živi iz žrtvovanja

Še naprej opazujemo različni drži žená! Misel prve žene vodi iskanje uspeha, učinkovitosti in moči, ki izvira iz »kompleksa vsemogočnega Boga«, kakor je to mimitično željo po »biti kakor Bog« označil Walter Kasper (1988, 14). Takšna misel ni usmerjena k resnici, ampak v tekmo za premoč.

Mimitična teorija pojasnjuje to tekmovalno kulturo. Temelji na dveh osrednjih pojmi: *mimitična želja* in *mehanizem grešnega kozla*.

Mimitična želja je želja po moči, po premoči, po »biti kakor Bog«. V mimitični želji posnemovalec posnema svojega vzornika, svoj model – natančneje, posnemovalec si želi to, česar si želi njegov model. Želja posnemovalca namreč posnema željo modela. Želja posnemovalca, ki posnema željo modela, nosi v sebi konfliktnost in smrtonosnost. Posnemanje vodi v izgubo razlik med posnemovalcem in vzorni-

kom; razmerje učitelj-učenec spremeni v razmerje tekmecev. Razlike med njima se zabrišejo in izgubijo – ta bližina, ki je ne ščitijo več nobene notranje razlike, omogoča konflikt in eskalacijo nasilja, ki se začne pospešeno širiti na skupnost. Mimetična želja torej ruši meje, razlike in drugačnost. V tem je po Girardu izvor nasilja. Izguba razlik in mejá ima za posledico implozijo reda, brez katerega se začne skupnost sedati v nered, v kaos, v katerem se izgubijo razlike med dobrim in slabim, med resnico in neresnico in je zato vse vseeno. Takšno stanje omogoča nebrzdano tekmovalnost, rivalstvo in nasilje, ki preraste v vojno vseh proti vsem in bi se pod ugodnimi pogoji razvilo v skrajno, apokaliptično-demonično nasilje. V nebrzdani medsebojni tekmovalnosti si vsi postanejo podobni kakor »brat bratu«. Mitološki motiv podobnosti med bratoma-dvojčkoma ali zgolj med brati izpostavlja prav izgubo različnosti, katere posledica sta kaos in nasilje. Bratomor, o katerem miti pogosto govorijo, je po svojem bistvu žrtveni umor, žrtvovanje grešnega kozla, katerega namen je skupnost izpeljati iz nasilja s ponovnim vzpostavljanjem razlik in reda, ki so se v »bratski podobnosti« izgubili. Miti o bratomoru so vgrajeni v temelje novih civilizacij, novega začetka. Ko Kajn ubije Abela ali Romul Rema, je to začetek nove civilizacije. To so obenem zgodbe o grešnem kozlu: žrtvovanje brata zaustavi kaos, v katerega se je skupnost potopila z izgubo razlik. Nova kultura temelji na umoru. To je funkcija, ki jo ima mehanizem grešnega kozla. Mimetična želja, ki sproža nasilje, nosi v sebi tudi mehanizem grešnega kozla, ki je zdravilo proti rušilnemu nasilju.

Mehanizem grešnega kozla je drugi temeljni pojem mimetične teorije. Mimetična želja ga nosi v sebi kot zdravilo proti svoji smrtonosnosti. Sproži se nezavedno, sam od sebe, v trenutku, ko bi v kaotičnem neredu »vojna vseh proti vsem« skupnost uničila. Mehanizem izbere nedolžnega posameznika, ga obdolži in naredi krivega za nasilje in ga končno žrtvuje. Žrtvovati pomeni žrtev izključiti iz skupnosti; z njo se iz skupnosti izloči tudi nasilje. Tako se v skupnost vrneti mir in sprava. Nedolžna žrtev, ki je – kakor to kažejo miti – praviloma izbrana med vedno istimi skupinami ljudi, kakor so to tujci, berači, dvojčki, albin in podobni nevsakdanji liki, pritegne nase vse nasilje in »vojno vseh proti vsem« preusmeri v »vojno vseh proti enemu«, to je v linčanje. S tem se v skupnost vrneti mir in sprava. Skupnost sedaj v žrtvi prepozna nadčloveško moč in jo pobožanstvi.

Mehanizem grešnega kozla ima dve fazi. V prvi fazi skupnost v grešnem kozlu najde krivca, v drugi fazi pa odrešenika, to je nadčloveško moč, ki je skupnost rešila pred samouničenjem. Skupnost nedolžnega posameznika najprej demonizira, nato ga divinizira in sakralizira. Grešni kozel, ki je skupnosti vrnil mir, sedaj zasije v nadčloveški, odrešenjski moči kot nekaj svetega, ki je nedotakljivo in nedostopno. Nedotakljivo sveto vrne skupnosti red; s seboj prinese prepovedi in zapovedi, z njimi pa razlike in meje. Vzpostavi se nova struktura, ki skupnost varuje pred nasiljem. Mimetična želja se torej giblje med redom in neredom v krogu, ki ga Girard imenuje mimetični krog. Po Girardu je ta struktura v samem jedru arhaične, predkristične kulture. Sveto, ki ga mimetični krog proizvede, dá skupnosti trdnost; zagotovi ji red in preživetje.

Vrnimo se k naši temeljni misli: racionalnost ali miselnost arhaičnega človeka je žrtvovajska, kakor se to pokaže v prvi ženi. Mimetična želja je ustvarjalna: po-

snemanje socializira in spodbuja razvoj, kot stranski proizvod pa prinaša izključevanje, nasilje in smrt, ki prevladajo nad razvojem in življenjem. V njih arhaični človek ne vidi nič spornega in slabega. Mit – v njem se artikulira arhaična racionalnost – nasilje in smrt upravičuje; uporablja ju kot samoumeven argument, kakor se to kaže v razmišljanju prve žene.

Ustvarjalnost, ki prestopa stare meje in je zato vedno »hoja po robu«, je rušilna in se zato nasilju ne more izogniti. Proti samouničenju se mimetična želja sama brani z mehanizmom grešnega kozla, ki nedolžnega naredi krivega, da bi ga žrtvovala; naloga mita pa je, da o krivdi žrtve prepriča skupnost. To je bistvo mehanizma grešnega kozla: prenos krivde z močnejšega na šibkejšega, nemočnega in nedolžnega in laž o tem, da je žrtev kriva. To je rezultat računa: »... bolje, da en človek umre za ljudstvo in ne propade ves narod.« (Jn 11,50) – Nekoga je *treba* žrtvovati! Nujnost žrtvovanja je stalnica arhaične kulture.

V bistvu prenosa, ki ga naredi mehanizem grešnega kozla, je laž, ki prikaže žrtev kot krivo. Arhaična kultura ima svoje korenine v obrednem žrtvovanju. Ta se na jezikovni ravni izraža v mitu, katerega bistvo je po Girardu laž. Z lažjo upravičuje žrtvovanje in prepričuje skupnost, da je žrtev krivec za zlo. Mit laže.

Kaj se skriva v jedru misli, ki je prvi ženi dopuščala žrtvovati dojenčka, da bi se sama spravila z drugo ženo? Kaj tukaj pomeni sprava? Kateri duhovni princip omogoča to arhaično misel? »Zemljevid«, po katerem se arhaični duh ravna, je simbol grešnega kozla. Ta mu narekuje logiko, ki mu pravi, kaj je mogoče in kaj ni mogoče; je okvir arhaične misli. O tem, kaj se skriva v jedru te misli, govorijo že začetne strani Svetega pisma v pripovedi o prvih dveh ljudeh. Adam in Eva sta v Edenskem vrtu sprejela vabilo kače, naj jesta – kljub Božji prepovedi – »z drevesa sredi vrta«, za katerega je

»... žena videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poženjenja, ker daje spoznanje« (1 Mz 3,1–6).

Tako bi »postala kakor Bog«. Izvorni pomen hebrejske besede »*nāḥāš*«, s katero Prva Mojzesova knjiga (3,1) označi kačo, je »sijati«, ustvarjati videz, ki ni resničen. Kača torej ustvarja privid, utvaro, iluzijo, neresničen videz.² Isti koren ima hebrejska beseda za iluzionista, za čarovnika, ki ustvarja navidezne dogodke, to je privide. Mimetična želja, ki prinaša nasilje, se napaja iz utvare, iz slepila, iz laži. Tako deluje mit, ki upravičuje mehanizem grešnega kozla: nedolžnega prikazuje kot krivega, da bi upravičil nasilje nad njim. Dodajmo, da ima beseda Satan, ki ga je teološko izročilo prepoznalo v kači, v hebrejščini isti koren kakor beseda »tožnik« (heb. *sītnah*) (Ezra 4,6). Zato Razodetje (12,10) Satana označi kot »tožnika«, kot tistega, ki nekoga toži in ga prikaže kot krivega. Nasproti Satanu, tožniku, stoji Sveti Duh, *Paraklet*, tolažnik, zagovornik, tisti, ki rešuje (Jn 14,16; 14,26; 15,26;

² Evino oz. človeško željo »biti kot Bog« opisuje glagolska oblika hebrejskega korena ḥmd (1 Mz 3,6 idr.). Koren ḥmd niti na enem samem mestu v celotnem Svetem pismu ne označuje želje (hrepenenja) po Bogu, označuje pa diametralno nasprotje hrepenenja po Bogu, t. j. objektivizacijo (popredmetenje) Boga. S tem se na etimološki in lingvistični, t. j. na semantični ravni jasno pokaže narava kačine prevare (»ustvarjati videz, ki ni resničen«), ki vodi v nasilje (mimetični cikel) (Skralovnik 2017, 279; 2016, 90–91).

16,7). In končno, spomnimo se, da evangelist Janez Satana, ki ga sam imenuje »hudič«, označi za »morilca ljudi« in »očeta laži«:

»On je bil od začetka morilec ljudi in ni obstal v resnici, ker v njem ni resnice. Kadar govori laž, govori iz svojega, ker je lažnivec in oče laži.« (Jn 8,44)

V Satanu torej ni resnice – kakor po Girardu ni resnice v mitu.

V luči uvidov, ki jih prinašata Sveto pismo in mimetična teorija, lahko povzame-mo: nasilje je v samem svojem bistvu povezano z lažjo. To povezavo po Girardu vzdržuje mimetična želja: nasilje se skriva v laž; laž omogoča in goji nasilje. To pove-zavo je uvidel Blaise Pascal (1623–1662) in jo opisal v 12. pismu *Podeželanom*, v katerem govori o obsedenosti nasilja, da bi uničilo resnico:

»Nenavadna in dolga je vojna, v kateri nasilje ne neha zatirati resnice. Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabei, ji služijo, da jo še bolj povzdignejo. Vse svetlobe resnice pa ne morejo nič, da bi nasilje zaustavile – te jo le še bolj dražijo. Ko sila bije silo, močnejša uniči šibkejšo; ko postavimo razpra-vo proti razpravi, resničnejše in bolj prepričljive zmedejo in razpršijo tiste, ki so v sebi ničeve in lažne. Nasilje in resnica pa nimata nobenega vpliva drug na drugega. Iz tega pa nikar ne sklepajmo, da so stvari enake. Med njima je namreč ta skrajna razlika, da ima nasilje omejen tek po ukazu Boga, ki učinke nasilja vodi k slavi resnice, ki jo ta napada, medtem ko re-snica večno je in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam.« (Pascal 1963, 429; v: Girard 2007, 7)

Rezultati mimetičnega kroga – mir, sprava in sveto – imajo korenine v nasilju. Mit to nasilje upravičuje in ga prikazuje kot nekaj dobrega, nedolžno žrtev pa prikazuje kot zares krivo. Ta strategija vodi misel prve žene, ki je spravo z drugo ženo gradila na žrtvovanju nedolžnega dojenčka. Po Girardu je arhaično mišljenje v svojem jedru nasilno in živi iz laži, ki resnico potvarja. Ta misel izhaja iz nasilja, iz utvare, iz laži, ki jih ustvarja mimetična želja; arhaična misel se torej giblje v svetu neresnice, slepila in laži; giblje se v svetu podob, ki odsevajo narcistično poistovetenje mimetične že-lje z vsemogočnim Bogom. Mimetična želja ima za cilj »postati kakor Bog«.

Padec v svet laži, v katerega človeka povleče skušnjava, evangelijski imenujejo *skandalon*, »kamen spotike«. Besedo *skandalon* je Jezus uporabil, ko ga je Peter hotel odvrniti od njegovega poslanstva. Jezus pa je Petra zavrnil z besedami, da »ne misli na to, kar je Božje, ampak na to, kar je človeško«, in mu ukazal: »Poberi se! Za menoj, Satan!«³ *Skandalon* je torej način, kako razmišlja Satan. *Skandalon* ni

³ »Od takrat je Jezus začel svojim učencem kazati, da bo moral iti v Jeruzalem in veliko pretrpeti od sta-rešin, vélikih duhovnikov in pismoukov, da bo moral biti umorjen in biti tretji dan obujen. Peter pa ga je vzel k sebi in ga začel grajati: »Bog ne daj, Gospod! To se ti nikakor ne sme zgoditi!« On pa se je obrnil in rekel Petru: »Poberi se! Za menoj, Satan! V spotiko si mi [gr. *skandalon*], ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak kar je človeško.« Tedaj je Jezus rekel svojim učencem: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj. Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel. Kajti kaj koristi človeku, če si ves svet pridobi, svoje življenje pa zapravi? Ali kaj bo dal človek v zameno za svoje življenje?« (Mt 16,21–26)

»zgolj ovira, ki bi jo bilo dovolj umakniti, ampak je skušnjava *par excellence*, ki prihaja od modela: model je privlačen, kolikor je ovira, in je ovira, kolikor je privlačen. *Skandalon* je želja sama, vedno bolj obsedena z ovirami, ki jih ustvarja in kopiči okoli sebe. To je nasprotje ljubezni v krščanskem smislu.« (Girard 1987, 416)

Po Girardu je torej *skandalon* nasprotje ljubezni v krščanskem smislu. Girard nadaljuje z odlomkom iz Prvega Janezovega pisma (2,10–11):

»Kdor svojega brata ljubi, ostaja v luči in v njem ni pohujšanja [gr. *skandalon*]. Kdor pa svojega brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker mu je tema zaslepila oči.«

V ljubezni drugi zame ni privlačnost, ki bi se spreminjala v oviro, in ni ovira, ki bi se spreminjala v privlačnost. V ljubezni se privlačnost ne spreminja v oviro in ovira v privlačnost. Ljubezen razmišlja preprosto in čisto; sama v sebi ni razcepljena, ambivalentna ali protislovna. Nasprotno pa je v očeh mimetične želje drugi zame istočasno privlačnost in ovira.

Problem se torej steka v vprašanje: Kako drugega vidim? Kdo je zame drugi? Kaj je resnica drugega? Zunaj ljubezni se privlačno spreminja v oviro in ovira v privlačno. To je bistvo satanskega duha, ki ga Sveto pismo označuje kot *skandalon* in je temelj mita. Zadovoljstvo, užitek, srečo in pravičnost, ki jih nudi, *skandalon* gradi na smrti, na žrtvovanju nedolžnega. To je Jezus zavrnil in Petru, ki ga je k takšnemu mišljenju navajal, ukazal, naj se mu umakne s poti.

Kakšen je torej odnos med resnico in nasiljem? Po Pascalu bistvo nasilja ni v rušilnosti, ampak v nasprotovanju resnici, v laži, v *skandalonu*. Za navidezno fasado resnice laž vodi v nasilje in smrt. Smrtonosnost mimetične želje se napaja iz laži, iz slepila. Resnica je za laž privlačna; laž resnico posnema. Obenem pa je resnica za laž nepremagljiva ovira. Tu – v medsebojnem zapletu laži in resnice – ima *skandalon* svoj izvor.

Rečemo lahko, da ni nobeno posnemanje močnejše od tega, s katerim laž vztrajno posnema resnico; prav tako ni nobena ovira tako nepremagljiva, kakor je resnica za laž. To je *skandalon*. V tem duhu – v duhu *skandalona* – človek pade: sprejme laž, ki resnico le posnema, a laž v sebi ne nosi življenja, ampak smrt. Ali ni to bistvo pripovedi o dveh ženah iz Salomonove rabsodbe? V duhu *skandalona* je poskušal tudi Peter Jezusa odvrniti od njegovega poslanstva, a je Jezusa, ki je resnica, s tem le še povzdignil. »Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabei, ji služijo, da jo še bolj povzdignejo,« pravi Pascal. Resnico naredijo močnejšo in svetlejšo.

In kaj je tisto, v čemer resnica zasveti? Njena nedolžnost. Ob nasilju, ki resnico sprevača – dobro prikazuje kot zlo in zlo kot dobro –, zasveti resnica v vsej svoji nedolžnosti in čistosti. Nedolžnost je neuničljivo jedro resnice, ki ga ne more uničiti še tako skrajno nasilje – resnica se slejkoprej izkaže. Resnica nikomur nič ne jemlje; nikomur ne nasprotuje, niti nasilju ne. Resnica zgolj *sije*; deluje nenasilno, sočutno, odrešenjsko, ljubeče – kliče k življenju, ker je ljubezen – je »večna in močna kakor Bog sam«. Resnica je nepogojena, nerelacijska kategorija zaradi ne-

dolžnosti, ki resnico dela resnico – ta nikomur in ničemur nič ne dolguje. Res pa je nasprotno: njej dolguje človek spoznanje resnice; samo v zrcalu resnice človek prepozna resnico o sebi in svetu. Kot nedolžnost je resnica objektivno merilo vsega, kar je. Zunaj resnice vlada mimetična želja, iluzija, utvara – želja po *ne-bitu* to, kar človek je, po »biti kakor Bog«. V tej želji se rojeva nasilje močnejšega nad šibkejšim – žrtvovanje nedolžnega. Bistvo mimetičnega kroga je prikrievanje nedolžnosti – to je tudi bistvo poganskega panteona, ki zakriva nedolžnost žrtve.

4. Novi človek živi iz darovanja

Na kakšen način, po kateri poti ali v kateri obliki se resnica razkriva? V čem je nepremagljiva moč resnice, zaradi katere je niti najhujše nasilje ni zmožno izničiti?

Kakor Pascal je tudi Aleksander Solženicin videl najglobljo, metafizično povezanost med lažjo in nasiljem. Aksiom, na katerem njegov uvid temelji, je preprost: laž nasilje upravičuje, varuje in skriva. 12. februarja 1974 – nekaj dni pred izgonom iz Sovjetske zveze – je Solženicin napisal javni poziv z naslovom *Ne živite v lažeh!* V tem pozivu je z vso jasnostjo poudaril, da ima nasilje svoj izvor, zaščito in pribežališče v laži.⁴ Zato vidi samó v *odpovedi* laži izhod iz nasilja.⁵ Odpoved laži vzame nasilju moč in upravičenje.

Solženicin razmišlja: ko nasilje ni več zmožno obnavljati samega sebe, se zateče k svojemu izvoru – v laž. Zato ga je mogoče premagati samo z odpovedjo laži. O nasilju, ki ga je ustvarjal sovjetski režim, je v svojem pozivu zapisal: »Nič se ne bo nikoli zgodilo, dokler dnevno priznavamo, hvalimo in krepimo ... laži.« Kako sta nasilje in laž povezana? Solženicin zapiše, da se nasilje najprej širi samo od sebe: »Jaz sem nasilje. Beži! Pripravi mi pot! Zmečkal te bom!« A nasilje kmalu izgubi svojo moč; tedaj se zateče v potvarjanje (angl. *falsehood*) in v laž. »Odslej nasilje svoje težke roke ne polaga več dnevno na ramena vsakogar. Od nas zahteva le poslušnost lažem in dnevno udeležbo v lažeh – vsa lojalnost je v tem.« Izhod iz nasilja je zato v odpovedi laži. »... najenostavnejši in najdostopnejši ključ do naše osvoboditve je naša osebna ne-udeležba v laži. Laž je lahko vse prekrila, lahko vsemu vlada – a uprimo se ji na najosnovnejši ravni: naj laži vladajo in prevladajo, a brez mojega sodelovanja! ... Za nas je to najlažja stvar – za laži pa najbolj pogubna. Z odpovedjo lažem jim preprosto odvzamemo vir življenja.« Dovolj je, če »zavrtnemo to, da bi govorili, česar ne mislimo.« (Solženicin 1974)

Tu se začne svoboda – začetek svobode je v odpovedi laži. Tega pa ni zmožen vsak! Solženicin se zato s Puškinom sprašuje: »Zakaj naj bi teleta imela dar svobode? Njihova dediščina je iz roda v rod z zvončki okrašen jarem in jermeni.« Svoboda je človeku dana, da bi živel v resnici. Svoboden je tisti, ki se je zmožen upre-

⁴ Povezavo med hudimi deli in lažjo ter med dobrimi deli in resnico lepo opredeli tudi evangelist Janez: »Kdor namreč dela húdo, sovraži luč in ne pride k luči, da se ne bi pokazala njegova dela. Kdor pa se ravna po resnici, pride k luči, da se razkrije, da so njegova dela narejena v Bogu.« (Jn 3,20–21)

⁵ O odpovedi kot temeljni značilnosti darovanja in o razvoju vprašanja darovanja v Svetem pismu glej Osredkar 2016.

ti skušnjavi laži, ki se ji prva človeka nista bila zmožna upreti; vdala sta se lažnive- mu vabilu kače, v kateri je teološko izročilo prepoznalo prispodobo za Satana.

Vrnimo se k drugi ženi iz zgodbe o Salomonovi rabsodbi, ki uteleša novega duha in novo življenje. Njena misel je bila osredotočena na zaščito nedolžnega in ne- močnega življenja. Za njegovo življenje je zastavila svoje življenje. V tem se kaže način njenega mišljenja: njeno misel vodi logika darovanja. Žena ni sledila zape- ljivi mimetični želji po »biti kakor Bog«; odrekla se je tekmovalnosti s prvo ženo in egoističnemu interesu, ki je prvo ženo vodil. Natančneje, odrekla se je volji do moči. S tem v sebi ni ustvarila prostora za laž, ki jo v človeku navdihuje »kompleks »vsemogočnega Boga««. Ko se je odrekla laži, se je odrekla staremu človeku, ar- haični kulturi, in naredila prostor za novega človeka, ki ga apostol Pavel opiše v pismu Efežanom (4,22–24):

»Trebaja je, da odložite starega človeka, kakor je živel doslej in ki ga uniču- jejo blodna poželenja, da se prenovite v duhu svojega uma in oblečete novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice.«

Nedolžnost je v jedru evangeljskega razodetja. Evangeljski duh ni duh obtože- vanja in *skandalona*, značilen za arhaično kulturo. V evangeliju apostol Pavel pre- pozna »novost Duha«:

»Ko smo bili namreč v mesu, so strasti grehov prek postave delovale po naših udih, da smo obrodili sadove za smrt. Zdaj pa smo bili oproščeni po- stave in smo odmrli temu, kar nas je vklepalo, tako da služimo v novosti Duha in ne v postaranosti črke.« (Rim 7,5–6)

V evangeliju pa prepozna tudi »novost življenja«:

»S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi sto- pili na pot novosti življenja.« (Rim 6,4)

Nov duh in novo življenje – evangelij – sta temelj nove, kristične kulture. Bistvo evangelija je v tem, da Jezusa razkrije v njegovi nedolžnosti; evangelij prinaša re- snico in življenje. V luči križa Jezus – nedolžni – zasije v nedolžnosti; človeku je s tem vrnjeno dostojanstvo. To je pomen Pilatovih besed: »*Ecce homo!*« (Glej, člo- vek!) (Jn 19,5) Ko je stal Pilat pred Jezusom, se je spraševal »*Quid est veritas?*« (Kaj je resnica?). Na to vprašanje s prestavitvijo črk – z anagramom – dobimo od- govor: »*Est vir qui adest*« (Je človek, ki je tu). Odgovor na vprašanje, ki ga je za- stavil v svoji negotovosti in dvomu, je Pilat intuitivno poznal: resnica se ne разо- deva v *nečem*, ampak v *nekom*. Najgloblje bistvo resnice ni njena skladnost s stvarjo, ampak v tem, da se um izpostavi resničnosti in ji dovoli, da se mu pokaže v vsej njeni čistosti. Najveličastnejše pa resnica zasveti, ko um dopusti drugemu, da ta iz sebe spregovori v svoji nedolžnosti. Tu je resnica več kot skladnost – je bližina in sočutje. Z resnico zato ne razpolagam. Najgloblje v sebi je resnica najfi- nejša občutljivost, sočutje, bližina. Resnica me torej gleda, me žge in me kliče, da

jo sprejemem in ji služim. V tem se razodeva bistvo resnice: njena nedolžnost. V njej ni nič nečastnega, nikomur nič ne dolguje in se ji zato ni treba pogajati. Zato se lahko samo v njej prepoznam, spoznam in obnavljam.

Ta resnica človeka ne samo zrcali, ampak ga obnavlja. Da bi ga obnovil v dostojanstvu nedolžnosti, se je Kristus, ki je Resnica, zanj daroval; v sočutju se je spustil v vso bližino človeka, da bi ga odkupil. Bog je »obnovitelj nedolžnosti« (lat. *restitutor innocentiae* (*Missale Romanum* 2002, Hebdomada II in Quadragesima, Feria quinta, Collecta)). Evangelij je s tem zmagal nad lažjo mita, ki nosi v sebi smrt. Evangelij prikaže Jezusa v resnici – kot nedolžnega; omogoči mu, da se izreče v svoji nedolžnosti; to sedaj deli s človekom. V tem sta slava in luč križa, ki človeka odrešuje. Odgovor na vprašanje: »V kakšni obliki se resnica izvorno razodeva?« se glasi: kot nedolžnost. Najgloblje poslanstvo resnice je ščititi in ohranjati nedolžnost; to je prva naloga Svetega Duha, *Parakleta*.

Najgloblje v sebi je evangelij duh resnice in nedolžnosti. Temu se pridružuje tretja značilnost: svoboda.

»Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,32)

Resnica osvobaja; evangelij osvobaja. Dogodek križa je po Girardu (1999) »edinstvena revolucija v obči človeški zgodovini«: na križu je Kristus zajel svobodo v vsej njeni polnosti. Girard jo označi za »evangeljsko revolucijo« (1987, 401). Hegel (1961, 45) pa je prepričan, da je krščanstvo odkrilo čisto svobodo, iz katere se rodi »novi človek«. Na križu je Kristus premagal »vélikega zmaja, staro kačo, ki se imenuje Hudič in Satan« in »zapeljuje vesoljni svet« (Raz 12,9). Tu je resnica zmagala nad lažjo, novi človek nad starim človekom, Kristus nad Satanom, svoboda nad sužnostjo, ki je v njej starega človeka držal Satan kakor nekdanji Faraon Izraelce v Egiptu. Nad starim človekom je vladal mehanizem grešnega kozla, ki je po Girardu satansko delo – žrtvovanje nedolžnih in nedolžnosti. Sedaj je Satan izgubil moč in prevlado; laž se začne razblinjati v resnici. Evangelij bo duha demitologiziral, ga osvobodil od laži in preusmeril k resnici. K temu kliče apostol Pavel, ki spodbuja, naj odložimo starega človeka in oblečemo novega. Novi človek, ki obleče duha evangelija, sedaj živi nedolžnost, svobodo in resnico. Torej, evangelij resnice ne razume kot »skladnosti misli s stvarjo«, ampak globlje – kot ne-obsojanje, kot odpuščanje, kot sočutje, kot ljubezen. Jezus Kristus ni prišel, da bi sodil:

»Bog namreč svojega Sina ni poslal na svet, da bi svet sodil, ampak da bi se svet po njem rešil.« (Jn 3,17)

V tej drži se človek odpoveduje laži, Satanu, tožniku, »morilcu ljudi« in »očetu laži« (8,44). Satan je tožnik – Jezus je odrešenik.

Vrnimo se k vprašanju svobode. »Človek je svoboda,« je zapisal Jean-Paul Sartre (1952, 37) in s tem zajel sodobno samorazumevanje človeka. Po Heglu ali Girardu je človeku to svobodo prineslo krščanstvo, evangelij. V tej luči lahko rečemo, da ima sodobno samorazumevanje človeka svoje korenine v evangeliju.

Tu ne moremo zaobiti antične filozofije. Filozofija človeka misli kot svobodo; je nekakšna »znanost o svobodi«. To bistvo filozofije je Schelling v pismu Heglu pov-

zel z besedami: »Alfa in omega vse filozofije je svoboda.« (Hegel 1969, 22 [4.2.1795]) V to je bil prepričan že Platon. Po Platonu je dialektika – filozofija – misel svobodnega človeka (*Sofist*, 253 C 7). Bistvo filozofije je »vaja za smrt«, katere cilj je osvoboditi človeka iz »kletke telesa«. Podobno so razmišljali stoiki in drugi antični filozofi. Montaigne, ki je posnemal stoika Seneko, je to prepričanje izrazil v besedah: »Kdor se je naučil umirati, se je odučil hlapčevati.« (Montaigne 1953, 110) Tudi za Aristotela je filozofija – védenje zaradi védenja, ki je vrednota sama v sebi – privilegij svobodnega človeka (*Metafizika A*, 2, 98b24–28). Aristotelov novoplatonski komentator Sirijan pa dodaja, da bi filozofija brez svobode postala odvečna in prazna (v: Proklos, *De providentia* XII, § 66). O svobodi, ki je osvobojenost od vsega – tudi od smrti – govori Salustij (*De diis et mundo* V, 3): »Plemenite duše prezirajo bivanje zaradi dobrega, kadar se nepreračunljivo izpostavijo nevarnosti, ko gre za njihovo domovino, za tiste, ki jih ljubijo, ali za krepost.« Po Salustiju je bistvo svobode v tem, da človeka osvobaja *za dobro*. Krščanstvo pa bistvo svobode vidi v tem, da človeka osvobaja *za Boga*. A kljub temu, da so Grki že izpostavili in mislili vprašanje svobode z različnih vidikov, je človeka šele krščanstvo osvobodilo v vsej polnosti – tako je prepričan Hegel. (Brague 2002)

V čem se razlikuje sodobno razumevanje svobode od razumevanja svobode, ki je značilno za grško filozofijo ali za krščanstvo? Grška filozofija ali krščanstvo svobodo razumeta kot »svobodo za dobro« ali »svobodo za Boga«. Svobodna odločitev za dobro ali za Boga daje filozofu ali verniku moč, da se odreče vsemu, kar je in kar ima – celo samemu sebi –, in se daruje za višje vrednote. Sodobna misel pa bistvo svobode vidi v neomejenosti, v brezmejnosti, in ne v samoomejevanju; ne razume je kot služenje nečemu višjemu, ampak kot širjenje svojega vpliva in oblasti. Svoboda, kakor jo razumeta grška filozofija ali krščanstvo, je po svojem bistvu dialoška in človeka odpira za višje vrednote; svoboda, kakor jo razume moderna misel, pa je po svojem bistvu monolog, ki širi svoj jaz v neskončnost.

Moderna misel vidi v Bogu oviro za svobodo človeka. V tem smislu Sartre pravi: »Človek se mora znajti sam ... Ni drugega zakonodajalca, kakor je on sam.« (Sartre 1952, 95; 93; 37) Torej, manj Boga, več človeka, več svobode. Svoboda človeku omogoča, da ustvarja sam sebe – vse drugo je v nasprotju s človekovim dostojanstvom. Na isti način v *Besih* pisatelja Dostojevskega razmišlja Kiril. Svoboda in Bog sta dve nasprotni volji: dokler Bog je, je njegova volja vse, moja nič; če Boga ni, tudi njegove volje ni, zato je lahko moja volja vse. Torej: če Bog je, človek ne more biti svoboden. »Zato ni višje ideje, kakor je ta, da ni Boga,« sklepa Kiril, samomor pa je zanj najvišji izraz takšne radikalne svobode (Dostojevski 1979, 660). Tako je svobodo razumelo študentsko gibanje maj '68, ki je odločilno vplivalo na sodobni svet. V svojem motu je zapovedovalo neomejevanje: »Prepovedano je prepovedovati!« O tem, da se v jedru te ideje skriva misel o človekovih božanskih močeh, pa govori pisatelj Robert Musil v romanu *Mož brez posebnosti*. O modernem človeku pravi naslednje:

»Ko mu rečeš o neki stvari, da je, kakor je, pomisli, da bi mogla biti tudi nekaj drugega. Smisel možnega bi mogli čisto preprosto opredeliti tudi kot zmožnost, da mislimo »prav tako« vse tisto, kar bi lahko bilo, in da tistemu,

kar je, ne pripisujemo večje vrednosti kakor tistemu, kar ni. Vidimo, da so ustvarjalne posledice takšnega zadržanja lahko neverjetne. /.../ Možna dogodek in resnica nista realna dogodek in resnica, ki bi jima odšteli vrednost »realnosti«, ampak vsebujeta /.../ nekaj zelo božanskega, ogenj, zanos, voljo po ustvarjanju, zavestno utopijo, ki – daleč od tega, da bi se stvarnosti bala – stvarnost obravnavata kot nenehno nalogo in inovacijo.« (1995, 20; 46)

Človek je torej božansko bitje, ki ima v načrtu novo stvarstvo; ta možnost je zanj resničnejša od dejanskosti. V tem je tudi bistvo prometejskega ateizma, ki so ga oznanjali misleci 19. stoletja. Takšnemu prometejskemu človeku pa niso odveč samo bogovi, ampak tudi ljudje, kakor je v drami *Zaprta vrata* zapisal Sartre (1981, 46 [1944]): »Pekel so ljudje okoli tebe.«

Nebrzdana in neomejena svoboda, ki jo je Walter Kasper opredelil kot »kompleks vsemogočnega Boga«, prinaša s seboj tekmovalnost, pospešeni ritem življenja, ki mu človek ne more več slediti, in previsoko postavljene cilje, ki jih ne more dosežati; iz tega izvirajo nemir, vznemirjenost, nihilizem in končno tesnoba. To so pojavi, ki sta jih Friedrich Nietzsche ali Søren Kierkegaard prepoznala kot simptome zahodne civilizacije (Valčo 2015; 2016). Končno, zapiše Kasper (1988, 14–15), je

»ta tesnoba človekova svoboda, ki absolutizira samo sebe in je zanjo značilna volja-do-moči. Nietzsche in Heidegger sta to voljo-do-moči diagnosticirala kot temeljno smer v modernem mišljenju. Človek, ki se je postavil v središče stvari, sedaj ni več zrl in spoštljivo občudoval narave, ampak je samega sebe seveda razumel kot gospodarja in lastnika narave.«

Kasper se sprašuje naprej: ali je to res napredek, če se danes namesto z loki in kopji bojujemo z atomskimi bombami? Ali so resnični napredek pregosto naseljena velemesta, ki jih je mogoče obvladati le centralistično in birokratsko? Ali so napredek osamljeni posamezniki znotraj množic, skrčenje misli na empirično, objektivno preverljivo in tehnično učinkovito misel, kriza družine, neenakost med Severom in Jugom in, ne nazadnje, krivice, ki jih je zahodna civilizacija v svojem širjenju povzročila drugim kulturam? »Nenadzorovana volja po obvladovanju je vodila človeka k temu, da je postal odvisen od te volje.« (17) Problem modernega pojmovanja svobode vidi Kasper v tem, da človek svobodo razume kot neomejeno in brezmejno, samega sebe pa kot absolutno bitje.

V nasprotju s tem smo videli, da grška filozofija svobode ni razumela kot nebrzdanost, kot neomejenost ali kot neomejeno širjenje pravic. Nasprotno, svobodo človek uresničuje v oblikovanju samega sebe, v omejevanju samega sebe na to, kar je v svojem skritem bistvu – v tem je grška filozofija videla izhod iz sužnosti. Epikurejci so sužnost videli v kulturi mase, svobodo pa v rafiniranem, skitem, individualnem življenju, ki je prostor miru in zadovoljstva (gr. *ataraxia*). Stoiki so se borili proti zaslužnosti od strasti in užitka, svobodo pa so videli v sprejemanju naravnega zakona in v poslušnosti razumu (gr. *apatheia*). Skeptiki so sužnost videli v podrejenosti dogmatičnemu, nekritičnemu mišljenju, svobodo pa v vzdržnosti od nekritičnega mišljenja (gr. *epochē*). Po prepričanju Platona in novopla-

tonikov je »kletka« telo, svobodo pa so videli v duhovni svobodi, v katero vodijo dialektika, filozofija in mistika. Tako so razmišljali antični filozofi. Pot človeka v svobodo so primerjali kiparju, ki oblikuje svoj lastni kip. Kiparjenje je »odstranjevanje« v nasprotju s slikanjem, ki je umetnost »dodajanja«, nanašanja barv. Podoba, ki jo kipar izkleše, je že vnaprej navzoča v marmornatem bloku. Kakor je kiparjenje dejavnost, ki z odstranjevanjem odvečnega odgrne podobo, skrito v kamnitem bloku, tako filozofija z odstranjevanjem odvečnega odkriva pravi jaz, to, kar sem resnično »jaz sam«, to pa je »moralna oseba, ki je odprta občosti in objektivnosti in ima delež pri obči naravi ali misli« (Hadot 1996, 39). Za antičnega filozofa svoboda pomeni odkriti v sebi »moralno osebo«, ki sebe razume iz dobrega, iz razuma ali iz narave.

Poglejmo še, po čem se razumevanje svobode v grški filozofiji razlikuje od razumevanja svobode v krščanstvu.

V luči evangelija svobodo dokončno osvobaja šele Božja volja.

»Moja hrana je, da uresničim voljo tistega, ki me je poslal, in dokončam njegovo delo,« pravi Jezus (Jn 4,34).

Kaj to pomeni, pojasnjuje sv. Avguštín: »Ljubi in delaj, kar hočeš!« (*Tr. in I. Epistolam Johannis 7.8*, v: PL 35, 2033) Evangeljska svoboda se dokončno ne uresničuje z oblikovanjem moralne osebe, ampak v služenju, v tem, da človek formo svoje človeškosti napolni z ljubeznijo in samo-darovanjem. To je odgovor evangelija na vprašanje o smislu svobode. Človeku je svoboda dana, da bi lahko ljubil – v ljubezni se svoboda izpopolnjuje. Evangeliji svobode ne razumejo formalno, prazno, kakor da je namenjena sama sebi, ampak kot sredstvo dialoga, kot pot, ki človeka bogati, ga napolnjuje in vodi v življenje. Sveto pismo ni abstraktna filozofska razprava o dobrem in o svobodni volji (lat. *liberum arbitrium*), ampak zbirka vzorčnih življenjskih zgodb, ki govorijo o človeku, o njegovih padcih in grehah, o kesanju, ki človeka vrača v Božji objem, in o Božjem razodetju ljubezni in odpuščenja. Vsa svetopisemska misel se steka v to. Evangeljska misel ni niti legalistična niti permisivna, ampak življenjska. Od človeka ne zahteva niti slepega podrejanja postavi niti ga ne podpira v samovoljnem iskanju samega sebe, ampak mu pomaga rasti v Božjem otroštvu. V tem je vsa novost kristične kulture.

Bog, kakor ga razume krščanstvo, ni najprej eno ali dobro, prvi gibalec ali poslednji smoter, ampak je življenje, živo občestvo treh oseb znotraj ene same božje narave. V veri stoji človek pred Bogom, ki je osebni Bog. In ko govorimo o osebah, govorimo o življenju. Oseba pred menoj je živa, nikoli mrtva; ni odsotna, ampak prisotna in me gleda. Krščanstvo Boga razume kot osebnega, živega Boga, ki človeku v veri odpira novo življenje. V tej personalistični luči krščanstvo razume svobodo; v tej luči človek ne živi več pod pritiskom religije, ki je v arhaični kulturi z obrednim žrtvovanjem nedolžnih žrtev obnavljala red in omogočala preživetje, ampak živi iz vere, iz srečevanja z osebnim in živim Bogom, ki človeka kliče k služenju v ljubezni, k nesebičnemu samo-darovanju. Neusmiljeni sili usode, ki z žrtvovanjem nedolžnih vlada v arhaični kulturi, postavlja krščanstvo nasproti srečanju, ki je prostor svobode, ljubezni in samo-darovanja. Razlika med religijo in vero je tu temeljna.

Vprašanje, ki se skriva v temelju naše analize, je torej vprašanje o pravi rabi svobode. Po Girardu (2004, 138) lahko svoboda v temelju sledi dvema modeloma: Satanu ali Kristusu. Satanski način uporabe svobode vodi človeka v iluzijo, v slepilo, v lažno samopodobo; usmerja ga k volji do moči, ki prinaša smrt. Kristična uporaba svobode pa ga usmerja k odkrivanju samega sebe, k resnični podobi o samem sebi, ki svoj vrh dosega v občestvu, v ljubezni, v pripravljenosti na samo-darovanje. Najlepše to samo-darovanjsko zmožnost ljubezni opišejo Jezusove besede:

»Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel. Kajti kaj koristi človeku, če si ves svet pridobi, svoje življenje pa zapravi?« (Mt 16,22–26)

Rodovitnost izhaja iz pripravljenosti na samo-darovanje. Ljubezen je rodovitna. Nase sprejema svoj križ, trpljenje in smrt. Človek, pripravljen, da daruje samega sebe, ne potrebuje laži. Živi iz resnice in za življenje. Resnica ni nasilna, ampak sočutna; ne končuje se v smrti, ampak v življenju. Življenje raste iz sprejemanja samega sebe, iz križa, iz darovanja samega sebe. V tem se kaže, da se svoboda dovršuje v služenju, v ljubezni. V tem je evangelijsko razodetje svobode Božjih otrok.

5. Sklep

Vprašanje, ki smo mu sledili, je vprašanje o rabi svobode v njenih skrajnih oblikah. Svoboda dviguje človeka nad naravni svet in ga dela človeka; v svobodi ustvarja svoj svet, to je kulturo, ki organizira njegovo življenje in odnos do resničnosti. Izhajali smo iz mimetične teorije, ki razloži dve skrajni drži duha: voljo do moči in voljo do življenja. Ti skrajnosti duha sta se skozi zgodovino človeške kulture in duha, ki je njuna rezultanta, izražali v mnogoterih nasprotnih figurah kot monolog in dialog, kot žrtvovanje in darovanje, kot smrt in življenje. Namen, ki smo mu pri analizi sledili, pa je bil izluščiti vsebino pojma svoboda. Mimetična teorija poudarja temeljno vlogo mimetične želje v ustvarjanju človekove svobode; analizira pa tudi vpliv, ki ga je želja imela in ga ima na oblikovanje svobode. Zdi se, da zahodna kultura smisel svobode utemeljuje v volji do moči. Mimetična teorija pokaže sorodnost takšnega razumevanje svobode z žrtvovanjem, s smrtonosnostjo. Temu nasproti smo postavili darovanje. V analizi smo poskušali poglobiti razumevanje te povezanosti med darovanjem in svobodo. Analiza nas je vodila k sklepu, da je prava vsebina svobode življenje. Vprašanje, ki se nam zastavlja, je vprašanje o odnosu med svobodo in žrtvovanjem: ali pot, ki iz svobode vodi v žrtvovanje, v monolog ali v smrt, svobodo izraža na avtentičen, pravi način? Ali se tu kaže prava vsebina svobode? Ali pa se svoboda – nasprotno – avtentično izraža v darovanju? Darovanje predpostavlja svobodo; svoboda potemtakem darovanje omogoča. Svetopisemska misel je v svojem bistvu napetost med žrtvovanjem in darovanjem. »Bazen duha«, v katerem je svetopisemska misel nastala, je svet mita in arhaičnega človeka, ki je bil po Girardu podrejen žrtvovanjskemu načinu razmišljanja. Od samega začetka pa svetopisemska misel poskuša izstopiti iz tega načina razmišljanja in darovanje privzeti kot svetilnik novega človeka, nove kulture, novega

načina razmišljanja. Kakor se to dokončno pokaže v evangeliju, nosi svetopisemska kultura v svojem jedru darovanje kot temeljni nagib. Naša analiza se je nenehno vračala k sorodnosti med svobodo in življenjem. Zaključujemo z mislijo, da je svoboda poklicana k rodovitnosti in da svoj smisel izpolnjuje s tem, da služi življenju.

Reference

- Besançon, Alain.** 2014. *Zlo stoletja: o komunizmu, nacizmu in edinstvenosti judovskega holokavsta*. Ljubljana: Družina.
- Brague, Rémi.** 2002. History of Philosophy as Freedom. *Epoché* 7, št. 1:39–50.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1979. *Besi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Girard, René.** 1982. *Le bouc émissaire*. Pariz: B. Grasset.
- . 1987. *Things hidden since the foundation of the world: Research undertaken in collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1999. La vraie mondialisation, c'est le christianisme. *L'Express*, 14. 10.
- . 2004. *Les origines de la culture: Entretiens avec P. Antonello et J. C. de Castro Rocha*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets Nord.
- Hadot, Pierre.** 1996. Antična filozofija in duhovne vaje. *Filozofija na maturi*, št. 3:22–44. Ponatis, Robert Petkovšek. *Filozofsko-antropološki pogledi na človeka*, 289–314. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1961. *Sämtliche Werke*. Zv. 11, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Jubiläumsausgabe. Hermann Glockner, ur. Stuttgart: F. Frommann.
- . 1969. *Briefe an und von Hegel*. Ur. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kasper, Walter.** 1988. *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era: the meeting and confrontation between Christianity and the Modern Era in a postmodern situation*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Langer, Suzanne.** 1956. *Philosophy in a New Key*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McGrath, Alister.** 2004. *The Twilight of Atheism: the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday.
- Missale Romanum.** 2002 [1970]. Editio typica tertia. Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum et Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Typis Vaticanis.
- Montaigne, Michel de.** 1953. *Essais*. Ur. Albert Thibaudet. Bibliothèque de la Pléiade 14. Pariz: Nouvelle revue française.
- Musil, Robert.** 1995. *L'homme sans qualités*. Zv. 1. Pariz: Seuil.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:265–276.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- Sallustius.** 1926. *De diis et mundo / Concerning the Gods and the Universe*. A. D. Nock, ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, Jean-Paul.** 1952. *L'existentialisme est un humanisme*. Pariz: Nagel.
- . 1981. Zaprta vrata. V: *Izbrane drame*, 9–46. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Skralovnik, Samo.** 2016. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.
- . 2017. The Dynamism of Desire: The Root ħmd in Relation to the Root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284.
- Solženicin, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html> (pridobljeno 28.1.2015).
- Strahovnik, Vojko.** 2016. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:471–482.
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Valčo, Michal.** 2016. Kierkegaard's *Sickness unto death* as a resource in our search for personal authenticity. *European journal of science and theology* 12, št.:97–105.
- . 2015. Rethinking the role of Kierkegaard's authentic individual in liberal capitalist democracies today. *European journal of science and theology* 11, št. 5:129–139.



Janez Juhant in Mateja Centa
V zvestobi narodu in veri: Lambertu Ehrlichu ob 70-letnici smrti in Filipu Terčelju ob 120-letnici rojstva

Lambert Ehrlich in Filip Terčelj - slovenska duhovnika, kulturnika, znanstvenika in narodno-politična delavca - sta odločilno zaznamovala razvoj naroda, posebno na Koroškem in Primorskem, med vojno pa v okupirani in od revolucije prizadeti Sloveniji.

Oba sta svoje delo in pričevanje zapečatila z mučeniško smrtjo in tako postala znanilca sprave in preнове slovenskega naroda ter simbol narodne samobitnosti. Predstavitev njunega življenja in dela je zato dragocen prispevek k narodni in državniški istovetnosti. Prepričani smo, da bo knjiga bralcem v teh zahtevnih in za Slovence preskusnih časih podala spodbudo in upanje, saj so bili Ehrlich, Terčelj in številni drugi v brezupnih časih pripravljene raje tvegati življenje, kakor da bi si pustili vzeti svobodo in dostojanstvo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 144 str. ISBN 9789616844413, 13€.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,53—65
 UDK: 159.955
 Besedilo prejeto: 12/2017; sprejeto: 12/2017

Mateja Centa

Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost¹

Povzetek: V članku zagovarjamo tezo, da je ustrezno razumevanje čustev in čustvenosti eden od temeljev moralnosti in vzpostavljanja umetnosti življenja. Človek je bitje, ki se nenehno odziva in vrednoti svet okoli sebe ter tako do vsega vzpostavlja tudi poseben odnos. V članku potrjujemo, da vsenavzočnost čustev v posameznikovem življenju bistveno sodoloča in vpliva na njegovo vrednotenje, posebno če čustva razumemo kot sestav misli o predmetu samem in o pomembnosti tega predmeta za naše življenje. V tem smislu torej čustva vedno vključujejo gradnika ocenjevanja in vrednotenja. Na podlagi povedanega lahko čustva razumemo kot sestavne dele vrednotenja oziroma vrednot. Ta trditev gradi na podlagi razumevanja čustev, ki ga ponujajo kognitivne teorije čustev: čustva torej vključujejo vrednotenje in vrednostne sodbe ter z vrednotenjem je bistveno povezano tudi oblikovanje moralnosti posameznika in dobrega življenja. V prispevku se osredotočamo na omenjene vidike kognitivne teorije čustev in izpostavimo njihov pomen za moralnost.

Ključne besede: čustva, kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe, moralnost, odnosnost

Abstract: **Cognitive Theory of Emotions, Value Judgments, and Morality**

In the present article we investigate the thesis that an appropriate dialogical-ethical understanding of the meaning and role of emotions is one of the foundations of moral thought and for the establishment of the art of life. Human being constantly responds to and evaluates the world around him and in this way also establishes a certain relationship to all. Emotions as value judgments have a cognitive nature, with them we identify and shape the value of the world around us. Their correctness and relevance are therefore one of the foundations of the moral life of individual's values and thus a positive factor for attaining a good life. The cognitive theory of emotions allows us to understand emotions and to evaluate them because emotions are understood as cognitions (evaluative judgments) themselves and this then gives us an opportunity to form our moral life with them. The article thus focuses on those aspects of the cognitive theory of emotions which are important for the understanding of emotions as related to morality.

Key words: emotion, cognitive theory of emotions, value judgements, morality, relationality

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0269, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

1. Izhodiščne postavke

Ustrezno razumevanje čustev in čustvenosti, ki vključuje prepoznavanje in medsebojno razlikovanje različnih čustev v različnih položajih in okoliščinah, razločevanje čustev od razpoloženj, od temperamenta in od telesnih občutij, prepoznavanje in ločevanje svojih lastnih čustev in čustev drugih itd., je eden od temeljev moralnosti in vzpostavljanja umetnosti življenja. Umetnost življenja lahko razumemo kot širši okvir moralne misli, ki med drugim vključuje vidike moralnosti v ožjem pomenu besede (vrednote, dolžnosti, kreposti), odnosnosti, dialoščnosti, samostojnosti in avtonomnosti osebe, odgovornosti in identitete ter srečnega življenja.

Čustva imajo ključno vlogo v življenju posameznika in so neločljivi del človeškega življenja. Prepletajo celoten človeški simbolni svet, ki si ga človek ustvarja in v katerega – prek odnosov – vstopa. Izražajo se v temeljnih odnosih posameznika do samega sebe, do sveta (predvsem sveta drugih oseb) in do presežnega. Človek je bitje, ki nenehno premišljuje in vrednoti svet okoli sebe (Gibbard 1990; 2011) in tako do vsega vzpostavlja tudi poseben odnos, to pa hkrati pomeni, da vsenavzočnost čustev (in njihova povezanost s krepostmi, z motivacijo za delovanje in s simbolnostjo) v posameznikovem življenju bistveno sodoloča in vpliva na njegovo vrednotenje. Zdi se torej, da so čustva sestavni deli vrednotenja oziroma vrednot, in s tem vrednotenjem je bistveno povezana tudi moralnost.

Čustva lahko smiselno razumemo kot ključne gradnike človekovega življenja. Če človeka torej razumemo kot čustveno bitje, so čustva tudi sestavni del opredelitve človeka. Čustva bistveno določajo zelo raznolike vidike posamezne osebe, dotikajo se telesnih občutij, miselnih procesov in drugih duševnih procesov, posebno duhovnosti. Zato ni presenetljivo, da vsa naštetá področja tudi nastopajo v opredelitvah čustev in da različne teorije čustev in čustvenosti poudarjajo te vidike, vendar so ti poudarki od teorije do teorije različni. Čustvo je kompleksen proces, ki vključuje fiziološke, kognitivne in izrazne gradnike, najdlje izraža »določen odnos do zunanjega sveta ali samega sebe« (Lamovec 1984, 116). Plutchik zagovarja stališče, da je

»čustvo zapleten preplet subjektivnih in objektivnih dejavnikov, posredovan preko hormonskega sistema, ki 1. lahko vzbudi občutje vznurjenja, ugodja in neugodja; 2. ustvarja kognitivne procese, kot je na primer ocenjevanje, vrednotenje; 3. aktivira razširjene psihološke prilagoditve na vznurjajoče pogoje in 4. vodi oziroma usmerja v vedenje, ki je običajno izraženo in naperjeno na cilj« (1994, 5).

Pogosta je tudi opredelitev čustev kot kompleksnih notranjih (duševnih) procesov, ki vključujejo vrednotenje v obliki spoznavnih (kognitivnih) ocen predmetov teh čustev (položajev, oseb, vidikov svoje lastne osebe idr.), fiziološke in druge s čustvi povezane odzive, ki jih oseba doživlja v okviru vrednostno pomembnih naravnosti in odnosov s temi predmeti. To pomeni, da čustva pri osebi vzniknejo ob tistih predmetih, ki so zanjo pomembni oziroma so povezani z njenimi pomembnimi cilji, načrti in projekti. (Nussbaum 2001a; Gibbard 1990; 2011; Eckman 1992)

Človeka lahko opredelimo kot bitje odnosa, saj se zunaj odnosov ne more razviti in preživeti kot človeško bitje. Simbolna sposobnost, skupaj z govorico, človeku omogoča vstopanje v to polje odnosov in njihovo vzpostavljanje tako, da gradi odnos do samega sebe in vzpostavlja razlikovanje med notranjim in zunanjim, med seboj in drugimi, med posameznim in družbenim itd. Simbolnost tako človeka nekako zaznamuje, če ga primerjamo s preostalimi bitji, saj si lahko z njo gradi svoj lastni svet (Juhant 2006, 53–83).

Z govorico, ki je univerzalni simbolni sistem, se človek srečuje z drugimi, z njimi tvori dialoški prostor in svet povzema vase. Njegov svet se tako vzpostavlja na podlagi dialoga in zato tudi »naravo, sebe in drugega obravnava človek le po dialogu z drugim, s katerim ta svoj svet raziskuje« (2006, 53). Za celovito vzpostavljeno umetnost življenja je poleg sposobnosti oblikovanja, razumevanja in izražanja svojih lastnih čustev pomembno tudi razumevanje čustev drugih (Musek in Pečjak 2001, 66–73). Medsebojno razumevanje čustev, njihovo prepoznavanje in ovrednotenje vsebin, ki jih razkrivajo in so nanje usmerjena, se lahko vzpostavijo le v sočutnem, vzajemnem, odzivnem in dialoškem odnosu. Dialog razumemo kot počelo človeka, brez katerega človek ne bi zaživel in tudi ne preživel. Komunikacija je dialoška zato, ker upošteva človeka kot celotno bitje in deluje na temelju skupne človeškosti in zaščite človečnosti vseh ljudi. (Juhant in Strahovnik 2011; Strahovnik 2017)

Dialog in dialoškost sta tesno povezana z že omenjenima dimenzijama človeka kot simbolnega bitja in človeka kot bitja odnosa. Ob tem dodajamo: naša trditev ni, da so čustva in čustvenost nekaj, kar dialog le spremlja, ampak so njegov sestavni del. To je toliko bolj očitno, če sledimo razumevanju čustev, ki ga ponujajo kognitivne teorije: čustva vključujejo vrednotenje in vrednostne sodbe (predmeti, cilji, načrti oziroma projekti). Simbolni svet in svet odnosov namreč gradimo prav na vrednotenju, kajti ni mogoče vzpostavljati simbolov in odnosov brez te drže vrednotenja (brez razlikovanja, primerjanja, pripisa vrednosti, tehtanja med vrednotami in izbirami itd.). Tudi sama razsežnost človeka kot odnosnega bitja v svojem bistvu vključuje odzivnost za drugega, to pa predpostavlja tudi čustveno odzivnost. V odnosu se namreč gradi tudi čustveni svet med obema stranema, kot proces pa to predpostavlja dialoškost. Človek torej kot bitje etično-dialoškega odnosa odpira prostor človeškosti in njenemu razvijanju. To pomeni, da posameznik upošteva in razume drugega in presežno kot del svoje lastne človeškosti. Zato različni pristopi k umetnosti življenja etike ne razumejo zgolj kot nabor nekih določenih pravil, vrednot, ki jih človek osvoji v življenju in po njih živi, ampak gledajo na človeka celovito. (Centa 2017)

2. Teorije čustev

Teorije čustev lahko najpreprosteje razumemo kot celostne sklope pogledov na naravo, na izvor, na vlogo in na pomen čustev. Različne delitve teorij čustev izhajajo iz različnih metodoloških izhodišč in poudarjajo različne vidike ozirom osrednje prvine (npr. fiziološke in nevrološke, funkcijske, behavioristične, evolucijske, druž-

bene in kulturne, kognitivne itd.).

Temeljna vprašanja, ki si jih zastavlja teorija čustev, so: V sklopu raziskovanja narave in funkcije: ali so čustva stanja ali procesi? Kaj kot stanja ali kot procesi obsegajo? Kateri gradniki jih sestavljajo? Katere so primarne funkcije čustev? Ali so čustva del telesnih prilagoditev? Ali so čustva prirojena? Zakaj neko določeno čustvo nastopi v izbranem položaju oziroma nekem določenem okolju? Kako so čustva povezana z drugimi vidiki duševnosti? Ali se in zakaj se čustva ali čustveni vzorci prenašajo iz roda v rod?

V okviru razmisleka o izvoru čustev: Od kod čustva izvirajo? Ali jih sproži neki zunanji dražljaj, ali je to dražljaj notranjega izvora? Ali je izvor čustev kognitiven ali nekognitiven? Ali so čustva le nezavedni refleksi oziroma odzivi, ali so vrednostne sodbe in ocene (ne)ustreznosti, ali so morda sestav obojega? Ali so čustva le telesni odzivi in jih zato brez telesnih občutij ne bi zaznali? O vlogi in pomenu čustev v človekovem življenju: Kako se razumevanje narave čustev ujema z raznolikimi pojmovanji in modeli duševnosti? Ali lahko v čustvih prepoznamo gradnike razumnosti oziroma racionalnosti? Kako so čustva povezana z moralnostjo in kako z razumnostjo? Ali so čustva subjektivna? Ali se čustev lahko naučimo oziroma jih nadzorujemo? Kako širše družbeno in kulturno okolje vpliva na čustva in čustvenost? Kako samo razumevanje čustev in čustvenosti v posamezni kulturi določa naša čustva in njihovo izražanje? (Centa 2017)

Teorije čustev lahko razdelimo v več vrst, pri tem pa sledimo različnim kriterijem oziroma ključem delitve glede na področja raziskovanja, temeljne avtorje in tradicije ipd. V članku sledimo delitvi, ki jo je vpeljal Johnson (2015) in ki vključuje tri temeljne vrste teorij čustev (s podvrstami): evolucijske teorije čustev (čustva kot rezultat naravnega izbora; čustva kot prilagoditve; čustva kot zgodovinskorazvojnja), družbene in kulturne teorije čustev (teorija čustev kot družbenih oziroma kulturnih konstruktov, čustva kot prehodne družbene vloge) in teorije čustvenega procesa (kognitivne in nekognitivne teorije čustev). Evolucijske oziroma razvojne teorije izhajajo iz ključne zgodovinske in evolucijske podlage pri nastanku čustev.

Drugi sklop teorij sestavljajo družbene in kulturne teorije, ki pojasnjujejo čustva in čustvovanje predvsem z vidika družbenih in kulturnih vplivov, pričakovanj in norm. Tretji sklop obsegajo teorije čustvenega procesa, ki v okviru razumevanja narave čustev raziskujejo in analizirajo čustveni proces, gradnike procesa, zaporedje stopenj tega procesa ipd. Prva dva sklopa teorij se tako osredotočata bolj na zunanje vidike čustev (evolucija, okolje), tretji sklop pa bistveno poseže v notranjo strukturo čustev in čustvovanja. Evolucijske teorije razumejo vprašanje funkcije čustev široko in celostno. Ne zastavljajo si le vprašanj, zakaj neko določeno čustvo nastopi v nekem določenem konkretnem položaju, ampak je izhodiščno vprašanje, zakaj sploh imamo različne vrste čustev oziroma čustvenih odzivov, kako so se te vrste razvile in kakšna je njihova vloga. Avtorja, kakor sta Plutchik (1980) in Frank (1988; De Sousa 2013), ponujata značilno evolucijski odgovor: čustva so prilagoditve, katerih vloga je reševanje osnovnih okoljsko-preživetvenih problemov in izbor, s katerimi se organizem v svojem življenju sooča. Evolucijske

teorije se torej v bistvu osredotočajo na zgodovinskorazvojne okoliščine nastanka čustev in uporabljajo razlagalni okvir evolucijske teorije in naravnega izbora kot ključnega dejavnika razvoja čustev. Cilj teh teorij je torej, pojasniti, zakaj so takšna čustva danes navzoča.

Te teorije izhajajo iz predpostavke evolucije kot postopne spremembe skozi čas z vidika generacij, ta sprememba pa lahko nastopi zaradi naravnega izbora, dednega zdrsa, naključja ali pa zato, ker je bila izbrana značilnost genetsko povezana z neko določeno drugo značilnostjo, pri kateri se je sprememba zgodila. Tako evolucijske teorije tudi čustva razumejo kot prilagoditve v smislu učinkovitih prilagoditev, ki so pomagale predvsem više razvitim živalskim organizmom v okviru njihovega evolucijskega razvoja, na primer pri reprodukciji, pri preživetju v okolju, pri varovanju mladičev, pri vzdrževanju zavezništov, pri izogibanju fizičnim konfliktom ipd. (Brandon 1990; Richardson 1996; Johnson 2015)

Družbene in kulturne teorije izhajajo iz osrednje trditve, da so čustva v prvi vrsti družbeni konstrukti. To pomeni, da čustva posameznik v družbeno-kulturnem okolju prek izkustva pridobi ali se jih nauči. Seveda nihče, ki zagovarja to teorijo, ne zanika, da so čustva do neke mere naravni oziroma biološki fenomen. Osrednja teza teh teorij je: družbeni vpliv je tako pomemben in močan, da je čustva in čustvenost najustreznejše raziskovati in razlagati z vidika njihove družbenosti odvisnosti (Johnson 2015). Eden od razlogov, ki je spodbudil raziskovanje teorije čustev, se skriva v nekaterih neskladjih med jezikovnimi poimenovanji različnih čustev in čustvi v različnih kulturah. V številnih antropoloških študijah so namreč ugotovili, da nastajajo v različnih kulturah razhajanja v poimenovanju in določanju čustev. Težavo oziroma neskladje lahko najprej pojasnimo z jezikom, saj v nekem jeziku pomeni in predstavlja neko določeno čustvo to stvar, v drugem jeziku drugo. Vendar pa razlike ne obstajajo zgolj na ravni jezika in poimenovanja v smislu prevoda med različnim jeziki. Ljudje doživljajo oziroma izkušajo različna čustva, za katere imajo izraze (in narobe), in smiselno je sklepati, da imajo ljudje v različnih kulturah različna čustva in jih od kulture do kulture tudi različno doživljajo.

Drugi razlog so medosebni dejavniki in moralni red, ki je od kulture do kulture (lahko) različen. Čustva navadno nastopijo v nekem določenem družbenem okolju in v okviru medosebnih odnosov. Zato jih je najbolje razumeti z vidika takšnih odnosov med ljudmi in tega vrednostnega okvira in ne samo z vidika posameznikovih odzivov na neke določene dražljaje. V okviru tega je Brian Parkinson (1996; 1997; Johnson 2015) razvil teorijo, v kateri zagovarja, da je čustvo nekaj, kar se vzpostavi v okviru odnosa. Medosebni dejavniki so navadno tisti, ki čustvo povzročijo. Čustva posameznika vodijo, da se vključuje v družbene izmenjave oziroma srečanja, ali pa mu »pomagajo«, da se jim izogne. Tretji razlog oziroma vidik v podporo družbenih teorij čustev je ideja, da čustva in njihovo izražanje usmerjajo družbene norme, vrednote in pričakovanja. To so tako imenovana čustvena pravila, ki določajo, kaj je primeren predmet nekega določenega čustva in kaj ne. Takšne norme določajo tudi, katera čustva so zaželena ali primerna in kako jih je zaželeno ali primerno izražati ob nekem določenem dogodku oziroma kaj so v okviru takšnega dogodka primerni čustveni odzivi (jeza, žalost, ljubosumje ipd.).

Teorije čustvenega procesa se osredotočajo predvsem na proces nastanka in izražanja čustva oziroma čustvovanja. Čustva razumejo prvenstveno na podlagi procesa oblikovanja čustva oziroma poteka čustva. Na splošno lahko rečemo, da se ta proces začne z dojetjem dražljaja, ki je lahko zunanega izvora (npr. zvok, ki opozarja na neko nevarnost), lahko pa ima tudi notranji izvor (npr. misel na nekoga ali spomin). Prva oziroma začetna stopnja je opredeljena kot proces med zaznavo dražljaja in samim sproženjem posameznih telesnih odzivov. Druga stopnja oziroma poznejši proces čustva pa so telesni odzivi, denimo hitrejša bitje srca, sprememba mimike obraza ipd.

Večina teorij čustvenega procesa se osredotoča na zgodnji del procesa, saj trdijo, da se neko čustvo vzpostavi oziroma je določeno prav v tem delu procesa. Pomembnejša razhajanja med teorijami nastopijo glede vprašanja, kako preprost ali zapleten je zgodnji del procesa in kaj vse vključuje. Dve osnovni teoriji, ki si glede tega stojita v nasprotju, sta kognitivna oziroma spoznavna teorija in nekognitivna oziroma nespoznavna teorija čustev. Kognitivne teorije se, kakor smo opredelili že zgoraj, posvečajo zgodnjem delu čustvenega procesa, ki poteka med zaznavo dražljaja in sproženjem nekih določenih telesnih odzivov. Zagovarjajo pogled, da prvi del čustvenega procesa vključuje upravljanje, usmerjanje in analiziranje prejete informacije iz dražljaja oziroma okoliščin in da je to kognitivni oziroma spoznavni proces.

Nekognitivne teorije čustev zagovarjajo prepričanje, da (vrednostne) sodbe ali ocene niso del samega čustvenega procesa. Te vrste nestrinjanje med kognitivnim in nekognitivnim pogledom se kaže tudi v različnem pogledu na zgodnji del čustvenega procesa. Osrednje vprašanje je, kaj se dogaja oziroma kaj posreduje zaznavanjem (ang. perception) dražljaja in čustvenim odzivom na ta dražljaj.

Kognitivne teorije trdijo, da v tem prvem delu čustvenega procesa lahko prepoznamo upravljanje informacij, to pa je po svojem bistvu kognitivni ali spoznavni proces. Nekognitivne teorije zagovarjajo stališče, da čustveni odziv sledi takoj oziroma neposredno po zaznavi dražljaja. Ta del procesa tako ne vključuje vrednotenja oziroma sodbe o dražljaju, ampak je bolj ali manj refleksen. (Johnson 2015; Centa 2017)

3. Teologija čustev

Teorijo čustev smo opredelili kot celostni sklop oziroma nabor skladnih stališč glede narave, izvora, vloge, pomena in preostalih pomembnih vidikov čustev in čustvovanja. Samo teologijo čustev pa lahko na tej podlagi opredelimo kot svojevrsten teoretični pogled na čustva in na čustvovanje, ki posebej upošteva postavke duhovnosti in misli o Bogu oziroma presežnem ali celo bistveno izhaja iz njih ter obravnava čustvenost in čustva skozi takšno prizmo.

V literaturi drugače uveljavljenega ali enotnega pojmovanja teologije čustev ne najdemo niti ne moremo govoriti o oblikovanem raziskovalnem področju. Williams

(2003) poudarja, da mora teologija čustev izhajati iz samega Boga in iz njegovega samorazodetja v svetih spisih, v katerih se razkriva kot večna in absolutna oseba: njeno podobo nosimo oziroma smo po njej ustvarjeni. Predvsem pa poudari, da so vsa čustva namenjena smotru Boga in so k njemu usmerjena zaradi njegovega povzdignjenja. K tej izhodiščni teologiji čustev doda tudi pomen razsežnosti čustvenosti v svetih spisih. To je naslednja možna opredelitev teologije čustev, prav v smeri raziskovanja opisa, vloge in razumevanja čustev in čustvenosti v svetih spisih. Williams, ki konkretno meri na Sveto pismo kot sveti spis, zagovarja mnenje, da čustva niso samo del njegove vsebine, ampak nas prek čustev tudi nagovarja. Nadalje trdi, da je Sveto pismo pravzaprav »čustvena literatura«, ki je napolnjena s čustvenim nabojem in izražanjem ter oblikovana tako, da nagovarja tako naš razum kakor tudi naša čustva. (58) Williams tudi pravi, da se mora teologija čustev oziroma svetopisemska psihologija čustev začeti in končati z Bogom, saj je Bog večna in absolutna Oseba. Bog namreč misli, čuti, izraža ugodje in nelagodje, se jezi, besni, je ljubeč in tudi sovražen. Deluje kot oseba, ker je Oseba. Bog je Oče, je Sin in je Sveti Duh. Prav zato, ker je Bog oseba, imamo lahko z njim tudi odnos, Bog je naš osebni Bog. (62) Bog človeka nagovarja in govori z njim tudi prek čustev, najprej jih Bog sam izraža, Bog je odziven (»Bog se je zaradi vas razjelil name« (5 Mz 4,2); »Bog je našel svoje veselje nad tem« (1 Jdt 15,10); »Božja jeza se namreč razodeva iz nebes« (Rim 1,18)) in tudi živi – kot učlovečeni Jezus: v tem je zaznati predvsem čustvi sočutja in usmiljenja, kakor je razvidno prek svetopisemskega besedila o mnogoterih ozdravljenjih, oživiljenjih itd. Bog je torej sočuten in v tem smislu »razume« človekovo čustveno stanje. Za moralnost in umetnost življenja je osrednji namen čimbolj celostno vključevanje vseh dimenzij človeka. Zato je vidik duhovne dimenzije, ki vključuje tudi čustvene razsežnosti, vezane na Boga, ena bistvenih prvin pri razumevanju čustvene razsežnosti človeka, še posebno takrat, ko govorimo o dobrem življenju oziroma doseganju dobrega življenja. (Petkovšek 2016; Centa 2017)

4. Kognitivna teorija čustev in čustva kot vrednostne sodbe – zgled: teorija Marthe Nussbaum

Izhodišče tega nadaljevanja je, da kognitivna teorija čustev omogoča najboljši vpogled in podlago za nadaljnje raziskovanje razumevanja čustev in čustvenosti. Čustva so namreč v okviru kognitivne teorije čustev razumljena kot vrsta vednosti in na podlagi tega razumevanja čustev tudi (iz)oblikujemo svoje moralno življenje. Martha Nussbaum (2001) zagovarja prepričanje, da so čustva eno od jeder posameznikovega dožemanja sveta okoli njega – posebno glede razsežnosti vrednotenja tega sveta –, čustva so odsev narave njegovih potreb in vzpostavljanja odzivov na položaje, v katere je postavljen. Na podlagi tega tudi postavljamo glavno tezo članka: čustva kot vrednostne sodbe imajo miselno podlago in z njimi vzpostavljamo svoj vrednostni svet, katerega ustreznost je torej odločilni pogoj za moralno življenje vsakega posameznika. Zavedanje telesnosti, čustev, volje, razuma in duše

– vsi ti gradniki pri posamezniku tvorijo enovito osebnost in usklajevanje med njimi ni le enkratni izziv, temveč stalen proces, ki se nadgrajuje in dopolnjuje z našimi izkušnjami. V članku se resda prvenstveno osredotočamo na pomembnost razumevanja čustev kot vrednostnih sodb, vendar to ne pomeni, da izključujemo preostale omenjene gradnike. Poudarek je na vrednostni presoji sveta okoli nas, ta presoja pa se pogosto oblikuje na podlagi čustvene izkušnje in tako utemeljuje vrednotenje odnosov in sveta. (Bowlby 1969)

Nussbaumova v knjigi *Upheavals of Thoughts* (2001) izpostavi določenost vrednostne narave naših presoj in prepričanj na podlagi čustvenih izkušenj. Raziskovanja odnosa med našim vrednotenjem sveta in čustvi se najprej loteva iz izhodiščne točke svojega lastnega, prvoosebnega izkustva in čustvovanja, ki ga je doživela ob mamini smrti, in poskuša na podlagi analize tega izkustva oblikovati širšo teorijo čustev, navezanih na vrednostne sodbe. Zastavi si tri ključna začetna vprašanja: Ali so neka določena in za to čustvo pomembna prepričanja sestavni deli tega čustva? Ali so ta prepričanja nujen pogoj za to čustvo? Ali so ta prepričanja zadosten pogoj za to čustvo? (34) Zagovarja stališče, da so spoznavni (kognitivni) gradniki nujni oziroma ključni del oblikovanja čustev in tako tudi ključni za samo opredelitev čustev. Čustva so po Nussbaumovi izvor posameznikovega razmišljanja, dojetanja sveta, odsev potreb in odnosov, v katere je vpet, in so oblikovana na podlagi posameznikovih osebnih prepričanj. Čustva tako opredeljuje kot vrednostne sodbe, ki si jih posameznik ustvari o vrednosti neke stvari ali osebe, oblikujejo pa se v njegovem odnosu do teh stvari ali oseb (posebno pomembni so primarni odnosi). Čustva lahko v tem smislu razumemo kot priznanje potrebe po odnosih in tega, da nismo samozadostni. (Nussbaum 2001, 19–88; MacIntyre 2006) Glede na njen pogled čustva prvenstveno niso goli telesni odzivi. Čustva niso samo nekakšen odziv oziroma zaznava telesnih sprememb in dogajanj, ki se zgodijo ob nekem določenem položaju ali okoliščini (npr. nevarnosti). Nussbaumova (2001, 56–64) ne zanika pomembnosti vprašanja odnosa med čustvi in nekognitivnimi gradniki, vendar pa si lahko zastavimo tudi vprašanje, ali so nekognitivni gradniki nujno sestavni del vseh čustev. Dejstvo je, da čustva povzročajo fiziološke spremembe v telesu, vendar ni jasno, katere spremembe so posledica čustev in katere spremembe so možne sestavine same izkušnje čustev. Vsekakor se strinja, da so vse čustvene izkušnje človeka utelešene. V tem smislu so torej vsa človeška čustva telesni procesi. Vendar odprto ostaja vprašanje, ali obstaja kako telesno stanje ali proces, ki je nenehno povezan z našo izkušnjo izbranega čustva tako, da bi ustrezal bistvu oziroma delu opredelitve tega določenega čustva.

Kot izhodišče za argumentacijo lahko vzamemo možganske poškodbe, pri katerih je prizadet neki določen del možganov in je s tem zmanjšano tudi število nevronov v tem območju, obenem pa lahko vlogo prizadetega dela prevzamejo drugi deli možganov. Če bi torej želeli žalost ali žalovanje opredeliti zgolj z uporabo aktivacije nekega števila nevronov v nekem predelu možganov, bi se nam odprl problem, kaj je z osebami, ki imajo ta del poškodovan, pa vendar niso nujno izgubili sposobnosti čustvovanja. Predlagana opredelitev tako ne more pomeniti bistva žalosti. Nussbaumova želi poudariti, da seveda ne moremo zanikati vloge in po-

trebnosti nevronov za tvorbo in izkušnjo čustva žalovanja, vendar pa tega čustva ne moremo omejiti zgolj na procese proženja nevronov, kakor tudi opredelitve tega čustva ne moremo predložiti zgolj s sklicevanjem na te procese. Naše običajno pojmovanje čustev – kakor se zdi – je takšno, da ne predpostavlja nujno nevronske podlage. V različnih filozofskih in religijskih tradicijah namreč lahko čustva, ki so enaka ali zelo podobna našim, pripisujemo tudi Bogu, angelom in drugim bitjem ali fenomenom, ki so bodisi breztelesne substance ali pa nimajo enakih telesnih podlag kakor ljudje. Kako je to mogoče, da jim pripisujemo takšna čustva? Nussbaumova odgovarja: bistveno je to, da omenjenim pripisujemo sposobnost misli in s tem tudi vzpostavljanja odnosa do sveta, do vrednotenja tega sveta, do skrbi in zanimanja za ta svet, celo navezanost nanj. In ker je, na primer, takšno bitje predstavljivo, ga moramo dopustiti tudi kot možno, ob tem pa se nam razkrije še pomembna razsežnost bistva čustev in čustvovanja. (Centa 2017)

Na podlagi do zdaj povedanega lahko torej trdimo, da je pomembno razumevanje odnosa med čustvi, čustvovanjem, vrednotenjem in vzpostavljanjem dobrega življenja. V okviru umetnosti življenja je pomembno to, da posameznik ozavešča in pretresa procese čustvovanja kot vrednotenja ter jih vpenja v moralnost. Začetek tega procesa pomeni refleksija svojih lastnih čustev, ki se človeku razkrivajo ob njegovih pomembnih ciljih in v pomembnih odnosih. Nussbaumova poudarja tudi pomembno vlogo domišljije, ki pomaga pri vživljanju v položaje in v drugega in pri vzpostavljanju sočutja (2001, 65–66). Ena od poti je, da se za začetek osredotočimo na zaznavo čustev ob predmetih, ob osebah, ki so nam pomembni, in razmislimo, kaj je tista vsebina, ki jo ocenjujemo (vrednotimo) pri teh predmetih, pri teh osebah, zakaj so pomembni za naše življenje in kako bi gledali svet, če tega pomembnega predmeta, te pomembne osebe ne bi bilo (Irvine 2009, 68–69).

Nussbaumova je filozofinja, ki jo predvsem zanima klasično filozofsko vprašanje, kako doseči dobro življenje, kaj je temelj takšnega življenja in kako se prepletajo osebne in družbene razsežnosti, ki so za to vprašanje pomembne. Odgovor se morda po eni strani zdi preprost in povezan predvsem s posameznikovo srečnostjo, vendar je sodobna razprava o njem prav tako živa kakor njeni začetki v antični filozofiji. Tematike oziroma odgovore, ki jih različni avtorji predložijo, pa v zadnjih desetletjih združujemo pod oznako umetnost življenja. Nussbaumova skuša v svoji filozofski misli, ki je vezana na te vidike, zaobjeti raznolika področja človeškega življenja, kakor so, na primer, vidiki vloge in pomena čustev in čustvenosti (v okviru dobrega življenja, v okviru družbenega življenja in politike, v okviru kazenskega prava), vprašanje (globalne) pravičnosti in model etike zmožnosti, liberalizem (Strahovnik 2015), invalidnost, pravice živali, vprašanje verske (ne)strpnosti in religij, vloga vzgoje in humanistike ter izobraževalni sistemi, druga vprašanja praktične etike, pri tem pa ves čas skuša predložiti uresničljive predloge za konkretne spremembe glede teh vprašanj (2014). Izhodišče ji je pojem *eudaimonia*, ki ga sama prevaja kot cvetenje ali razcvet in ne zgolj srečnost ali sreča, kakor je to ponavadi prevedeno. Takšno evdajmonistično ali cvetoče življenje zanjo ni zgolj (nedejavno) občutje sreče in zadovoljstva, ampak nujno vključuje tudi dejavno iskanje, priza-

devanje za pravičnost in dejavno (praktično) prizadevanje posameznika za njegovo lastno srečo. (Nussbaum 2001, 32–33; Centa 2017)

V okviru takšnega razumevanja čustev Nussbaumova navaja tri izzive. Prvi izziv je: čustva razkrivajo naše potrebe, našo odvisnost oziroma priznanje, da nismo samozadostni, kot nekaj, kar je zunaj našega nadzora, se zdi, da takšno razumevanja dobrega življenja ogrozi vidik avtonomije. Čustva tako razkrivajo, da smo ljudje ranljivi ob zunanjih dogodkih, nad katerimi nimamo nadzora. Drugi izziv je v tem, da čustva izražajo pogled na naše lastne cilje in ideale, pomenijo naš pogled na svet in se v okviru razprave o moralnosti torej na prvi pogled zdijo preveč pristranski v smislu, da ne morejo zajeti nepristranskega gledišča. Tretji izziv pa je v tem, da čustva nekako vključujejo tudi ambivalenco oziroma dvojnost glede na naš odnos do predmeta čustev. Nussbaumova to poimenuje kombinacijo ljubezni in zamere: teh predmetov čustev (npr. ljubljene osebe) si želimo in naša blaginja je odvisna od njih (odvisni smo od pomembnih odnosov), po drugi strani pa so ti predmeti zunaj našega nadzora.

Nussbaumova v svojem delu utemeljuje čustva kot oblike misli oziroma vrednostnih sodb, ki lahko bistveno prispevajo k moralnem življenju. Razvija širok pristop k moralnosti, ki temelji na sočutju in ljubezni. Njeno raziskovanje odnosa med čustvi in vrednotami je pomembno tudi za področje religijske etike. Razvija teorijo etike kreposti, ki temelji na podlagi prenovljene Aristotelove, tomistične in predvsem stoiške tradicije. Značajske vrline oziroma kreposti razume kot bistveno določene z vrednotami, dobrimi navadami in čustvi. Na tej podlagi zagovarja pogled, da ne moremo ustrezno razumeti moralnih kreposti, ne da bi razumeli čustva, odnos med čustvi in njihov odnos z drugimi vidiki notranjosti človeka. Ker so čustva utemeljena v mislih, še posebno v prepričanjih in v vrednostnih sodbah, so lahko predmet kritične refleksije in moralne ocene. Nussbaumova tako poskuša nekako analizirati in prikazati vrednostno naravo naših presoj z notranjega gledišča čustvene izkušnje in tako oblikovati misel o vrednotah. Njena teorija izhaja iz trditve, da so čustva vrednostne sodbe, ki zadevajo pomembne predmete v življenju vsakega posameznika. Čustva vključujejo sodbe, v okviru katerih oseba ocenjuje, ali je neki zunanji predmet pomemben za njeno dobro oziroma blaginjo.

Izpostavimo lahko štiri temeljne poteze čustev, ki podpirajo to stališče. Prvič, čustva so o nečem oziroma glede nečesa; zadevajo nekaj ali nekoga; imajo svojo vsebino in so usmerjena na neki določen predmet. Na podlagi njenega zgleda lahko rečemo, da so bila ta čustva strahu, upanja in temeljnega žalovanja, ki jih je občutila ob izgubi mame, usmerjena v mamo oziroma povezana z njo in z njenim življenjem. Narava strahu kot strahu, ki ga občuti Nussbaumova, je v temelju odvisna od predpostavke (ne pa nujno obstoja, kajti bojimo se lahko tudi nevarnosti, za katero se izkaže, da je pravzaprav ni) nekega določenega predmeta (v tem primeru izgube njene mame), in če ta predmet umanjka, ostane od čustva strahu le tresenje telesa ali močno utripajoče srce. Narava vetra, morskega vala ali toka krvi pa ni na enak način odvisna od kakršnegakoli predmeta (2001, 27).

Drugič, čustva so naperjena na predmet, njihov predmet je intencionalni predmet. Predmet, ki nastopa v naših čustvih, je oblikovan na podlagi našega videnja,

predstav in interpretacij tega predmeta. Čustva niso zgolj usmerjena oziroma naperjena na predmet sam, kakor je, na primer, puščica usmerjena proti tarči. Njihova vsebinskost in naperjenost sta bolj notranji in vsebujeta način, na katerega vidimo ta predmet. (28)

Tretjič, čustva ne vključujejo zgolj načinov našega videnja teh predmetov, ampak tudi prepričanja o njih. Ob tem Nussbaumova izpostavlja, da pogosto pravzaprav težko ločimo to, da A vidimo kot nekaj drugačnega kakor B, in smo prepričani, da je A nekaj drugega kakor B. Glede tega Nussbaumova sklene, da so prepričanja bistvena za naravo in prepoznavo čustev. Zgolj občutenje neke določene razdraženosti ali telesnega vznemirjenja mi še ne razkrije, ali občutim strah, žalovanje ali celo pomilovanje. Šele ko se obrnemo k vključenim mislim, lahko med temi pojmi razlikujemo. Hkrati pa misli oziroma prepričanja ne razumemo zgolj kot pripomočkov, ki nam razkrijejo, kaj čutimo, ampak jih moramo razumeti kot del čustva samega in jih vključiti tudi v opredelitev čustev. Nasprotnemu stališču tu zopet spodleti, kajti ko oddeli čustvo od prepričanja, oddeli čustvo od nujnega pogoja in dela njegove identitete.

Četrtič, te naperjene zaznave ali ta prepričanja, povezana s čustvi, so tesno povezana z vrednotami oziroma vrednostjo; njihove predmete nam kažejo kot napolnjene z vrednostjo in pomembnostjo. Iz njenega opisa njenega zgleda lahko razberemo, da brez te vrednostne razsežnosti pravzaprav ne moremo razumeti strahu pred tem, da bi njena mama umrla, ali močnega upanja, da bi ozdravela. Ta vrednost, ki jo povezujemo s predmeti, pa ni kakršnakoli vrednost, ampak vrednost posebne vrste, kajti tesno je povezana z našim uspevanjem. Predmet čustva razumemo kot vreden ali pomemben za nas same. Strah in žalost nista vezana na katerokoli nevarnost, katastrofo ali izgubo, ki se dogodi v svetu, ampak zgolj na tiste reči, ki so povezane z menoj in z odnosi ter s projekti, ki jih imam za pomembne. V tem smislu so čustva vedno umeščena v okvir mojega življenja in vezana na spremembe. Na primer: vidik izgube, ki je bistven za žalost, razkriva ta vidik čustev, saj je vezan na vrednost osebe, ki je odšla ali je umrla, hkrati pa razkriva tudi povezanost te osebe z žalujočim. (Nussbaum 2001, 30–31; Centa 2017)

To razkriva tako imenovano evdajmonistično naravo čustev, se pravi, njihovo povezanost s človekovim uspevanjem, srečnostjo in dobrim življenjem. S čustvi gledamo na svet s svojega lastnega stališča oziroma gledišča in v okviru tega opredeljujemo osebe, predmete, dogodke, položaje in drugo na podlagi svoje lastne presoje oziroma ocene o tem, koliko nam je neki predmet osebno pomemben oziroma vreden. (Centa 2017)

5. Pomen čustev in čustvenosti za moralnost

Človek je bitje, ki raziskuje in spoznava svojo lastno podobo, svoj lastni človeški notranji (duhovni, duševni (tudi čustveni)) svet, svojo lastno simbolnost in simbolični zunanji svet, ki ga obdaja. Z dialoškim odnosom si tako posameznik pridobi

va simbolno sposobnost in si prizadeva, da se odtrga od verige preostale narave in si ustvari svoj lastni človeški svet (Juhant 2006, 54–55). Simbolna sposobnost tudi človeka zaznamuje kot etično bitje, saj ima glavno vlogo v procesu prizadevanja za ustvarjanje svojega lastnega človeškega sveta dialoškost. V tem procesu pa je upoštevana tudi čustvena dimenzija. Čustva so torej, kakor pravi Juhant, nekako plod dialoga, sad vzpostavljanja in razvijanja človekove simbolne sposobnosti (2009, 45–71).

»Simbolnost ne izraža zgolj človekove umske razsežnosti, marveč še bolj njegovo čustveno naravnost, kar pomeni, da človek sprejema in oblikuje svoj simbolni svet bolj na čustveni kakor na umski ravni. /... / Človeka čustveno oblikujejo sheme oziroma kode, po katerih potem dojema svoje življenje.« (2006, 56)

Čustva tako dopolnjujejo človekov logični svet s konotativnim. Čustva so torej osrednjega pomena za razvoj etične držbe posameznika v njegovih odnosih, saj sodelujejo pri oblikovanju posameznikovega simbolnega sveta. Na podlagi tega smo postavili glavno izhodišče članka: čustva kot vrednostne sodbe so ključni gradnik vzpostavljanja vrednostnega sveta, sveta odnosov in vstopanja v dialog, to vse pa je odločilni dejavnik za moralno življenje vsakega posameznika.

Umetnost življenja se znova vse bolj uveljavlja kot del praktične filozofije, ki nas usmerja pri tem, kako naj oblikujemo in vodimo svoje življenje, da bomo dosegli dobro življenje. Kekes povezanost med obojim izpostavi takole:

»Umetnost življenja je v ustvarjanju dobrega življenja zase. Gre za umetnost, ker od posameznika terja dolgotrajno (vseživljenjsko) prizadevanje, ki ga noben ne more opraviti namesto njega in za katerega ni posebnih podrobnih načrtov. Dobro življenje mora biti sestavljeno iz posameznikovega značaja, okoliščin, izkušenj in idealov, ki se s posamezniki, družbami, obdobji in prostori razlikujejo.« (2002, 1)

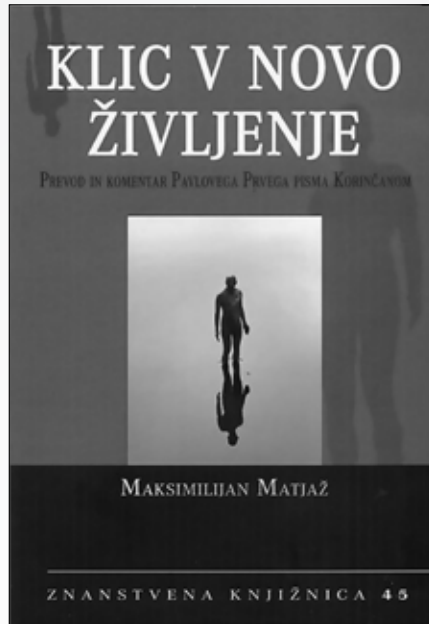
Ključ je v oblikovanju osebnostnih odlik, ki so tvorni gradniki našega značaja in povezani z našo identiteto ter samopodobo in samovrednotenjem. Hkrati govorimo o postavljanju idealov, ki si jih posameznik lahko pridobi in oblikuje v okviru svoje skupnosti, v času vzgoje in v soočenju z zgledi odlikovanih življenj (zgodovina, literatura, religija, filozofija, umetnost), vse skupaj pa moramo povezovati s praktično modrostjo, ki prilagodi te modele in ideale na naše konkretno življenje in na njegove okoliščine. Da bi udeležili takšno življenje, moramo oblikovati tudi ustrezne naravnosti do teh modelov in idealov, saj vključujejo miselne, čustvene in motivacijske vidike naše osebnosti, ki morajo biti medsebojno usklajeni.

Kognitivna teorija čustev, ki vključuje vrednostne sodbe in jih razume kot bistvene gradnike čustvenega procesa, nam omogoča tako teoretični kakor praktični pogled na pomen čustev pri oblikovanju etičnosti vsakega posameznika in doseganje oziroma zasledovanje dobrega življenja. Sodbe, prepričanja, misli in druge kognitivne kategorije lahko kot sestavne dele čustvenega procesa razumemo

kot priznanje posameznikovega sveta, vključno s svetom odnosov, v katere je vpet, ta svet pa navadno v največji meri določa čustva in čustvene naravnosti (Nussbaum 2001). Čustva kot vrednostne sodbe razkrivajo posameznikovo omejenost in odvisnost ter tudi odnosnost.

Reference

- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and Loss*. Zv 6: *Attachment*. New York: Basic Books.
- Brandon, Robert N.** 1990. *Adaptation and Environment*. New Jersey: Princeton University.
- Centa, Mateja.** 2017. Pomen čustev za vzpostavitve dialoško-etičnih odnosov. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- De Sousa, Ronald.** 2013. s. v. »Emotion«. V: Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/> (pridobljeno 1. 3. 2015).
- Ekman, Paul.** 1992. Are There Basic Emotions? *Psychological Review* 99, št. 3:550–553.
- Frank, Robert.** 1988. *Passions Within Reason: The Strategic Role of Emotions*. New York: Norton.
- Gibbard, Alan.** 2011. *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*. New York: Oxford University Press.
- . 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. New York: Oxford University Press.
- Irvine, William B.** 2009. *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, Gregory.** 2015. s.v. »Theories of Emotion«. V: The Internet Encyclopedia of Philosophy. Ur. James Fieser in Bradley Dowden. <http://www.iep.utm.edu/emotion/> (pridobljeno 1. 9. 2015).
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2006. *Človek v iskanju svoje podobe: filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:495–509.
- Kekes, John.** 2002. *The Art of Life*. New York: Cornell University Press.
- Lamovec, Tanja.** 1984. *Emocije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- MacIntyre, Alasdair C.** 2006. *Odvise racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Prev. Nada Grošelj. Ljubljana: Študentska založba.
- Musek, Janez, in Vid Pečjak.** 2001. *Psihologija*. Ljubljana: Educy.
- Nussbaum, Martha C.** 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Parkinson, Brian.** 1997. Untangling the Appraisal – Emotion Connection. *Personality & Social Psychology Review* 1, št. 1:62–79.
- . 1996. Emotions are Social. *British Journal of Psychology* 87:663–683.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Plutchik, Robert.** 1994. *The Psychology and Biology of Emotion*. New York: Harper Collins Collage Publishers.
- . 1980. *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*. New York: Harper & Row.
- Richardson, Robert C.** 1996. The Prospects for an Evolutionary Psychology: Human Language and Human Reasoning. *Minds and Machines* 6, št. 4:541–557.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2015. Global Justice and Agents of Hospitality. *Annales: anali za istrske in mediteranske študije, Series historia et sociologia* 25, št. 2:253–262.
- . 2014. Ideologija strahu in nova verska nestrpnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:235–246.
- Williams, Sam.** 2003. Toward a Theology of Emotion. *Southern Baptist Journal of Theology* 7, št. 4:58–74.



Maksimilijan Matjaž
**Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega
prvega pisma Korinčanom**

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačnem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

Izvorni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,67—77
 UDK: 179.8: 168.35
 Besedilo prejeto: 03/2018; sprejeto: 03/2018

John Skalko

Why the Revised Grotian Definition of Lying Still Fails: A Reply to Vincelette

Abstract: In a recent article (2017), Alan Vincelette attempts to defend the Grotian definition of lying. In much of the article he argues when it is licit to tell a formal falsehood. This focus, however, is a mistake. In particular, Vincelette conflates two distinct questions: a) is lying ever morally permissible?, and b) is the Grotian definition of lying an adequate definition? Much of Vincelette's response to my earlier criticisms (Skalko 2015) of the Grotian definition focuses on (a), but neglects (b). But (a) is really beside the point. The current debate is over the definition of a lie, not over whether lying is ever permissible. In this latter respect, I argue that Vincelette's revised definition of a lie still fails as an adequate definition of lying.

Key words: deception, definition of lying, Grotian qualifier, Hugo Grotius, lying

Povzetek: **Revidirana Grotiusova opredelitev laganja še vedno pomanjkljiva: odgovor Vincelettu**

V zadnjem članku (2017) Alan Vincelette poskuša braniti opredelitev laži, ki jo je vzpostavil Hugo Grotius. Večino svojega članka posveča argumentaciji, kdaj je dopustno izreči formalno neresnico. Toda osredotočenost na to vprašanje je napačna. Vincelette še posebej ne razlikuje med naslednjima dvema vprašanjema: 1. Ali je laganje kdaj moralno dopustno? in 2. Ali je opredelitev laži Huga Grotiusa ustrezna? Večina Vincelettovega odgovora na mojo prejšnjo kritiko (Skalko 2015) te opredelitve se osredotoča na prvo vprašanje, a zanemarja drugo. Toda prvo vprašanje je pravzaprav brezpredmetno. Trenutna razprava poteka okrog opredelitve laži, ne okrog tega, ali je laganje kdaj moralno dopustno. V tem pogledu zastopam stališče, da je Vincelettova prenovljena opredelitev laži še vedno neustrezna opredelitev laganja.

Ključne besede: zmeta, opredelitev laži, Hugo Grotius, laganje, Grotiusov kvalifikator

1. Introduction

In a recent article (2017), Alan Vincelette attempts to defend the Grotian definition of lying. In this article, I argue that his revised account of the Grotian definition still fails as an adequate definition of lying. In particular, Vincelette conflates two distinct questions: a) is lying ever morally permissible?, and b) is the Grotian definition of lying an adequate definition? Much of Vincelette's response to my earlier criticisms (Skalko 2015) of the Grotian definition focuses on (a), but neglects (b). This confusion makes it unclear as to what the new definition of a lie is according to Vincelette. In untangling the confusion, I lay out the most charitable interpretations of Vincelette's new Grotian definition and show why each of these updated definitions still fails as an adequate definition of lying.

2. Vincelette's updated Grotian definition

As mentioned earlier, much of Vincelette's reply to my earlier article conflates two distinct questions: a) is lying ever morally permissible?, and b) is the Grotian definition of lying adequate? Vincelette spends most of his time arguing for the affirmative to question (a) and mistakenly assumes that this entails an affirmative answer for (b). It does not. Perhaps, lying is morally permissible at times, but that is a separate issue from what counts as an adequate definition of a lie.

To make matters even more confusing, Vincelette does not state clearly anywhere what his updated definition of a lie is. The closest we get to any positive definition can be found towards the end of his article:

»In conclusion, Tollefsen and Skalko are wrong to think that the Grotian definition of lying – wherein a lie is an intentional telling of a falsehood in order to deceive someone who does not have a right to the truth – entails an overly-narrow definition of lying, an overly-simplistic classification of the evils of lying, and an overly-vague notion of who has a right to the truth and when.« (2017, 650)

From the italicized text, it appears then that Vincelette's definition of a lie is »an intentional telling of a falsehood in order to deceive someone who does not have a right to the truth«. Vincelette aims, however, to expand upon and defend the Grotian qualifier »who does not have a right to the truth«. In particular, Vincelette claims that

»one can only intentionally tell a falsehood meant to deceive under the following conditions:

1. There must be an unjust aggression, whether the aggressor be aware of it or not, such that an individual is trying to gain information to which he or she has no strict right.
2. The information sought after must be such that if it is revealed it will cause grave spiritual or physical harm to an innocent party either one-

self or another.

3. There must be proportionate reason for the intentional use of false speech.« (645–646)¹

Regarding (1), Vincelette adds:

- a. »Typical examples of unjust aggression would involve either a malicious interrogator, prying enquirer, or someone not in the right frame of mind.
- b. There is no unjust aggression when the one seeking knowledge has a right to certain knowledge by some specific rank and is performing a correlated task with non-malevolent ends, such as a judge, police officer, spiritual director, confessor, rector, administrator, physician, teacher, caregiver, or parent.« (645)

Regarding (2), Vincelette adds:

- a. »There is no grave matter involved if the knowledge sought after, while private or secret, is of such small import that it will not cause any grave spiritual or physical harm to oneself or another if revealed.
- b. There is no grave matter involved if the knowledge sought after, though embarrassing or upsetting or inconveniencing or socially awkward, will not cause any grave spiritual or physical harm to oneself or another if revealed.
- c. There is no grave matter involved if one is operating in a context wherein interlocutors have no expectation of being told the truth, such as in the context of acting, scientific research on lying, game-playing, etc.« (646)

Regarding (3), Vincelette adds:

- a. »There is no proportionate reason if the use of false speech is not directed at a specific and worthy end or would be unsuccessful in preventing grave harm.
- b. There is reduced proportionate reason if one has explicitly made an oath or promise to tell the truth.

In repelling an unjust aggressor, one must use the least amount of deception that suffices to effectively repel him or her; hence, one must make use of falsehoods as a last resort and one is obliged to use all other less deceptive means available for successfully repelling the aggression such as silence, explicit refusal to answer a question, evasion, partial truths, or manifest ambiguity.« (646)

According to Vincelette the three aforementioned conditions are necessary conditions for an intentional falsehood not to count as a lie:

»Notice that though on the above principles one can tell a falsehood to someone under the condition that he or she does not have a right to the

¹ I have omitted the additional details for each point (a thru b or a thru c) as they are merely further explanations of the initial conditions.

truth, this condition is not the only one. Other conditions must occur as well to make the telling a falsehood licit and a form of non-lying.« (646)

Notice that Vincelette phrases his list as conditions under which it is licit to tell a falsehood. Presumably then as applied to the Grotian account in order for there to be no lie all three conditions must be met. Each of the aforementioned conditions then is a necessary condition for an intentional falsehood not to be an act of lying.

Vincelette has provided us with clear enough criteria for knowing when an intentional falsehood does not count as a lie. What then is his positive account as to what the true definition of a lie is? He does not explicitly say. So we must work backwards from his list of necessary conditions for what does not count as a lie to explicate what positively does count as a lie on his account. Explicating the logical conclusion from Vincelette's account will become easier if we use a parallel example:

The Race Case:

Premise-R: To qualify for the race, you must meet three conditions: a), b), and c).

Conclusion-R: Thus, if you don't fulfill condition a), or b), or c) then you don't qualify for the race.

The Lie Case:

Premise-L: To not be a lie (and yet be an intentional falsehood), you must meet three conditions: a), b), and c).

Conclusion-L: Thus, if you don't fulfill condition a), or b), or c) and yet utter an intentional falsehood, then it is not the case that what you have uttered is not a lie.

The two examples are logically parallel. The conclusion in both cases validly follows from the earlier premise. Since the conclusion of the race case clearly follows from the earlier premise in the race case (premise-R), so too the conclusion in the lie case must follow from the corresponding earlier premise (premise-L). On Vincelette's account then: if you don't fulfill condition a), or b), or c) and yet utter an intentional falsehood, then it is not the case that what you have uttered is not a lie.

That statement, however, contains a double-negation in the consequent. So if we were to write it in plainer English form, while retaining the same meaning we would say: Further conclusion: Thus, if you don't fulfill conditions a), or b), or c) and you utter an intentional falsehood, then you have told a lie.

Note that this further conclusion is logically equivalent in meaning to conclusion-L. This further conclusion, however, does not unambiguously give us a positive definition of a lie. That A entails B, doesn't entail that if B, then A. There are thus two possible interpretations of Vincelette's positive definition of lying:

Conjunctive-Definition: a lie is an intentional falsehood 1) that doesn't involve an unjust aggressor trying to gain information to which he has no right, 2) that doesn't involve information sought after that if revealed will cause grave spiritual

or physical harm to an innocent party, and 3) for which there is no proportionate reason for uttering.

Disjunctive-Definition: a lie is an intentional falsehood that either 1) does not involve an unjust aggressor trying to gain information to which he has no right, or 2) does not involve information sought after that if revealed will cause grave spiritual or physical harm to an innocent party, or 3) has no proportionate reason.

3. Application of Vincelette's Definition

Let us see then how Vincelette's interpretation of the Grotian definition of lying applies to the case studies mentioned in my earlier article (Skalko 2015, 164–168).

We begin with the example of telling random strangers at the grocery store falsehoods about how much money is in my pocket. Random strangers at the grocery store have no right to know how much money is in my pocket. Further, me telling them »Hey! I have \$10 in my pocket!« when I really have \$5 does not involve the case of an unjust aggressor; the random stranger is presumably harmless and poses no immediate threat. Condition (1) is thus met. So is condition (2): this scenario need not involve any information that if revealed would cause grave harm. Condition (3) is also met: there is no proportionate reason for shouting such a falsehood to random strangers at the grocery store. Vincelette is correct to conclude then that according to his revised definition (if we interpret him in either the conjunctive or disjunctive sense), telling random strangers falsehoods about how much money is in your pocket counts as a lie.

He is also correct in concluding that telling any number of fanciful stories to people in the waiting room of the doctor's office counts as a lie on his revised definition (on either the conjunctive or disjunctive account). In such a case (1) there is no instance of an unjust aggressor, (2) such fanciful stories don't involve another seeking gravely harmful information, and (3) there is no proportionate reason for uttering such fanciful stories.

Vincelette, however, incorrectly infers that based upon his definition telling the Nazi at the door any manner of wild stories about the Jews whereabouts does count as a lie. On his definition of a lie, neither condition (1) nor condition (2) are met. Condition (1) states that in order for an intentional falsehood to count as a lie, there must not be an unjust aggressor. But in the case of the Nazi at the door there is an unjust aggressor. Condition (2) states that in order for an intentional falsehood to count as a lie it is necessary that there not be information being sought that is gravely harmful. But in the case of the Nazi at the door there is information being sought which if discovered would be gravely harmful to the Jews. Since conditions (1) and (2) then are necessary conditions for an intentional falsehood to count as a lie and since neither conditions obtain, it follows that telling the Nazi at the door any manner of wild stories about the Jews whereabouts is not a lie. But surely it is. Vincelette's view is counterintuitive.

Vincelette argues that since condition (3) does not obtain in telling the Nazis any manner of wild stories about the Jews' whereabouts, that such a falsehood isn't justified. But that is to conflate the question of whether falsehoods are justified with the question of whether the revised Grotian definition is correct. Perhaps such falsehoods are justified in the scenario at hand, but it certainly doesn't follow that such wild stories about the Jews' whereabouts counts as a lie on Vincelette's definition. I agree with Vincelette that there is no proportionate reason in the envisioned scenario for telling the Nazi any manner of wild stories about the Jews' whereabouts, but that is beside the point. His revised Grotian definition still (incorrectly) categorizes such speech as not lying.

Such difficulty holds if we interpret Vincelette as holding the conjunctive definition of a lie, but does it hold if Vincelette holds the disjunctive definition? On the disjunctive definition a lie is told so long as it is an intentional falsehood that meets either of the three conditions. Presumably, Vincelette thinks that telling the Nazi at the door any manner of wild stories about the Jews involves no proportionate reason and so it is a lie because condition (3) is not met. So on the disjunctive definition, then Vincelette has a way out.

But then I must ask: what does conditions (1) and (2) add to the disjunctive account that are not already included in condition (3)? Couldn't Vincelette shorten his definition to »a lie is an intentional falsehood for which there is no proportionate reason«? It appears that conditions (1) and (2) easily collapse into condition (3). But defining lying as »an intentional falsehood for which there is no proportionate reason« is problematic. For on this account, it is practically unintelligible to ask: »Is there ever a proportionate reason for lying?« or »Is lying ever disproportionate?« On the disjunctive definition, anyone who asks such questions doesn't understand the meaning of the term »lying.« But surely it is intelligible to ask such questions and to ask such questions without implying a contradiction.

Further, on the disjunctive definition to state »lying is disproportionate« or »there is no proportionate reason for lying« is simply a tautology. The moral wrongness of lying on this account then is true in virtue of the meaning of the terms. So if Vincelette means to hold the disjunctive definition of lying, it is utterly useless to argue with someone over whether lying is always wrong, or disproportionate. So much then for the case of the Nazis-at-the-door. Let us see whether Vincelette's revised definition of lying can handle other scenarios mentioned in my earlier article.

Let us continue with the case of the martyrs who refused to denounce their faith. Threatened with death, they refused to either truthfully or untruthfully utter »I am not a Christian; I renounce Jesus Christ«. Both Tollefsen and I hold that a Christian who asserts »I renounce Jesus Christ« and does not mean it is a liar; the tradition has held that such people who even lyingly renounce their faith commit grave moral error.²

² Matthew 10:32–33: »Everyone who acknowledges me before others I will acknowledge before my heavenly Father. But whoever denies me before others, I will deny before my heavenly Father.« Luke

Vincelette's view on the aforementioned scenario is inconsistent at best, incoherent at worst. He holds both that it is a lie,³ and that the »unjust persecutors [have] not a right to the truth« (2017, 648). That reply from Vincelette, however, is confusing to say the least. Vincelette agrees with the Grotian definition of lying. But based upon the Grotian definition, if they have no right to know (which Vincelette agrees with), then falsely uttering »I renounce Jesus Christ« is no lie. Yet, Vincelette indicates in the very same paragraph that anyone who says such words is lying. I leave it to Vincelette to attempt to resolve the contradiction.

Let us examine the envisioned scenario more closely in light of the three conditions mentioned earlier by Vincelette. On Vincelette's account for an intentional falsehood not to be a lie, all 3 conditions must be met: 1) there must be an unjust aggressor, 2) who seeks information that will be used for grievous harm, and 3) there must be proportionate reason for uttering such a falsehood. Condition (3), however, hardly obtains, because there can be no proportionate reason overruling Christ's express command not to renounce your faith. So it appears that on his account, someone who falsely asserts »I renounce Jesus Christ« is a liar.

But Vincelette is not off the hook. Recall that for the positive definition of a lie, two possible interpretations were given: the conjunctive definition and the disjunctive definition. According to the conjunctive definition, in order for an intentional falsehood to count as a lie, it 1) cannot be told to an unjust aggressor seeking information to which he has no right, 2) cannot involve information which if revealed would cause grave harm, and 3) cannot have proportionate reason. All 3 conditions must be met in order for it to count as a lie. Condition (1) is not met because there is an unjust aggressor, etc. Neither is condition (2) met because there is information involved which if revealed would cause grave harm. Thus, according to the conjunctive definition of a lie, someone who falsely asserts »I am not a Christian« is not lying.

Further, on the disjunctive definition, it also follows that they are not lying. Recall that on the disjunctive definition a lie is an intentional falsehood that either 1) does not involve an unjust aggressor trying to gain information to which he has no right, or 2) does not involve information sought after that if revealed will cause grave spiritual or physical harm to an innocent party, or 3) does not involve a proportionate reason. But in the case at hand, there is an unjust aggressor and so condition (1) is violated. Thus, it cannot be said that a person who falsely asserts »I am not a Christian« is lying. Thus, even on the disjunctive definition such a person tells no lie.

12:8–9: »I tell you, everyone who acknowledges me before others the Son of Man will acknowledge before the angels of God. But whoever denies me before others will be denied before the angels of God.« Further, Peter wept because he lyingly denied Christ. Christian tradition holds that Peter sinned, although he did not in his heart deny Christ. Romans 10:10 indicates that it is not merely what is said in the heart that counts, but also what is said exteriorly by the mouth.

³ »Such a lie then goes beyond a mere officious lie to help someone and involves other grave matters. Hence it is not clear that it would be allowable on a Grotian position.« (Vincelette 2017, 648)

Vincelette's account then faces a formal contradiction: someone who falsely⁴ asserts »I am not a Christian« both is (according to his 3 conditions which must all be met for there to be no lie) and is not (according to either the conjunctive or disjunctive definition of a lie) a liar.

But there remains a way out of this Gordian knot. Perhaps, Vincelette will argue that there is proportionate reason for such persons to falsely assert »I am not a Christian«. Thus, what they assert is no lie.

But if such is the case, then we ought not to honor the martyrs, nor look upon them as persons worthy of admiration and to be emulated. We ought to preserve our lives inasmuch as we reasonably can. Anyone who has licit means through which he can save his own life, but does not avail himself of such means is guilty of grave moral evil. Anyone who merely has to utter a statement that is not morally evil in order to save his own life but does not do so is a moral idiot. If the martyrs truly could have merely asserted »I am not a Christian« without lying, then they ought to have done so. If they did not, then they committed grave moral evil in failing to rescue their own lives. We ought to condemn the martyrs, hate, and despise them on Vincelette's account.

4. It doesn't justify what its defenders want it to justify

Finally, Vincelette's revised definition fails to justify what many defenders of the Grotian definition want it to justify: sting or spy operations conducted for a good cause. The initial controversy on this topic in the online journal *Public Discourse* was sparked by Christopher Tollefsen's article against the prolife group Live Action (2011). The prolife group had been conducting undercover sting operations in order to save unborn babies from death. Tollefsen objected that while their remote end was praiseworthy, they obtained it by illicit means insofar as their actions involved lying.

In this regard, it must be noted that on Vincelette's account, contrary to that of other supporters of the Grotian definition (Smith 2011), Live Action did not lie. On Vincelette's account all 3 conditions must be met in order for an assertion not to count as a lie: (1) there must be an unjust aggressor seeking information to which he has no right, (2) the information sought must be gravely harmful to an innocent party, and (3) there must be proportionate reason for the use of such false speech. But condition (1) was not met in the case of the undercover agent entering the abortion clinic. There was no unjust aggressor seeking information to which he had no right. Rather it was the agents of Live Action who posed as someone they were not in order to obtain information from the abortion agent. Vincelette then cannot positively say that Live Action did not lie.

On the conjunctive definition, however, it follows that Live Action did lie. On the conjunctive definition a lie is an intentional falsehood 1) that doesn't involve

⁴ By »falsely« I, of course, mean formal falsity.

an unjust aggressor trying to gain information to which he has no right, 2) that doesn't involve information sought after that if revealed will cause grave spiritual or physical harm to an innocent party, and 3) for which there is no proportionate reason for uttering. In the case of the undercover agent condition (1) is fulfilled: as there is no unjust aggressor seeking information to which he has no right. Condition (2) is fulfilled: there is no information sought that if revealed would cause grave harm to an innocent party. But condition (3) fails to obtain: for there is a proportionate reason for the use of such false speech, namely, the saving of unborn babies. Since all 3 conditions must be met in order for something to count as a lie and condition (3) does not obtain, it follows that what they did utter was not a lie.

But on the disjunctive definition they did tell a lie. The disjunctive definition states that a lie is an intentional falsehood that either 1) does not involve an unjust aggressor trying to gain information to which he has no right, or 2) does not involve information sought after that if revealed will cause grave spiritual or physical harm to an innocent party, or 3) does not involve a proportionate reason. But condition (1) is fulfilled, it is sufficient to say that they did tell a lie.

According to his negative account, then, the agent of Live Action did tell a lie, but according to his conjunctive definition they did not lie. In order to be consistent then, Vincelette would have to hold to the disjunctive definition, but we have already seen that such a definition suffers from the tautological objection. The disjunctive account collapses into a lie is an intentional falsehood for which there is no proportionate reason. We have already criticized this definition in section three of this article.

5. Difficulties with Vincelette's positive argument for the Grotian definition

Vincelette offers little to no positive argument in favor of his revised definition. Presumably, he thinks his account is intuitively true, but intuitions vary as widely as persons, and the intuitions of most people, even those well-versed on the topic of lying, are against him. In the secular literature, practically nobody accepts the Grotian definition of lying, because it is so counterintuitive. The only reason why the Grotian definition is so eagerly adopted is so that one can consistently hold that lying is always wrong and yet easily escape Nazi-at-the-door scenarios.

Just about any person will tell you that telling the Nazi at the door that »I don't know where the Jews are« when, in fact, you do is really telling a lie. Most people don't care that it is; because most people think that surely in such a scenario lying is okay. But Vincelette is not proposing that lying in such a context is okay; rather he is claiming that what you are uttering in such a context is not a lie and that such a statement, regardless of the intentions of the speaker, cannot possibly be a lie. On Vincelette's view then most everybody is mistaken in calling such an in-

tentional speech act a lie. Is such widespread error about the notion of a lie possible? Adam Arico and Don Fallis say it is not:

»If we want to understand features of the social world, ordinary usage is a good place to start. /... / And given that lying is a common and salient feature of the social world, it is entirely likely that studying ordinary language will be extremely useful in advancing our understanding of what it means to lie. /... / While a competent speaker could be mistaken about the metallurgic reality [and thus the definition] of aluminum, it is less clear how one could be similarly confused about social reality. For instance, unlike with the term ›aluminum‹, there is no extra-social court of appeals for determining the meaning of the term ›lying‹. Given its fundamentally social basis, lying does not seem to be the sort of thing about which people can be systematically mistaken.« (2013, 796)

Vincelette's definition of lying, however, has it that most people are systematically mistaken about lying. Vincelette does, however, offer something of a positive argument in favor of his definition. He argues that Aquinas's definition of murder and stealing indicate a similar analysis could be done regarding the definition of lying. Vincelette notes that »[Aquinas] seems to define murder as the killing of an innocent party« (2017, 651). I will not dispute this reading of Aquinas, except that, murder is more properly defined as the intentional killing of an innocent person. Notice that this definition of murder is not defined in moral terms. In other words, there is no moral qualifier, such as justice, rights, good, or bad, within the definition of murder. How then Vincelette thinks he can infer from this definition that lying is morally okay is unclear.

It makes little sense to infer from the non-moral definition of murder, as the intentional killing of an innocent person, that lying must also be defined in moral terms. Perhaps, however, Vincelette misspoke. Maybe, what Vincelette meant to argue is that since justice is included in the definition of murder, so too must it be included in the definition of lying.

In reply, I must say that such a definition of murder, while not completely false, is deeply problematic. I will not delve into such reasons here. All I wish to point out at this point is that if lying can be redefined in moral terms, then why can't the same be done for other sorts of actions one wishes to justify? If lying must be redefined, because we simply intuit that such and such an action (such as telling the Nazi at the door »I don't know where the Jews are«) must be morally right, then why can't the same be said about certain cases of contraception, adultery, or cheating on an exam? Contraception is not the deliberate rendering of sexual intercourse between a man and woman into an infertile act in se, but rather the deliberate rendering of the sexual intercourse between a man and woman into an infertile act when there is no proportionate reason for doing so. Adultery isn't really defined as a married person having sex with someone he or she isn't married to, but rather as a married person having sex with someone he or she isn't

married to when there is no good reason to do so. Cheating on an exam isn't really the use of materials that are not allowed, but rather the use of materials that are not allowed when there is no proportionate reason to do so. Such a procedure is certainly not Aquinas's, neither when it comes to his treatment of murder, nor when it comes to his treatment of theft. Nor should it be ours. We ought not to gerrymander our definitions based upon our desires.

6. Conclusion

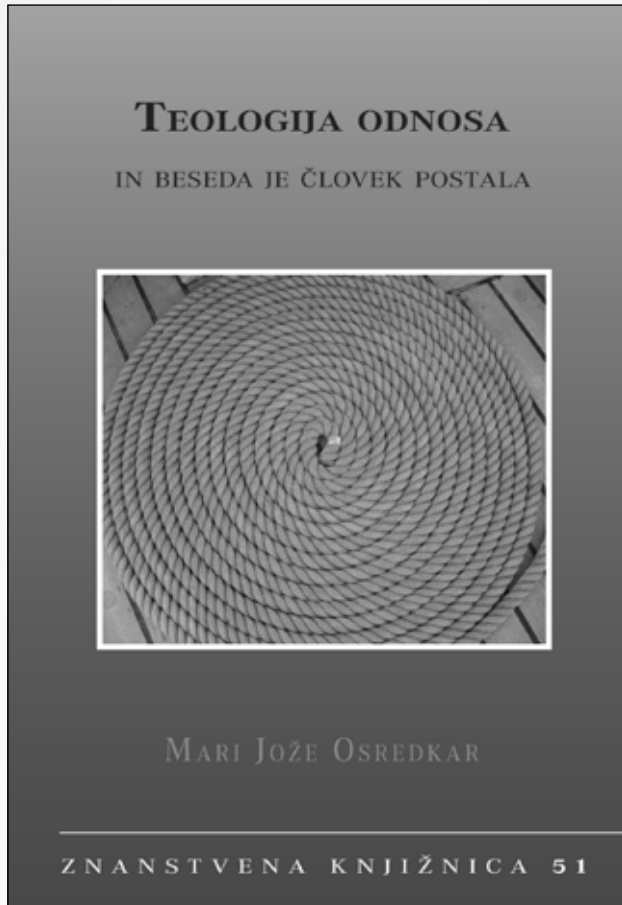
To sum up, Vincelette's revised definition, while avoiding certain difficulties plaguing the Grotian account, encounters difficulties of its own. Vincelette's definition opens the door to proportionalist reasoning, entails problematic tautologies, either results in a formal contradiction or dishonors the martyrs, and cannot justify many undercover sting operations. Most importantly it entails the most people are wrong about a basic fact of linguistic experience. As Edward Feser says:

»In this connection, it is not the Scholastic, but rather those who propose redefinitions of lying like »A lie is a falsehood told to someone who has a right to the truth«, who are at odds with common sense, at least where the definition of what a lie is is concerned.« (2010)

Such is the case with Vincelette's novel definition of a lie.

References

- Arico, Adam J., and Don Fallis.** 2013. Lies, Damned Lies, and Statistics: An Empirical Investigation of the Concept of Lying. *Philosophical Psychology* 26, no. 6:790–816.
- Feser, Edward.** 2010. What Counts as a Lie? Edward Feser Blog, 15 November. <http://edwardfeser.blogspot.com/2010/11/what-counts-as-lie.html> (accessed 30. 3. 2018).
- Skalko, John.** 2015. Catholics and Hugo Grotius's Definition of Lying: A Critique. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 89:159–179.
- Smith, Janet E.** 2011. Fig Leaves and Falsehoods, Pace Thomas Aquinas, Sometimes we Need to Deceive. *First Things*. <http://www.firstthings.com/article/2011/06/fig-leaves-and-falsehoods> (accessed 30. 3. 2018).
- Tollefsen, Christopher O.** 2011. Truth, Love, and Live Action. *Public Discourse*, 9 February. <http://www.thepublicdiscourse.com/2011/02/2529/> (accessed 30. 3. 2018).
- Vincelette, Alan.** 2017. On the Warranted Falsehood, or in Defense of the Grotian Qualifier: A Response to Tollefsen and Skalko. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:637–653.



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 eksistencialno 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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1, 79—89

UDK: 26-1Mendelssohn M.

Besedilo prejeto: 03/2018; sprejeto: 03/2018

Libera Pisano

Thinking Beyond Borders: Moses Mendelssohn and the Beginning of German-Jewish Philosophy

Abstract: In this paper I would like to shed light on the beginning of German-Jewish philosophy by focusing on the figure of Moses Mendelssohn (1729–1786). Why was Mendelssohn's role so crucial in Germany at the time? What does it mean to be a Jew and at the same time a German philosopher? In order to answer to these questions, I will shed light on the »bifurcated soul« of the German-Jewish thinker by dealing with two controversial bonds: the first concerns the relationship between philosophy and Judaism, and the second one regards the marriage between German culture and Jewish philosophy.

Key words: Moses Mendelssohn, German-Jewish Philosophy, *Aufklärung*, Judaism, Franz Rosenzweig

Povzetek: **Misliti onkraj meja: Moses Mendelssohn in začetek nemško-judovske filozofije**

V prispevku se bom osredotočila na osebo Mosesa Mendelssohna (1729–1786) in osvetlilazačetek nemško-judovske filozofije. Zakaj je bila Mendelssohnova vloga tako pomembna v nemškem prostoru tistega časa? Kaj pomeni istočasno biti Jud in nemški filozof? Da bi lahko odgovorila na ti vprašanji, bom »razcepljeno dušo« nemško-judovskega misleca približala prek dveh kontroverznih povezav: prva se ukvarja z odnosom med filozofijo in judovstvom, druga z zvezo med nemško kulturo in judovsko filozofijo.

Ključne besede: Moses Mendelssohn, nemško-judovska filozofija, razsvetljenstvo, judovstvo, Franz Rosenzweig

In this paper I would like to shed light on the beginning of German-Jewish philosophy by focusing on the figure of Moses Mendelssohn (1729–1786). His impact in the history of philosophy marks a real watershed: with him, Jewish thought started to enter the *Geistesgeschichte*, since for the first time Jewish identity received proper attention in an intellectual milieu and within the broader context of intellectual history. Mendelssohn was the first Jew to play a cultural and political role in the history of German philosophy and, without any doubt, his thought represents a turning point.

Why was Mendelssohn's role so crucial in Germany at the time? What does it mean to be a Jew and at the same time a German philosopher? The encounter and the contrast between these two sides is the very heart of darkness of Western civilization. Mendelssohn yearned to be a friend of Lessing's, to be a German thinker and to develop a sort of cultural nationalism. However, since he was Jew, his dream of an enlightened synthesis was extremely controversial on both sides, the German and the Jewish one.¹ What are at work here are at least two controversial bonds: the first concerns the relationship between philosophy and Judaism, and the second one regards the marriage between German culture and Jewish philosophy.

1. Jewish Philosophy as a controversial field

Jewish philosophy is a controversial combination, which implies on the one hand a particular specification and on the other hand a vocation to universality, as Giuseppe Veltri stated in his last book *La sapienza alienata* (2017). This tension between particular and universal sides is just one of the difficulties that we must face when we attempt to define it. What seems to be – according to my view – worthy of detailed analysis is the fact that this field of research always implies a crossing of disciplinary boundaries: philosophy, history, religion, politics, literature and so on.

Husik's famous remark in the conclusion of his *History of Medieval Jewish Philosophy* (1916) states: »There are Jews now and there are philosophers, but there are no Jewish philosophers and there is no Jewish philosophy.« (Husik 1976, 432) Since this assumption was first formulated, many things have changed. Just thinking of what Auschwitz sadly represents in the reflections made by philosophers of the past century. The best philosophical insights of the 20th century were achieved by engaging with this wound, this catastrophe in our recent history.

However, the question is still controversial. Is there a thread able to unify 'Jewish thinkers' from Philo to Levinas? What does it mean to ask about the nature of Jewish philosophy? How can we define it? There is a terminological distinction between 'Jewish philosophy', 'the philosophy of Judaism' and 'Jewish thought', as Ze'ev Levy (1997, 515) has stated in the Routledge's *History of Jewish Philosophy*. Is it a philosophical thought made by Jews? Is it an articulation of Judaism in philosophical terms? If philosophy is universal, could its particular articulation in Jewish philosophy be considered still valid? Furthermore, could we apply the expression Jewish philosophy also to non-Jews thinkers?

In this frame, is it correct to define Mendelssohn a Jewish philosopher? As Leora Batnitzky (2012) stated, Mendelssohn lived and wrote before the invention

¹ Mendelssohn's attempt at conciliation was harshly criticized even by Jews, in particular from a Zionist point of view. Perez Smolenskin (1842– 1885) was against Mendelssohn's idea of Judaism as a mere fulfilment of religious obligations because – according to the Zionist writer – it aims to achieve complete assimilation with the German nation. (Barzilay 1986)

of the category of Jewish philosophy. But his intellectual research, together with his historical context, produced an autonomous reflection on Judaism. With the demolition of the ghetto wall at the end of the eighteenth century, Jewish intellectuals began to take part in spiritual and cultural life, but they had to cope with the problem of their identity or, better, their Jewishness. The Mendelssohn's biggest achievement was the unexpected union between Judaism and the Enlightenment, the rationalism of Wolff and the Mosaic tradition, the particularity of Judaism and universal reason.

2. Moses Mendelssohn's thought between Aufklärung and Judaism

Mendelssohn's work consists in a huge variety of essays, monographs, dialogues, letters, biblical commentaries and translations, and so on. Among them it's worth mentioning the *Philosophical Dialogues* (1755), *Treatise on Evidence*, the prize essay for the Royal Academy (1763), the *Phaedon* (1767), *Jerusalem* (1783), and the *Morgenstunden* (1785). There is a break in his production because he had a neurological illness, a paralytic episode, and he had to stay away from philosophy for several years. In this period he decided to make a new German translation of the *Pentateuch* with a commentary which could be useful for the younger generation.

He was really active in the defence of Jewish dignity by supporting the cause of tolerance and of Jewish citizenship. By emphasizing the need of a *Vernunftreligion* Mendelssohn's attempt was not only philosophical, but also political since he strove for a more enlightened Judaism and for a community of communities, in which German and Jew could live together. The political emancipation of the Jew wasn't an exclusively Jewish process, but – according to Mendelssohn – had to involve Christians too.

Mendelssohn's big challenge to integrate the universality of reason and the particularity of Judaism entirely belonged to the Enlightenment, even if one can say that he inherited this project from the seventeenth century (Morgan 1997, 591). There was a marriage between the universality of morality and the particularity of Jewish life, but what were at work were also metaphysical, political, religious and moral issues.

Can we say, to some extent, that Mendelssohn was an *Aufklärer*? As Allan Arkush (1994, XIII) has argued, he followed Lessing and Wolff in emphasizing the importance of rational proofs of the existence of God, the account of divine providence and the demonstration of the immortality of the soul. With the publication of his *Phaedon* in 1767 Mendelssohn became one of the most representative figures of the German Enlightenment. Furthermore, he gave an important definition of *Aufklärung* as the synthesis of two different historical phases of the German Enlightenment: a *Frühaufklärung* focused on the practical aspect of life and a sec-

ond, more theoretical based on Leibniz and Wolff's philosophies (Mendelssohn 1784). This conjunction of theory and praxis is the basis of Mendelssohn's *trostvolle Aufklärung* (Altmann 1982), or consolatory Enlightenment, devoted also to practical aims. But he rejected the idea of an universal and monolithic reason which has to overcome traditions: in fact, in his thought there is a tension between innovation and past.

Furthermore, in this context it is questionable to what extent Mendelssohn was an *Aufklärer* since he didn't reject religious enthusiasm at all. But in doing that he was completely in line with the Germany of his day, where there was a spiritual atmosphere in which – in contrast with the French Enlightenment – religions played a peculiar role. As Cassirer (2007) noted, the medium of modern religious thought was Leibnizian philosophy as a search for the comprehension and reconciliation of opposite principles. The main tendency of the Enlightenment in the field of religion was to submit the positive tradition to the scrutiny of reason. During the eighteenth century an important debate emerged in Germany concerning the *theologia naturalis* first developed by Reimarus and followed by the tradition of Leibniz and Wolff, who had a big influence on the young Mendelssohn.² According to German theologians such as Spalding, Reimarus and so on, the *theologia naturalis* was an attempt to find the *Grundwahrheiten* that are common to all human religions: God, providence and the immortality of the soul.

But Mendelssohn wasn't only an »*Ikone des jüdischen Bürgertums*« in Germany (Schulte 2002, 205), but also a Jewish philosopher. There is in Mendelssohn the tendency, as later in Hermann Cohen, to consider Judaism within a philosophical framework by stressing its conjunction to reason.³ With regard to this conjunction we can say that Mendelssohn was a Jewish philosopher at least in two ways. He was not only one of the pioneers of German philosophy but also of modern Jewish thought. Mendelssohn embarked on outlined a prudent project of reforming the mentality, habits and approaches to Judaism that towards the end of the eighteenth century inspired the first Jewish enlightened movement, the Haskalah.

3. The Jews and the (Limits of) Enlightenment

If I may digress for a moment, I would like to say a few words about the Enlightenment and its impact on Jewish thought. One can define the Enlightenment as a theoretical and practical phenomenon, which is the result of a deeper and longer revolution begun in the seventeenth century or even before and devoted to

² »Die Tradition der *theologia naturalis* ging zurück auf den großen Leibniz und seinen Popularisator Christian Wolff. Sie hatte eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf den jungen Mendelssohn, der bald ein Wolff-Anhänger werden und es für immer bleiben sollte. Seine bereitwillige Anerkennung der natürlichen Religion findet ihre Erklärung durch das, was er in die natürlichen Religion einbrachte, wie durch das, was sie ihm bot«. (Meyer 1992, 22)

³ But whereas Mendelssohn showed that there is no contradiction between Judaism and reason, Cohen (1919) went further and considered reason and Judaism to be synonymous. So Cohen made an attempt to establish a correlation between the universal truth of Judaism and the universal truth of philosophy.

the triumph of reason over superstition and to the overthrowing of old idols in order to construct a better world. As is well known, Kant (1913) in the *Answer to the Question, What is Enlightening?*, stated that it is a process or a passage from an age of minority to an age of reason. At the turn of the eighteenth century there was the idea of an universal representation of human beings together with natural justice and universal religion. Since universal human rationality is one of the pillars of the Enlightenment, Jews were supposed to be treated on equal terms with all other men and their segregation was regarded as unjustifiable. Tolerance of the religious Other is one of the main theoretical assumptions of the Enlightenment; however, there are always some limits in the definition of the Other as a group. Despite this atmosphere of theoretical tolerance, the stereotypes concerning the Jews were always the same: greed, avarice, superstition and exclusiveness. For instance, Voltaire – the champion of tolerance – described the Jews as inferior, irrational and immoral in many passages of his works (Voltaire 1995, 10:284).⁴

In Germany the first work which offered a different perspective on the situation of the Jews was Lessing's *Die Juden*, a play written in 1749 and published in 1754, in which he sheds light on the controversial issue of tolerance and humanity, and describes the Jews, in a sympathetic way, as independent and unconventional. When Lessing wrote this play, he hadn't met Moses Mendelssohn yet.⁵ Still, it's worth saying something about the fruitful intellectual bond between Lessing and Mendelssohn. In the Jewish thinker Lessing saw the living example of the Enlightenment against all prejudices towards the Jews. He was a brilliant intellectual, a virtuous and moral man and a great philosopher who was at the same time a German and a Jew. One of the best metaphors of tolerance and the Enlightenment is Lessing's *Nathan the Wise*, modelled on his friend Moses Mendelssohn, since the hero of this »parable of tolerance« is a Jew (Mendes-Flohr 1991, 36).⁶ As Mendes-Flohr stated, historically and symbolically, »the marriage between *Judentum* and *Deutschtum*« was initially represented by their friendship.⁷

On the other hand, from a Jewish perspective, there was a serious attempt to reconfigure Judaism according to rationalism, as was the case with the Haskalah or Jewish Enlightenment, which was based on a deep interaction between Jews and the intellectual culture of the time. The Haskalah lasted from 1770s to 1880s and started in Germany among intellectuals close to Mendelssohn, even though it later spread to Eastern Europe. The members of Haskalah were *maskilim* (in the plural – the singular is *maskil*) and they pursued a Jewish cultural renewal in order

⁴ Concerning the Anti-Semitism in Voltaire, see Herzberg 1968.

⁵ Concerning all the polemics that this play raised, see Meyer 1992, 20–21.

⁶ However, this novel was interpreted in many different ways; in fact, as Dilthey later noted, the value of Nathan has nothing to do with his being a Jew. Even Rosenzweig considered the play as too messianic in its voicing a benighted vision of fraternity between Germans and Jews and a superficial concept of tolerance as a meeting between pure souls.

⁷ They met in 1754 and they became lifelong friend. Mendelssohn's *Philosophische Gespräche* – written in 1755 – are the result of their conversations about Shaftesbury and the role of feelings.

to be integrated into Europe. That's why it is generally considered the 'ideology of emancipation', but they launched a real *Kulturkampf*. (Dubin 1997)⁸ They sought to combine the Enlightenment and Judaism, even if Haskalah wasn't itself a kind of Enlightenment since it rejected any kind of atheism, deism or materialism. However, this tension was extremely fruitful for the emergence of a secular Jewish culture.

Incidentally, we might say that the Enlightenment was the period in which Jews potentially entered into modern Europe. But this is true only in theory, and not in practice. Alexander Altmann (1985, 21) defined Mendelssohn as »the archetypal German Jew«, »the great *Vorbild* [model] of the Jewish *Bildungsbürgertum* in Germany and beyond«. But for the German culture of the time it was extremely difficult to accept him as a Jew and an *Aufklärer*. This hostility is clear in Mendelssohn's lifelong polemics with many intellectuals of the time, in particular with Lavater.

4. Lavater – Mendelssohn: Can an Intellectual be a Jew?

Johann Caspar Lavater was a Swiss writer and a Calvinist pastor – the founder of physiognomic, an antirational, religious and literary movement. In 1769 he published a translation of parts of Bonnet's *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans*, a defence of Christianity, with a dedication to Mendelssohn. This public gesture challenged Mendelssohn either to refute Bonnet's arguments or to accept them, as Socrates would have done. This direct challenge was presumably aimed at Mendelssohn's conversion to Christianity.⁹

What emerged from this discussions? Briefly, one can say that most Christians at the time wished for a conversion of the Jews, in particular erudite Jews. At the heart of the polemic with Lavater there was a deeply-seated prejudice according to which an intellectual cannot be or cannot remain a Jew.¹⁰ Faced with this public challenge, Mendelssohn responded with an open letter through which he earned much more respect among Enlightenment intellectuals. He pointed to all the disadvantages of the Jews in a Christian society and called for concrete tolerance since there is no big difference between Judaism and Christianity. Mendelssohn

⁸ Their controversial manifesto, written by Hartwig Wessely in 1782 and entitled *Divrei Shalom ve-Emet* (Words of Peace and Truth), is based on a new cultural ideal according to which the Jews must know something beyond the Talmud: young Jews had to learn first of all the 'torah of the man' accessible with human reason and later the 'torah of God', which pertains to Jews alone. There was also an apologetic reason for this: as much as they tried to transform Jewish culture, they had to defend Judaism against attacks. To sum up, one can say that it acted on two fronts: internal criticism and external apology. As Altmann (1985) stated in his essay, to the eyes of the early generation of the Maskilim Mendelssohn was a kind of second Moses. Mendelssohn was one of the more moderate among the *maskilim*: his attempt was to rationalize Judaism through an harmonization between natural religion and revealed law.

⁹ Concerning Lavater-Mendelssohn-Streit, see Mendelssohn 1972, and the introduction of Simon Rawidowicz 1972, XI–LVII; Altmann 1973, 194–263; Tomasoni 2003, 21–49; Luginbühl-Weber 1994.

¹⁰ »Wie können Sie ein Gelehrter, ein Philosoph, Jude bleiben?« (Meyer 1992, 33)

(1770, 16–7) referred here to Locke’s idea according to which only a religion which is a threat for the peace of society has to be banned.

One can say that Jerusalem was born from the fire of polemics. The first sources of this work were the *Gegenbetrachtungen – Counterreflections on Bonnet’s Palingenesis* – forty page of comments on Bonnet’s arguments where Mendelssohn already defined Judaism as a rational faith bound to a revealed ceremonial law. Furthermore, in 1782 a pamphlet entitled *The Search for Light and Right in a Letter to Herr Moses Mendelssohn occasioned by his remarkable Preface to Manasseh Ben Israel* – anonymously published and written by August Friedrich Cranz – gave Mendelssohn the opportunity to respond to the accusations according to which his arguments for liberty of conscience were not compatible with the religion of the Old Testament and were a step away from Judaism. In order to respond to these accusations, Mendelssohn wrote in the same year *Jerusalem*, his principal apologetic work.

5. *Jerusalem* – Mendelssohn’s account of Judaism

This duality of Mendelssohn as a philosopher of the *Aufklärung* and as a Jewish thinker is evident in this book, where he stressed the difference between the domain of reason and that of revelation. In the first section of *Jerusalem* Mendelssohn distinguished between state and religion: while the former deals with power and authority, the latter doesn’t. Hence, there was nothing to stop the Jewish integration into a modern state. In the second section Mendelssohn defined Judaism as a religion of behaviour rather than a religion of beliefs. Since Judaism doesn’t impose any beliefs and is nothing but an historical and temporal truth, it does not conflict with the Enlightenment, reason in general and eternal truths in particular. According to Mendelssohn, Judaism is a rational understanding of God as well as a revelation of law and not doctrine. This is his fundamental synthesis between the Enlightenment and his conception of Judaism, which is peculiar – in his view – because it is a revealed legislation based on specific rules and prescription, but at the same time is also universal since it is a rational faith based on the principle of natural religion.

Judaism can also be seen as a tool for *Bildung* and the achievement of human well-being. No supernatural revelations of the truth, but a revelation of the law. Eternal truths are rational, which means that they are grasped by reason and written in the soul, through which we can also prove the existence of God.

»In truth, everything depends here also on the distinction between *believing* and *knowing*, between religious doctrines and religious commandments. To be sure, all human knowledge can be reduced to a few, fundamental concepts, which are laid down as the bases. The fewer these are, the more firmly the structure will stand. But laws cannot be abridged. In them everything is fundamental; and in this regard we may rightly say: to

us, all words of Scripture, all of God's commandments and prohibitions are fundamental.« (Mendelssohn 1983, 101–2)

The fundamental truths of rational religions are readily accessible to all men. But in addition to this rational truth, Judaism added historical truths. The peculiarity of Judaism is due to its laws and rules of conduct revealed by God. According to Mendelssohn the laws and the doctrines of Judaism are like its body and soul (Meyer 1992, 57). Even if Judaism offers human culture what reason provides on its own, there is a sort of revelation not of universal truth, but rather of certain historical truths – given by God to Israel at Sinai – and of the ceremonial laws.¹¹

»I return to my previous remark. Judaism boasts of no *exclusive* revelation of eternal truths that are indispensable to salvation, of no revealed religion in the sense in which that term is usually understood. Revealed *religion* is one thing, revealed *legislation*, another. The voice which let itself be heard on Sinai on that great day did not proclaim, »I am the Eternal, your God, the necessary, independent being, omnipotent and omniscient, that recompenses men in a future life according to their deeds.« This is the universal *religion of mankind*, not Judaism; and the universal *religion of mankind*, without which men are neither virtuous nor capable of felicity, was not to be revealed there.« (Mendelssohn 1983, 97)

Especially the role of ceremonial law is crucial in his account of Judaism. This performative role of rituals is one of the most interesting and innovative aspects of Mendelssohn's thought, because his idea of Judaism is connected to a philosophy of signs; hence, it is based on aesthetic theory. Ceremonial practice – according to Mendelssohn – evokes and promotes the achievement of virtue and happiness, because the legislation governing it has been revealed.¹² The Jewish ceremonial law was interpreted as a specific semiotic and a peculiar Grammatik of Judaism (Krochmalnik 1998, 247). As Michael Morgan stated, »the role of the ceremonial law is like a unifying bond, keeping the Jewish people together and alive«;¹³ in fact, it is deeply connected to the destiny of the Jewish theocracy, since it allowed that the Jews are still a nation. Jews are bound to a particular form of life and, since Judaism is authorized by reason and contributes to the state's goal of well-being, they can legitimately have a place in a liberal state.

¹¹ God's revelation to the Jewish people at Sinai really occurred as an act of divine providence. Revelation can only teach historical truths about Jewish biblical history, Abraham, Isaac and Jacob, the redemption from Egypt and the laws. In fact, even if he considered revelation unnecessary, Mendelssohn cannot be defined as a deist because he justified the revelation on Mount Sinai as the giving of laws before the whole Jewish people, who is still a witness to this revelation, whereas in Christianity only few people were witnesses to Jesus' miracles.

¹² See Krochmalnik 1999, 102: »Unter den Begriff Religionsästhetik lässt sich bei Mendelssohn eine ganze Reihe von Gegenständen subsumieren, die teils von der Religions- in die Kunstphilosophie hineinreichen ... Der Begriff der Religionsästhetik wirkt im jüdischen Kontext allerdings etwas befremdlichen ... Sein medien- und zeichenästhetischer Ansatz ist in der jüdischen Religionsphilosophie allerdings ein Novum und ist nur aus dem Kontext seiner aufklärerischen Kunstphilosophie verständlich.«

¹³ As Morgan (1981, 475) stated, there is a parallel between Spinoza's account of ceremonial law and Mendelssohn's idea. While the latter argues that the content of the law – as Spinoza had also argued – may change during the history, the law in itself does not have any historical dimension. But whereas Spinoza admitted that the law plays a political role, for Mendelssohn it is bound to a moral principles.

6. The *Bifurcated Soul* of the German Jew

Paul Mendes-Flohr (1991, 1–2) speaks of the »bifurcated soul of the German Jew« and states that Moses Mendelssohn »took the first step beyond the ghetto walls to join enlightened Germans in the pursuit of shared human concerns«. The process of assimilation – or, better, of acculturation – through *Kultur* and *Bildung* was a long process which implied a prolonged and fruitful exchange between Germans and Jews. On the other hand, there was a fracture in their identity which obliged them to deal with this kind of challenge. According to Aleida Assmann (1993, 91), the Jews were »the last guardians of the original German idea of *Bildung*«, because they adopted it as a means to shape their new identity, in order to gain a kind of bourgeois respectability. However, they were still Jews: they claimed the right to maintain their identity.

In what sense was Mendelssohn the first German Jewish intellectual? As Altmann (1985, 18) argued in his essay: »Mendelssohn was the first Jew to identify with the cultural concerns of Germany and to make the German tongue the medium of his literary creativity.« Also, his translation of the *Pentateuch* into High German could be interpreted as a metaphor of the encounter between two traditions. The seeds for the further ways of thinking about Judaism in a modern and philosophical way are to be found in Mendelssohn’s Jerusalem.

However, this tension in Mendelssohn’s soul was harshly criticized even by other Jewish thinkers. Among them, it’s worth mentioning Rosenzweig (1984a, 566), who stated that this split in Mendelssohn’s soul was »incomprehensible – *unbegreiflich*« to his contemporaries and revealed that ‘thinking about’ and ‘thinking within’ Judaism was a slippery slope. Even though Rosenzweig acknowledged the role and the contribution of the ‘German Socrates’¹⁴, who had made explicit for the first time the issue of the relationship between Jews and Germans, he stated that Mendelssohn’s attempt to combine Judaism and German culture was, in practice, a separation: an attempt to keep his Jewish and German identities apart. Mendelssohn’s ‘*and*’ was too weak, but this split was embodied by Mendelssohn himself who – by his own admission – was not »a unified human being«, as Rosenzweig remarks.¹⁵ As Rosenzweig and later on Mendes-Flohr stated, since Mendelssohn most of the Jews had to choose between the enlightened *Deutschtum* or anachronistic Judaism. Therefore, this bifurcation had significant consequences for the German-Jewish union. (Mendes-Flohr 1991, 82)

Rosenzweig’s attempt was a continuation and an overcoming of Mendelssohn’s project: to turn this ‘*or*’ into ‘*and*’, this alternative into a connection. In his *Apologetisches Denken* Rosenzweig rejects the notion of timeless and universal truth in order to define the strengths as well as the limits of Judaism:

¹⁴ Karl Philipp Moritz (1756–1793) named Mendelssohn the »zweite Sokrates« (Schulte 2002, 199).

¹⁵ »Mendelssohn ist gar kein einheitlicher Mensch, gar nicht, in keiner Weise ein Zukunftstyp. Ebenso wenig der Vergangenheitstyp. Auch nicht der Zeittyp. Denn er ist weder noch. Sondern es ist beides nebeneinander in ihm. Unbegreiflich für die Zeitgenossen. Wie sollten sie begreifen, daß hier nicht ein Mensch vor ihnen stand, sondern zwei. Beide dabei ohne Bewußtsein«. (Rosenzweig 1984a, 566)

»No one became a Jewish thinker within the private domain of Judaism. Thinking was not thinking about Judaism /.../; it was thinking within Judaism, learning – ultimately ornamental, rather than fundamental, thinking.«¹⁶

According to Rosenzweig, the crisis of modern Judaism is nothing but the passage from a genuine 'thinking within' to a distant 'thinking about', a passage which is due to an over-rationalized approach to Judaism – introduced by Mendelssohn – which turned it into an issue without real vitality.

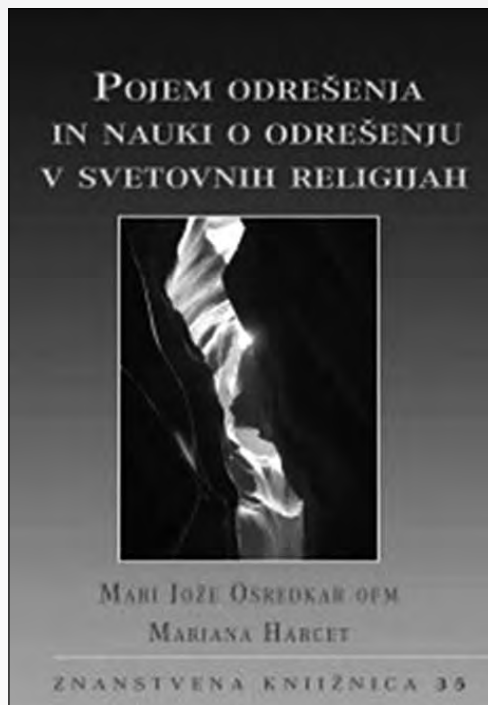
However, I would rather say that the duality which Mendelssohn experienced as a Jew and an enlightened human being is the peculiar dialectical tension of Jewish philosophy itself. German Jewry or Jewish Germanness are both exercises in thinking within and beyond certain borders. That's why Mendelssohn's case is not just a story of bifurcation and separation, but the story of an encounter and connection. The bridge between two different culture is Mendelssohn's most important legacy, a legacy to which our modernity owes much more than is commonly assumed.

References

- Altmann, Alexander.** 1973. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: University of Alabama Press.
- . 1982. *Die trostvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohn*. Stuttgart-Bad Constatt: Friedrich Frohmann Verlag.
- . 1985. Moses Mendelssohn as the Archetypal German Jew. In: Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg, eds. *The Jewish Response to German Culture*, 17–31. Hanover: University Press of New England, 1985.
- Arkush, Allan.** 1994. *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. New York: State University of New York Press.
- Assmann, Aleida.** 1993. *Arbeit am nationalen Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Barzilay, Isaac E.** 1986. Smolenskin's Polemic against Mendelssohn in Historical Perspective. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 53:11–48.
- Batnitzky, Leora F.** 2012. Moses Mendelssohn and the Three Paths of German Jewish Thought. In: Christian Wiese and Martina Urban, eds. *German-Jewish Thought Between Religion and Politics*, 31–41. Berlin: De Gruyter.
- Cassirer, Ernst.** 2007 [1932]. *Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner.
- Cohen, Hermann.** 1919. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Fock.
- Dubin, Lois C.** 1997. The Social and Cultural Context Eighteenth-century Enlightenment. In: Franke and Leaman 1997, 566–587.
- Franke, Daniel H., and Oliver Leaman, eds.** 1997. *A history of Jewish Philosophy*. London: Routledge.
- Herzberg, Arthur.** 1968. *The French Enlightenment and the Jews*. New York: Columbia University Press and Jewish Publication Society.
- Husik, Isaac.** 1976 [1916]. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. New York: Atheneum.
- Kant, Immanuel.** 1913. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. In: *Werke*. Vol. 4, *Schriften von 1783–1788*, 167–176. Artur Buchenau and Ernst Cassirer, eds. Berlin: Bruno Cassirer.
- Krochmalnik, Daniel.** 1998. Das Zeremoniell als Zeichensprache: Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufkläreri-

¹⁶ Rosenzweig 1984b, 679: »Zum jüdischen Denker wurde man nicht im ungestörten Kreise des Judentums. Hier wurde das Denken nicht zum Denken über das Judentum, das eben das Allerselbstverständlichste, mehr ein Sein als ein 'tun', war, sondern zum Denken im Judentum, zum Lernen; also letzthin nicht zum fundamentalen, sondern zum ornamentalen Denken. Wer über das Judentum nachdenken sollte, der mußte irgendwie, wenn nicht seelisch, dann doch mindestens geistig, an die Grenze des Judentums gerissen sein.« The English translation that I quote is taken from Batnitzky 2012, 38.

- schen Semiotik. In: Josef Simon und Werner Stegmeier, eds. *Zeichen und Interpretation*. Vol. 4, *Fremde Vernunft*, 238–285. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999. Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion: Zur Religionsästhetik und Semiotik der Aufklärung. In: Josef Simon und Werner Stegmaier, eds. *Zeichen und Interpretation*. Vol. 5, *Zeichen-Kunst*, 68–111. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Levy, Ze'ev**. 1997. The nature of modern Jewish philosophy. In: Franke and Leaman 1997, 514–525.
- Luginbühl-Weber, Gisela**. 1994. "[...] zu thun, [...] was Sokrates gethan hatte": Lavater, Mendelssohn und Bonnet über die Unsterblichkeit". In: Karl Pestalozzi and Horst Weigelt, eds. *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen: Zugänge zu Johann Caspar Lavater*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mendelssohn, Moses**. 1770. *Schreiben des Herrn Moses Mendelssohn in Berlin an den Herrn Diakonus Lavater zu Zürich: nebst Anmerkungen über dasselbe von Otto Justus Basilius Hesse Past. zu Benneckenstein*. Halle: Curt.
- . 1784. Ueber die Frage: was heißt aufklären? *Berlinische Monatschrift* 4:193–200.
- . 1973. *Gesammelte Schriften*. Vol. 7. Jubiläumsausgabe. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- . 1983. *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*. Trans. by Allan Arkush with introduction and commentary by Alexander Altmann, Hanover and London: University Press of New England.
- Mendes-Flohr, Paul**. 1991. *German Jews: A Dual Identity*. New Haven & London: Yale University Press.
- Meyer, Michael A**. 1992 [1967]. *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz*. München: Beck.
- Morgan, Michael L**. 1997. Moses Mendelssohn. In: Franke and Leaman 1997, 587–607.
- . 1981. History and Modern Jewish Thought: Spinoza and Mendelssohn on the Ritual Law. *Judaism* 30:467–79.
- Rawidowicz, Simon**. 1972. Introduction. In: Moses Mendelssohn. *Gesammelte Schriften*. Vol. 7, XI–LVII. Jubiläumsausgabe. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Rosenzweig, Franz**. 1984a. Der jüdische Mensch. In: *Zweistromland: Kleinere Schriften zum Glauben und Denken*, 559–575. Reinhold und Annemarie Mayer, eds. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publisher.
- . 1984b. Apologetisches Denken. In: *Zweistromland: Kleinere Schriften zum Glauben und Denken*, 677–686. Reinhold und Annemarie Mayer, eds. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publisher.
- Schulte, Christoph**. 2002. *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: Beck Verlag.
- Tomasoni, Francesco**. 2003. *Modernity and the Final Aim of History: The debate over Judaism from Kant to the Young Hegel*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Veltri, Giuseppe**. 2017. *La sapienza alienata*. Rome: Aracne.
- Voltaire [François-Marie Arouet]**. 1995 [1764]. S.v. Juden. In: *Philosophisches Wörterbuch*. Rudolf Noack and Karlheinz Stierle, eds. Leipzig: Insel Verlag.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,91—103

UDK: 27-472-145.2

Besedilo prejeto: 08/2017; sprejeto: 08/2017

Nikola Vranješ

Understanding Creation and Scientific Explanation of the Origin of Life in a Contemporary Pastoral and Catechetical Context

Abstract: One of the most relevant questions regarding the relation between faith and science is the question of the theological comprehension of creation and the scientific explanation of the beginning of life on Earth. In a certain sense, the understanding of evolution is related to that question. In regard to the theological discourse, the understanding of the Biblical concept of creation is of primary importance. The comprehension and the manner of interpretation of these realities are very important for the image of God and the Church in the eyes of the world, and for the purity and the quality of faith as well. This is why the question of the understanding of creation and of the scientific position regarding the origin of life on Earth is of primary importance in the pastoral and catechetical activity of the Church today. In this paper, we are trying to touch on the main theological and scientific issues, which are important for this understanding today in order to help the whole pastoral (and especially catechetical activity) to find appropriate ways to a concrete interpretation of some of the main Biblical concepts and of their transmission. It is also important to find an appropriate way of understanding this interpretation in relation to results of scientific discoveries.

Key words: creation, science, evolution, pastoral, catechesis

Povzetek: **Razumevanje stvarjenja in znanstvene razlage izvora življenja v sodobnem pastoralnem in katehetskem kontekstu**

Eno najbolj aktualnih vprašanj v odnosu med vero in znanostjo je vprašanje teološkega razumevanja stvarjenja in znanstvene razlage začetkov življenja na Zemlji. V določeni meri je s tem vprašanjem povezano razumevanje evolucije. Kar zadeva teološko govorico, je temeljnega pomena razumevanje biblijskega pojmovanja stvarjenja. Razumevanje in način interpretacije te stvarnosti je zelo pomemben za podobo Boga in Cerkve v očeh sveta, prav tako za čistost in kakovost vere. Zato je vprašanje razumevanja stvarjenja in znanstvenega stališča glede začetkov življenja na Zemlji temeljnega pomena v pastoralni in katehetski dejavnosti Cerkve v današnjem času. V tem prispevku se poskušamo dotakniti

poglavitnih teoloških in znanstvenih vprašanj, ki so pomembna za omenjeno razumevanje v današnjem času, da bi celotni pastori (predvsem katehetski dejavnosti) pomagala najti ustrezne načine za konkretne interpretacije nekaterih poglavitnih biblijskih pojmov in njihovo posredovanje. Pomembno je tudi najti primeren način za razumevanje teh interpretacij v odnosu do rezultatov znanstvenih odkritij.

Ključne besede: stvarjenje, znanost, evolucija, pastoral, kateheza

1. Introduction

The understanding of creation and the origin of life on Earth is of primary importance to the relation between faith and theology to modern science. This relation has a history of many good intentions and attempts at collaboration, but also one of intensity and misunderstanding. Even today we still cannot say that we have a very good understanding of these realities taken together and of their ties. This is especially true if we take into consideration the concrete pastoral and catechetical activity of the majority of Christian pastoral and catechetical subjects today. The same can be said of certain domains of theology and of the popular circles like some popular faith magazines, some popular faith books, etc. Still, we have to admit that there are some important differences here. For example, there is a difference in some European countries between the catechesis in the parish and education in faith in the school where these issues are considered very precisely. There are differences regarding the richness of resources and models of catechesis between countries, as well. (Garmaz and Scharer 2010, 163–164)¹ Here we cannot undertake the whole framework of problems regarding these themes, but we will point out some of the main issues in order to help the theological understanding of these realities and the concrete pastoral and catechetical activity of the Church today. This endeavor is important especially for the contribution regarding the content of education and of the manner of transmission, which is one of the primary questions here, such as the claim of the experts for the catechesis. (164; 170–171)

This last element is very important because it is this element that influences the image of God and in a certain sense the acceptance of the Church today, especially regarding the world of culture and of science. In fact, with the issue of understanding creation is strictly linked the problem of a misunderstanding of the Bible (Vranješ 2013, 347–348), as well as of fanaticism and fundamentalism in Christian circles today, and these appearances represent one of the most important reasons for many people to keep a distance from the Church (2017, 115–116). That is why we need a different and new approach to these realities, especially in the catechesis. We need to elaborate these realities using a different language, and first of all, try to obtain a different mentality regarding themes of evolution,

¹ We consider here the situation in Germany, Austria, and Croatia.

of the scientific facts related to the beginnings of life on the Earth, etc. This new approach means an effort of constant and deep theological insight and capability of Christian teaching which is capable of bringing closer the treasure of faith and theology to the people today at every level of catechesis and in an appropriate way for each person. Because of that, we need to stress the main elements of this discourse in order to propose them for a different pastoral and catechetical transmission.

2. The concept of creation

This is a concept with a very rich and complex history of understanding.² In the last few decades in theological circles, this Biblical concept has been understood in different ways, some of which were at the very margin of true theological understanding. In fact, some were so drastic that even some prominent authorities of the Church at the time were forced to intervene in order to advise on the right direction of the theological and philosophical investigation. As the cardinal, Joseph Ratzinger warned of some tendencies in theology that want even to eliminate the concept of creation from the theological discourse (2008, 17). On the other hand, many theologians even today think of creation without acceptance of a dynamical, evolutionary picture of the world,³ and the pastoral and catechetical context is full of examples of a literal understanding of the Biblical reports of creation and of fallacies of creationism and intelligent design theory which leaves some devastating consequences in the field of education of the faith,⁴ and in other areas, especially in the area of the dialogue of the Church and the world of science.

All of this shows that the very first issue regarding the understanding of the relation between creation as a concept of faith and the scientific elements regarding the origin of life on Earth is the correct comprehension of creation as a theological concept. Just such correct comprehension means that creation is theological: not a scientific concept. (Vranješ and Miletić 2013, 485–487) The Catholic understanding of this concept today in this theological sense is strongly under the influence of theological reasoning about the relation of science and faith, which was indicated in the documents of the Second Vatican Council, and especially in the teaching of the Popes from John Paul II until Pope Francis.

The Second Vatican Council opens a different perspective on the relation of the Church with the world of science. It is the perspective of the respect of the due autonomy of scientific investigation and its methodology: if that means the respect of the proper areas and rules of investigation and of the moral order. In doing so, science does not provoke any real conflict with the faith. (GS, §36) The real

² The main elements of this history – especially the elements of the teaching of Saint Augustine and later of the Saint Thomas Aquinas, and also the whole frame of the context of the discussion of faith and evolution until the Second Vatican Council – are described in Brancaccio 2016.

³ Many other theologians warn on this as of a serious problem (Bižaca 2010, 124).

⁴ Some specific warnings on that issue is possible to find in Vranješ and Miletić 2013, 467–469.

problem in this sense represents the ideologization of science, today especially by means of metaphysical naturalism.

Pope John Paul II opens some new doors in the dialogue with the world of science regarding the theological concept of creation and its teachings, and also the scientific concept of evolution. Considered here especially is his concept of the »ontological jump« (*salto ontologico*) from his popular message to the Pontifical Academy of Science of 1996 (1997, 188–189). This concept regards the creation of man in the sense that this event is understood as something ontologically different in respect to all the living world. In scientific terms, we speak of physical continuity, but in an ontological sense, we have to accept the discontinuity. The Pope speaks of the concept of evolution as something which is much more than a mere hypothesis. A serious problem for John Paul II is the ideologization of this concept that should be overcome by the scientific community in order to perform a real scientific investigation. (Bižaca 2010, 121–123)

It is also important to stress the element of the teaching of this pontiff which considers creation as occurring prior to evolution and especially the concept of the »*creatio continua*« by which he understands the possibility of the consideration of God's guidance of history and evolutionary phenomena (2010, 123). The specific contribution of this teaching, that is recognized today as something very valuable in the understanding of creation as a theological concept, is the comprehension of the ontological jump as a term that speaks also of man as a creature which is in specific relation to God the Creator (Brancaccio 2016, 56–57). It is this very concept of relation with God that defines man as man.

»It is the ontological relationship with the Creator that constitutes the essence of the »jump« and not a supernatural intervention that breaks the continuity of biological evolution and the natural laws that describe it.« (57)

Therefore, this jump regards the order of relation; it happens in this order (81).

On the basis of this teaching, we can understand that the specificity of the man described in the Book of Genesis as a being created »in the likeness of God« (Gen 1:26) is in the special relation which God creates with the man. In this relation is the theological root of the definition of man and of his dignity. This is not, of course, the only aspect of man's definition, but it is one of the fundamental elements of the definition of a human being. In this sense, this man's »likeness of God« speaks of man as of a being in relation with God, which is not just the general description of man's position but represents a concept whose meaning is directed towards a concept of a new being in Jesus Christ. (Brancaccio 2016, 80)

Regarding the wide frame of the teachings of Pope Benedict XVI, we want to point out here just an element of his understanding of reason as a reality which has diverse dimensions and in that sense the nature of the relation between science and faith. This element additionally highlights creation as a concept of relation in the theological sense. Pope Benedict emphasizes that faith gives a proper contribution regarding the understanding of the dimension of reason and that

proper contribution gives science as well. In that sense, we have to look beyond creationism as well as beyond the understanding of the evolution that wants to exclude theological philosophical questions. (2008, 166) It is of special value in Benedict's confirmation of creation as a term that regards the field of ontology, while evolution regards the phenomenological field, and also the claim for the respect of the limits of science and recognition of the philosophical and theological issues that overcome scientific knowledge (Brancaccio 2016, 58–59).

Pope Francis' special contribution to this topic is recognized in his encyclical letter *Laudato si'*. Regarding the relation between science and faith, this pontiff remains in the line of his predecessors. Although we can say that in this letter Pope Francis does not elaborate in detail the theme of the relation between the theological content of creation and the scientific content of evolution, there still are some indications which are very important for the understanding of this relation. First of all, the Pope recognizes the specific topic of human life in the first Biblical report about creation in respect to all other creation, emphasizing the symbolical and narrative character of terminology used in that report (LS, § 66). He claims that the very first thing important for human life is the reality of relation, and the relation with God is in the first place (§ 66). That means that the reality of this relation is of primary importance for the understanding of the specific character of the human being in the realm of creation (§81). This truth is confirmed again when the pontiff speaks of creation as a term that belongs to the order of love, meaning the love of God towards creation (§ 77). This understanding of creation only guides us to a real context of the meaning of creation of the world that is meant to be developed by the inner laws and, at the same time, by the presence of God in the deepest depth of every being (§ 80). The concept of the relation of everything is so important to Pope Francis that he expands that kind of expression even to the specific knowledge that belongs to the area of evolution when speaking of the connection of our own gene code and that of other beings (§ 138).

After these claims, we can recognize the importance of the proper understanding of the concept of creation in relational terms. It is a concept which does not speak of the physical condition or definition of space, nor of the beginning of the world in the sense of time. It is actually a concept that confirms the ontological dependence of everything on God and the relation of man with God that defines man. In this sense, the concept of »project of God the Creator« is very helpful as we can see in the following considerations. Still, it is very important to recognize the relational understanding of creation especially useful for catechesis. The understanding of creation in terms of relation matches one of the main catechetical needs and that is the relational understanding of God and man, as pointed out by some prominent catechetical and pedagogic experts. (Filipović 2017, 80–81) In that sense, we can notice this concept has a crucial meaning for appropriate education in the faith.

3. The Project of God the Creator

As a way of achieving a deeper understanding of creation and of overcoming the fallacies of creationism and the intelligent design theory, today we could adopt in a very specific manner the concept of the project of God the Creator. This concept is used by some theologians and scientists for a deeper understanding, on the one hand, of the teachings of popes and, on the other, of the relation between science and faith regarding these matters. (Brancaccio 2016, 23; 60–65; 98; Faccchini 2007, 233) The understanding of creation within the project of God can be very helpful to a concrete understanding and a correct deliberation about creation in pastoral and catechetical endeavours. In fact, as humans – beings of symbols – we need good terms and concepts to express our understanding. This is true especially in the domain of faith and theology.

According to this understanding, creation is not about the simple beginning of the universe or of individual beings. It is also not about some kind of entanglement of supernatural into natural dynamics. Creation is about the relation by which God gives the being to reality within a constant project that means the dependence of the creature upon the Creator. This is the relation and the project of God's love. (Brancaccio 2016, 65) In this sense, evolution presupposes creation. The project of God here means that creation is prior to evolution in the sense of being (69), and that is the theological and philosophical argument that leads us beyond the border of natural causes.

As we can see, the relation that God establishes with men as a reality that defines man as such is a part of a greater and eternal project of God's love which is fulfilled in Jesus Christ (75). Jesus's mission is fulfilled in re-establishing the relation of men with the Father. In this sense, we can understand that concepts »project of God's love« and of »relation« are of primary importance for the understanding the whole theology of creation and of salvation.

4. Important scientific elements regarding the origin of life on Earth

As much as it is important the appropriate theological understanding of the concept of creation, the project of God the Creator and other main theological concepts, it is also important the understanding of the main scientific facts regarding the origin of the world and of life on this planet. This means that we are supposed to overcome a dangerous void that at the moment rules in some fields of pastoral and the catechetical activity regarding knowledge of these scientific facts. We do not want to express some general impression here, which means the impression that could be understood as a negative judgment over the work of the majority of catechetical subjects. We want to point out some significant tendencies regarding these issues in the catechetical activity of today and, at the same time, emphasize the importance of the appropriate connection between the represen-

tation of theological concepts and of scientific facts during the catechetical activity, which is an important part of the duties of catechetical subjects.

At the same time, we are supposed to warn of the risks and consequences of metaphysical naturalism (Vranješ and Miletić 2013, 485) in the field of philosophy of science and nature, which has a deep impact on the field of education today. This means that we have a need for a very special philosophical and theological view of these issues and of their understanding and transmission.

Regarding these issues, there are many different scientific questions which are very important for the understanding of the whole framework of the scientific explanation of the origin of life on Earth and of its nature. We cannot elaborate all those questions here. But still, we want to point out the main elements which are indispensable for the logical and justified speech of the beginnings of life in any setting in a society which is supposed to be understandable and reasonable. The faith setting is certainly one of them.

4.1 The main considerations

As an attempt of global consideration of this theme today we could begin with the claim that there are two most popular theories of the beginning of life on this planet: abiogenesis and panspermia. The first one searches for the beginnings in the existing materials on the planet and the other theory tries to find the beginnings not on Earth, but in some other place in the solar system or beyond it.

As an attempt at even deeper insight into this matter, we have to mention a very interesting theme of »a cosmic imperative« theory. It is actually one way of responding to the question: is this universe teeming with life or not? The biologist Christian de Duve thinks that life will arise on Earth-like planets for sure. And many other scientists are on the same path. (Davies 2012, 25–26) An answer of a different kind would bear the claim that life is only a freak accident. A claim of this kind made by Jacques Monod is refused today by many prominent scholars who are mainly trying to point out the abiogenesis theory as dominant in searching for the origin of life on Earth.⁵

The »different geneses theory« is a pretty new way of understanding the beginnings of life on Earth. (42–47) It is a claim regarding events that could have taken place during the early history of this planet, some 700 million years after the beginning of the formation of the planet. The Earth was the subject of heavy bombardment from comets and asteroids. But, between some single periods of those bombardments, there were periods of peace that could have lasted even for millions of years. It is in those periods that life could have arisen and that this same life could have been destroyed. And there is more; this same life could have had the same destiny time and time again in the same sequences. Even more; some forms of microbial life could have gone to Mars on rocks and, in the same way, could have come to Earth again. Now we can add the question has life start-

⁵ It is, for example, the claim of Smith and Morowitz which is elaborated in their book (2016).

ed on Earth just once or many times? (43) Of course, these questions are still a long way away from a clear answer.

It is important to notice here that Mars becomes ever more a serious candidate in the search for the origins of life in the solar system. This is especially true if we consider the assurance of many scientists that Mars once was an »Earth like« planet and regarding that, we can predict that it would be possible in the future to find some trace of life, even just microbial, on that planet. (40)

The main issues regarding the beginning of life on Earth touch the questions of the when, where and how of biogenesis? (26) These questions are related to the theme of the genesis and the organization of the biosphere as the fourth geosphere which in its processes and interconnections of the living system is indispensable for life (Smith and Morowitz 2016, 10–11). The other important question is the origin of the ecosystem, and this form of order is so important that it actually represents a level of aggregation that is recognized as the bridge from geochemistry to life (43). In this frame of thought it is indispensable to comprehend the newest proposals regarding the meaning of the subsurface of Earth and of chemotrophic chemistry for the emergence of life, which means the

»proposal that the subsurface is the longest inhabited zone of life on Earth, that the chemotrophic biosphere today is the nearest model for the earliest stages of cellular life, and that the continuity of geochemistry with chemotrophic biochemistry holds the clues to life's emergence« (141).

It is important to add that in this sense the hydrothermal systems in the oceans are, in terms of long term structures, very relevant for the consideration of life's origin (142).

The origin of the biosphere is to be found in the process of transformations that go through the ordered synthetic network which presupposes the path from geochemical elements to the appearance of cofactors, molecular replication, and cellularization. This means actually that by this process over time the biosphere becomes much more distinct and autonomous in respect to the geochemical background, that metabolism emerges within the frame of dynamics that include the appearance of replicating oligomer systems, cellular integration and finally evolution as a mechanism to produce order. (340–341)

An indispensably important insight is actually this which points out the fact that life presupposes a different kind of order, which means »a kind of unity-in-confederacy of many kinds of order« (39). Life is, in other words, something complex and ordered and demands a very specific understanding and on different levels. In this sense, we are supposed to understand that human life is connected to other life on this planet but at the same time, this life demands a very specific insight into understanding.

4.1.1 A human being

A very specific question here is certainly the question of the beginning of the human race. We cannot enter here the whole scientific framework of that question

but just want to emphasize the main issues which are indispensable even for theological and philosophical considerations if they are to be reliable. First of all, we must consider the fact that if we take the tree of life into consideration, we can see that it shows the genetic relatedness of different species among which is our species, *homo sapiens*.⁶ This means that we are related to all other known life. Our descent, like that of the chimpanzees, goes to a common ancestor in Africa back in time between 7 to 5 million years ago. Going further in time, all life converges to the time of three or four billion years ago. It is indispensable of course to take into consideration the diversification on the time scale regarding the different geological eons, eras, and epochs of Earth and at the same time some significant periods and events regarding the change in life history, among which the Cambrian explosion before some 530 million years ago represents one of the most important events.

The history of the human race is understandable if we consider the fact that the evolution of our body means some significant changes over time that leads to some different features of the body we have today (Facchini 2007, 12). Among those features, the form of bones, the brain capacity, and the teeth are the most important because they determine and show other important human characteristics and behaviour over time. After the common ancestor in the primate order to the more hominid forms, the intermediate phases that lead from prehuman forms to humans include: *australopithecus*, *zanthropus*, *sinanthropus*, *ardipithecus* and *pithecanthropus*. There are some variations in these, but the main fact leads us first of all to the *australopithecus* because its form is very important and shows that he lived 3 to 1 million years ago; *zanthropus* in fact lived about 1,8 million years ago. The very famous *australopithecus* form is *Lucy*, a female who lived 3 million years ago. *Australopithecus* was a form very dispersed in eastern and south Africa. (19) The Olduvai pass in Tanzania is very significant place in this sense because of the many findings of his fossils. All these findings confirm that the cradle of humanity is still to be found in Africa, regardless of some significant findings in other areas in the world because fossils from Africa represent a real *phylum* on the tree of the primate. (21) From *australopithecus* the process goes to the order *homo*.

The hominine named *homo habilis* is still considered to be the first key part in the evolution of the order *homo* and in the whole process of hominization.⁷ After him, the order goes through *homo rudolfensis*, *homo erectus*, *homo sapiens archaicus*, *homo neanderthalensis*, which represent a very specific kind of our evolution because in them human evolution finds some specific European expression (14), to the *homo sapiens sapiens* (26). It is also important to notice that the line from *homo erectus* goes differently to *homo sapiens sapiens*, which means that the line goes filetically from *homo erectus* to *antecessor*, and then in Europe to the

⁶ We can, of course, take Paul Davies' (2012, 45) question even of the »forest of life« in consideration, but that would lead us to many other questions which are not indispensable for this debate.

⁷ Although, there are some opinions according to which it would be better designate *homo habilis* as *australopithecus* then a *homo* order member (94).

pre-neanderthal line by *homo heidelbergensis*. In Africa, the line goes from erectus by *homo rodesiensis* to *sapiens*. Humanity in Europe even before some 500.000 years ago is directed towards the neanderthal type of man. (136) But, neanderthals actually had brought not too much to the human modern line and we are supposed to find the roots of that line in Africa, in homoerectus and then in the homo antecessor line (156–157). The Turkana lake area in Kenya and Omo river area in Ethiopia are very specific locations in this sense because of the findings related to the *sapiens archaicus*. In the period between 35.000 to 10.000 years ago, the definite features of the *homo sapiens sapiens* are clearly and definitely recognizable.

The latest discoveries by Lee Berger and his team in South Africa in the Rising Star cave near Johannesburg in 2015 shows a new form of hominine named *homo naledi*. He would be a new part, a new species in the homo order. What is puzzling here in a specific sense is the age when that creature lived, which is estimated to the period of 335.000 to 236.000 years ago. That discovery (and some others) don't speak in favor of the linear evolution of *hominines* towards man but it rather speaks in favor of the several lines which coexisted like *naledi* that lived at the same time as other homo order members.

The very important fact to be recognized and accepted in this process of hominization is the fact of the cultural evolution of man. The majority of fossil findings, the tools and the artefacts, as well as the elements of the habitat, shows the advancing cultural capability of man. The elements of the culture are the main distinguishing factor by which man differs from the animals and the rest of the world. In the frame of the cultural evolution, it is very important to recognize the elements of art and religion. They represent a special factor of human life from the very beginning. The Neolithic period in this sense represents a specific time because all these elements had been set up on a higher level in the frame of the whole organization of the society. (216) Culture, symbolization, the power of abstract thought, language, communion, cooperation and the relation of man to the territory and to basic needs represent the main elements of the very human life in which man advances. In the end, we can say that biological evolution cannot deplete nor explain the whole frame of the significance of the term »man« and of his reality. This means that real science must leave space for other elements of human life to be studied in their proper sense.

5. The meaning of preceding insights in the pastoral and catechetical context

It is important to try to connect the preceding insights of theological and scientific claims in order to propose elements for a better and clearer integration of these insights in the catechetical process. First of all, it is that very connecting that many times fails. Many catechetical subjects usually remain just in the domain of some sort of theological explanation regarding Biblical texts about creation, but many times without the attempt of appropriate connecting of their theological

insights with the scientific facts regarding the origin of life. In that sense, many speeches, lectures, and exercises in the catechetical domain remain without a clearer picture regarding these themes.

An important problem here regards not the theological truth but the pastoral praxis. It is the problem of some sort of the old mentality regarding the comprehension of creation, which means the mentality that is still trying to find some simple and at the same time infantilistic way of understanding the Bible, neglecting the »hard« themes and favouring the so-called »pious argument«.⁸ This leads directly to the comprehension of God as of a sort of »demiurge« and creation as some distant »fairy tale event«. (Vranješ and Miletić 2013, 490) Another problem represents the attempt that is sometimes present regarding some didactical facts and also some catechetical approaches and is manifested as a sort of constriction of the theme of creation to the theme of the created world and specifically to the theme of care for the created world.⁹ An argument of this kind of care is important in itself but cannot be used as an excuse for an inappropriate understanding of creation.

Fortunately, the catechetical history in recent times also knows of better and much appropriate approaches. This history recognizes some dominant approaches to the transmission of knowledge regarding creation which goes from catechetical and curricular to the correlational-symbolical concept. (Garmaz and Scharer 2010, 172–182) We point out here the elements important for the catechetical process which are recognized as indispensable today regarding the contemporary insights of some prominent scholars in the area. These elements are also important because lately a much greater level of encouragement of the integration of science and faith regarding the theme of creation has been detected in the textbooks of religious education in the schools, which is especially true of high school textbooks.¹⁰

It is very important to notice that there are as many elements of catechetical processes and of vast pastoral dynamics as there are different subjects included in these realities. We have today a very complex situation in this sense. There are important differences regarding the teaching of children in school and regarding catechesis of youth and adults. These groups have a very different way of understanding as well as different experiences that impact their way of thinking. Children in the schools, depending on their age, pass through dynamics of archaic, hybrid to complementary elements of understanding reality, especially such complex reality as the creation of the world. (166–168) The didactical instruments used in the catechesis regarding the theme of evolution and of the beginning of life on Earth has to offer the different elements proper to the age and to the capacity of understanding (184).

The catechesis of the youth today regarding these realities is marked especially by the tendency of young people to challenge the dominant and the traditional way of thinking and the traditional values and beliefs. The categorical and some-

⁸ There are clear warnings on this »argument« and this mentality in the literature (Vranješ and Miletić 2013, 490).

⁹ On this problem warn some catechetical experts (Garmaz and Scharer 2010, 184).

¹⁰ Which is the case of textbooks of that sort in Croatia (184–189).

times radical way of the realization of this tendency is usually based on a clear encounter with the scientific picture of the world and the scientific way of thinking and experiencing reality. The catechesis is often marked by the problem of incompetence in responding to this tendency regarding the clarity and logical construction of answers and in regard to the capability of subjects included in performing of the catechetical process. It is incompetence of this kind that is usually very dangerous for the faith process of youth.

Adults, depending on their age, are in a very specific situation today regarding these issues. We could say that the very issue of the understanding of creation is, in a certain sense, a sign of the clarity of the faith or the sign of some level of infantile understanding of God. That is why the catechesis of these themes should be included in an appropriate manner in the vast domain of the catechesis of adults. That manner includes especially a constant attempt at updating the catechetical process. This task is specifically important for adult believers who participate in some sort of scientific and cultural life of the society which is directly connected with the investigation of these issues. But, on the other hand, this task demands capable and well educated catechetical and pastoral subjects.

In the end, it is important to point out the meaning of the relational understanding of the concept of creation in the catechetical process regarding the mentioned theme of care for the created world which is closely related to these themes. During the educational classes and catechetical encounters, students should be called on to experience and accept themselves as a created being in relation with the whole of creation on the basis of the experience of the beauty and the wonder of the created world. (189) That relational dimension is supposed to enable them to find their appropriate way of encountering the mystery of creation and at the same time of accepting the scientific facts regarding the origin and nature of life on Earth.

6. Conclusion

This paper is devoted to the theological-pastoral elaboration of the issue of the theological understanding of the concept of creation in concrete pastoral and catechetical activity today. This theme is connected to the scientific understanding of the facts related to the issues of the origin of life on Earth. Pointed out are the contemporary theological insights related to an appropriate understanding of the concept of creation and especially those of the concept of the project of God the Creator. This endeavour is undertaken especially on the basis of the theological deliberations and conclusions of the latest popes and of some prominent theologians. The second important part of the elaboration undertaken here is that which regards the main contemporary scientific insights as facts and theories related to the theme of the origin of life on Earth.

The specific meaning for the pastoral and catechesis today in this sense has the relational understanding of creation. This term is to be understood properly in its

relational theological sense. This fact is very important, especially for pastoral and catechetical activity because it enables the subjects of the catechesis to understand creation in its proper sense and scientific terms in their proper scientific sense. The catechetical subjects are invited to adopt the appropriate theological notions of these issues and those of the main scientific facts and then to elaborate them in the right way during the catechetical process. It is indispensable for them to respect the possibilities and the capabilities depending on the age of the students and adults regarding the theological notion and that of the scientific facts. In a certain sense, everything regarding these issues in the catechetical process should go towards the theme of care for the created world and of giving thanks to God the Creator for the beauty of this world that is revealed not only through theological themes but also through methodologically established scientific facts.

Abbreviations

GS – Second Vatican Council. 1965. *Gaudium et spes*.

LS – Francis. 2015. *Laudato si'*.

References

- Benedict XVI.** 2008. *Stvaranje i evolucija: kolokvij na kojem je sudjelovao papa Benedikt XVI.* Eds. Stephan O. Horn and Siegfried Wiedenhofer. Trans. Jacinta Kusić and Zdravko Gavran. Split: Verbum.
- Bižaca, Nikola.** 2010. Učiteljstvo i evolucija. In: *Kršćanstvo i evolucija: zbornik radova Međunarodnoga znanstvenog skupa, Split, 22. i 23. listopada 2009.*, 105–135. Eds. Nikola Bižaca, Josip Dukić, and Jadranka Garmaz. Split: Crkva u svijetu.
- Brancaccio, Francesco.** 2016. *Ai margini dell'universo, al centro del creato: l'uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede cristiana.* Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo.
- Davies, Paul.** 2012. *The Eerie Silence: Are We Alone in the Universe?* Glasgow: Allen Lane.
- Facchini, Fiorenzo.** 2007. *Postanak čovjeka I kulturna evolucija.* Trans. Josip Balabanić. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Filipović, Ana T.** 2017. *Učiti živjeti zajedno: dimenzije socijalnog učenja u pedagoškoj i teološkoj perspektivi.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Francis.** 2015. *Laudato si' on Care for our Common Home.* Encyclical Letter. The Holy See. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (accessed 5th May 2017).
- Garmaz, Jadranka, and Matthias Scharer.** 2010. *Stvaranje i/ili evolucija: izazovi za odgoj u vjeri.* In: Bižaca et al. 2010, 161–190. Split: Crkva u svijetu.
- John Paul II.** 1997. *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze.* 22 ottobre 1996. In: *Acta Apostolicae sedis: commentarium officiale.* Vol. 89, 188–189. Rome: Typis Vaticanis.
- Ratzinger, Joseph.** 2008. *U početku stvori Bog: promišljanja o stvaranju i grijehu.* Trans. Ivan Ivanda. Split: Verbum.
- Second Vatican Council.** 1965. *Gaudium et spes.* Pastoral constitution on the Church in the modern world. The Holy See. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed 5. 5. 2017).
- Smith, Eric, and Harold J. Morowitz.** 2016. *The Origin and Nature of Life on Earth: the Emergence of the Fourth Geosphere.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Vranješ, Nikola, and Tomislav Miletić.** 2013. *Teori- ja evolucije u suvremenom pastoralno-katehetskom kontekstu.* *Riječki teološki časopis* 42, 2:467–492.
- Vranješ, Nikola.** 2017. *Za novi život u Kristu: Prilozi pastoralu sakramenata.* Zagreb: Glas Koncila.



Mari Jože Osredkar
Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta. 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,105—119
 UDK: 27-549
 Besedilo prejeto: 09/2017; sprejeto: 09/2017

Maciej Raczynski-Rożek

Viri probati and Presiding Over the Eucharist According to Edward Schillebeeckx

Abstract: Pope Francis in the interview in *Die Zeit* has claimed that probably in the near future it will be possible that the *virī probati* will preside over the Eucharist. In this way the pope opens the theological discussion about the concept of the priestly ministry in the Church. The question of presiding the Eucharist by *virī probati* is not only the question about celibacy but also about the relation between the minister and the community. What is first: the community which has the apostolic succession and appoints a ministers when is needed or a minister who receives in the apostolic succession *sacra potestas* over the community? This question, only formulated in a different way, is the question about the concept of the Church: should it be ecclesial-pneumatological or christological? The article presents the answer for this issue of Edward Schillebeeckx, who offers very courageous theory of the priestly ministry in the Church. Although his solution was recognized by Congregation for the Doctrine of the Faith as »heretical« one, Schillebeeckx's theory, like any »heresy«, indicates some problems in the Church, marks the limits of investigation and invites us to look for the right solution.

Key words: priestly ministry, Schillebeeckx, *virī probati*, Eucharist

Povzetek: Viri probati in vodenje evharistične daritve po Edwardu Schillebeeckxu

Papež Frančišek je v intervjuju za *Die Zeit* izjavil, da bo verjetno v bližnji prihodnosti mogoče, da bodo evharistično daritev vodili *virī probati* (»preverjeni, primerni možje«). Na tak način papež odpira teološko razpravo o konceptu duhovniške službe v Cerkvi. Vprašanje o *virī probati* ni zgolj vprašanje o celibatu, temveč tudi o odnosu med duhovnikom in občestvom. Kaj je na prvem mestu: občestvo, ki ima apostolsko nasledstvo in imenuje duhovnika, ko ga potrebuje, ali duhovnik, ki po apostolskem nasledstvu prejme *sacra potestas* (»sveto oblast«) nad občestvom? To vprašanje, le da oblikovano na drugačen način, je vprašanje o konceptu Cerkve: naj bo ta eklezialno-pnevmatološka ali kristološka? O tej zadevi članek predstavlja odgovor Edwarda Schillebeeckxa, ki ponuja zelo pogumno teorijo o duhovniški službi v Cerkvi. Čeprav je njegovo rešitev Kongregacija za nauk vere prepoznala za »heretično«, njegova teorija, kakor vsaka »herezija«, kaže na določene težave v Cerkvi, postavlja okvir raziskovanju in nas vabi k iskanju prave rešitve.

Ključne besede: duhovniška služba, Schillebeeckx, *virī probati*, evharistija

The interview with Pope Francis in *Die Zeit* from 9th of March 2017 has become famous because of one of the Pope's statements:

»We must think about it, if *virī probatī* are the right possibility for us. We must also determine, what kind of task they could take up, for example, in the remote communities.« (13)

Pope Francis emphasizes that this reflection refers especially to communities, where is a shortage of priestly vocations. Moreover, he invites theologians to investigate, to be courageous:

»This is the task of the theologians: you have to investigate to get to the bottom of things, always. /... / What does it mean in our times? What does it mean today? The truth is not to fear. This tells us historic truth, scientific truth: Have no fear! This makes us free.« (15)

Virī probatī (»tried men«) is a phrase which appears in the first-century First Epistle of Clement. It used to have different meanings, but nowadays is used in a discussion about ordination and means married men, who could be ordained as priests and preside the Eucharist. Therefore, the declaration of Pope Francis seems to be an invitation to discuss the subject of the ministry in the Church one more time. This article will be a presentation and discussion of a sharp criticism of today's official theology of the ministry in the Catholic Church, presented by Edward Schillebeeckx in his book *Kerkelijk Ambt* (1980).¹

In the first two paragraphs (the New Testament and the ancient Church period) we will show the theology of the ministry in the first millennium of Christianity, which Schillebeeckx calls »pneumatological-ecclesiological« conception of the ministry. Further on, we will present the radical change in the theology of the ministry, which took place in the Middle Ages. This new kind of conception is called »christological« by Schillebeeckx. Further on, we will describe the attempts to find the convergence between these two conceptions during Vatican II and by Schillebeeckx himself. Because some aspects of the theory of the Dutch theologian were criticized by the Congregation for the Doctrine of the Faith, we will describe this critique in the next paragraph. Finally, we will try to find some conclusions from the presented discussion.

1. Pneumatological conception of the ministry in the New Testament's Christian communities

The basic concept of the ministry in the New Testament is that the ministry comes from below i.e. the leader is chosen by the community, which recognizes his charisma, but this choice is experienced as a »gift of the Spirit« and therefore the ministry comes »from above«. In other words, it is the community which has the

¹ In quotations we will use English translation: Schillebeeckx 1981.

»apostolic succession« (understood as faith inherited from the Apostles) and recognizes its members' charismas and appoints them to the ministry. Priesthood was seen more as a service to the community then, as it was seen in the Middle Ages (and is seen until now), as »a personal state of life«, a *status* in the hierarchical structure of the Church.

Schillebeeckx claims that Jesus did not leave any strictly defined Church order during His earthly life. Christ appointed the Twelve, but according to Schillebeeckx, more as symbol of the approaching eschatological community of God. Moreover, other »apostles« existed as early as in the first period of building up the Church. The first category were »prophets« – enthusiasts of the earliest Christian period. They probably played an important role in the development of the communities. The second category were »deacons«. Schillebeeckx thinks here about the group of Seven appointed by the apostles from the Greek-speaking community of Jerusalem (Acts 6,2). These »deacons« did everything that apostles did. The best example is Philip (Acts 21,8). (1981, 5–7)

The Twelve shared their experience of crucified and resurrected Jesus Christ with the first communities and that was the beginning of local Churches. But at the time of the apostles, the Twelve were not the only founders of new communities. There were already people, who received their faith from older Christians and did not have any personal contact with Jesus Christ, for example Paul. Schillebeeckx also points out that there was a difference between the founders of the communities and the local leaders. The first founders were usually proclaimers of the gospel and they were constantly on the move. When a founder moved on with his apostolic mission, he left the natural leaders of the community to take his position. Paul writes:

»We beseech you, brethren, to respect those who labour among you, lead you in the Lord and admonish you, and to esteem them very highly in love because of their work.« (1 Thess 5,12)

According to Schillebeeckx, we can see the traces of those leaders in the passages where Paul is talking about charismas and their importance, e.g. 1 Cor 12,28: the first are apostles, then prophets, the finally teachers. The Dutch theologian claims that »prophets and teachers« are technical terms for the first local leaders of the Christian communities. Moreover, the host with his wife played the leading role in the house communities, which we can see in the letter to Philemon, mentioning Philemon and his wife Apphia. (1981, 7–10)²

In the New Testament period, there are no precise names for the community leaders. *Episkopoi* are superiors and »deacons« are assistants, but we do not know what was their exact role as ministers. We read only that they build on the foundation laid by Paul. The only exceptions we know, are Timothy and Titus. Both had

² In other fragments of the New Testament, the leaders are not called with any official name. Moreover, we can observe differences between communities. Generally ministers are described as »those who labour for you« or »those who lead you« (Rom 16,6.12; 1 Thess 5,12).

a special authority – they were like Paul (Phil 1,1; 2,19-24). Paul says that Timothy is his »successor« in Philippi. In this passage, Paul reveals some tendency to the later conception of »apostolic succession«, more legal, understood as an unbroken chain of succession in the ministry. Schillebeeckx underlines that in Paul's attitude there was no »legalism« – the foundation for the succession was »the community of faith«. (1981, 10–11)

Between AD 80 and 100 the first founders of the communities, apostles and prophets, disappeared and »evangelists, pastors and teachers« succeeded them as the new leaders. This transition can be found in the letter to Ephesus (Eph 4,11; 2,20; 3,5). »Pastors and teachers« were probably the local leaders and »evangelists« were missionaries. Therefore, leaders worked in the name of Jesus Christ, and at the same time they were obliged to safeguard the apostolic heritage. In the transitional period the ministry was part of all services necessary for the community (Eph 4,11). The whole community had to be faithful to its apostolicity (Eph 4,12). The theology of leadership in Ephesians is to preserve the apostolic heritage. Therefore, observes Schillebeeckx, the method of appointing ministers was not so important. (1981, 12–14)

The Pastoral Epistles, 1 Peter and James shows the beginnings of the presbyteral order of the Church and institutionalization of the ministry. Christian communities described in Pastoral Letters recognized charisma from Lord in some of their members and appointed them to the ministry. Those members were appointed by presbyters, by laying on of hands and a word from a prophet (later *epiclesis*). But it was the community that was responsible for preserving its apostolic heritage and it was conscious of the importance of the task – that is why the conditions for admission to the ministry were so strict (1 Tim 3,1). The theology of the ministry does not change here – the »pledge entrusted« (1 Tim 4,13) is important rather than the unbroken succession.

»The teaching which you have heard from me before many witnesses entrust to faithful men who will be able to teach others also.« (2 Tim 2,2)

Therefore, the ministry is in service of the continuity of the apostolic teaching. According to Schillebeeckx, in the theology of Pastoral Letters, the rite of the laying on of hands was not primarily a transition of the ministerial authority, but the prayer for the charisma of the Holy Spirit, which enabled the minister to conserve the apostolic heritage (1 Tim 4,13).³ In 1 Peter the charismatic type of Church slowly disappeared and was replaced by the presbyteral order. The presbyters replaced »prophets and teachers«. Schillebeeckx explains this change with the danger of persecution (under the emperor Domitian). According to the Dutch theologian, the author of the letter saw that the unique rescue for the endange-

³ Schillebeeckx suggests that *ordinatio* (later consecration) is a Christian liturgical adaptation of the Jewish rite of *ordinatio* of a rabbi. The ceremony was very similar, a teacher laid on of hands on a rabbinic candidate in the presence of two rabbis as witnesses. The meaning of this rite was to show that the wisdom of the rabbinic teacher pass over to the disciple. In this way the continuity of the Mosaic law was ensured. (Ehrhardt 1954)

red Christian community is to introduce a strict presbyteral Church order (1 Pet 4,14-16). (1981, 16–17; 19–20)

Schillebeeckx notes that in the New Testament there were communities, which had the pneumatological type of the Church order and had never changed it. There were so called Matthean communities (described in the Gospel of Matthew, Apocalypse of Peter and *Didache* of the Apostles) and Johannine communities. But the fate of both was similar: they joined the apostolic Great Church or became part of gnostic sects. We find no traces of any of them in the second century.

Summarizing, Schillebeeckx in his biblical consideration claims that the ministry is in service of the apostolic tradition. Therefore, it is substantial for the Church. It is of lesser importance whether it was originally charismatic and then institutionalized, or how it depends on the changing circumstances of the Christian communities. The ministry has to maintain the »pledge entrusted«, not so much in the sense of unbroken chain of apostolic succession, but as a continuity of apostolic faith. The community has the right to have a minister, who will protect the purity of faith. But this ministry is not a »hierarchical« structure, understood as a Roman *ordo* or later feudal structures, it is more the charisma of the Holy Spirit. (30–31) Moreover, Schillebeeckx underlines that the community has the right not only to the minister but also to the Eucharist, which is the deepest expression of that community. Therefore, the real leader of the local Church has at the same time the right to preside the celebration. So if there is a danger that a community may remain without a minister (priest), and if this problem becomes common, then

»the criteria for admission which are not intrinsically necessary to the nature of the ministry and are also in fact a cause of the shortage of priests, must give way to the original, New Testament right of the community to leaders« (37).

2. The condemnation of the »absolute consecration« – theology of the ministry in the first centuries

Schillebeeckx observes the same dependence between ministry and community in the antique Church. The Dutch theologian invokes the canon 6 of the Council of Chalcedon against the »absolute consecration« i.e. »consecration« of a candidate without the relationship with a particular community. The Council not only forbade this practice but declared such an »ordination« invalid. Nobody could be ordained priest or deacon unless a local community was clearly assigned to him or in a monastery. Schillebeeckx is convinced that this text indicates that only someone who has been appointed by a particular community (the people and its leaders) to be its pastor can authentically receive ordination. (38)

Another argument that points the local community out as the source of the ministry and »apostolic succession« is that, according to Schillebeeckx, in the an-

cient Church there was a distinction between *ordinatio* (*cheirotonia*) and laying on of hands (*cheirothesia*). In the medieval conception, ordination was realized with laying on of hands by bishops from other dioceses and transmission of the apostolic succession in that way.⁴ In the ancient Church, however, although sending the leader, appointed by the community, to his office was in fact made by laying on of hands, the essence of the old concept of *ordinatio* was the mandate of sending someone by the particular Christian community. Laying on of hands by the bishop with *epiclesis* was a prayer for the gifts of the Holy Spirit for the minister to help him to fulfil his vocation. Schillebeeckx is aware that there was also the tradition that the local Church did not provide itself autonomously with a minister. The laying on of hands of bishops of neighbouring Churches was necessary. According to Schillebeeckx, however, the presence of the ministers from other Churches was not a proof of the »apostolic succession«, but a sign that the community maintains identity of faith with that of the others. (39; 42)

From this vision, Schillebeeckx draws the conclusions in the subject of the relationship between »priesthood« and the Eucharist. He claims that an essential link between the community and his leader also expresses itself in celebrating the Eucharist. In the ancient Church the real leader of the local community was the bishop. In fact, the bishop himself presided over the Eucharist and no Eucharist could be celebrated against his will. Along with the growth of the communities presbyteral helpers of the bishop received the permission to preside over the Eucharist in his absence and they were not consecrated for this. Schillebeeckx cites 1 Clement which claims that normally *episkopos* presides over the Eucharist but he adds »or other eminent members, with the approval of the whole Church«, since »everything must be done in order« (1 Clem 44,4-6). But the most important element was the permission given by the leader of the Church. (1981, 49–51)

In the same time in the Roman empire, *ordinatio* meant getting into a particular *ordo* – firstly, it was the way of naming imperial functionaries, especially the king and the emperor himself. But it also had reference to the social classes. The senators formed the »higher order«, into which one should be »instituted« (*inordinari*). These aspects of *ordinatio* in the Church can be found in Tertullian – *ordo* is a list of successive bishops. Cyprian systematized this theory and summarized in two key concepts of the New Testament: *ordinatio* means 1) the canonical appointment of a Christian to the college of office-bearers, 2) as grace from God. The aspect of Roman *ordinatio* was connected with the Christian ministry especially after the time of Constantine, when the »order of office-bearers« became attractive because the clergy were seen as a higher class rather than ordinary believers. (39) This leads later to emergence of an *ordo clericalis* and an *ordo laicalis*. The process of new understanding of ministry was begun.

⁴ The »new« theology of the ministry led even to the different sign in the rite of ordination that in the Decree for the Armenians we can read: »The priesthood is conferred by handing over the chalice with wine and the paten with the bread.« (Denzinger 2012, no. 1326) The laying on of hands was restored in 1947 by Pius XII in the Apostolic Constitution *Sacramentum ordinis* (Denzinger 2012, no. 3858; Kowalczyk 2007, 459–460).

3. The privatization of the ministry – the second Christian millennium

A fundamental change in understanding the ministry, according to Schillebeeckx, happened in the Middle Ages and was sanctioned by two Ecumenical Councils: The Third (1179) and the Fourth Lateran Council (1215). The Third Lateran Council radically reinterpreted the understanding of *titulus ecclesiae*. Someone could formerly be ordained only if he was presented by a particular community (an essential element of *ordination*). Otherwise, it was an »absolute ordination« and it was invalid. Here, this old ecclesial practice is understood from a completely different perspective: the old *titulus ecclesiae* is reduced to the feudal aspect of *beneficium*, to the question of priest's financial support. One has or feels a priestly vocation, announces it to the parish priest, then is educated as a priest and ordained. The model is clear: the ordained man simply waits for the place to which his bishop will send him as a priest. The right of the community, which was the principle of *ordinatio*, disappears then. This new usage, according to Schillebeeckx, cannot be automatically identified with the »absolute ordination«, but, for the Dutch theologian, surely there were many invalid absolute ordinations, especially of monks whose principle task was to say private masses. On the other hand, the Fourth Lateran Council declared that the Eucharist can be celebrated only »by a priest who has been validly and legitimately ordained« (Denzinger 2012, no. 802). In this way, the Council strengthened the change in the perception of the ministry – the ecclesial dimension of the Eucharist was limited to the »celebrating priest« and not to the celebration of whole community. (Schillebeeckx 1981, 53)

Moreover, Schillebeeckx proves that fundamental changes in the Middle Ages happened for non-theological reasons and because of that we have to give priority to the earlier ecclesial view of the ministry. What were these non-theological reasons? The popes had depended from emperors according to the Byzantine Caesaropapism model since the sixth century. The Carolingian renaissance – in response to such a situation – consolidated the feudal system of foundations and donations, which helped to make the nomination of the priests independent of the influence of secular seigneurs. Thanks to that, the spiritual autonomy of the bishops was restored. (55)

The beginning of the twelfth century also marked the time of the renaissance of the Roman law. The influence of the Roman law, realized in the feudal context, detached the power of leadership from the concept of »territoriality« and in the religious sphere, the ministry from the local Church i.e. the feudal seigneur received a noble title and separately some land with peasantry, the priest received his ordination and separately the parish with a Church and land for his financial support. At the end of the thirteenth century, we can talk about authority as a value-in-itself apart from the community. (55–56)

The medieval theological shift of the conception of the ministry was possible thanks to the non-theological factors – feudal and legal. In the first ages the boundary between the »spirit of Christ« and the »spirit of the world« laid in being baptized or not. In the Middle Ages, when »everyone« was baptized, this

boundary moved to being ordained or not. Therefore, the priesthood was understood more as »a personal state of life« rather than as a service to the community – it was personalized and privatized. The earlier celebration of the whole community becomes the celebration of the priest done in the name of all of the believing people (Innocent III 1855, 845). The new notion of law (*ius*), and thus of jurisdiction, led to the division of the power of ordination and the power of jurisdiction. This division, from the theological point of view, was an opening of the door to absolute ordinations: an ordained man can be in no way assigned to the Christian community (have no *potestas iurisdictionis*) and still has the »power« which comes from his ordination (*potestas ordinationis*) (Cox 1959). The man has the »power of Eucharist« quite apart from a particular Church. This was the beginning of theology of the ministry with another orientation. In the ancient Church the minister was »appointed« to be a leader of the community, to build up the community in »Christian faith« and for this reason he celebrated the Eucharist. In the new model a priest is ordained to celebrate Eucharist. He receives the »power of consecration«. (Schillebeeckx 1981, 56–58)

According to Schillebeeckx, the Council of Trent continued the medieval deviation and strengthened it, although not deliberately. The Dutch theologian claims that by taking over the medieval conception of the minister the Trent sanctioned it without intending to do so. This is how Schillebeeckx describes the new point of view:

»The priest is a mediator between Christ and the community in the presence of the Christian community. This priestly mediation, which makes the person who has been consecrated an *alter Christus*, rests on a character that the priest, without any merit on his part, nevertheless has in his personal possession by virtue of the holy power of the one who consecrates him and lays hands on him. In that case the priest has a power which he can also exercise on his own, even if the whole of the community is absent (unless the Church forbids it to him).« (64–65)

Schillebeeckx claims that this formulation cannot be a dogma of the Church, but only current official teaching of the Western, Latin Church. Otherwise, the practice and the views of the ancient Church could be viewed as heretical in the eyes of Trent and *vice versa* the sixth canon of Chalcedon could serve as a basis of a condemnation of some canons of Trent or at least their later reception. Taking this into consideration, the Dutch theologian insists that an important issue needs to be discussed: whether it was the first or the second Christian millennium which one can call Christian and apostolic. (65)

4. Convergence and divergence between the first and the second Christian millennia

As far as continuity is concerned, Schillebeeckx indicates two lines: firstly, the Church is against any Eucharist which denies the universal communion of the

Church; secondly, there is awareness that no Christian community can autonomously provide itself with ministers. On the other hand, there is a discrepancy because the first millennium understood the ministry in ecclesial and pneumatological way and the second millennium in a christological way. (66–67)

Schillebeeckx admits that:

»At many points Vatican II deliberately referred back to the theological intuitions of the ancient Church, but its view of the Church's ministry, above all in the terminology it used, is unmistakably a compromise between these two great blocks of tradition in the Church. The Churchly or ecclesial dimension of the ministry is again stressed, and instead of *potestas* the council prefers to use the terms *ministerial* and *munera*: Church service. However, *potestas sacra* also occurs several times, though the classic difference between *potestas ordinis* and *potestas iurisdictionis* cannot be found anywhere in *Lumen Gentium*. Rather, an essential foundation of the jurisdiction is already given with ›consecration‹ itself. Thus at least in principle, the old view of the *titulus ecclesiae* of the ministry is restored to favour, and at least a beginning is made towards breaking down the legalism which surrounds the ministry.« (67)

On the other hand, Vatican II still places the presence of Christ in the minister as a person, and not in the act of exercising the ministry: »through the *ordo* the priests are consecrated to God in a new way« (PO, no. 12). Schillebeeckx observes this trend also in a later declaration of the Congregation of the Doctrine of Faith on women in the ministry from 1976, where ecclesial and pneumatological dimension is abandoned and the priesthood has direct christological foundation.

Schillebeeckx is not satisfied with the solution of Vatican II. He thinks that from the theological point of view the »preference must be given to the first Christian millennium as a model for a future shaping of the Church ministry, albeit in a very different, modern historical context« (67). It would have been very advantageous also from the ecumenical point of view (Persson 1965; Society 1975). How to realize this postulate?

First of all, we have to remember that according to the New Testament it was Christ and the Church who were priestly. The New Testament did not know the notion of the minister taking on priestly characteristics. Even Augustine, who accepts the priestly character of the minister, is against theory of the minister being a mediator between Christ and humanity. Therefore, we have to apply the adjective »priestly« to the minister in his service to Christ and his Church – the servant of both. In this context Schillebeeckx reminds that in the pre-Nicene period the distinction between clergy and laity was functional, not in an official civic sense, but in an ecclesial sense – it was a specific and indeed sacramental function and not a state. The actual

»tension between an ontological-sacerdotalist view of the ministry on the one hand and a purely functionalist view on the other must therefore be

resolved by a theological view of the Church's ministry as a charismatic office, the service of leading the community, and therefore as an ecclesial function within the community accepted by the community« (Schillebeeckx 1981, 70).

Here, the aspect of the sacramentality of the ministry emerges – its initiation normally occurs in couple with a liturgical celebration. At this stage of the ecumenical discussion the essential elements of *ordination* are the following: acceptance by the community and appointment to or for a community. The most usual rite of the ordination is the laying on of hands by other ministers together with the prayer of the *epiclesis*. From this perspective, the ecumenical theology no longer puts together the issue of mutual acceptance at the Eucharist and the recognition of each other's ministry. (71)

But in such a situation we should ask about the sacramental character of the ordination (Legrand 1972). The candidate receives an »indelible spiritual mark« (character) in this sacrament and it becomes the part of his nature. This theory remains a stumbling block in ecumenical discussions about ministry for many Christians. But Schillebeeckx affirms that it should not be so, because the »priestly character« appears for the first time in the official Church document in 1231 in a letter from Gregory IX to the Archbishop of Paris (Denzinger 2012, no. 852) and from the dogmatic point of view

»character seems to be a particular medieval category which expressed the ancient Church's view of the permanent relationship between the minister and the gift of the pneumatological charisma of the ministry in the Church« (Schillebeeckx 1981, 72).

In the conclusion of this reflection Schillebeeckx underlines that the ancient Church could not imagine Christian community without the Eucharist. In the pre-Nicene Church, there was a tradition based on the Jewish model that a community with at least twelve fathers of families assembled, had the right to have a leader, who could preside the Eucharist (Gregory of Nyssa 1863, 909). That is why a shortage of priests in those days was unimaginable. Today's shortage of priests is, according to Schillebeeckx, a result of the situation in which a candidate for the ministry has to fulfil many *a priori* conditions, which, moreover, have nothing to do with theological reasons. The Dutch theologian insists that even now there are enough Christian men and women who are ready to be appointed as leaders and ministers e.g. catechists in Africa or pastoral workers in Europe. According to the rules of the pre-Nicene Church they fulfil every condition. (1981, 72–73)

Finally, Schillebeeckx demonstrates the relationship between the ministry in a local Church and the ministry in the »universal Church«. In the ancient Church there did not exist any supra-regional entity (though patriarchates and metropolitan Churches quickly appeared) above the local Churches. As time went by, the position of Rome was increasing and in result Rome was called »primacy of the bond of love«. Vatican II goes back to this notion of the Church and speaks about

local Churches »in which the one, holy, catholic, and apostolic Church of Christ is truly present and operative« (LG, 23). Schillebeeckx does not agree with Rahner (1964), who sees the universal Church in the higher, supra-diocesan personnel of the Church (the College of Bishops). This point of view does not reflect the spirit of the Church or of Vatican II. People belong to the universal Church because they belong to the local Church. But this indicates, however, that no local Church can monopolize the faith. Christian solidarity is the basis of every healthy local community. (Schillebeeckx 1981, 73)

On the other hand, this concept implies mutual criticism within the local communities and the basic criteria are found in the gospel. How does it work, according to Schillebeeckx?

»It is a concern of every Church community, but that should not include *a priori* self-censorship, in the sense that people exclude from the start everything that would not be welcome to higher authorities, though they themselves see it as legitimate Christian practice and as possible and urgently necessary within the context of their own Church life. Within an integrated leadership ultimate responsibility is left to the person who in fact bears it; otherwise an obstructive vicious circle develops within the collegial leadership in the Church. It was to overcome such introversion that the spokesmen of neighbouring communities were required to be present at the liturgical institution of ministers in a particular local community.« (73–74)

It is worth remarking that almost every Christian confession accepts a supra-parochial ministry, it means a synod, which gathers the personal leaders. Schillebeeckx underlines that many of them can even accept the papacy. It is important that local ministers are both critical spokesmen of their Churches and a part of the management of the »universal Church«. One of them, in the bond of love, fulfils the function of Peter. (74)

Therefore, according to Schillebeeckx, the critics of the contemporary vision of the ministry and other believers cannot put all the blame on Rome. Leadership can be meaningful only if it shapes the consciousness of believers and ministers. Rome cannot change the Church order if it is not going to have approval of Christian communities. It could be a reason for a big schism, which then would have to be healed for years (like the division in the Episcopal Church after the introduction of ordination of women). So, for Schillebeeckx, the experience of critical attitude of the local communities, as a place of creating a new consciousness is indispensable. This would be an impulse for the official Church and the necessary exception at the same time, enabling these communities to have the Eucharist. This exceptional position would become the ferment, which can give results when the Church is ready to change its order into a more adequate one for its actual needs. (99)

5. The criticism of the Congregation

The fundamental thesis of Schillebeeckx's theory was condemned by the Congregation for the Doctrine of the Faith in 1984. In its letter, after further dialogue with the Dutch theologian, the Congregation precisely describes the condemned thesis, it means the affirmation of Schillebeeckx that

»the local particular community has in itself the necessary resources to remedy the lack of ordinary ministers and that it can ›make use (for that) of the services of those among its members who are the persons most suited for this service‹, this last being /... / is simply ›an accentuation and specification‹ of baptism« (CDF 1984).

On this basis the Dutch theologian claims that

»these ›extraordinary ministers‹ receive /... / a real ›competence‹, which enables to do ›in sum‹, according to circumstances, all that is necessary to the community life of an *ecclesia Dei*, which competence is not mere ›permission‹, but is ›sacramental power‹« (CDF 1984),

so that »they receive ›the *sacramentum ordinis*‹, which is thus transmitted to them ›in an extraordinary manner‹, without insertion into the apostolic succession in the technical sense of this expression« and give the possibility to celebrate an Eucharist without any difference to that celebrated by the ordinary minister.

Responding to this theory the Congregation says that this thesis is unacceptable for the Magisterium of the Church. CDF refers to the letter *Sacerdotium Ministeriale*, pronounced by the same Congregation on the 6th of August 1983. It points out that the apostolicity of the Church is not realized solely in

»the doctrinal identity of her teaching with that of the apostles, but through continuation of the work of the apostles by means of the structure of succession in virtue of which the apostolic mission is to endure until the end of time« (CDF 1983, no. 3.2–3).

Moreover, the Congregation underlines that »even though all the baptized enjoy the same dignity before God, in the Christian community, which was deliberately structured hierarchically by its divine Founder, there have existed from its earliest days specific apostolic powers deriving from the sacrament of holy orders« (no. 3.3). It means that »no community has /... / the power to confer apostolic ministry, which is essentially bestowed by the Lord« (no. 3.2). Among these powers given by the Christ to the apostles and their successors is the power of presiding the Eucharist. Only bishops, and priests who participate in their mission, can renew in the Eucharist what Christ did at the Last Supper. (no. 3.4) This means that »the Church holds that the Eucharistic mystery cannot be celebrated in any community except by and ordained priest, as expressly taught by the Fourth Lateran Council« (no. 3.4). The Congregation concludes that the exception to these

doctrines »undermines the entire apostolic structure of the Church and distorts the sacramental economy of salvation« (no. 3.4).

6. »Heresy« of Schillebeeckx – danger or inspiration

One may ask why one presents a theory condemned by CDF? How could this theory be helpful in the discussion about *viri probati* recently renewed by Pope Francis? Somebody could say there is something wrong and dangerous about popularizing any kind of heresy, and it has never been practised in the tradition of the Church – heretics were sentenced to death and their works buried (Paluch 2012).

In my opinion it is better to make a heresy known, but together with an adequate explanation of the error made. This kind of publication can work as a »vaccine« for the believers. This way of dealing with controversial theories was also chosen by the CDF, which publishes letters to the »heretic« authors with a description of the wrong theory and explanation of what is unacceptable in it, for example: CDF 1984; CDF 2004; CDF 2006. Moreover, in every contemporary theological manual we find descriptions of heresies and a Church response to the problem, for example Arianism and the Nicene Council (Schönborn 2002). Knowledge of a false theory serves as a background to make the doctrine of the Church clearer, which was usually an answer to the problem. Furthermore, every serious heresy exposes the actual problems of the Church, provokes polemics and search for the right solutions. In this way, heresies have always been inspirational for theological development. (Majewski 2005, 146) Finally, heresy marked the limits of theological investigation.

What are these limits which show us Schillebeeckx's concept of the ministry? The Dutch theologian divides the theology of the ministry into two lines: pneumatological-ecclesiological (first Christian millennium) and christological (second Christian millennium). In the christological line, the priest is a mediator between Christ and the community. The Christian community is only present at the celebration. This priestly mediation, which a consecrated person realizes as an *alter Christus*, is connected with a character that the priest, without any merit on his part, nevertheless has in his personal possession thanks to the holy power he receives from the bishop who consecrates him and lays hands on him. Before that, for Christians the dividing line between the »spirit of Christ« and the »spirit of the world« was in baptism. In the Middle Ages when virtually everyone was baptized, this division moved between the clergy and the laity. As a result, priesthood was understood more as »a personal state of life« rather than as a service to the community; it was personalized and privatized.

On the other hand, there is the pneumatological-ecclesial line. According to this approach, the ministry is understood as something that comes from below, but at the same time is experienced as a »gift of the Spirit« and therefore comes »from above«. In other words, it is the community which is in possession of the

»apostolic succession« i.e. the faith inherited from the Apostles. Therefore, it is the community which recognizes charismas of its members and appoints them to the ministry. Also, the community recognizes and appoints its leader, who is not only the pastor of it but also the president of the liturgical expression of the community i.e. Eucharist. In line with this theory, the authorization to preside the Eucharist derives from the community, which is in possession of the »apostolic succession« and not from a bishop who gives a person, formerly prepared, the power to consecrate bread and wine, and who, after the ordination, is almost completely independent of the community in his priesthood. For Schillebeeckx, the Eucharist is an expression of the community, therefore, every community has the right to celebrate this sacrament and in emergency cases, it can appoint somebody (even laymen) for this purpose.

The basic idea of Schillebeeckx's theory was to give preference to the pneumatological line and in this way renew today's conception of the ministry. The lesson we can learn from his considerations is that the Catholic idea of the ministry always has to contain both lines: pneumatological and christological. This is the boundary that the Catholic theologian cannot surpass. That was also the direction taken by the Vatican II.

What is inspiring in Schillebeeckx's theory? Surely, the wideness of the theological vision presented. His suggestion is not mere criticism of today's conception of the ministry, but an effort to construct a new proposal. The courage of this suggestions is worth admiring. We hope the presentation of Schillebeeckx proposal will inspire some theologians to respond to Pope Francis' invitations to find theology for the ministry which introduces *virī probati* in presiding over the Eucharist. The task is even harder, because the Pope excluded the simplest solution, which would be voluntary celibate.⁵ But the Holy Spirit is present in his Church and gives inspiration, sometimes even through »heresies«.

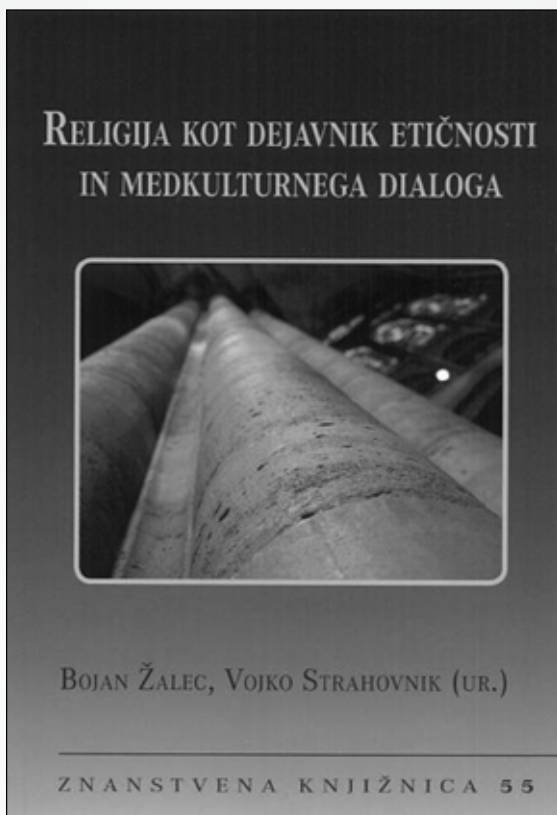
Abbreviations

- CDF** – Congregation for the Doctrine of the Faith.
- LG** – Second Vatican Council. 1964. *Lumen Gentium*.
- PO** – Second Vatican Council. 1965. *Presbyterorum ordinis*.

⁵ »Here, the voluntary celibate is not a solution.« (Francis 2017, 13) If not this phrase of the pope, from the point of view of the canon law it would have been only a disciplinary step, without need to change the theology of the ministry (Jakubiak 2017).

References

- Congregation for the Doctrine of the Faith.** 2006. Notification on the Works of Father Jon Sobrino, SJ: »Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret« and »La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas«. La Santa Sede, 26th November. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html (accessed 2. 5. 2017).
- . 2004. Notification on the Book »Jesus Symbol of God« by Father Roger Haight SJ. La Santa Sede, 13th December. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html (accessed 2. 5. 2017).
- . 1984. Letter to Father Edward Schillebeeckx. La Santa Sede, 13th June. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19830806_sacerdotium-ministeriale_en.html (accessed 4. 5. 2017).
- . 1983. Letter to Bishops of the Catholic Church on Certain Questions Concerning the Minister of the Eucharist [*Sacerdotium ministeriale*]. La Santa Sede, 6th August. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19830806_sacerdotium-ministeriale_en.html (accessed 4. 5. 2017).
- Cox, Ronald J.** 1959. *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of the Mediaeval Canonist*. Washington: Catholic University of America Press.
- Denzinger, Heinrich.** 2012. *Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*. Ed. Peter Hünermann. San Francisco: Ignatius Press.
- Gregory of Nyssa.** 1863. *De vita S. Gregorii Thaumaturgi*. In: *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca* 46, 893–958. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique.
- Ehrhardt, Arnold.** 1954. Jewish and Christian Ordination. *The Journal of Ecclesiastical History* 5, no. 2:125–138.
- Francis.** 2017. Ein Zeit-Gespräch mit Papst Franziskus [by Giovanni di Lorenzo]. *Die Zeit* (Hamburg), 9th March, 13–15.
- Innocent III.** 1855. *Mysterium evangelicae legis et sacramenti eucharistiae*. In: *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* 217, 763–966. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique.
- Jakubiak, Tomasz.** 2017. Prawo kanoniczne – skostniałe, zmieniane, czy odnawiane? Lecture delivered during International Theological Conference (26.–28. 4. 2017) which took place at the Pontifical Faculty of Theology in Warsaw entitled »Is theological conversion necessary?« Text will be published in the journal *Warszawskie Studia Teologiczne*.
- Kowalczyk, Dariusz, and Marek Blaza.** 2007. *Traktat o sakramentach*. Warsaw: Biblioteka Więzi.
- Legrand, Hervé Marie.** 1972. The »Indelible« Character and the Theology of Ministry. *Concilium* 8, no. 4:54–62.
- Majewski, Józef.** 2005. *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Warsaw: Biblioteka Więzi.
- Second Vatican Council.** 1965. *Presbyterorum ordinis*. Decree on the Ministry and Life of Priests. La Santa Sede. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html (accessed 29. 4. 2017).
- . 1964. *Lumen Gentium*. Dogmatic Constitution on the Church. La Santa Sede. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed 28. 4. 2017).
- Society for Promoting Christian Knowledge.** 1975. *Modern Ecumenical Documents on the Ministry*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Paluch, Michał.** 2012. Wola źródłem sensu? Tomasz z Akwinu o wolności religijnej. In: Michał Paluch. *Dlaczego Tomasz*, 43–57. Warsaw: W drodze.
- Persson, Per Eric.** 1965. The Two Ways: Some reflections on the Problem of the Ministry within Faith and Order 1927–1964. *Ecumenical Review* 17, no. 3:232–240.
- Pius XII.** 1947. *Sacramentum ordinis*. Apostolic Constitution. Papal Encyclicals Online. <http://www.papalencyclicals.net/pius12/p12sacrao.htm> (accessed 3. 5. 2017).
- Rahner, Karl.** 1964. *Das Amt der Einheit: Grundlegendes zur Theologie des Bischofamt*. Stuttgart: Schwabenverlag.
- Schillebeeckx, Edward.** 1981. *Ministry: A Case for Change*. Trans. John Bowden. London: Billing and Sons.
- Schönborn, Christoph.** 2002. *Gott sandte seinen Sohn: Christologie*. Paderborn: Bonifatius.



Bojan Žalec, Vojko Strahovnik (ur.)
Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga

Pričujoči zbornik je nastal v okviru projekta Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga. Izhodiščni raziskovalni problem je predstavljala vloga religije kot dejavnika etičnosti in medkulturnega dialoga. Projekt je izhajal iz teze, da je etika, ki je lahko ustrezna podlaga medkulturnosti, etika solidarnega personalizma in dialoškega univerzalizma. Glede prvega je ključno razumevanje človeka kot presežnega bitja, pri slednjem pa je prva pot v spoštovanju individualnosti in posebnosti ter v hkratnem prepričanju, da je med nami vendarle dovolj skupnega, da hoja po poti dialoga in solidarnosti ni nesmiselna.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 112 str. ISBN 9789616844550, 11€.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,121–134

UDK: 271.2-27"18"

Besedilo prejeto: 06/2017; sprejeto: 06/2017

Nataliya Yur'evna Sukhova

Prehistory of a »Historical-Critical Epoch« in the Russian Bible Studies: Archpriest Gerasim Pavskiy

Abstract: The article is devoted to one of the brightest personalities in the history of the Russian theology – Archpriest Gerasim Petrovich Pavskiy, a graduate and Professor of Saint Petersburg Theological Academy, a famous philologist and Biblist. The author of this article focuses on revealing research principles of Archpriest Gerasim. The scientific activities of archpriest Gerasim Pavskiy is considered, on the one hand, in the Church and theological-educational context of his time, and, on the other, in the perspective of further development of the Russian theology. A special attention is given to the relations between Archpriest Gerasim and later Metropolitan Filaret (Drozdov), his teacher at the Academy. The author of this article makes a conclusion that Archpriest Gerasim Pavskiy was a characteristic fruit of a new theological-educational conception implemented in Russia at the beginning of the 20th century, with its pros and cons. Realizing an appeal for creative development of theology, Archpriest Gerasim was rather ahead of his time and his contemporaries for almost a century. However, having stepped so quickly and so far, he made the same mistakes that the Russian theologians did further throughout several decades, introducing a historical method in their studies, making mistakes, correcting themselves and their scientific approaches. To evaluate Pavskiy's theological methods, the author of the article introduces the notion of »sacral historicism«. In the author's opinion, insensitivity to this method lead Archpriest Gerasim to some paradoxical results.

Key words: archpriest Gerasim Pavskiy, higher theological school, historical method, Metropolitan Filaret (Drozdov), Russian theological tradition

Povzetek: **Predzgodovina »zgodovinskokritičnega obdobja« v ruskem preučevanju Svetega pisma: nadduhovnik Gerasim Pavski**

Članek se posveča eni najbistrejših osebnosti v zgodovini ruske teologije, nadduhovniku Gerasimu Pavskemu, diplomantu in profesorju Sanktpeterburške teološke akademije, znanemu teologu in biblicistu. Avtorica tega članka se osredotoča na prikaz raziskovalnih načel nadduhovnika Gerasima. Njegova znanstvena dejavnost je po eni strani obravnavana v cerkvenem in teološko-pedagoškem kontekstu takratnega časa, na drugi pa z vidika nadaljnega razvoja ruske teologije. Posebna pozornost je namenjena odnosu med nadduhovnikom

Gerasimom in kasnejšim metropolitom Filaretom (Drozdovom), njegovim učiteljem na akademiji. Avtorica zaključuje, da Gerasim Pavski predstavlja značilen sad nove teološko-pedagoške koncepcije, ki se je uveljavila v Rusiji na začetku 20. stoletja, z vsemi svojimi prednostmi in slabostmi. Pozivajoč k ustvarjalnemu razvoju teologije, je bil nadduhovnik Gerasim skoraj stoletje pred svojim časom. Ker pa je segel tako hitro in tako daleč, je naredil napake, kakršne so v naslednjih desetletjih delali ruski teologi, ki so v svoje preučevanje vključevali zgodovinskokritično metodo, pri čemer so se motili, popravljali sebe in svoje znanstvene pristope. Pri vrednotenju teoloških metod Pavskega avtorica uvaja pojem »svetega historizma«. Po avtoričinem mnenju je nekritičnost do te metode nadduhovnika Pavskega vodila k nekaterim paradoksalnim rezultatom.

Ključne besede: nadduhovnik Gerasim Pavski, višja teološka šola, zgodovinska metoda, metropolit Filaret (Drozdov), ruska teološka tradicija

1. Introduction

This article is devoted to Archpriest Gerasim Pavskiy, both a famous and a mysterious personality. On the one hand, Archpriest Gerasim Pavskiy is often mentioned by historians of theology with respect to his translation of the Holy Scripture of the Old Testament in Russian, which has become a special stage in the history of the Biblical translation (Florovskiy 2009, 249–253; Astafiev 1892; Batalden 1988, 486–498; Chistovich 1872, 5; 6; 1899, 133–207; Tikhomirov 2008).

On the other hand, theological ideas of Archpriest Gerasim are evaluated quite ambiguously and were not properly included in common history of the Russian theology. Certainly, it is impossible to settle such a tremendous task within a framework of one article; therefore, the article focuses on the issue of a historical method as it was understood and applied by Archpriest Gerasim Pavskiy.

»Historicism« of Archpriest Gerasim led to severe collisions: both Father Gerasim and his works were often subjected to criticism, even to a »cellular test of the sincerity of repentance« (Barsov 1880, 220), and his approach to a holy text was called »false, not fitting the dignity of the Holy Scripture« (Drozdov 1885, III: 54–55). The translation of the books from the Old Testament made by Father Gerasim and distributed throughout all the theological schools was forcedly withdrawn (68–69). However, the next generations of scientists highly appreciated Pavskiy's methods in the Bible studies and their results.

Thus, Ivan Troitskiy, Professor of Hebrew and Biblical archeology of the Saint Petersburg Theological Academy and one of Pavskiy's successors, spoke of his predecessors as a »focus«, »which involves the traits of a scientific direction« of the capital Academy (1887, 732). Archpriest Alexander Men called Archpriest Gerasim »a founder of the tradition of the Russian Biblical-historical school« (1987, 277), which enhances an interest to his methodology. So, what is the riddle of Gerasim Pavskiy? Was he ahead of his time in his Biblical-historical studies and

unaccepted by his contemporaries due to this breakthrough? Or had Pavskiy's »historicism« its specifics inadmissible in theology?

Archpriest Gerasim received praises as a scientist, a priest, and a human many times. Vissarion G. Belinskiy wrote that Pavskiy »alone worth the entire Academy« (this refers to the Academy of Sciences) (1955, 231). A Priest Sergei V. Protopopov, one of the biographers of Archpriest Gerasim, argued that »the name of Archpriest Gerasim Petrovich Pavskiy belongs to the names that never die in the offsprings and whose good memory is passed from a generation to a generation« (1876, 4). Nikolai I. Barsov, another biographer and a professor of the Saint Petersburg Theological Academy, insisted that Archpriest Gerasim is »one of the fairest personalities of our latest history, one of the most remarkable public persons of the first half of this century«, »an innovator in theology« (1880, 111–112).

Alexei S. Rodoskiy, a historian of the Saint Petersburg Theological Academy, considered Archpriest Gerasim the most outstanding graduate of this Academy: a great power in literature and science, an excellent theologian, a famous philologist, an outstanding patriot with great qualities of truth and honor (1887, 343–349; 1907). Many high and kind words are spoken of a priestly service and public activities of Archpriest Gerasim. Therefore, his name does not need for rehabilitation and we can allow ourselves being critical towards his works and methods.

This article consists of two parts: historical and analytical. The first part reveals key moments of Archpriest Gerasim Pavskiy's life including the famous »case over translation«. They are well known but still need attention and prioritizing. The second part reveals theological principles of Archpriest Gerasim: a famous researcher of the Bible left a few works of his own; therefore, we have to reveal his views on the Holy Scripture and methods of its study by translations and separate notes.

2. Case-studies

2.1 Development of Archpriest Gerasim as a scholar

The first stage of the life of Archpriest Gerasim was habitual for a young man from a clerical order, but there was one peculiarity: the years of his study coincided with the period of radical transformations in the area of theological education, which had to influence somehow the scientific establishment of the students of those years. After graduating from the Alexander Nevski Seminary in 1809, he was sent to the new Saint Petersburg Theological Academy opened according to the new rules that had radically changed the higher theological school system in Russia (Kancelyariya Ego imperatorskago velichestva 1830). We should identify the main principles of this concept related to the method of theological cognition. The first principle is understanding of the Holy Scripture as the only source of theology; its reading and interpreting preceded the dogmatic theology in the

school course. Students were oriented on an independent work with the original texts of the Holy Scripture; therefore, the increased attention to the languages of the Scripture – Greek and Hebrew – was an important element of education. (Drozdov 1885, I: 125–126) The second principle is development of independent thinking in students and »their own efforts and activity of mind«, stimulating students »to explain the truths that they have found« (Russkiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv, f. 802, op. 16, unit 1, sh. 46–47).

This transformation of theological schools was an ambitious experiment, which implied risk and unexpected results; therefore, the first course of the capital Academy – »touchstone« of a new reform – became a special »group of risk«. Further, recollecting student years, Archpriest Gerasim revered Prelate Filaret, professor of theology and the Holy Scripture, and Johann Fessler, professor of Hebrew, philosophy and Church antiquities as the best professors that had an influence on him. (Barsov 1880, 118) Such union of two names – a famous holy hierarch, a »corner stone« of the Russian theology, and a reformatory of the German masonry, a Capuchin monk, who became a Lutheran (Barton 1969; Chistovich 1894, 48–52; Gorbachev 2012, 217–224; Popov 1879) cannot but surprise. However, the very invitation of Fessler in 1809 in the Orthodox Theological Academy was a bright feature of this experiment. In spring 1809, Fessler was accused of rationalism, pantheism, idealism, mysticism, and even atheism (for a statement that Jesus Christ was not more than the greatest philosopher) on the ground of the represented lecture notes and withdrawn from the Saint Petersburg Theological Academy (Chistovich 1857, 193–198; Gorskiy 1885, 91–92; Sankt Peterburgskiy centralny gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv, f. 227, op. 1, unit 1085, sh. 1–2). However, he managed to arouse the interest in Hebrew in Pavskiy.

They hardly remember Johann Fessler's successor in philosophy and Hebrew Johann Von Horn, Doctor of theology and philosophy, ex professor of the Gettignens University, who taught these subjects from 1810 to 1814. Indeed, we should pay attention to some theses of these professors. Thus, J. Horn was sure that »philological explanation of the Old Testament will always remain a basis for explaining the New Testament, and both of them will be a basis for scientific processing of the dogmatic and morality«, and if some theologians rely on other things, this »comes from a poor knowledge of the Hebrew language«. (Chistovich 1857, 216) The method of teaching of this tutor is also important: he explained the Old Testament grammatically and philologically, basing on comparative linguistics, and historically, with a maximal account for the context and its reflection in the holy books themselves. He paid special attention to the comparison of old translations of the Scripture – Arabic, Syrian, Chaldean, Septuaginta, Vulgata. Besides, he explained to students how we can judge of frequent deviation of a Greek translation from the basic Hebrew text. (Sankt Peterburgskiy centralny gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv, 227, op. 1, unit 1149, sh. 3–5)

Gerasim Pavskiy brilliantly graduated from the Academy and presented a serious graduation thesis (1814): »A survey of the book of Psalms: archeological, philological and hermeneutical research«. It was published immediately as an

independent monograph, being an evidence of scientific achievements of the graduates of a new Higher Theological School. This composition was written and published in Russian, though the theology in Russia at the beginning of the 19th century was taught in Latin. This can be treated as the example of Prelate Filaret (Drozdov) who gave lectures on the Holy Scripture in Russian. Archpriest Gerasim himself noticed in the following years that he »was the first to give right information that it was not written only by David, but by various epochs of the Hebrew people and by different persons« even then. (Barsov 1880, 128) Earlier mentioned Ivan G. Troitskiy, professor of the Saint Petersburg Theological Academy, considered this critical conclusion one of the main achievements of the Russian Bible studies of the first half of the 19th century (1887, 741).

Certainly, the conclusion marked is not the main advantage of Pavskiy's thesis; however, it reveals a characteristic critical approach to the origins of Biblical texts and much research courage for the Russian theology of the beginning of the 19th century. However, it was indeed a realization of a new theological-scientific concept as understood by Pavskiy: the immersion into the original text of the Scripture and independent explanation of the open truths. The exegetic part of the master study was also marked by a historical-analytical approach: the author thoroughly reconstructed a historical context; however, the accent was put on the main, messianic meaning of the Psalms. Thus, the main goal of all the scientific studies was to reveal a theological content of the Psalter, though basing on archeological and philological analysis.

After graduating from the Academy, Gerasim Pavskiy continued working there as a professor, though not of theology, as would be proper for the best graduate, but of Hebrew (Rodoskiy 1907). In his autobiography, Pavskiy made no secret of his offence with the rector – Archimandrite Filaret (Drozdov): »Instead of appointing me at the theological chair, to which I was more talented than the others, they gave me Hebrew.« (Barsov 1880, 120) However, we should also pay attention to other words of the Hebraist:

»God made this subject the most pleasant activity for me. In theology, I have to display hypocrisy, to dissemble, to pretend and here – to tell the truth and only sometimes to keep silent not to insult the cunning.« (121)

For Pavskiy, Hebrew was not an independent value, but an opportunity to understand the Holy Scripture adequately: »It was not the language, but the Holy Scripture, pure, not distorted by interpretations that was dear to me. /... / Adequate understanding of Hebrew leads to the understanding of theology.« (128) Let us remark that this position of a young professor has much in common with the above-mentioned words of his second hebraist teacher Johann Horn. For educative purposes, Pavskiy compiled a grammar and a reader of Hebrew with a selection of Biblical texts, which were the most significant from a theological viewpoint, and a Hebrew-Russian dictionary (Otdelenie rukopisei, f. 573. op. 1, unit A I/118; unit A I/120)

Gerasim Pavskiy also fulfilled the main destination of the graduates of a Theological Academy – serving to the Church mostly as a priest. A year after graduating from the Academy, he legally wed, was ordained a priest and served in Saint Petersburg churches – the Kazan Cathedral, then the Andreevsky Cathedral, the church of the Tavrichesky Palace and the Grand Cathedral of the Winter Palace – during all his life. Archpriest Gerasim's ministry and his theological qualities attracted many people to him, since he »inspired confidence to people by his character and life and executed the best, one can say, the ideal sides of a human life« (Rodoskiy 1907, 344). Pavskiy's talents conditioned his election at other highest servings as well: in 1819, at the opening of the Saint Petersburg university, it was Archpriest Gerasim who was invited at the Chair of theology.

Human and pastoral virtues combined with deep knowledge enabled Archpriest Gerasim to be chosen as a professor of Religious Instruction for the heir of the tsar throne Alexander Nikolaevich, a future emperor Alexander II, in 1826. The Emperor Nikolai I chose Father Gerasim as the religious tutor (*zakonouchitel*) for his son. A poet Vasily Zhukovsky promoted this choice. He saw the ideal of an enlightened pastor in Pavskiy who was able, on the one hand, to teach a future Russian emperor the bases of Orthodoxy and Church history and, on the other hand, to strengthen a life spirit of Christian faith in his soul.

It is worthy of note that Archpriest Gerasim became the religious tutor of the heir in the year when the Russian Bible Society was closed, though the main opponents of the society – Serafim (Glagolevsky), Metropolitan of Saint Petersburg, and Archimandrite Fotiy (Spasskiy), were severe critics of both Pavskiy and his translations. Thus, Archimandrite Fotiy wrote:

»Priest Gerasim Pavskiy, deprived of grace and truth, was entrusted to translate from Hebrew. He was allowed to translate directly from the Hebrew Psalter and not from the Greek Psalter of 70 translators. /... / All are guilty in the admission of an outrageous translation and, above all, as a scientist, the first actor, Metropolitan Filaret (Drozdov), he deserves no excuse before God and the Holy Church.« (Spasskiy 1894, 224)

A contribution of Father Gerasim Pavskiy to the translation of the Holy Scripture into Russian should be admitted a special merit. Under the Russian Bible Society aegis in 1817–1824, he translated the Gospel of Matthew and the Psalter, and actively participated in the translation of the other books of the Old Testament. When the Russian Bible Society translation and publication programs were curtailed in 1824, Archpriest Gerasim continued this task independently and nearly completed the translation of the Old Testament.

It seems like Archpriest Gerasim succeeded in giving his students love for the Holy Scripture, desire to study it and translate, what is more, from Hebrew. Among direct Pavskiy's students, the most famous are Reverent Macarii (Glukharev), who graduated from the Saint Petersburg Theological Academy in 1817, and Archpriest Stephan Sabinin, who graduated in 1821 and later served under the Russian em-

bassy churches in Europe throughout his life. (Veretennikov 2004) The first one translated all the books of the Old Testament from Hebrew (the translations were published in 1860–1868 in the journal *Pravoslavnoe Obozrenie* and as separate books); the latter made his own translation of the books of Job and Isaiah being a student of the Academy (Otdelenie rukopisei, f. 573. op. 1, unit A I/127).

Archpriest Gerasim left the Saint Petersburg Theological Academy in 1835, however, at the beginning of the 1840s, his previous activities aroused new problems, which became a notable »case of Archpriest Gerasim Pavskiy«. After the withdrawal of Archpriest Gerasim, his aligned translations of the books of the Old Testament were lithographed, and these texts quickly spread throughout Russia. This popularity was another confirmation of the need for the Russian Bible, for which both Filaret (Drozdov) and his student Gerasim Pavskiy advocated for. However, the case turned into a conflict for the latter one. »The case of Pavskiy« was thoroughly considered by previous researchers (Batalden 1988, 487–491), therefore we only underline the points that are important for this article. In 1841, three metropolitans – of Saint Petersburg, Moscow, and Kiev – received an anonymous note about a »malicious translation«. An investigation has been initiated, the texts of the translation were withdrawn, Archpriest Gerasim himself was called to give an explanation. Since he was not guilty in lithographing and distributing the translation, the case ended in mere suggestion. During the interrogation, Archpriest Gerasim uttered some arguments and explanations of his method. The most important of them will be given in the second part of the article. However, with respect to this story, there emerged a general question of the prohibition of the Holy Scripture into Russian, and the name of Archpriest Gerasim became significant again.

The prohibition was supported by the capital Metropolitan Serafim who was on his last legs and Nikolai A. Protasov, an ober-procurator of the Holy Synod, for whom »the case of Pavskiy« was a touchstone of his ober-procurator activities (1839–1855). They both were afraid of a free dealing with the text of the Holy Scripture in both translation and understanding, which conditioned two »protective« suggestions: 1) to canonize a single Slavonic text of the Bible for the entire Russian Church and for all times; 2) to prohibit the laypeople to read the Scripture independently, outside a temple. (Drozdov 1885, III: 57–58)

This was firmly opposed by Prelate Filaret (Drozdov), to whom Pavskiy's story gave a reason to formulate his concept of the Church's attitude to the Scripture. First, the Holy Scripture is not only given to the clergy, but to the entire Church; second, the Universal Church never prohibited to interpret the Holy Scripture but always encouraged to do it; at last, »prohibiting means« are not reliable when »curiosity that becomes more and more widespread every day rushes right and left, and thus strives for illegal ways with more efforts« (55). Prelate Filaret assumed that only the compilation of »a right and convenient tutorial to understand the Holy Scripture« could save the situation. This tutorial should be based on: 1) a text of *Septuaginta*; 2) »the Hebrew truth«, i.e. the Hebrew text, where needed; 3) self-interpretation of the Holy Scripture of the Old Testament in the New Testament; 4) interpretation of the Fathers (54–55).

In spite of all these problems, Pavskiy had many regalia. He became a Doctor of theology early, in 1821, for his works on the translation of the Holy Scripture within a framework of the Russian Bible Society. At the dusk of his life days, he was honored with the title of the Academic of the Imperial Academy of Sciences for his 4-volume work *Filologicheskie nablyudeniya nad sostavom russkogo yazyka* (Philological Observations for the Composition of the Russian language) – the result of his many-year solitary »rest« after retiring from all the positions.

2.2 Scientific principles of Archpriest Gerasim Pavskii

We cannot analyze the research methods of Archpriest Gerasim without juxtaposing them with the theological views of his teacher at the Academy – Prelate Filaret (Drozdov). Researchers often referred to the issue of their relations, but usually saw a conflict in the opposition of hierarchy guarding Church godliness and an intelligent theologian-researcher (Batalden 1988, 487). First, it seems that a prelate Filaret and Archpriest Gerasim have much in common: both of them loved the Holy Scripture and considered the Word of God the main source and criterion of the theological knowledge; besides, they were active participants of the translation of the Bible into Russian. Both of them were no stranger to a historical approach to the Scripture.

Researchers marked a special »historical Biblicism« of Prelate Filaret, cutting both a churchless-mystical view making the Scripture an allegory and a »moralist-abstract approach replacing the Divine Revelation by the human logics« (Batalden 1988, 492; Florovskiy 2009, 216–225). Indeed, how did Archpriest Gerasim understand »historicism« in theology? »Historical view on religion should precede any other view« and therefore the study of theology should begin with the Holy History: »both moral and dogmatic study was created and established on the basis of history«, since historical events preceded the formulations of dogmatic and moral norms of the Church, and the first conditioned the necessity of the latter (Barsov 1880, 280).

Therefore, Archpriest Gerasim thought it necessary to consider Church dogmas in the perspective of their historical establishment and laid this principle in the basis of his theological works. Thus, he referred the formation of the Church doctrine of the Holy Trinity to the 2nd and 3rd centuries, when »it became a subjects of disputes« and this dogma »enters both a system of doctrine and history; since history is a narration of events« (281).

Certainly, Pavskiy looked for the original, »historical« meaning of the text in the Holy Scripture too. Since »Holy writers wrote for those who lived with them, and therefore wrote in accordance with notions, moral and habits of their contemporaries«, each holy text should be placed in corresponding historical conditions and problems. Archpriest Gerasim set himself a task »to represent a Biblical doctrine« when »there was no Church notion of this or that book, and neither St. Athanasius nor anyone of the Holy Fathers said his judgement about it«. (288) He relied on the primary – historical and philological – analysis of a text and revealed its

»pure« meaning, and this – historical – approach seemed to oppose an old scholastic system, against which the Russian »academics« of the 19th century desperately struggled.

However, Prelate Filaret who resisted »scholasticism« with the same firmness and not a stranger to a historical method in theology (Drozдов 1901) was very harsh in evaluating Archpriest Gerasim's translation of the books of the Old Testament: »false, non-corresponding to the dignity of the Holy Scripture and a harmful notion of the prophecies and some books of the Old Testament« with »notes going far from the true understanding of the God's Word and interpretation of the Holy Fathers« (1885, III: 54–55).

Answering to the commission created for »obtaining explanations from Archpriest G. Pavskiy« (Chistovich 1899, 152–153), the latter confessed in his absolute loyalty to all the dogmas of the Orthodox Church and admission of the inspiration of the Holy Scripture; however, he did state the main principles of his translation:

1. »Historicism« of the Biblical text. The texts of the Old Testament should be interpreted from themselves, not from the materialization of their prophecies in the New Testament, and, all the more, their patristic interpretation. Historical understanding of the very books of the Old Testament required thorough historical identification of various fragments and their arrangement in the corresponding order, which stimulated Archpriest Gerasim to violate a habitual canonical order and rearrange the entire books, chapters, and verses from one place into another. (Chistovich 1899, 168)

2. Philological specifics of the translation. In both the translation and comments, Archpriest Gerasim followed solely a method corresponding to his subject and led students to »possibly clear understanding of the Bible through various philological reasoning«. A theological interpretation of the messianic places of the Old Testament referred to another subject of the academic knowledge – dogmatics. (158; 166)

3. Archpriest Pavskiy's translation was especially devoted to a scientific academic circle competent in the full complex of theological sciences (including hermeneutics and dogmatics). This translation did not give »complete knowledge of God's Word«; therefore, Archpriest Gerasim did not think it fitted the »nation-wide application«. (168)

4. A right for personal opinions, including opinions related to the study of the Holy Scripture. They do not violate the unity of the Church fastened by the unity of dogmas and should not violate the unity of souls and Christian love. (165)

We note that Archpriest Gerasim's students always thanked him for the love for the Word of God enlightened in their hearts, though not always agreed with the teacher in his approaches to the Holy Scripture. Thus, one of his closest students at the Academy was the above-mentioned Archpriest Stephan Sabinin who not only studied Hebrew under Pavskiy's supervision but, moreover, represented the translation of the Book of Job within a framework of these classes based on

Archpriest Gerasim's interpretation. In his master's thesis »In what sense should we understand the Book Song of Songs and what does it contain?«, Sabinin went on the studies of his teacher and applied the synthesis of hermeneutic, historical, archeological, philological and critical commentaries. (Rodoskiy 1887, 748) As in Pavskiy's case, the master thesis was acknowledged the best thesis in the course and immediately published in newly established journal *Khristianskoe Chteniye* (Sabinin 1821, 3).

Later, already being a priest at the Russian diplomatic mission in Copenhagen, and then at Maria Pavlovna's court chapel in Weimar, Archpriest Stephan went on studying the Old Testament and sending new articles on the explanation of Old Testament prophecies to his Academy (Sabinin 1829a, 33; 1829b, 35; 1829c, 36; 1830a, 39; 1830b, 40; 1831a, 41; 1831b, 41; 1831c, 42; 1832a, 47; 1832b, 46; 1832, 48; 1833, I; 1839a, I; 1839b, III; 1840, III). These explanations were characterized by a historical approach, which was sometimes purposefully mentioned in the titles of the articles – »Istoricheskiy Vzglyad na Vetkhozavetnye Prorochestva o Ninevii« (1832b, 47), »Istoricheskoe Rassmotrenie Vetkhozavetnykh Prorochestv o Tire« (1833, I) – probably, hinting at the method of his favorite teacher who had once inspired »a desire to study the Old Testament« in him (a letter of Archpriest S. Sabinin to Archpriest G. Pavskii (Protopopov 1876, 25)).

Archpriest Stephan also followed Archpriest Gerasim in the translations of the Old Testament into Russian. He began to study it as soon as he received »freedom to have his time /... / according to his will« (24). The correspondence shows that Archpriest Gerasim read and commented Archpriest Stephan's translation at his request (Rodoskiy 1887, 749). However, the preserved part of Sabinin's translation of the Isaiah's book witnesses that the resemblance with Pavskiy's approach is only in love for the Old Testament Hebrew text, sensitivity to a word and a desire to contribute to the understanding of the depth of Old Testament prophecies by an all-round commentary (Otdelenie rukopisei, f. 573. op. 1, unit A I/127). The author of the translation actually insists on the necessity to translate from the Hebrew Masoretic text and notices inaccuracies in the translation of the Seventy (unit A I/127, 5–6). However, he has no traces of Archpriest Gerasim's radicalism in preparing the Biblical text, attempts to impair its habitual canonized order and, at last (and the most important) understands »historicism« as a refusal to interpret the Old Testament through the New Testament, and the New Testament – through a patristic Church exegesis (Sukhova 2014).

On the contrary, archpriest Stephan very persistently places the Old Testament epigraphs before the chapters of the Old Testament book (Otdelenie rukopisei, f. 573. op. 1, unit A I/127, 1) and »sharpens« every prophecy on its fulfillment *in Christo*. He says about Isaiah the Prophet with bitterness that »nowadays, only a few of these prophecies are left to the Prophet, and the greatest part is completely taken from him« and that »none of the prophets was so tortured by the saw of the highest criticism as Isaiah the Prophet was«, for »the wisdom of this world is terrestrial wisdom, since it is mostly aimed at what is the most didactic and Divine in our prophet« (unit A I/127, 4–5).

The historicism of Archpriest Stephan is only in the fact that he pays attention to the history of the Hebrew kings contemporary to Isaiah the Prophet before interpreting the prophecies themselves and adds »some traits from the history of external peoples« to it (unit A I/127, 7). Thus, Archpriest Stephan Sabinin can be called one of the first Russian Bible-apologetes to defend true authorship of Isaiah's prophecies.

3. Conclusions

At the second half of the 19th century, a historical approach occupied a dominating position in scientific theology and introduced the keynote of Bible studies as well. Thus, the methodic intuitions of Archpriest Gerasim Pavskiy were somehow confirmed and he became a pioneer of applying historical-critical method in the domestic school. His contemporaries and successors saw his main scientific merit in it,

»in his scientific activity, G. P. traced the ways for an academic science to be knowledge solid in its foundations and fruitful in its conclusions, he laid solid foundation for a historical-philological method in his explanations« (Troitskiy 1887, 745).

However, our analysis enables to make more weighed conclusions.

1. Archpriest Gerasim Pavskiy was an expected fruit of an impulse given by a theological-education reform of the beginning of the 19th century: a persistent appeal to creative independence of theological studies, »a breakthrough in Bible studies«, active involvement of the students of theological academies in the contradictory field of unproven methods, a striving to master the latest achievements of the Western theology within a short time. The contradictory traits conditioned by this combination were also typical for many Pavskiy's course mates; however, the brilliance and talent of the personality of Archpriest Gerasim led to special manifestation of these traits in his works.

2. The reflection of theological aspirations of Archpriest Gerasim Pavskiy and the issues of his epoch in his views and activities was often witnessed by his inextricable connection with the translation of the Holy Scripture into Russian. The criticism of the translation was reflected at the destiny of Archpriest Gerasim, and particular drawbacks of his personal translation caused a desire to prohibit the Russian Bible as a fact.

3. Worth to notice is the influence of humanism in the ideas and methods of Archpriest Gerasim Pavskiy. Its main ideas, including those related to the Holy Scripture, were inherited by the Reformation: a pursuit of »purifying« theological knowledge through cognizing the original meaning of the Scripture (*ad fontes*); much attention to philology, ancient languages and history, opening a way to original texts, the elaboration of the methods of criticizing a text.

4. We can agree that Archpriest Gerasim Pavskiy was ahead of his time for a half of century or more in his scientific activities: in 1860s, historical methods will become commonly used and at the beginning of the 20th century, the Russian theological schools will be persistently called for a historical-philological analysis of the Holy Scripture. However, a historical approach needed a very sensitive Church-theological scholar continuity, whose weakening led to distortions and mistakes. Archpriest Gerasim stepped through the decades and made mistakes, with which Russian theologians faced further throughout the decades. He was introducing a historical method by coming to impass, correcting himself and his scientific approaches. The concentration of these mistakes (inevitable at the initial stage) in the works of Archpriest Gerasim led to the above-mentioned collisions.

5. However, there was some specifics in Archpriest Gerasim's understanding of a historical method, »historicism«, and the time itself that distinguished him, first of all, from his teacher – Prelate Filaret. For Archpriest Gerasim, the Holy History given in the Bible was subjected to common laws of a terrestrial time and a historical process. Therefore, to treat the Old Testament in terms of the New Testament, and the New Testament in the terms of Holy Fathers was for him a violation of the principle of »historicism«. As for Prelate Filaret, he treated the Holy Scripture as a story of salvation, whose key moments were incarnation of God and Resurrection. Therefore, for him, to consider the Holy History without accounting for this would be a violation of the principle of »sacral historicism«. Probably, Archpriest Gerasim lacked this intuition of »sacral historicism« in his studies.

6. Moreover, it is »sacral historicism« toward the Holy Scripture – the Word of God – that is a true historical impartiality; it does not allow us to treat the Old Testament as a closed and self-sufficient historical phenomenon in the epoch of the New Testament. The epoch of the letter was realized in the epoch of grace, when Christ fulfilled the Law, i.e. interpreted the Old Testament; therefore, it is not possible anymore to understand the latter properly outside this. In the epoch of complete Divine Revelation, an attempt to return to the »unknown God« is a »movement back«, i.e. it violates true historicity.

7. We can agree with Archpriest Gerasim in the pursuit of cognizing the thought of holy texts »in the entire purity« as fully as possible without outshining it with our human vision. Therefore, all the competent efforts in restoring the original appearance of these texts and studying them in philological and historical respect are of use. However, the holy books, the Word of God, can be truly understood only by a »theological mean«. These texts received the evidence of holiness by the authority of the Church; therefore, it is the Church where the Word of God abides that keeps a key to true understanding of these texts.

References

Sources

Kancelyariya Ego imperatorskago velichestva.

1830. Vysochaishe utverzhdenny proekt Ustava dukhovnykh akademi. In: *Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoi imperii*. Vol. 32, 910–954. Saint Petersburg: Tipografiya II otdeleniya sobstvennoi Ego imperatorskago velichestva kancelyarii.

Otdelenie rukopisei Rossiyskoi natsionalnoy biblioteki. S. a. Protoierei G. P. Pavskiy, Evreisko-Russkiy slovar. Kolleksiya i arkhiv Sankt Peterburgskoi dukhovnoi akademii, f. 573, op. 1, unit A I/118.

---. S. a. Protoierei S. K. Sabinin, Prorochestva Isaii, perevedennyye s evreiskago na russkiy. Kolleksiya i arkhiv Sankt Peterburgskoi dukhovnoi akademii, f. 573, op. 1, unit A I/127.

---. S. a. Protoierei S. K. Sabinin, Prorochestva Isaii, perevedennyye s evreiskago na russkiy. Kolleksiya i arkhiv Sankt Peterburgskoi dukhovnoi akademii, f. 573, op. 1, unit A I/127.

Russkiy gosudarstvenniy istoricheskiy arkhiv. S. a. Preobrazovanie Ustavov Dukhovnykh akademi, fevral 1809 – april 1810, f. 802, op. 16, unit 1, sh. 46–47.

Sankt Peterburgskiy centralny gosudarstvenniy istoricheskiy arkhiv. S. a. Ob uvolnenii G. Fesslera, professora filosofii i evreiskago yazyka, f. 227, op. 1, unit 1085, sh. 1–2.

---. S. a. Otchet professora Ivana fon Gorna o svoikh uchenykh trudakh; o nagrazhdenii ego Zolotoi medalyu, f. 227, op. 1, unit 1149, sh. 3–5.

Literature

Astafiev, Nikolai A. 1892. *Opyt istorii Biblii v Rossii v svyazi s prosvescheniem i nravami*. Saint Petersburg: Tipografiya V. S. Balasheva.

Barsov, Nikolai I. 1880. *Protoierei Gerasim Petrovich Pavskiy: Ocherk ego zhizni po novym materialam*. Saint Petersburg: Izdanie zhurnala Russkaya Starina.

Barton, Peter F. 1969. *Ignatius Aurelius Fessler*. Vienna, Cologne, Graz: Hermann Boehlaus.

Batalden, Stephen K. 1988. Gerasim Pavskii's Clandestine Old Testament: The Politics of Nineteenth-Century Russian Biblical Translation. *Church History: Studies in Christianity and Culture* 57, no. 4:486–498.

Belinskiy, Vissarion G. 1955 [1845]. Grammaticheskie razyskaniya V. A. Vasilieva. In: *Polnoe sobranie sochineniy V. G. Belinskogo*. Vol. 8, 228–242. Ed. Nikolai F. Belchikov. Moscow: Akademiya nauk SSSR.

Chistovich, Ilarion A. 1857. *Istoriya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*. Saint Petersburg: Tipografiya I. V. Leontieva.

---. 1872. *Istoriya perevoda Biblii na russkiy yazyk. Khristianskoe Chtenie*, no. 5:92–150.

---. 1894. *Rukovodyaschie deyateli dukhovnogo prosvescheniya v Rossii vo vtoroi polovine XIX veka: Komissiya dukhovnykh uchilishch*. Saint Petersburg: Tipografiya Sviateishego Sinoda.

---. 1899. *Istoriya perevoda Biblii na russkiy yazyk*. Saint Petersburg: Tipografiya M. M. Stasiulevicha.

Drozdov, Filaret. 1885. *Sobranie mneniy i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskago*. 3 vol. Saint Petersburg: Tipografiya Sviateishego Sinoda.

---. 1901. *Istoriko-dogmanicheskoe obozrenie ucheniya o tainstvakh*. Moscow: Tipografiya I. I. Pashkova.

Florovskiy, Georgi V. 2009. *Puti russkogo bogosloviya*. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii.

Gorbachev, Dmitri V. 2012. *Fessler – nemeckiy myslitel i obshchestvenniy deyatel*. Moscow: Novaya i noveishaya istoriya.

Gorskiy, Aleksandr V. 1885. *Dnevnik*. Moscow: Tipografiya M. G. Volchaninova.

Men', Aleksandr V. 1987. K istorii russkoi pravoslavnoi bibleistiki. *Bogoslovskie Trudy* 28:272–289.

Pavskiy, Gerasim P. 1814. *Obozrenie Knigi Psalмов: Opyt archeologicheskoy, filologicheskoy i germenevticheskoy*. Saint Petersburg: Tipografiya Sviateishego Sinoda.

Popov, Nikolai A. 1879. Fessler, I. A.: Biograficheskiy ocherk. *Vestnik Evropy* 4:586–643.

Protopopov, Simeon I. 1876. *Protoierei Gerasim Petrovich Pavskiy (materialy dlya ego biografii)*. Moscow: Izdanie zhurnala Strannik.

Rodosskiy, Alexei S. 1887. *Pamyati protoiereya Gerasima Petrovicha Pavskogo: Stoletie so dnya ego rozhdeniya*. Saint Petersburg: Tipografiya F. G. Eleonskago.

---. 1907. *Spiski pervykh XXVIII kursov Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*. Saint Petersburg: Tipografiya I. V. Leontieva.

Sabinin, Stefan K. 1821 V kakom smysle nuzhno razumet knigu Pesn Pesnei i chto ona v sebe sodержit? *Khristianskoe Chtenie* 3:181–218.

---. 1829a. Avraam i ego potomki. *Khristianskoe Chtenie* 35:152–180.

---. 1829b. Prorochestva ob Iakove i Isave. *Khristianskoe Chtenie* 36:189–213.

---. 1829c. Prorochestvo ob Izmaile. *Khristianskoe Chtenie* 33:79–111.

---. 1830a. Prorochestva Iakova kasayushiesya ego synov, i v osobennosti Iudy. *Khristianskoe Chtenie* 39:161–194.

---. 1830b. Prorochestvo Valaama. *Khristianskoe Chtenie* 40:163–211.

- . 1831a. Prorochestva Moiseya ob iudeyah. *Khristianskoe Chtenie* 41:139–165.
- . 1831b. Prorochestvo Moiseya o Proroke, podobnom emu. *Khristianskoe Chtenie* 41:290–313.
- . 1831c. Vethozavetnye prorochestva, kasayushhiesya nyneshnago sostoyaniya iudeev. *Khristianskoe Chtenie* 42:281–337.
- . 1832a. Istoricheskiy vzglyad na Vetkhozavetnye prorochestva o Ninevii. *Khristianskoe Chtenie* 46:316–367.
- . 1832b. Istoricheskiy vzglyad na Vetkhozavetnye prorochestva o Ninevii. *Khristianskoe Chtenie* 47:252–289.
- . 1832c. Izyasnenie 53 glavy proroka Isaii o lisuse Khriste. *Khristianskoe Chtenie* 47:316–335.
- . 1832d. Vzglyad na Vetkhozavetnye prorochestva o padenii Vavilona. *Khristianskoe Chtenie* 48:313–358.
- . 1833. Istoricheskoe rassmotrenie Vetkhozavetnykh prorochestv o Tire. *Khristianskoe Chtenie* 1833/, no. 1:63–117.
- . 1839a. Izyasnenie prorochestva Noeva o budushhei sudbe potomstva ego. *Khristianskoe Chtenie* 1839, no. 1:63–118.
- . 1839b. O sostoyanii iudeev v plenu Vavilonskom. *Khristianskoe Chtenie* 1839, no. 3:341–391.
- . 1840. Izyasnenie prorochestv o Egipte i podtverzhenie ikh istoricheskimi sobytiyami. *Khristianskoe Chtenie* 1840, no. 3:79–142.
- Spasskiy, Fotiy.** 1894. Avtobiografiya Yurevskogo arhimandrita Fotiya. *Russkaya Starina* 82:204–234.
- Sukhova, Nataliya Yu.** 2014. Delo protoiereiya Gerasima Pavskogo: problema istorizma v russkoi bibleistike. *Filaretovskiy almanakh* 10:88–107.
- Tikhomirov, Boris A.** 2008. Protoierei Gerasim Petrovich Pavskiy: trudy po perevodu Svya-shennogo Pisaniya na russkiy yazyk. Obrazovatelnyy portal Slovo. [Http://www.portal-slovo.ru/theology/39936.php](http://www.portal-slovo.ru/theology/39936.php) (accessed 1. 12. 2016).
- Troitskiy, Ivan G.** 1887. Rech, proiznesennaya v aktovom zale Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii v den stoletnego iubileya so dnya rozhdeniya pokoynogo prot. G. P. Pavskogo 4 marta 1887. *Khristianskoe Chtenie* 1887, no. 5/6:731–745.
- Veretennikov, Makariy.** 2004. Protoierei Stefan Sabinin. *Alfa i Omega* 40, no. 2. [Http://aliom.orthodoxy.ru/arch/040/mak40.htm](http://aliom.orthodoxy.ru/arch/040/mak40.htm) (accessed 4. 8. 2017).

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,135—146
 UDK: 271.2-9"12/13"
 Besedilo prejeto: 09/2017; sprejeto: 12/2017

Nejc Drnovšek

Selitev kijevske metropolije iz Kijeva v Moskvo

Povzetek: Članek podrobneje obravnava več kakor stoletni proces selitve sedeža kijevske metropolije, trajal je od sredine 13. do sredine 14. stoletja. Selitev je potekala v dveh pomembnejših fazah. Prvo obdobje je minilo v znamenju mongolskih vpadov, ki jih avtor članka izpostavlja kot ključni razlog, da je bila metropolija konec 13. stoletja sprva premeščena v Vladimir. Končno preselitev v Moskvo pa so zaznamovali predvsem politični odnosi med staroruskimi knezi in metropolitimi. V članku so predstavljeni dejavniki, ki so v največji meri spodbudili celotni proces selitve. To vključuje politično delovanje kijevskih metropolitov, stališča bizantinske Cerkve, kanonsko pravo in politično dogajanje na območju tedanje Stare Rusije. Opredeljen je pomen, ki ga je končna selitev v Moskvo imela tako za kijevsko metropolijo kakor tudi za širše politične dogajanje. Najpomembnejši dogodki so podkrepļeni s primarnimi viri – z letopisi in žitji svetnikov.

Ključne besede: kijevska metropolija, metropolit, Kijev, Moskva, véliki knez, Mongoli

Abstract: **The Translation of the Seat of Metropolitanate of Kiev from Kiev to Moscow**

The article discusses in detail the process of translation of the seat of Metropolitanate of Kiev, which lasted more than hundred years – from the mid-13th to mid-14th century. The translation occurred in two major phases. The first period was marked by the Mongol invasions, which the author recognizes as the main reason for the first relocation of the Metropolitanate of Kiev to Vladimir at the end of the 13th century. The final relocation to Moscow was mainly encouraged by the political relations between the Rus' princes and Metropolitans. The article presents the factors, which carried the most influence on the whole process of the translation. Listen among them are political activities of metropolitans of Kiev, the positions of the Byzantine Church, canon law and the political events in the territory of Rus' of the time. The impact of the final relocation to Moscow on Metropolitanate of Kiev – also in terms of a wider political context – is explored. The most important events are supported by primary sources – chronicles and hagiographies.

Key words: Metropolitanate of Kiev, metropolitan, Kiev, Moscow, grand prince, Mongols

1. Uvod

V začetku tridesetih let 14. stoletja je bil sedež kijevske metropolije¹ v duhu več-stoletne tradicije trdno zasidran v mestu Kijev, tedanjem središču Stare Rusije. Voditelj bizantinske Cerkve, konstantinopelski patriarh, si je lastil pravico nastavljanja kijevskih metropolitov in kot posledica tega je imel precejšen vpliv na starorusko duhovščino in na kneze. Vse od ustanovitve metropolije v 10. stoletju so funkcije metropolitov prevzemali kandidati grškega rodu, ki so bili poslani iz Konstantinopla in velikokrat niso znali slovanskih jezikov. V tem obdobju – do prihoda Mongolov – so, denimo, staroruski knezi uspešno predlagali samo dva lokalna kandidata, ki sta postala metropolita, Ilariona in Klimenta. (Malmenvall 2017, 10–11; Kričevskij 2003; Vernadskij 1997, 105; Ščapov 1989) Kandidate za metropolitanski sedež so lahko predlagali najvplivnejši staroruski knezi, najpogosteje veliki knez,² ki so bili nato navadno izbrani glede na želje bizantinske Cerkve. V tridesetih letih 14. stoletja sta po političnem vplivu izstopala dva starorusko kneza, vladimirsko-suzdaljski in gališko-volinski,³ ki je imel tudi nadzor nad Kijevom. (Kartašev 1959, 288; Golubinskij 1900, 51)

Leta 1237 se je začel več let trajajoči osvajalni pohod Mongolov, ki je dodobra pretresel politične in družbene razmere na območju Stare Rusije, saj se je večina staroruskih knezov znašla pod njihovo oblastjo. Članek obravnava obdobje po vojaških kampanjah, ko je zaradi mongolskega opustošenja sedež metropolije v Kijevu izgubil poprejšnjo stabilnost. Vprašanje o tem, kje bo stolica kijevske metropolije, je ostalo odprto več kakor sto let, dokler ni bil sedež dokončno prenesen v Moskvo sredi 14. stoletja, s tem pa se obravnavano obdobje tudi konča. Moskva je tako postala cerkveno središče veliko prej, preden je postala politično središče. Selitev metropolitanskega sedeža je splošno prepoznana kot eno ključnih dejanj, na katerih so bili postavljeni temelji poznejše moskovske oziroma ruske države. Temu primerno se je delovanje Cerkve v zgodovinisju postavljalo v okvire, v katerih so se preučevale njene zasluge za preselitev metropolije in njena vloga pri nastanku moskovske države. Že zgodnja žitja metropolitov so v promoskovskem patriotskem tonu poveličevala tako moskovske kneze kakor metropolitite. V poznejšem cerkvenem zgodovinisju v času ruskega imperija so v skrajnih primerih metropolita Petra razglašali za ustanovitelja moskovske države zaradi zaslug pri selitvi metropolitanskega sedeža. (Borisov 1986, 19) Ton se je povsem spremenil v času sovjetskega zgodovinisja s selektivnim izpostavljanjem oportunitizma metropolitov pri selitvi škofije.

¹ Sorodni pojem kijevski metropoliji je staroruska Cerkev (Malmenvall 2016, 548).

² Knez z najvišjo avtoriteto med preostalimi staroruskimi knezi (Malmenvall 2016, 549).

³ Gališko-volinska kneževina je ležala na jugozahodnem delu kijevske metropolije in se je raztezala čez dele današnje Ukrajine, Belorusije in Poljske. Vladimiro-suzdaljska kneževina je na severovzhodu Stare Rusije vključevala Moskvo in predvsem širše območje severno in vzhodno od nje, ki je na skrajnem vzhodu doseglo Nižni Novgorod. Podrobno o mejah kijevske metropolije na zemljevidu v: Ščapov 1989.

2. Mongolski vpadi in delovanje metropolita Kirila (III.)

Prvi stiki, ki so jih cerkveni funkcionarji imeli z Mongoli, so omenjeni leta 1237, za časa vpada mongolskega kana Batuja na starorusko ozemlje. Cerkve so kot kamnite zgradbe pomenile zadnjo linijo obrambe pred Mongoli, bogastvo znotraj njih pa je bilo med ključnimi točkami napada, zato je kijevska metropolija doživljala med vpadi precejšnjo škodo. Med pustošenjem se Mongoli niso pretirano ozirali na blagor različnih slojev prebivalstva. V vojaških kampanjah ni bilo prostora za versko strpnost, ki je pozneje postala prepoznaven znak mongolskega imperija. Ubiti so bili številni cerkveni funkcionarji, med katerimi najbolj izstopa vladimirski škof Mitrofan. Nekateri duhovniki in diakoni so bili kot zaporniki poslani v nomadsko Mongolijo, drugi odpeljani v suženjstvo. (Sočnev 2013, 74; Budovnic 1975, 98; Budovnic 1959, 285; Čerepnin 1977, 192) Leta 1240 so Mongoli dosegli Kijev in ga še istega leta osvojili. Kakor poročajo letopisi, po opustošenju od mesta ni ostalo skorajda nič – zgolj dvesto domov. Kijev, do tedaj center staroruskega območja, si po mongolskem opustošenju ni več opomogel in iz velikoknežjega mesta nazadoval v nekakšno obliko manjšega predmestja, ki so ga nadzirali bojarji oziroma knezovi namestniki. O Josifu, tedanjem kijevskem metropolitu grškega rodu, se po mongolskih vpadih ne poroča več. Smrt tako pomembne osebe bi bila najverjetneje omenjena v virih, tako pa se zanj predvideva, da je v času vpadov zbežal v Konstantinopol. (Čerepnin 1977, 197–198; Budovnic 1959, 285; Kartašev 1959, 289; Golubinskij 1900, 50)

Prvi omenjen metropolit po mongolskem opustošenju, Kiril III., je bil leta 1242, po večletnem samevanju metropolitanskega sedeža, predlagan za kandidata na željo gališko-volinskega kneza Danila Romanoviča (Golubinskij 1900, 51; Vernadskij 1997, 101). Predstavniki bizantinske Cerkve tokrat izjemoma niso nasprotovali njegovemu imenovanju, kljub temu da je bil staroruskega rodu. Glavni razlog, da v Konstantinoplu niso vztrajali pri imenovanju metropolita grške narodnosti, se najverjetneje skriva v tem, da nihče od Grkov ni želel prevzeti sedeža zaradi nestabilnega, nevarnega stanja na območju kijevske metropolije, zaradi strahu pred Mongoli in zaradi nevarnosti pred ponovnimi mongolskimi vpadi. (Kartašev 1959, 290; Budovnic 1959, 285) Leta 1246 je Kiril odpotoval v Konstantinopol, približno štiri leta pozneje pa ga je konstantinopelski patriarh imenoval za metropolita vse (Stare) Rusije (Makarij 1883, 847; Golubinskij 1900, 54). Razrušeni Kijev ni pomenil privlačne izbire za mesto, kjer bi lahko metropolit nadaljeval svoje delo. Namesto tega sta se Kirilu ponujali dve večji središči v Stari Rusiji, gališko-volinska in vladimirsko-suzdaljska kneževina. Glede na to, da je Kiril postal metropolit na predlog gališko-volinskega kneza, se je sprva pričakovalo, da bo v tesnejši navezi z gališko-volinsko kneževino. Kljub temu se je odločil, da bo svojo kariero nadaljeval v mestu Vladimir, v severovzhodnem delu Stare Rusije, kjer je pozneje tudi preživel večino svojega časa. (Kartašev 1959, 291–292)

Metropolit Kiril je imel za takšno odločitev več razlogov. Knez Danilo je v tem času imel diplomatske pogovore s papežem o zavezništvu proti Mongolom in pogajanja o tem, da papeža prizna za vrhovnega voditelja svoje Cerkve, tega pa ne le metro-

polit, temveč tudi njegovi nadrejeni, bizantinski patriarh in cesar, razumljivo, niso odobraval. Papež je resda gališko-volinskega kneza Danila že nekaj let po pogajanjih obtožil izdajstva, ko je Danilo kot pravo vero razglasil pravoslavje. Kljub vsemu pa so zgodnja leta vladanja metropolita Kirila minila v znamenju prijateljskih odnosov med papežem in knezom Danilom; to je tudi vplivalo na njegovo izbiro o službovanju v severovzhodnem delu tedanje Stare Rusije. V tem času je enega od razlogov za simpatije do severovzhodnega dela lahko prepoznati tudi v vélikem knezu Aleksandru Nevskem, ki se je neomajno zavzemal za pravoslavje in se na severu tudi proslavil v boju s predstavniki katoliške vere. Metropolit Kiril se je z njim dejansko povezal in se zavzemal za politiko, ki je bila bolj naklonjena Mongolom. Na njegovo politično delovanje je verjetno vplivala tudi lokacija, saj je v Vladimirju imel večji nadzor nad severovzhodno Staro Rusijo in z logističnega vidika bolj učinkovito administracijo. Razlogi so bili morda tudi finančne narave. Metropolit je bil upravičen do pobiranja desetine, vendar pa po mongolskem opustošenju to ni pomenilo lahke naloge. Pri tem se je zanašal na pomoč vélikega kneza, ki pa takrat ni več živel v Kijevu, temveč v Vladimirju. (Budovic 1959, 289; Kartašev 1959, 291–292; Vernadskij 1997, 101; Magocsi 2010, 127; Sokolov 1913, 164) Letopisi pojasnjujejo Kirilova potovanja po severovzhodni Stari Rusiji zgolj z dušnopastirskega vidika: »Tega leta (1280) častiti Kiril, metropolit Kijeva in vse (Stare) Rusije, gre iz Kijeva po svojemu običaju, in mimo vseh mest (Stare) Rusije, uči, kaznuje, popravlja.« (Bykov 1885, 157) Potoval je pravzaprav zgolj po severovzhodnem delu, v mestih Vladimir in Novgorod ter v suzdaljsko območje, o jugozahodnih delih ni nikakršnih podatkov (Kartašev 1959, 292).

Delovanje metropolita Kirila je začelo nakazovati radikalne spremembe, ki so se obetale za sedež metropolije. Prvič se je namreč zgodilo, da se je kijevski metropolit namesto v Kijevu večino časa zadrževal v severovzhodnih delih Stare Rusije. Kljub vsemu ni nikakršnega dvoma o tem, da je bil za časa Kirilovega življenja sedež kijevske metropolije zagotovo v Kijevu. Njegovo bivanje v severovzhodnih mestih se lahko bolj pojasni z aktualnimi političnimi razmerami, kakor pa se mu pripiše kakršnakoli ideja o tem, da je imel namen preseliti metropolitanski sedež na severovzhod. Med službovanjem se je večkrat in za dalj časa še vrnil v Kijev. Enako je tudi razvidno, da je že v zadnjih letih svoje kariere poti, v letu 1276, še bival v Kijevu, saj letopisi poročajo za to leto o pomembnih funkcionarjih, ki so potovali k njemu v Kijev in ne v Vladimir. Njegovo obdobje vladanja je trajalo več kakor trideset let, do leta 1281, ko je umrl na enem od potovanj. Kljub temu da je veliko časa preživel na severovzhodnih območjih, pa je bil po smrti pokopan v Kijevu, to pa priča o tem, da to mesto v njegovem obdobju še ni izgubilo svojega starega cerkvenega statusa. (Kartašev 1959, 291–292; Sokolov 1913, 166; Golubinskij 1900, 55, 57–58)

3. Selitev metropolije v Vladimir

S Kirilovim naslednikom je pri izboru kandidata za metropolitanski sedež ponovno prevladala tradicija, kakor je razvidno iz letopisov: »Tega leta (1283) je bil postavljen za (Staro) Rusijo metropolit Grk, po imenu Maksim.« (PSRL 1994, 95) »Tega

leta (1283) pride iz Grčije, iz Carigrada, v Kijev in na vso (staro)rusko zemljo prečastiti Maksim metropolit, grškega rodu.« (Bykov 1885, 161) Maksim se je veliko časa zadrževal v severovzhodnih delih Stare Rusije, občasno pa se je vračal v Kijev, tako kakor njegov predhodnik (Sokolov 1913, 195; Kartašev 1959, 296).

Za leto 1284 se ve, da je v Kijevu organiziral zbor vseh škofov kijevske metropolije, čeprav o namenu zborovanja ni podatkov (Golubinskij 1900, 91). Letopisi tudi tukaj o njegovi dejavnosti, tako kakor pri Kirilu, poročajo, kako metropolit Maksim »po običaju svojem potuje po vsej (staro)ruski zemlji, uči, kaznuje, popravlja« (Bykov 1885, 166). Maksim, o katerem se drugače ni ohranilo veliko podatkov, je predvsem prepoznaven po dejanju, ki ima tudi v tem kontekstu osrednjo vlogo za razumevanje dane tematike. O metropolitu se v letopisih za leto 1299 poroča:

»Tega leta prečastiti Maksim, metropolit Kijeva in vse (Stare) Rusije, ne trpi nasilja Tatarov v Kijevu, gre iz Kijeva in ves Kijev se razbeži; a metropolit gre iz Kijeva v Bransk, in iz Branska gre na Suzdaljsko zemljo, in tako pride s spremstvom (*kliros*) in vsemi svojimi ljudmi in sede v Vladimir, v Suzdalj in v Novgorod Nižni, in druge tam nahajajoče se kraje.« (172)

Na videz preprost oris preselitve sedeža v Vladimir je bil zaradi politične pomembnosti predmet številnih razlag, ki so skušale pojasniti Maksimovo odločitev.⁴

Po selitvi v Vladimir je Maksim poskrbel za še nekatere administrativne zadeve, s tem pa je utrdil celotni postopek selitve. Kijevsko škofijo je predal v upravljanje svojim namestnikom, dolžan pa je bil prevzeti vladimirsko škofijo. Dilemo je rešil tako, da je premestil vladimirskega škofa na tedaj prosto rostovsko škofijo, sam pa preselil svojo rezidenco v Vladimir. Preselitev metropolije je podprl tudi s čudeži, rekoč, da se mu je prikazala Mati božja; s tem je hotel prikazati legitimnost takšnega dejanja tudi med širšim staroruskim prebivalstvom. Premestitev metropolije bi morala biti upravičena s kanoničnega vidika, da bi bizantinska Cerkev lahko takšno preselitev tudi formalno potrdila. Kakor se je izkazalo, je bil to zadnji korak, ki se je uresničil komaj čez več kakor petdeset let, in to v drugem mestu. (Kartašev 1959, 296; Sokolov 1913, 201–202; Borisov 1986, 38; Golubinskij 1900, 96) V zadnjih letih je do svoje smrti leta 1305 Maksim ostal v Vladimirju. Kakor je bilo pričakovano, se je s selitvijo metropolitanskega sedeža spremenilo tudi mesto pokopa, ne v Kijevu, mestu njegovega predhodnika Kirila, temveč v vladimirski stolnici Marijinega zaspanja. (Sokolov 1913, 195)

⁴ Izčrpna obravnava Maksimovega dejanja v: Ostrowski 1993. Prispevek Ostrowskega je kritičen pregled zgodovinskega del, ki so se ukvarjali s to tematiko. Vredno je izpostaviti dve problematiki, ki se najpogosteje omenjata med zgodovinarji. S prvo zgodovinarji iščejo alternativne razlage za selitev metropolije. Pri tem se predvideva, da »tatarsko nasilje« ni verodostojen razlog, temveč da je bilo v ozadju nekaj drugega. Nemalo zgodovinarjev predpostavlja, da je bila selitev metropolije Maksimov načrtovani postopek, nekateri zametke načrta prepoznavajo že za časa metropolita Kirila. V luči takšne argumentacije vire navadno precej svobodno razlagajo. Druga problematika obravnava vpliv »tatarskega nasilja« na Maksimovo odločitev, torej vprašanja o obliki »tatarskega nasilja« in o pogostosti in materialni škodi mongolskih vpadov v Kijevu in v Stari Rusiji. Avtorju tega članka je najbližja razlaga Sophie Senyk (1993, 444–448), ki v skladu s letopisi zagovarja vpad leta 1299 kot ključni dogodek, ki je vplival na Maksima, da je dokončno preselil sedež v Vladimir. Do sklepa z nekaterimi skupnimi točkami pride tudi Ostrowski (1993, 93–94), ki razlaga metropolitovo odločitev za nenadno in spontano, Kijev pa do leta 1299 prepozna za sedež metropolije.

Selitev metropolitanskega sedeža v Vladimir je imela daljnosežne politične posledice. Kijev je dokončno izgubil svoj status kot duhovni center staroruskega območja. S sedežem metropolije in središčem nekdanje Kijevske Rusije je tradicionalno povezoval jugozahodne in severovzhodne staroruske kneževine, ki so s pomočjo tega mesta oziroma cerkvenega središča lahko ohranjale skupno identiteto. Takšna povezava je bila s selitvijo v Vladimir pretrgana, saj med obema deloma Stare Rusije ni bilo več nikakršnih skupnih interesov. Leta 1303 je gališko-volinska kneževina tudi dobila razlog, da ustanovi svojo lastno metropolijo, potem ko je njen knez izrazil željo, da ne bi hotel biti podrejen kakršnikoli obliki vladanja v severovzhodni Rusiji. Z nastankom nove metropolije se je od kijevske metropolije odcepilo šest škofij na območju Galicije-Volinije, ki so prešle pod novoimenovanega galicijskega metropolita Infonta in delovale povsem neodvisno od vpliva kijevskega metropolita. (Magocsi 2010, 127; Sokolov 1913, 201; Kartašev 1959, 297; Borisov 1986, 39)

4. Politično udejstvovanje metropolita Petra v tversko-moskovskih medknežjih sporih

Odcepitev gališko-volinske metropolije in kot posledica tega tudi kneževine je na novo izoblikovala politične razmere v severovzhodnem delu Stare Rusije. Na prehodu v 14. stoletje je politično vse prepoznavnejša moskovska kneževina začela resno ogrožati dominantno vlogo tverske kneževine kot predstavnice staroruske etnokulturne skupnosti.⁵ Moskovsko-tversko rivalstvo, ki je preraslo v vojaški konflikt, je imelo tedaj neposreden vpliv na kijevske metropolijo. Če še lahko za metropolita Kirila in Maksima govorimo o ohranjanju politične nevtralnosti v odnosu do knežje oblasti, pa so bili Maksimovi nasledniki aktivni udeleženci teh sporov. (Saharov 1975, 8; Golubinskij 1900, 98–99, Kartašev 1959, 301; Veselovskij 1975, 82)

Po Maksimovi smrti je konstantinopelski patriarh Atanazij na pobudo gališko-volinskega kneza določil za novega metropolita Petra, potem ko je ta prispel v Konstantinopol. Petra je že njegovo imenovanje za metropolita vključilo v medknežjo politiko proti njegovi lastni volji. Ko je leta 1309 prispel v Vladimir na službovanje, ga je tverski knez Mihail obravnaval kot nezaželenega gosta.⁶ Vzrok za njegov odpor do metropolita se enotno pojasnjuje z dejstvom, da je Mihail predlagal svojega kandidata za metropolita, in to igumena staroruskega rodu po ime-

⁵ Rivalstvo med moskovsko in tversko kneževino se je začelo nekje v začetku 14. stoletja, ko je postalo jasno, da ti dve kneževini po gospodarski in vojaški moči prekašata preostale kneževine na območju severovzhodne Stare Rusije. Moskovski knezi so se pri potrjevanju svoje legitimnosti zanašali na pomoč Zlate horde, ker po nasledstvenih zakonih niso imeli pravice do naziva »véliki knez«. V času moskovsko-tverskih trenj se je po staroruskem nasledstvenem sistemu naziv »véliki knez Vladimirja« prenašal na tverske kneze, ki so imeli knežji sedež v mestu Tver. Vrhunec so knežja trenja najverjetneje dosegla leta 1327, ko je moskovski knez Ivan Danilovič ob vojaški pomoči Mongolov zatrl veliki upor v Tveru; za to mu je mongolski kan predal listino, imenovano »jarlik«, ki je potrjevala upravičenost moskovskega kneza do »vélike kneževine«. Od tega trenutka dalje so jarliki skoraj nepretrgoma ostajali v rokah moskovskih knezov. (Hosking 2012, 71)

⁶ Žitja v tem primeru ne pretiravajo, ko ga naslavljajo kot Petrovega »sovražnika« (Kloss 2001a).

nu Hieronim,⁷ pa ni bil izbran. Takšno zavrnitev je očitno dojemal na osebni ravni, saj se je v naslednjih letih aktivno trudil, da bi spodkopal Petrov položaj. Tverski knez je resda pristal na Petrov prevzem metropolitanskega sedeža, resnične sprave pa nista sklenila nikdar. (Makarij 1883, 849; Borisov 1986, 43–44; Golubinskij 1900, 99; Kartašev 1959, 299) Napeto ozračje je doseglo vrhunec s sodnim procesom v mestu Perejaslav Zaleski. Mihail je s pomočjo tverskega škofa Andreja metropolita obtožil simonije. V sodnem procesu, ki je bil zaradi hudih obtožb izveden na patriarhovo pobudo, je bil Peter oproščen brez kakih večjih posledic. Izbor mesta sodnega procesa, ki bi v normalnih okoliščinah moral potekati v Vladimirju, je metropolitu ustrezal, saj tverski knez tako ni mogel nastaviti svojih ljudi, obenem pa tudi nakazuje postopno oddaljevanje metropolita od tverskega kneza. (Golubinskij 1900, 99–101, 107; Pokrovskij 1975, 111; Sokolov 1913, 255) Mihail in Andrej sta po neuspehu v Perejaslavlju še dalje pošiljala obtožbe, ki prav tako niso bile uspešne niti niso dosegle takšne prepoznavnosti kakor že omenjeni sodni proces. Takšna sovražna nastrojenost, ki jo je tverski knez gojil do metropolita, se je na dolgi rok izkazala za veliko politično napako. Vrh vsega se je Mihail že predtem odločil za nespretno politično potezo, ko je vladimirsko-suzdaljsko škofijo razdelil in ustanovil samostojno škofijo s središčem v Tveru na svoji lastni fevdalni posesti. S tem je nastala težava, saj bi moral v skladu z osnovnimi kanonskimi pravili v glavnem mestu Stare Rusije živeti metropolit in ne škof. Metropolit Peter bi bil torej zavezan prenesti svoj sedež iz Vladimirja v Tver. Drugače od metropolita Maksima, ki je bil upravičen do preselitve metropolitanskega sedeža v Vladimir, saj je mesto tedaj veljalo za drugo središče Stare Rusije, kaj takšnega ni mogoče trditi za Tver.

Mihaila je leta 1318 nasledil Dimitrij »Grozne oči«, ki se mu je pripisoval razdražljiv in napadalni karakter. Mihailov naslednik je nadaljeval politiko svojega očeta in ni kazal nikakršne želje po spravi z metropolitom, kakor ne nazadnje potrjuje tudi dejstvo, da se je v tem času metropolit preselil v Moskvo. (Borisov 1986, 45–46; Sokolov 1913, 250–255; Kartašev 1959, 301; Golubinskij 1900, 115)

Ohladitev odnosov med tverskimi knezi in metropolitom sama po sebi ni bila zadostni razlog, da bi Peter preselil sedež. Da bi kaj takšnega sploh prišlo v poštev, je potreboval zadovoljivo alternativo⁸ za prihodnje cerkveno središče; za to primerna se je sčasoma izkazala Moskva. V času metropolita Petra je tverska kneževina v vseh pogledih prekašala moskovsko, tako glede političnega kakor glede finančnega statusa. Tverski knezi so z nazivom vélikega kneza imeli poseben privilegij – obdavčitev in nadzor nad plačevanjem tributa Mongolom; to jim je zagotavljalo visok finančni priliv. (Sokolov 1913, 251) Moskovskim knezom je bilo, razu-

⁷ Zgodnji, Moskvi naklonjeni letopisi so Hieronima prikazovali v izrazito negativni luči. Njegova kandidatura za metropolitanski sedež je predstavljena kakor da bi deloval na svojo lastno pest, in izpuščeno je dejstvo, da je imel podporo tverskega kneza. V prid mu niso bili niti čudeži. Iz letopisa je razvidno, da se mu je prikazala Mati božja in ga obvestila, da je Peter tisti, ki je primeren za metropolitanski sedež. (Kloss 2001b)

⁸ Peter, ki ga je resda predlagal galicijski knez, seveda ni mogel preseliti sedeža v Galicijo, ker je bil v Konstantinoplu imenovan za kijevsko metropolijo in ne za gališko-volinsko (Kartašev 1959, 301).

mljivo, v velikem interesu, da bi na svojo stran pridobili naklonjenost metropolita Petra, ki bi jim nadvse pomagala v boju za velikoknežjo oblast. Zanje je bilo izjemno pomembno, da bi si Peter ali njegovi nasledniki za središče Stare Rusije izbrali Moskvo – ne le zaradi statusa in prestiža, temveč tudi zaradi precejšnjega bogastva, ki bi se stekalo v mesto. (Veselovskij 1975, 81–82; Golubinskij 1900, 145) Težko je z zanesljivostjo trditi, kdaj se je Peter povezal z moskovskimi knezi. Za sodni proces v Perejaslavlju se ve, da je moskovski knez Jurij Danilovič metropolitu Petru pomagal priskrbeti skupino svetnih zagovornikov. To je bil eden od prvih zgledov plodnega sodelovanja med moskovskim knezom in metropolitom. Peter je vrnil uslugo, ko je aktivno nasprotoval Dimitrijevi vojaški kampaniji zoper moskovskega kneza Jurija in ga z izobčenjem prisilil v premirje. Kakor piše v letopisih, je Dimitrij zbral svojo vojsko in želel vojno z Jurijem, vendar »ne blagoslovi njega Peter metropolit«. Tverski knez je ostal v Vladimirju in po treh tednih prekinil vojno. Na tej točki je še težko trditi o obstoječem zavezništvu, predvsem zato, ker je bil Jurij Danilovič na zelo slabem glasu v Stari Rusiji zaradi brezobzirne politike. Veliko bolj je verjetno, da se je uspešno povezal z Jurijevim mlajšim bratom in izkušenim diplomatom, Ivanom Kalitom, ki je po Jurijevi smrti leta 1325 nasledil naziv moskovskega kneza. (Borisov 1986, 45; Sokolov 1913, 253–255; Martin 2006, 151; Kartašev 1959, 301; Presnjakov 1913, 87)

Proti koncu življenja je metropolit vse več časa preživeljal v Moskvi, kjer je imel tudi svoj dvor. Moskovski kneževini je v veliki meri pomagal z dvema dejanjema tik pred smrtjo: imeli sta velik pomen za predstavitev Moskve kot cerkvenega središča Stare Rusije. Zavzemal se je za postavitve stolnice v Moskvi in izrazil nenavadno in kontroverzno željo, da ga tam tudi pokopljejo in ne v Vladimirju, mestu njegovega sedeža. (Vernadskij 1997, 139; Golubinskij 1900, 136–137; 139; Sokolov 1913, 257) Letopisi poročajo o tem, kako je Peter postavil cerkev v Moskvi in tudi določil mesto svojega pokopa (Bykov 1885, 190). Žitja metropolita Petra prav tako prikazujejo postavitve stolnice kot metropolitovo načrtno dejanje, s katerim je želel povzdigniti veličino Moskve, v obliki metropolitovega nagovora knezu:

»Če me poslušáš, sin moj [knez Ivan Kalita], in ustanoviš svetišče svete Matere Božje v svojem mestu, potem boš postal slavnejši od preostalih knezov, in sinovi in vnuki tvojega rodu, in tvoje mesto bo poveličano v vseh (staro)ruskih mestih, in svetniki bodo živeli v njem, in njihove roke se bodo vzdignile nad tvoje sovražnike, in Bog bo v njem [Moskvi] čaščen. Če bodo v njem položene moje kosti.« (Kloss 2001a, 43)

Nagovor ne prinaša Petrovih besed, ampak je bil zagotovo dodan pozneje. Njegova vrednost je v tem, da omenja dejanske koristi, ki jih je moskovski knez pozneje pridobil s sedežem metropolije, in da je v njem mogoče prepoznati stališče metropolita Petra, ki so ga prikazovali zgodnji viri. V poznejšem zgodovinopisju se je Petrova aktivna vloga nekoliko omilila. Predpostavlja se, da ni bil metropolit, temveč moskovski knez tisti, ki je povabil metropolita, da se preseli v Moskvo. (Golubinskij 1900, 139)

Metropolit Petra v manj znanstvenih delih pogosto napačno predstavljajo kot osebo, ki je preselila metropolitanski sedež iz Vladimirja v Moskvo. Za kaj takšnega preprosto ni imel dovolj dobre politične podlage. Moskva tedaj pravzaprav niti ni bila prestolnica vélikega kneza, Vladimir pa je bil – na drugi strani – še vedno prepoznani kot prestolnica kijevske metropolije in tedaj še precej uspešno in zaščiteni mesto. (Kartašev 1959, 302) Golubinski tukaj izpostavlja, da bi Peter lahko s formalnega vidika prenesel sedež metropolije samo pod dvema pogojema: če bi mesto Vladimir prenehalo obstajati oziroma bi se izkazalo kot neprimerno za bivanje ali če bi Moskva postala prestolnica vélike kneževine (1900, 140). Petru se predvsem lahko pripišejo zasluge, da je postavil temelje, na podlagi katerih so njegovi nasledniki mogli formalno prenesti sedež metropolije v Moskvo. Njegova odločitev, da je pokopan v Moskvi, je bila povsem drugačna od ustaljene prakse in vprašljiva tudi s pravnega vidika. Tako kakor je veljalo za njegove predhodnike, bi po vseh pravilih Peter moral biti pokopan v Vladimirju, kjer je bil uradno tudi sedež metropolije. (Kartašev 1959, 302) S tem ko je izbral Moskvo za mesto svojega pokopa, jo je na simbolični ravni prikazal prihodnjim metropolitom kot potencialno cerkveno središče kijevske metropolije. Petrova odločitev je tudi pomembno vplivala na politične odnose med najpomembnejšimi knezi in metropoliti. Njegov naslednik, metropolit Feognost, se je kot posledica tega znašel pred odločitvijo, ki je oteževala kakršnokoli obliko politične nevtralnosti med knežjo in cerkveno oblastjo. Če bi metropolit obdržal metropolitanski sedež v Vladimirju, bi to pomenilo, da bi prekršil željo svojega predhodnika in aktivno nasprotoval moskovskim knezom.

Druga možnost – preselitev sedeža v Moskvo, za katero se je metropolit tudi odločil – pa je pomenila znak metropolitove nenaklonjenosti do tverskih knezov in podlago za dolgotrajno in uspešno sodelovanje med moskovskim knezom in metropoliti.

Po smrti metropolita Petra ga je njegov naslednik, metropolit Feognost, na željo moskovskega kneza Ivana Kalita tudi uradno povzdignil v svetnika, da bi s tem okrepil položaj mesta. Feognost je bizantinskemu patriarhu poslal listino, v kateri je zapisal, da se okrog Petrovega groba dogajajo velika čudesa in da so ozdravljene najrazličnejše bolezni, in ga prosil za napotke glede nadaljnjih ukrepov. Patriarh Janez XIV. Kalekas, ki je očitno imel precejšnje zadržke do kanonizacije, je prepoznal Petrovo svetost in izdal dovoljenje za kanonizacijo, vendar na metropolitovo odgovornost. Takšna kanonizacija je utrjevala legitimnost Moskve kot cerkvenega središča in pomenila za naslednike Petra dobro podlago, da bi sledili poti tega svetnika. Kanoniziran in razglašen za naravni spomenik pa je bil tudi Petrov grob. (Golubinskij 1900, 151; Sokolov 1913; 257–258; 283; Borisov 1986, 63; 149; Veradskij 1997, 139).

5. Utrditev metropolitanskega sedeža v Moskvi

Po smrti metropolita Petra je moskovski knez Ivan Kalita sprva kot svojega kandidata za metropolitanski sedež predlagal arhimandrita Feodora. Kakor se je upra-

vičeno pritožil tverski knez, takšen predlog ni imel trdnih temeljev, saj moskovski knez v tem času ni imel niti naziva véliki knez. Ta naziv si je Ivan Kalita prisvojil komaj leta 1327, potem ko je tverski knez sodeloval v uporu proti Mongolom in mu je bil kot posledica tega odvzet naziv. Ko je bil kandidat Feodor leta 1328 zavržen zaradi metropolita grškega rodu Feognosta, moskovski knez ni ponovil napake tverskega kneza. Namesto sovražne države in predsodkov je Ivan Kalita metropolitu ljubeznivo povabil v Moskvo. Feognost, ki je očitno videl potencial v mestu, kjer je tedaj že prebival véliki knez in kjer je bil Petrov grob, je na to tudi pristal. (Makarij 1883, 852; Sokolov 1913, 280; Kartašev 1959, 303; 305) Metropolit se je za stalno naselil v Moskvi in s tem dokončno utrdil položaj in rezidenco metropolitnega sedeža. Drugače od svojih predhodnikov, ki so se zavzemali za politično nevtralnost ali vsaj težili k njej, je Feognost vodil aktivno promoskovsko politiko z redno udeležbo v knežjih zadevah in sporih ali sam ali pa v koaliciji s preostalimi knezi. Selitev sedeža je izredno dvignila status, prestiž in premoženje moskovske kneževine in začela kazati na njeno vse večjo pomembnost. Moskva je tako postala cerkveno središče Stare Rusije, tudi če so metropoliti še dalje uporabljali naziv »metropolit Kijeva in vse (Stare) Rusije«. Naziv »vse Rusije« je v tem času v svojem nazivu uporabil tudi véliki knez Ivan I. Kalita, najverjetneje posnemajoč metropolit; to naj bi dodalo pomen pri prepoznavanju moskovskega kneza kot legitimnega predstavnika za združitev celotnega staroruskega ozemlja. (Veselovskij 1975, 83; Kartašev 1959, 305; Sočnev 2013, 76; Pokrovskij 1975, 111; Golubinskij 1900, 133; 145; Vernadskij 1997, 139)

Za časa Feognosta je bil metropolitanski sedež kljub neformalni selitvi v Moskvo z vidika kanonskega prava v Vladimirju. Tako je še zmeraj obstajala teoretična možnost, da bi njegov naslednik za sedež metropolije izbral mesto tverskih knezov. Za moskovskega vélikega kneza je bilo torej očitno pomembno, da bi bil novi metropolit naklonjen Moskvi. Feognost je že pred smrtjo imel v mislih za metropolitanski sedež svojega namestnika Alekseja, s katerim je bil v dobrih odnosih. Leta 1352 ga je Feognost imenoval na prestižni položaj vladimirskega škofa, že naslednje leto pa je umrl. Aleksej, rojen Moskovčan, je nasledil Feognosta kot prvi metropolit, ki so ga predlagali knezi s severovzhodnega dela Stare Rusije. (Kartašev 1959, 305; 307–308; Sokolov 1913, 318; Bykov 1885, 225–226; Borisov 1986, 79)

Leta 1354 je Aleksej dobil formalno potrditev konstantinopelskega patriarha, da lahko prenese kijevsko metropolijo iz Kijeva v Vladimir. V listini, ki potrjuje to pravico, se kot razlog navaja klavirno stanje mesta Kijev in kot logična alternativa vladimirska škofija, ki pomeni trajen in zanesljiv vir prihodkov. Z vidika bizantinske Cerkve je Kijev pravzaprav ostal naveden kot prvi sedež, Vladimir bi mu pa sledil kot drugi sedež, a obenem tudi kot mesto trajnega prebivališča in končnega počitka metropolitov. Takšna določitev je bolj pomenila vzdrževanje tradicije in spoštovanje kanonskega prava kakor pa odsev dejanskega dogajanja. Metropolit seveda že dolgo ni več prebival v Vladimirju, temveč v Moskvi, Grki pa so se najverjetneje tudi zavedali tesne povezave med moskovskim knezom in metropolitom. Nepravilnosti je še olajšalo dejstvo, da si je metropolit Aleksej že kot namestnik svojega predhodnika metropolita Feognosta pridobil naziv vladimirskega škofa,

tako da je bil Aleksejev politični status tudi formalno upravičen. V Konstantinoplu so torej iz bojazni pred kršitvijo tradicije sedeža kijevske metropolije v listini določili povezavo z Vladimirjem, ki pa je že bila pretrgana, saj je bil novi metropolit v vseh vidikih moskovski metropolit. (Borisov, 1986, 86; Kartašev 1959, 309–310).

6. Sklep

Prenos metropolitanskega sedeža v Moskvo torej ni zasluga enega metropolita, temveč treh. Peter je postavil temelje, na katerih je bila izpeljana poznejša selitev, in povzdignil svetost mesta, Feognost je preselil sedež v Moskvo, Aleksej pa je priskrbel formalno potrditev za selitev, ki je bila v praksi že izpeljana. Ideje o kijevskih metropolitih kot zasnovateljih moskovske države izhajajo predvsem iz posledic, ki jih je selitev metropolije imela na dolgi rok. Cerkev je resda doživljala razcvet pod okriljem metropolitov Feognosta in Alekseja. Predvsem Aleksej se je kot kijevski metropolit in regent mladoletnemu moskovskemu knezu Dimitriju Donskemu zapisal v zgodovino kot eden od politično najvplivnejših predstavnikov staroruske Cerkve. Ugled kijevske metropolije so načeli dogodki, ki so sledili po Aleksejevi smrti. Splet političnih okoliščin je privedel do tega, da sta bila na metropolitanski sedež hkrati imenovana dva metropolita, to pa je bil uvod v večletne spore med metropoliti in njihovimi frakcijami. (Borisov 1986, 81; 96) To je v veliki meri vplivalo tudi na njihove odnose z moskovskim knezom. Če je bilo v tem članku obravnavano obdobje, v katerem so bili moskovski knezi tisti, ki so se potegovali za knezovo naklonjenost, so postali po Aleksejevi smrti metropoliti tisti, ki so iskali knezovo milost, v želji, da bi lahko prevzeli metropolitanski sedež,⁹ za katerega ni bilo več dvomov, da bo ostal v Moskvi.

Reference

Objavljeni viri

Buganov, Viktor I., in Boris M. Kloss, ur. 1994.

Polnoe sobranie russkikh letopisej. Zv. 39, *Sofijskaja pervaja letopis' po spiske I. N. Carskogo.* Moskva: Nauka.

Bykov, Afanasij F., ur. 1885. *Polnoe sobranie russkikh letopisej.* Zv. 10, VIII. *Letopisnyj sbornik, imenuemyj patriarščeju ili nikonovskoju letopis'ju.* Sankt Peterburg: Tipografija ministertva vnutrennih del.

Kloss, Boris M., ur. 2001a. Kiprianovskaja redakcija Žitija Petra po spisku GIM, Čud., št. 221. V:

Izbrannye trudy. Zv. 2, *Očerki po istorii ruskoj agiografii,* 35–47. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.

---. 2001b. *Kratkaja redakcija Žitija mitropolita Petra po spisku JAMŽ, št. 15326.* V: *Izbrannye trudy.* Zv. 2, *Očerki po istorii ruskoj agiografii,* 27–31. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.

Presnjakov, Aleksandr E., ur. 1913. *Polnoe sobranie russkikh letopisej.* Zv. 18, *Letopis' Simeonovskaja.* Sankt Peterburg: Tipografija M. A. Aleksandrova.

⁹ Dimitrij Donski, slavni moskovski knez, ki je premagal Mongole v kulikovski bitki, je zgled takšne spremembe. Metropolit Pimena in Kiprijana je, denimo, aretiral, ko sta pripotoval v Moskvo, da bi prevzela sedež. Pozneje je sprejel Kiprijana, vendar ga nato ponovno odslovil, ker je za časa mongolskega pustošenja po Moskvi zbežal iz mesta. (Golubinskij 1900, 234; 250–251)

Literatura

- Borisov, Nikolaj S.** 1986. *Russkaja cerkov' v političeskoj borbe XIV–XV vekov*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Budovnic, Izak U.** 1975. Duhovenstvo v tatarskoe igo. V: *Religija i cerkov' v istorii Rossii*, 97–105. Ur. Anatolij M. Saharov. Moskva: Mysl'.
- — —. 1959. Russkoe duhovenstvo v pervoe stoletie mongolo-tatarskogo iga. V: *Voprosy istorii religii i ateizma*. Zv. 7, 284–302. Ur. Nikolaj A. Smirnov. Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Bulgakov, Makarij.** 1883. *Istorija Russkoj cerkvi*. Zv. 3. Sankt Peterburg: Tipografija P. Golike.
- Čerepnin, Lev V.** 1977. Mongolo-tatary na Rusi (XIII v.). V: *Tataro-mongoly v Azii i Evrope*, 186–209. Ur. Sergej L. Tihvinskij. Moskva: Nauka.
- Golubinskij, Evgenij E.** 1900. *Istorija Russkoj Cerkvi*. Zv. 2. Moskva: Izdanie Imperatorskago obščestva istorii i drevnostej rossijskikh pri Moskovskom universitete.
- Hosking, Geoffrey.** 2012. *Russia and Russians: From Earliest Times to the Present*. London: Penguin Books.
- Kartašev, Anton V.** 1959. *Očerki po istorii ruskoj cerkvi*. Zv. 1. Pariz: YMCA Press.
- Kričevskij, Boris V.** 2003. *Mitropolič'ja vlast' v srednevekovoj Rusi (XIV v.)*. Sankt Peterburg: Iskustvo-SPB
- Magocsi, Paul Robert.** 2010. *A History of Ukraine: The Land and Its Peoples*. Toronto: University of Toronto Press.
- Malmenvall, Simon.** 2017. Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijeviski Rusiji. *Zgodovinski časopis* 71, št. 1–2:8–29.
- — —. 2016. Razvoj cerkvene organizacije v Kijeviski Rusiji do sredine 12. stoletja. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:547–558.
- Martin, Janet.** 2006. North-eastern Russia and the Golden Horde (1246–1359). V: *The Cambridge History of Russia. From Early Rus' to 1689*, 127–157. Ur. Maureen Perrie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrowski, Donald.** 1993. Why Did the Metropolitan Move from Kiev to Vladimir in the Thirteenth Century? *California Slavic Studies* 16:83–101.
- Pokrovskij, Mihail N.** 1975. Feodalizacija pravoslavnoj cerkvi i tatarskoe igo. V: *Budovnic* 1975, 106–114.
- Saharov, Anatolij M.** 1975. Predyslovie. V: *Budovnic* 1975, 5–14.
- Senyk, Sophia.** 1993. *A History of the Church in Ukraine: To the End of the Thirteenth Century*. Rim: Pontificio Istituto orientale.
- Sočnev, Jurij V.** 2013. Pravoslavna cerkov' v sisteme vzaimootnošenij Rusi i Zolotoj Ordy. *Istorija v podrobnostjah* 8:72–79.
- Sokolov, Platon P.** 1913. *Russkij arhierej iz Vizantii i pravo ego naznačenija do načala XV veka*. Kijev: Tipografija I. I. Čokolova.
- Ščapov, Jaroslav N.** 1989. *Gosudarstvo i Cerkov v Drevnej Rusi X–XIII vv.* Moskva: Nauka
- Vernadskij, Georgij V.** 1997. *Mongoly i Rus'*. Tver: LEAN
- Veselovskij, Stepan B.** 1975. Perekhod mitropolič'ej kafedry iz Kiev v Moskvu. V: *Budovnic* 1975, 80–96.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,147—157

UDK: 342.7(497.4)

Besedilo prejeto: 11/2017; sprejeto: 11/2017

Jernej Letnar Čerňič

Človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava v slovenski družbi

Povzetek: Človekovo dostojanstvo je temeljna vrednota demokratične in pravne države, brez nje se vladavina prava ne more vzpostaviti in polno zaživeti. Vladavina prava omejuje samovoljo državne oblasti in močnih interesnih skupin tako, da varuje človekovo dostojanstvo vsakega posameznika in družbe kot celote. Človekovo dostojanstvo ni odvisno od posameznikove svetovnonazorske opredelitve, temveč mu pripada iz samega dejstva, da je človek. Tako je neposredno povezano s človeškim življenjem in s pravico do življenja ter z njenim uresničevanjem. Vladavina prava je brezpogojno povezana s človekovim dostojanstvom, saj ureja delovanje demokratične in pravne države. Naš prispevek tako obravnava človekovo dostojanstvo kot temelj za delovanje vladavine prava. V prvem delu opredeljuje in analiza človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava. Drugi del nato predstavlja in analizira sodno prakso slovenskega Ustavnega sodišča. Tretji del pa daje nekaj predlogov za njeno konkretizacijo v slovenski družbi. Človekovo dostojanstvo pomeni temelj vladavine prava, ki ga mora vsakokratna družba vedno znova uresničevati in varovati.

Ključne besede: človekovo dostojanstvo, človekove pravice, slovenska družba, vladavina prava

Abstract: **Human Dignity as the Foundation of the Rule of Law in the Slovenian Society**

Human dignity is a fundamental value of a democratic and the rule-of-law state, without which the rule of law cannot be established and fully exercised. The rule of law restricts the arbitrariness of state power and strong interest groups by protecting the dignity of the individual and society as a whole. Human dignity is not conditioned by the worldview of an individual, but belongs to him from the mere fact that he is a human being. It is thus directly linked to human life and the right to life and its realization. The rule of law is unconditionally linked to human dignity, since it regulates the functioning of a democratic and the rule-of-law state. The present contribution therefore addresses human dignity as the basis for the functioning of the rule of law. In the first part, human dignity is defined and analyzed as a cornerstone of the rule of law. The second part then presents and analyzes the case law of the Constitutional Court of Slovenia. The third part gives some suggestions for its concretization and improvement in the

Slovenian society. Human dignity is the cornerstone of the rule of law, which every society must implement and protect in every way possible.

Key words: human dignity, human rights, Slovenian society, the rule of law

1. Uvod

Režiserka Hana Slak v svojem filmu *Rudar* s pomočjo izjemne igralske ekipe subtilno pripoveduje življenjsko zgodbo Mehmedalija Alića, ki je ubežal genocidu v Srebrenici, kjer sta bila umorjena njegova brata, da je nato čez nekaj let odkril kraj slovenskega genocida v Barbarinem rovu v Hudi jami v Rečiči pri Laškem. Odkriva zgodbo poteptanega človekovega dostojanstva navadnih ljudi: v jamskih rovih in jaških so doživeli nepojmljivo smrt, ki še vedno preganja Slovence sedanje generacije. Hkrati izpostavlja izjemnost vrednote človekovega dostojanstva, ki ga slovenska družba razume preveč samoumevno ali celo kot nepotrebno in preveč poudarjeno vrednoto, brez preteklega spomina in prihodnje vizije. Alićeva življenjska zgodba odpira vprašanje o naravi človekovega dostojanstva.

Človekovo dostojanstvo je temeljna vrednota demokratične in pravne države, brez nje se vladavina prava ne mora vzpostaviti in polno zaživeti. Svobodna demokratična družba temelji na spoštovanju, varovanju in uresničevanju človekovega dostojanstva. Namen vladavine prava je, da omejuje samovoljo državne oblasti in močnih interesnih skupin tako, da varuje človekovo dostojanstvo vsakega posameznika in družbe kot celote. Človekovo dostojanstvo ni odvisno od posameznikove svetovnonazorske opredelitve, temveč mu pripada iz samega dejstva, da je človek. Tako je neposredno povezano s človeškim življenjem in s pravico do življenja ter z njenim uresničevanjem. Vladavina prava je brezpogojno povezana s človekovim dostojanstvom, saj ureja delovanje demokratične in pravne države. Takšna država pa zagotovo ni le neka abstraktna oblika, saj jo vsak dan sestavljajo in napolnjujejo ljudje. Vladavine prava in vrednot človekovega dostojanstva ni brez ljudi, kakor tudi ni države. Zato je človekovo dostojanstvo prvi pogoj za delovanje svobodne in demokratične družbe. Dostojanstvo je njeno srce.

Vladavina prava kot varstvo pred samovoljo in čezmerno močjo državne oblasti je bila ena od najbolj privlačnih »artiklov«, ki so jih zahodne liberalne demokracije začele ob koncu osemdesetih let prejšnjega stoletja »izvažati« v države Srednje in Vzhodne Evrope (Letnar Černič 2017). A države se, z redkimi izjemami, dobrih petindvajset let po demokratizaciji še vedno soočajo z izzivi, kako uresničevati vladavino prava in človekovo dostojanstvo v vsakodnevnem zasebnem in javnem življenju. Od starih sil in starih praks je še vedno odvisno uresničevanje vladavine prava. Slovenska družba in država pri tem nista nikakršna izjema, temveč šolski primer neuspele tranzicije prehoda iz totalitarnega v demokratični sistem, ki temelji na človekovem dostojanstvu kot bistveno pomembnem kamnu za vladavino pravo. Tuji svetovalci so v začetku devetdesetih let pozabili na neko malenkost: ljudi, ki sestavljajo pravno državo, je nemogoče čez noč privaditi oziroma izobraziti za vrednote vladavine prava, saj so za kaj takšnega potrebne vsaj tri menjave generacij, če ne več.

Naš prispevek tako obravnava človekovo dostojanstvo kot temelj za delovanje vladavine prava. V prvem delu opredeljuje in analizira človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava v svobodni demokratični družbi. Drugi del nato predstavlja in analizira sodno prakso slovenskega Ustavnega sodišča glede človekovega dostojanstva. Tretji del pa v sklepu daje nekaj predlogov za njegovo konkretizacijo in boljše uresničevanje v slovenski družbi. Človekovo dostojanstvo pomeni temelj vladavine prava, ki ga mora vsakokratna družba vedno znova uresničevati in varovati.

2. Opredelitev človekovega dostojanstva kot temelja vladavine prava

Človekovo dostojanstvo je neodtujljiva vrednota, ki pripada vsakemu posamezniku in družbi kot celoti. To je minimalni skupni imenovalac varovanja človečnosti v vsakokratni družbi. Zato pomeni temelj vladavine prava kot del vsakokratnega pravnega reda. Ima individualno in kolektivno pravno naravo. Kršenje človekovega dostojanstva enemu posamezniku čutijo vsi posamezniki, pa tudi družba kot celota, zato morajo posamezniki uresničevati ne le svoje lastno človekovo dostojanstvo, temveč tudi dostojanstvo drugih ljudi. Kršenje človekovega dostojanstva ene osebe lahko poseže v človekovo dostojanstvo vseh ljudi (Odbor OZN za človekove pravice 2002, tč. 7.4). Čeprav opredelitve človekovega dostojanstva težko iščemo v domačih in mednarodnih pravnih dokumentih (Rao 2013), ga je slovensko Ustavno sodišče v odločbi o Titovi cesti opredelilo z naslednjimi besedami:

»Po vsebini gre pri človekovem dostojanstvu za predpostavko, da ima vsak človek enako in absolutno notranjo vrednost, ki mu pripada prav zato, ker je človek. Spoštovanje človekovega dostojanstva zato pomeni varstvo osebne vrednote posameznika pred neupravičenimi posegi in zahtevami države in družbe.« (US RS 2011a, tč. 8)

Posameznik se človekovemu dostojanstvu ne more odreči, saj bi tako posegal v človekovo dostojanstvo vseh preostalih ljudi, ki živijo v neki družbi. Človekovo dostojanstvo je neodvisno od političnih in ideoloških preferenc posameznika. Sodnik Zobec je v svojem pritrtilnem ločenem mnenju v zadevi Titova cesta zapisal naslednje:

»Ne glede na to, ali je sam osebno, na svoji koži izkusil, kaj pomeni biti nadziran, politično preganjan, zaprt zaradi drugačnega prepričanja, svetovnonazorskih stališč, barve kože /... /, in tudi ne glede na to, ali je sploh pripadal družbeni skupini, ki ji je totalitarni režim kratil človeško dostojanstvo.« (US RS 2011b, tč. 5)

Človekovo dostojanstvo je ožji del osebnega dostojanstva, ki se mu posameznik lahko odpove. To je najmanjši skupni imenovalac temeljnih vrednot v demokratični pravni državi.

Človekovo dostojanstvo sestoji iz telesne in iz duhovne integritete. Pri tem je neposredno povezano z varstvom človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki ga konkretizirajo (Šturm 2002, 362). V vseh treh oblikah ne pripada samo enemu posamezniku, saj sodi med temeljne kolektivne dobrine vsakokratne družbe. Juhant piše:

»krščansko stališče je /... /, da je treba še posebej zaščititi slabotnega, nemočnega in prizadetega. Seveda pa je to odvisno od tega, ali smo kristjani sposobni alternativnega delovanja v sodobnem svetu. V etiki pa izrecno ne gre brez kreposti, se pravi brez praktične podlage, ki omogoča življenje. Krščansko stališče torej podpira življenje za vsako ceno, v vseh pogledih, vedno in povsod.« (2004, 456–457)

McCrudden pravi, da je

»mogoče zaznati osnovno najmanjšo vsebino pomena človekovega dostojanstva: da ima vsak človek notranjo vrednost, ki jo je treba spoštovati, da nekatere oblike ravnanja nasprotujejo spoštovanju te resnične vrednosti in da država obstaja zaradi posameznika, in ne obratno« (2008, 686).

Clapham pa zagovarja prepričanje, da je človekovo dostojanstvo sestavljeno iz štirih delov:

»1. prepoved vseh vrst nečloveškega ravnanja, ponižanja ali razgradnje s strani ene osebe nad drugo; 2. zagotovitev možnosti za individualno izbiro in pogojev za »uresničenje vsakega posameznika«, avtonomijo ali samouresničevanje; 3. priznanje, da je lahko varstvo skupinske identitete in kulture bistvenega pomena za zaščito osebnega dostojanstva; 4. ustvarjanje potrebnih pogojev za vsakega posameznika, da so njegove osnovne potrebe izpolnjene.« (2006, 214)

Človekovo dostojanstvo ima pomembno vlogo pri vladavini prava. Pojem pravne države vključuje to, kako družba nadaljuje pravo in deluje na njegovi podlagi in po njem. Pravo pa primarno obstaja zgolj zato, da uresničuje človekovo dostojanstvo. Resnično spoštovanje pravne države je eden od ključnih pogojev za delovanje svobodne in demokratične družbe, saj omogoča in zagotavlja izmenjavo različnih mnenj in stališč. Njegove normativne zaščite se kažejo v določbi o civilno-političnih in družbenoekonomskih pravicah. Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin v preambuli določa: »države so obvezane, da kot vlade evropskih držav, ki jih navdihuje ista miselnost in ki imajo skupno dediščino idealov in političnega izročila o spoštovanju svobode in vladavine prava, storijo prve korake k skupnemu uveljavljanju nekaterih pravic.« Ob tem je Beneška komisija zapisala, da so

»pravna država in človekove pravice med seboj povezane. /.../ Pravna država bi bila le prazna lupina brez dovoljenja za dostop do človekovih pravic.

/.../ Varstvo in spodbujanje človekovih pravic se uresničujeta le s spoštovanjem za pravno državo: močna ureditev pravne države je bistvena za zaščito človekovih pravic. Poleg tega pravna država in več človekovih pravic (denimo kot pošteno sojenje in svoboda izražanja) se prekrivajo.« (2016, tč. 31)

Beneška komisija nadalje navaja naslednje elemente pravne države:

»1. zakonitost, vključno s preglednim, odgovornim in demokratičnim postopkom za sprejetje zakona; 2. pravna varnost; 3. prepoved arbitrarnosti; 4. dostop do sodnega varstva pred neodvisna in nepristranska sodišča, vključno s sodnim pregonom upravnih aktov; 5. spoštovanje človekovih pravic; 6. nediskriminacija in enakost pred zakonom.«

Vladavina prava je zato varstvo pred kakršnokoli samovoljo državne oblasti, ki želi zaobiti pravo in odločati zgolj na podlagi moči.

Človekovo dostojanstvo pomeni temelj za delovanje vladavine prava. Šturm je zapisal, da je

»izhodišče za temeljno ureditev svobodne demokratične družbe /... / pojmovanje, da ima človek lastno vrednost in da sta svoboda in enakost trajni temeljni vrednoti državne enotnosti. Zato je temeljna ustavna ureditev tista, ki je povezana z vrednotami. Je nasprotje totalitarne države, ki kot izključno oblast monopolne politične elite odklanja človekovo dostojanstvo, njegove osebne pravice, varnost, svobodo in enakost.« (2016, 362)

Človekovo dostojanstvo je sestavljeno iz telesne in iz duhovne integritete. Prvi del človekovega dostojanstva sestavlja telesna integriteta, ki od države in zasebnih subjektov zahteva, da brezpogojno varujejo človekovo življenje in telo. Sem sodijo pravico do življenja, prepoved mučenja, nečloveškega in ponižujočega ravnanja ter kaznovanja, prepoved suženjstva in prisilnega dela ter pravica do svobode. Istočasno sem sodijo tudi nekatere socialne in ekonomske človekove pravice, kakor so pravica do hrane, vode, dostojnega bivanja, izobraževanja in zdravstvenega varstva, ki so prvi pogoj, da človek vsak dan uresničuje svoje človekovo dostojanstvo in varuje človekovo dostojanstvo drugih. Telesna integriteta je absolutni del človekovega dostojanstva, ki ga ni mogoče omejiti z drugimi pravicami ali izjemami javnega reda. Telesna integriteta kot del človekovega dostojanstva človeku zagotavlja ustrezne možnosti, da se lahko po svoji lasti volji uresničuje v življenju. Države imajo negativno in pozitivno obveznost, da skrbijo za njegovo spoštovanje, varovanje in uresničevanje. Človekovo dostojanstvo, ki varuje telesno integriteto, pomeni njegov ožji del, kamor država ali zasebni subjekti pod nobenim pogojem ne morejo poseči. Telesna integriteta je torej jedro človekovega dostojanstva. Drugi del človekovega dostojanstva zadeva duhovno in duševno integriteto posameznika; ta integriteta varuje svobodo posameznikov, da se svobodno zbirajo,

združujejo, povedo tisto, kar mislijo, in svobodno uresničujejo svojo veroizpoved, s tem pa se uresničujejo vrednote pluralizma, strpnosti in širokosrčnosti. Te vrednote spodbujajo javno debato v demokratični družbi. Duhovna integriteta posameznika lahko doživi izjeme, saj je vanjo dopustno posegati na podlagi načela sorazmernosti. Vključuje predvsem relativne človekove pravice, ki jih izjemoma lahko omejujemo na podlagi nujne družbene potrebe. Duhovna integriteta varuje možnost vsakogar, da zaživi s polno močjo.

3. Človekovo dostojanstvo v slovenski ustavnopravni praksi

Ustava Republike Slovenije je poleg Temeljne ustavne listine najvišji pravni vir, ki v slovenskem ustavnem redu varuje človekovo dostojanstvo (Letnar Černič 2011). Vrednota človekovega dostojanstva izhaja iz 1. člena slovenske ustave, ki določa, da je »Slovenija demokratična republika«. Ustavno besedilo ne daje opredelitve človekovega dostojanstva, saj v 20. členu varuje človekovo osebnost in dostojanstvo v kazenskih postopkih, pri tem pa v 34. členu varuje le osebno dostojanstvo in varnost. V dosedanji ustavnosodni praksi lahko najdemo le odločbo Ustavnega sodišča Republike Slovenije, ki neposredno velja za varovanje človekovega dostojanstva. Ustavno sodišče je 3. oktobra 2011 objavilo poglobljeno odločbo, utemeljeno na človeških vrednotah, s katero je odpravilo 2. člen Odloka o določitvi in spremembi imen in umeščenosti cest in ulic na območju Mestne občine Ljubljana (MOL 2010). Odpravljeni odlok je v 2. členu določal, da se v Ljubljani del obstoječe Štajerske ceste in del na novo projektirane ceste poimenuje Titova cesta. Ustavno sodišče je v odločitvi zapisalo:

»Človekovo dostojanstvo je tudi v središču ustavnega reda Republike Slovenije. Njegov etični in ustavnopravni pomen izhaja že iz TUL, ki ni samo ustavnopravni temelj slovenske državnosti, temveč so v njej začrtana nekatera načela, ki izražajo temeljno (ustavno)pravno kakovost nove samostojne in neodvisne države. V svoji preambuli je TUL najprej razglasila dejstvo, da SFRJ ni delovala kot pravno urejena država in da so se v njej hudo kršile človekove pravice, nato pa je kot nasprotje temu v III. razdelku poudarila, da bo Republika Slovenija zagotavljala varstvo človekovih pravic in temeljnih svoboščin vsem osebam na njenem ozemlju, ne glede na njihovo narodno pripadnost, brez sleherne diskriminacije, skladno z Ustavo in z veljavnimi mednarodnimi pogodbami. Ta nova ustavnopravna kakovost nove države je še bolj jasno izražena v Deklaraciji o neodvisnosti (Uradni list RS, št. 1/91), ki je bila sprejeta hkrati s TUL (25. junija 1991) in v kateri je takratna Skupščina Republike Slovenije poudarila zavezanost Slovenije k spoštovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin ter njeno usmerjenost k vstopu v mednarodne organizacije, ki temeljijo na spoštovanju človekovega dostojanstva in ki v svojih aktih določajo temeljne mednarodnopravne standarde varstva človekovih pravic. S sprejetjem teh osamosvoji-

tvenih dokumentov torej ni prišlo samo do prekinitve državnopravne povezave med Republiko Slovenijo in SFRJ, temveč je šlo za prelom s temeljnim vrednostnim konceptom ustavne ureditve.« (tč. 8)

Ustavno sodišče je odločilo, da lahko poimenovanja ulic, cest, trgov in mest »prispevajo tudi k širjenju in krepitvi določenih stališč, idej in vrednot« (tč. 13). Ustavno sodišče je zato odpravljeni odlok razumelo »kot priznanje nekdanjemu nedemokratičnemu režimu« (tč. 15), ki ne sodi v svobodno demokratično družbo. Simboli imajo v življenju vsakokratne države pomembno vlogo (Letnar Čerňič 2011). Ustavno sodišče je zato še dodalo, da »takšno novo poimenovanje v današnjem prostoru in času nima več svojega mesta, ker je v nasprotju z načelom spoštovanja človekovega dostojanstva« (tč. 18). Ustavno sodišče je človekovo dostojanstvo opredelilo kot odprt pravni pojem, ki ga napolnjujejo tako etične, pravne, verske in zgodovinske kakor tudi civilizacijske vsebine (tč. 11). Človekovo dostojanstvo vsak dan kujejo ljudje v zasebnem in v javnem življenju. Zato je »vladavina človekovega dostojanstva«, kakor jo je poimenoval ustavni sodnik Zobec (US RS 2011b), predvsem vladavina ljudi, ki človekovo dostojanstvo vsak dan napolnjujemo z vrednotami in načeli. Ustavno sodišče se je resda v 16. odstavku opredelilo le do obveznosti spoštovanja posameznikovega človekovega dostojanstva, ki vanj države ne smejo posegati. V tej luči je odločilo, da

»morajo »žrtvam vseh totalitarizmov /... / oblastni organi na vseh ravneh izkazovati /... / vsaj pasivno spoštovanje z opustitvijo ravnanj, ki so nezdržljiva s temeljnimi ustavnimi vrednotami in za katera je mogoče vnaprej predvidevati in pričakovati, da bodo povzročila novo prizadetost« (US RS 2011a, tč. 16).

Ustavno sodišče je državne obveznosti glede uresničevanja človekovega dostojanstva omejilo le na obveznost spoštovanja, torej le na negativno obveznost. A ustavni sodniki bi lahko v skladu z mednarodnim pravom človekovih pravic šli še dlje in bi določili pozitivne državne obveznosti. Ustavno sodišče bi tako lahko zapisalo, da ima država še pozitivni obveznosti varovanja in uresničevanja človekovega dostojanstva, to pa bi v konkretnem primeru pomenilo odstranitev totalitarnih simbolov iz javnega prostora, podobno kakor so storile oblasti v Latviji in v Litvi. Istočasno bi lahko Ustavno sodišče natančno določilo državno obveznost uresničevanja človekovega dostojanstva tako, da bi državi naložilo vzpostavitev javne službe za institucionalno in finančno podlago za delovanje državnih institucij, ki se ukvarjajo s polpreteklo zgodovino.

A do odločbe Ustavnega sodišča ne smemo biti preveč kritični, saj vendarle izraža neki določen napredek pri razumevanju človekovega dostojanstva v slovenski državi. Takšna odločba v slovenski družbi ni bila samoumevna, saj želijo različne interesne skupine prilagoditi pojem človekovega dostojanstva svojim interesom. Soglasna odločitev ustavnih sodnikov je zahtevala pogum, saj so odločitvi sledili pričakovani napadi na institucijo ustavnega sodišča in tudi na posamezne sodnike (Hribar 2017). Čeprav se le ena odločitev Ustavnega sodišča neposredno sklicuje

na vrednoto človekovega dostojanstva, pa iz nje izhajajo pravzaprav vse, saj se lahko prav vsak posameznik v slovenski družbi poistoveti z vrednoto človekovega dostojanstva, spoštovanja in sočutja do soljudi. Odločba U-I-109/10 je tako utemeljila vladavino prava v demokratični in pravni državi na vrednoti človekovega dostojanstva, s tem pa je dala pomemben prispevek v prehodu iz totalitarnega v avtorski režim. Če sledimo besedam pokojnega akademika Trontlja: pripomogla je k »iskanju izgubljenega sočutja«, ki je temelj za spoštovanje, varovanje in uresničevanja človekovega dostojanstva. Njegova konkretizacija v slovenski družbi pa je odvisna predvsem od ljudi, ki v njej vsak dan živijo.

4. Predlogi za konkretizacijo človekovega dostojanstva v slovenski družbi

Človekovo dostojanstvo se v slovenski družbi vse pre pogosto uresničuje neenako, selektivno in neučinkovito (Letnar Černič 2013). Varuje se v skladu z zasebnimi, ne toliko ideološkimi kakor finančno-pragmatičnimi in egoističnimi interesi različnih posameznikov in skupin (ESČP 2017). Pravna narava človekovega dostojanstva je na teoretični ravni prav nasprotna, saj to dostojanstvo ni odvisno od različnih ideoloških stališč ali mnenj. A slovenska praksa vsak dan posega v vrednoto človekovega dostojanstva. Na eni strani nobena od treh vej oblasti v slovenski pravni državi ne deluje najbolje, na drugi strani se še vedno soočamo s pomanjkljivo ureditvijo, s človeško in institucionalno podhranjenostjo države pri obravnavanju žrtev totalitarnih hudodelstev in sistematičnih kršitev človekovih pravic in z nepreganjanjem njihovih storilcev (Letnar Černič 2016a); s tem se nenehno tepta človekovo dostojanstvo ne le žrtev, temveč vseh, ki živimo v slovenski družbi. Sedanje razmere v slovenski družbi kažejo na popolno nerazumevanje načela delitve oblasti, saj se dogaja enotnost izvršilne in zakonodajne veje oblasti. Zakonodajna veja tudi voli sodnike rednih sodišč in ustavnega sodišča. Ljubo Sirc je v posvetilu dela *Dolgo življenje po smrtni obsodbi* zapisal, da je njegovo življenje opomin

»vsem novim rodovom, da ne bo spet trpljenja in groze zaradi morda idealističnih poskusov uvesti popolnost na tem svetu, kar moramo spoznati za nemogoče, ne samo po treznem znanstvenem premisleku, temveč sedaj tudi že po ponosrečenih preizkusih« (2010, 8).

Kako konkretizirati uresničevanje človekovega dostojanstva kot temelja za delovanje vladavine prava v slovenski družbi, da se ne bodo več dogajali novi avtorski in totalitarni režimi? Ali je človekovo dostojanstvo ponotranjeno v slovenski družbi? Ali je vladavina prava sredstvo za omejevanje arbitrarne moči različnih interesnih skupin?

Slovenska država lahko izboljša varovanje človekovega dostojanstva predvsem s spremembo politike uresničevanja in varovanja človekovih pravic in svoboščin. Države nosijo na področju človekovih pravic tripartitno obveznost za njihovo varovanje: prvič, obveznost spoštovanja človekovih pravic, to pomeni, ne se vmeša-

vati v posameznikovo uresničevanje človekovih pravic; drugič, obveznost varovanja človekovih pravic, ki državi nalaga aktivno vlogo pri njihovem uresničevanju, saj mora sprejeti ustrezne ukrepe in zagotoviti, da tudi zasebni subjekti varujejo človekove pravice; in tretjič, obveznost uresničevanja človekovih pravic, ki od države zahteva, da sprejema splošne ukrepe in nameni finančna sredstva za preprečevanje podobnih kršitev v prihodnosti. (Čerňič 2011) Slovenska država mora zagotoviti, da bo v polni meri spoštovala človekove pravice: državni in javni organi ne smejo dejavno posegati v posameznikove pravice in svoboščine. Istočasno si mora skrbneje in odločneje prizadevati za varovanje človekovih pravic v zasebnih razmerjih, v katere državni in javni organi niso neposredno vpleteni. Enako si mora država prizadevati, da bo čim več finančnih sredstev namenila za sprejetje splošnih ukrepov za uresničevanje človekovega dostojanstva. Le tako bodo posamezniki v slovenski družbi imeli polno moč, da naredijo kar največ iz svojega življenja. Enako si morajo vsi posamezniki v slovenski družbi in predvsem nosilci javnih funkcij prizadevati, da ponotranjijo temeljno vrednoto človekovega dostojanstva kot podlago za dobro delovanje svobodne demokratične in pravne države.

5. Sklep

Človekovo dostojanstvo je za demokratično družbo in pravno državo, kakor je voda za ljudi. Slovenska družba se zato sooča predvsem s temeljno težavo, da bistvena ustavna načela, vključno s človekovim dostojanstvom, instituti in pravice v slovenski družbi še vedno niso ponotranjeni. Človekovo dostojanstvo se še vedno ne razume in ne razlaga kot kolektivna vrednota, temveč bolj kot individualna vrednota, s katero razpolaga vsak sam glede na svoja lastna svetovnonazorska stališča. V državah Srednje in Vzhodne Evrope tako še vedno ostaja eden od ključnih izzivov, kako uresničevanje vladavine prava, kakor pravi Martin Krygier, spremeniti v »avstralsko limonadno televizijsko nadaljevanko«. Kako vzpostaviti institucije demokratične in pravne države, ki bodo pri svojem delu spoštovale, varovale in uresničevale človekovo dostojanstvo? Morda je vladavina prava v slovenski družbi res bolj mit kakor resničnost (Letnar Čerňič 2016b), saj jo različne interesne skupine v slovenski družbi še vedno uresničujejo le v skladu s svojimi finančnimi interesi. Institucije niso samostojne, temveč odvisne od ljudi, ki jih v tem trenutku zasedajo. Zato se morajo nosilci javnih funkcij prizadevati, da varstvo vladavine prava in človekovo dostojanstvo podredijo skupnim interesom.

Človekovo dostojanstvo postavlja temelje za uresničevanje vladavine prava v svobodni demokratični državi. Od tega dostojanstva je odvisna vsakokratna individualna telesna in intelektualna integriteta tako posameznika kakor celotne družbe. Njegova kolektivna pravna narava zahteva, da ga vsak posameznik spoštuje, uresničuje in varuje v vsakodnevnem javnem in zasebnem življenju, še posebno pa tisti posamezniki, ki delujejo v javni upravi in zasedajo javne funkcije. Uresničevanje človekovega dostojanstva ni odvisno od ideološke oziroma svetovnonazorske strani, ki ji posameznik pripada. Vsakdo mora varovati

človekovo dostojanstvo posameznikov, ki so morda na nasprotni strani javnega prostora oziroma ki imajo nasprotna svetovnonazorska stališča. Vladavina prava zahteva, da se človekovemu dostojanstvu podeli osrednje mesto na vseh ravneh izobraževanja, saj bo le tako posameznik lahko ponotrnil njegovo bistvo in pomen. Človekovo dostojanstvo lahko prepreči nastanek »lokalnih pogojev«, kakor jih utemeljuje Snyder, ki bi lahko znova omogočili storitev hudodelstev in kršitev človekovih pravic (2016). Tako omejuje samovoljo pri spoštovanju, varovanju in uresničevanju vladavine prava in človekovih pravic, ki si jo pogosto privoščijo vsakokratne elite. Vsakodnevno uresničevanje človekovega dostojanstva je zato brezpogojno nujno za vsakodnevno delovanje slovenske pravne in demokratične države in slovenske družbe. Njegovo uresničevanje pa je odvisno od ljudi, ki vsak dan hodijo po ulicah slovenskih mest in vasi. Slovenska družba brez doslednega uresničevanja ne more srednjeročno preživeti niti se razviti v bolj demokratično in bolj pravno državo.

Kratice

- ESČP** – Evropsko sodišče za človekove pravice.
MOL – Mestna občina Ljubljana.
OZN – Organizacija združenih narodov.
SFRJ – Socialistična federativna republika Jugoslavija.
tč. – točka, odstavek.
TUL – Temeljna ustavna listina o samostojnosti in neodvisnosti Republike Slovenije (25. junij 1991).
US RS – Ustavno sodišče Republike Slovenije.

Reference

Viri

Beneška komisija (European Commission for Democracy through Law – Venice Commission). 2016. *Rule of Law Checklist*. Bruselj: Council of Europe.

Evropsko sodišče za človekove pravice. 2017. Kebe in ostali proti Ukrajini, št. 12552/12, 12. januar.

Mestna občina Ljubljana. 2010. Odlok o določitvi in spremembi imen in umeščenosti cest in ulic na območju Mestne občine Ljubljana, U-I-109/10.

Odbor Organizacije združenih narodov za človekove pravice. 2002. Manuel Wackenheim proti Franciji, št. 854/1999, U.N. Doc. CCPR/C/75/D/854/1999.

Ustavno sodišče Republike Slovenije. 2011a. U-I-109/10-17, 3. oktober.

---. 2011b. U-I-109/10-17, pritrnilo ločeno mnenje sodnikov Zobca in Mozetiča, 3. oktober.

Literatura

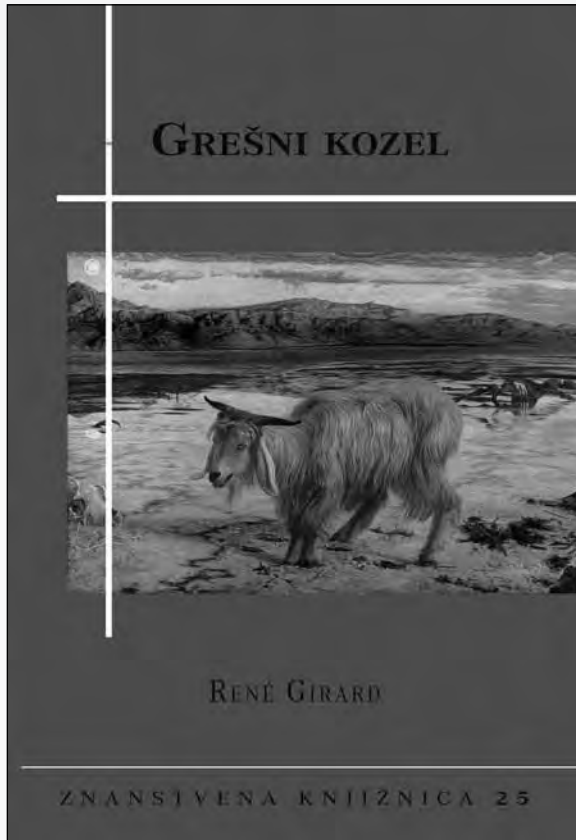
Clapham, Andrew. 2006. *Human Rights Obligations of Non-State Actors*. Oxford: Oxford University Press.

Hribar, Tine, ur. 2017. *Prenova Evrope: Prispevki za slovenski nacionalni program II*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Juhant, Janez. 2004. Etična presoja človekovega dostojanstva. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:445–458.

Letnar Černič, Jernej. 2017. Mit o vladavini prava. IUS-INFO, 13. januar. <https://www.insolvinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?Id=186773> (pridobljeno 5. 11. 2017).

- . 2016a. Od Barbarinega rova do rudnika Pečovnik. IUS-INFO, 4. november. <http://www.iusinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?id=181654> (pridobljeno 5. 11. 2017).
- . 2016b. Zaton človekovih pravic? *Dignitas – slovenska revija za človekove pravice* 71/72:5–7.
- . 2013. Vizija učinkovitega varovanja človekovih pravic v slovenski družbi. V: *Evropska Slovenija*, 52–76. Ur. Matej Avbelj, Gašper Dovžan, Jernej Letnar Čerňič in Miha Movrin. Ljubljana: Inštitut Nove revije, Inštitut Karantanija.
- . 2011. V iskanju človekovega dostojanstva. IUS-INFO, 7. oktober. <http://www.iusinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?id=73196> (pridobljeno 5. 11. 2017).
- McCrudden, Christopher.** 2008. Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *European Journal of International Law* 19, št. 4:655–724.
- Rao, Neomi.** 2013. Three Concepts of Dignity in Constitutional Law. *Notre Dame Law Review* 86, št. 1:185–282.
- Sirc, Ljubo.** 2010. *Dolgo življenje po smrtni obsodbi*. Ljubljana: Nova obzorja.
- Snyder, Timothy.** 2016. Timothy Snyder: »Ljudje znamo dobro lagati in dobro znamo ubijati. Zelo težko pa priznamo, da smo ubijali zaradi laži« [Luka Lisjak Gabrijelčič]. Prev. Aljoša Kravanja. *Razpotja* 25/26:46–55.
- Šturm, Lovro.** 2002. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomske državne in evropske študije.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige *O stvarih, skritih od začetka sveta* nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,159–172

UDK: 316.334.3(497.4)

Besedilo prejeto: 09/2017; sprejeto: 01/2018

Petra Kleindienst in Matevž Tomšič

Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture v novih demokracijah: postkomunistična Slovenija¹

Povzetek: Članek obravnava vprašanje pomena človekovega dostojanstva kot skupne podlage za razvoj demokratične politične kulture. Pri tem se opira na zgodovinsko perspektivo in na razločevanje dveh dimenzij človekovega dostojanstva. To sta dimenziji izvirnega dostojanstva in realiziranega dostojanstva. Na tej podlagi pojasnjuje relevantnost človekovega dostojanstva pri demokratizaciji nekdanjih komunističnih družb Vzhodne in Srednje Evrope. Avtorja namreč ocenjujeta, da je vprašanje človekovega dostojanstva še posebno relevantno v tistih okoljih, ki imajo dolgo tradicijo zlorab oblasti ter kršenja človekovih pravic in svoboščin. V tej zvezi izpostavita dileme glede razumevanja človekovega dostojanstva ob interpretaciji Ustavnega sodišča Republike Slovenije v zadevi »Titova cesta«.

Ključne besede: človekovo dostojanstvo, demokracija, politična kultura, vrednote, Slovenija

Abstract: **Human Dignity as an Element of Political Culture in the New Democracies: the Case of the Post-Communist Slovenia**

The article discusses the meaning of human dignity as the common basis of a democratic political culture by including the historical perspective and elaborating on the two dimensions of the concept of human dignity, i.e. the initial dignity and the realized dignity. It reveals a great significance of human dignity for democratization of former Communist societies from Central and Eastern Europe, as the authors claim that the issue of human dignity is particularly relevant in those environments that have long tradition of abuse of power and violations of human rights and liberties. They shed light on the controversies regarding human dignity using the example of judicial interpretation of the Constitutional Court of the Republic Slovenia in the case of the Tito Street.

Key words: human dignity, democracy, political culture, values, Slovenia

¹ To besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega programa št. P6-0380, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

1. Uvod

Vrednote in vedenjski vzorci so zelo pomembni z vidika delovanja političnega sistema in družbe kot celote. To so ključni elementi v procesu kolektivne identifikacije. Za razumevanje narave (demokratske) politične kulture je potrebno poznavanje razmerij med temeljnimi gradniki, iz katerih ta kultura sestoji. V tem kontekstu igra koncept človekovega dostojanstva eno osrednjih vlog. Čeprav pogosto velja za nekaj zelo abstraktnega, pa ima njegovo dožemanje – in še posebno njegova normativna operacionalizacija – pomembne učinke tako v pravnem kakor v političnem smislu.

Članek tematizira razmerja med človekovim dostojanstvom, politično kulturo in delovanjem demokracije. Osredotoča se na človekovo dostojanstvo kot temelj demokratske politične kulture.

Ključni vprašanji, s katerima se ukvarja, sta: Na kakšen način razumevanje in opredelitev človekovega dostojanstva vplivata na demokratskost politične ureditve? Kako se to izraža v tako imenovanih novih demokracijah Vzhodne in Srednje Evrope, ki so šele pred dobrega četrta stoletja stopile na pot demokratskih sprememb? Predpostavka je, da demokratske vrednote izvirajo iz človekovega dostojanstva. To dostojanstvo je namreč podlaga za niz medsebojno povezanih vrednot – kakor so svoboda, enakost, toleranca itd. –, ki sestavljajo demokratsko politično kulturo. Brez zasidranja koncepta človekovega dostojanstva v zavesti ljudi, pa tudi brez njegove vključitve v pravni okvir (denimo prek razsodb in razlag ustavnega sodišča) se demokratska politična kultura težko razvije. Pri tem menimo, da je vprašanje človekovega dostojanstva še posebno relevantno v tistih okoljih, ki imajo dolgo tradicijo zlorab oblasti ter kršenja človekovih pravic in svoboščin. To nedvomno velja za nekdanje komunistične režime – tudi slovenskega –, ki so izvajali sistematičen nadzor nad državljani in močno omejevali njihovo osebno svobodo. Zato se države iz Vzhodne in iz Srednje Evrope tudi po formalnem prehodu v demokracijo soočajo s številnimi problemi, ki so povezani z dediščino nekdanjega režima. To velja tudi za države, kakor je Slovenija, ki z vidika zunanjih opazovalcev veljajo za zgled uspešno izvedene systemske transformacije. V tej zvezi članek izpostavi dileme glede razumevanja človekovega dostojanstva ob interpretaciji Ustavnega sodišča Republike Slovenije v zadevi »Titova cesta«. Tukaj je Ustavno sodišče razloge za svojo odločitev našlo predvsem v navezavi na koncept človekovega dostojanstva. Namen vključitve tega zglada v ta članek je zato: pokazati relevantnost institucionalizacije človekovega dostojanstva v postkomunističnih demokracijah.

Razprave o filozofskih in pravnih temeljih človekovega dostojanstva so pomembne za demokratsko učinkovitost, saj napredek v institucionalizaciji dobro interpretiranega koncepta človekovega dostojanstva krepí konsistentnost sodnih odločb, pa tudi stabilnost in zanesljivost demokratskih mehanizmov. Poleg tega zadeva »Titova cesta« kaže, da dobro razumevanje človekovega dostojanstva, ki je podprto z dobrimi filozofskimi in pravnimi temelji, lahko spodbuja demokratsko politično kulturo. Ta kultura – v obliki dovolj širokega konsenza – pa je potrebna za dolgoročno vzdrževanje stabilnosti in učinkovitosti demokratskega sistema. Človekovo dostojanstvo tako pomeni temelj demokratskih vrednot in kulturnih

dispozicij (demokratske politične kulture) in prek tega spodbuja razvijanje demokratičnih institucij in uspešnega demokratičnega delovanja.

Študija zgleđa Slovenije je povezana s tematiko prepovedi komunističnih simbolov, ki so predmet številnih razprav na ravni nekaterih državnih ureditev – na primer na Madžarskem, na Češkem, v Albaniji, v Ukrajini, v Litvi itd. (Venice Commission 2013; Yavorsky 2015; Verkhovna Rada of Ukraine 2015; Quora 2016). Zadeva »Titova cesta« pa v kontekstu tega članka ni relevantna le zaradi aktualnosti te tematike, ampak še posebno zato, ker je Ustavno sodišče Republike Slovenije tukaj bistvo svoje odločbe oprlo na človekovo dostojanstvo in tako pokazalo, da sta opredelitev in razumevanje človekovega dostojanstva v nekdanjih komunističnih režimih še posebno pomembna.

2. Dve dimenziji koncepta človekovega dostojanstva

Nakazovanje na problematičnost opredelitve človekovega dostojanstva danes ni nikakršna redkost (Macklin 2003; Bagaric in Allan 2006; Pinker 2008; Kateb 2011; Rosen 2012). Čeprav je človekovo dostojanstvo široko sprejet koncept, integriran v najrazličnejše svetovne kulture (McCrudden 2013; Dupré 2015; Barak 2015; Schroeder in Bani-Sadr 2017; Sieh in McGregor 2017), mednarodni skupnosti še vedno ni uspelo specificirati njegove definicije. V zvezi s tem Oleinik (2016) navaja, da široko razširjeno zavedanje o relevantnosti človekovega dostojanstva ne onemogoča raznolikih interpretacij tega koncepta v praksi. Namen tega poglavja ni, dodati nove definicije k že obstoječi zbirki definicij, ampak zgolj pokazati, da je človekovo dostojanstvo treba obravnavati v luči dveh njegovih osnovnih dimenzij, to je: izvornega in realiziranega dostojanstva. Na obstoj različnih dimenzij dostojanstva so nekateri avtorji že začeli opozarjati, pa čeprav te dimenzije pogosto različno poimenujejo in tudi različno interpretirajo (Darwall 1977; Sulmasy 2008; Shroeder 2010; Sensen 2011; Formosa in Mackenzie 2014; Neuhäuser in Stoecker 2014; Baertschi 2014). Če bi bili ti dve dimenziji deležni bolj poglobljenih interpretacij, bi lahko naredili korak naprej v smeri jasnejše razlage konkretnih primerov kršenja človekovega dostojanstva.

Izorno dostojanstvo, prva dimenzija človekovega dostojanstva, implicira spoštovanja vreden status človeka oziroma status človekove absolutne notranje vrednosti. Označuje dimenzijo človekovega dostojanstva, ki človeku pripada zgolj na podlagi dejstva, da ga umeščamo v skupino bitij človeške vrste. Izvira iz človekovega narave kot takšne in človeška bitja razlikuje od pripadnikov drugih vrst. Pomeni torej neke vrste element, ki je v neločljivi povezanosti s človekom in ki je kot takšen univerzalen. Upošteva jo dejstvo, da so vsi ljudje obdarjeni z izvornim dostojanstvom, ker so človeška bitja, sklepamo, da je prav izvorno dostojanstvo tisto, ki pomeni bistvo človeka.

Rečemo lahko, da izvorno dostojanstvo konstituira človeško bitje, zato ga označujemo kot konstitutivni element človeka oziroma njegove osebne identitete (podobno Schulman 2008). Iz tega veje nujnost spoštovanja prav vsakega človeškega

bitja, in to zgolj zaradi eksistence njegovega izvirnega dostojanstva. Nujnost spoštovanja človeka nakazuje, da mora biti človek upoštevan kot cilj in nikoli kot sredstvo. Omenjeno mišljenje ima globoke korenine v Kantovi teoriji. Upoštevajoč koncept človekovega dostojanstva, lahko uporabimo Kantov praktični imperativ: »Deluj tako, da boš človeštvo, bodisi v tvoji, bodisi v osebi kateregakoli drugega človeka, vselej uporabil kot cilj in ne zgolj kot sredstvo.« (2005, 429) Pogosto se ta imperativ imenuje dostojanstveno načelo oziroma načelo človečnosti (Monteiro 2014).

Realizirano dostojanstvo, druga dimenzija človekovega dostojanstva, nam pove, kolikšen obseg človekovega dostojanstva je uresničen oziroma realiziran pri nekem določenem posamezniku. To pomeni: ni nujno, da vsako človeško bitje, determinirano z izvirnim dostojanstvom, sočasno uživa tudi realizirano dostojanstvo. V nasprotju z izvirnim je namreč realizirano dostojanstvo nestalno in nestabilno, lahko je samo začasno. (Formosa in Mackenzie 2014) Lahko ima različne stopnje, to pa pomeni, da ima lahko neka oseba večji ali manjši obseg realiziranega dostojanstva kakor njen sočlovek. Ko rečemo, da je nekdo izgubil svoje dostojanstvo, govorimo o realiziranem dostojanstvu. Podobno tudi »dostojno vedenje« velja za realizirano dostojanstvo in označuje vedenje, ustrezno statusu subjekta, ki je obdarjeno z izvirnim dostojanstvom. (Sensen 2011)

Pri tem poudarjamo, da je obstoj izvirnega dostojanstva neodvisen od dejstva, v kolikšnem obsegu se je dostojanstvo realiziralo v dejanskem življenju nekega določenega posameznika. Deprivacija oziroma zatiranje posameznika, izvirajoče iz družbe, lahko vodi, na primer, do nižje stopnje realiziranega dostojanstva – pri tem izvirno dostojanstvo še vedno eksistira v vsej svoji popolnosti in človeka dela izjemnega in odličnega. Na drugi strani je nemogoče zagovarjati neodvisnost obstoja realiziranega dostojanstva od izvirnega dostojanstva. Realizirano dostojanstvo namreč počiva na izvirnem dostojanstvu kot svoji hrbtenici oziroma svojem temelju delovanja. Brez izvirnega dostojanstva bi realiziranemu dostojanstvu primanjkoval osnovni gradnik za njegovo konstruiranje. Izvirno dostojanstvo tako lahko označimo kot metapredpostavko, ki človeku prinaša možnost samouresničitve in spoštovanja pri drugih ljudeh. Na kakšen način in v kolikšni meri pa se bo človek samouresničil (v skladu s svojo lastno koncepcijo dobrega življenja) in kolikšno mero spoštovanja bo pridobil pri soljudih, pa sodi v domet realiziranega dostojanstva in ne vpliva na obstoj izvirnega dostojanstva. Pravo in institucije imajo pri tem funkcijo doseganja večjega obsega realiziranega dostojanstva oziroma korigiranja in sankcioniranja, kadar je njegova realizacija okrnjena.

3. Razvoj človekovega dostojanstva

Ideja človekovega dostojanstva se je v antičnem času začela razvijati iz družbenega statusa, iz pripadnosti javnim službam in iz družbene časti (McCrudden 2008). V arhaičnih aristokratskih družbah tako lahko govorimo o dostojanstvu, utemeljenem na privilegijih, to pa pomeni, da si ljudje med seboj niso bili enaki. Koncept človekovega dostojanstva so nekoliko razširili stoiki, katerih ideje pa niso prevla-

dale v tedanjem času (Glensy 2011), z osnovnim načelom enakosti. Iz tega izhaja, da dostojanstvo v krogu stoikov ni bilo vezano na status nekega posameznika (Ivanc 1999). Omembe vreden avtor je predvsem Cicero (1913), ki je dal idejo o privzdignjenem položaju človeških bitij v univerzumu (Sensen 2011), zato ga imamo danes za pomemben zgodnji vir dostojanstva (Bloch 1987; Rosen 2012).

Krščanski nauk je človeško bitje začel vidno umeščati na osrednje mesto. Človeška bitja v skladu s tem naukom zasedajo edinstveno mesto znotraj vesolja. (Grant 2007) Krščanska misel, ki je na zahodu prevladovala že vse od poznega rimskega cesarstva dalje, je tako v center postavila idejo, da je človeško bitje ustvarjeno po božji podobi in da je zato obdarjeno s človekovim dostojanstvom (Ivanc 1999; Erhueh 1987; Kraynak 2008). Pri tem ni bistveno zgolj, da je Bog stvarnik človeškega bitja, saj to človeka še ne razlikuje od vseh preostalih stvaritev. Pomembno je namreč to, da je Bog človeka ustvaril po svoji podobi, in prav to je tisti element, ki omogoča vzpon človekovemu dostojanstvu in razlikovanje človeškega bitja od preostalih stvaritev. (Dan-Cohen 2011)

Lebech (2004) opisuje krščansko sporočilo o ljubezni do bližnjega kot odločilni prispevek k utrjevanju priznanja osebnosti in človekovega dostojanstva vseh človeških bitij. V tem kontekstu zagovarja stališče, da je dvomljivo, ali bi bilo dandanašnje prepričanje o človekovih pravicah vzdržno brez takšnih preteklih krščanskih sporočil. V tem smislu krščansko misel razumemo kot eno od relevantnih stopenj v razvoju koncepta človekovega dostojanstva. Še več, Seidentop (2014) trdi, da je sodobna liberalna misel otrok krščanstva. Če je Bog ustvaril človeška bitja, ki so med seboj enaka, racionalna, obdarjena s svobodno voljo, je posamezniku podeljeno neko določeno polje svobode za identifikacijo njegove moralne odgovornosti. In prav tu leži perfekcija krščanstva – običajna krepost je, spoštovati in ljubiti svoje bližnje, krščanstvo pa narekuje tudi ljubezen do sovražnikov. Po Seidentopu (2014) je krščanstvo izlilo novo luč na temelj človeške identitete s tem, ko je povzdignilo moralno enakost ljudi in njihovo družbeno vlogo postavilo v ozadje. Zato je krščanstvu treba priznati zgodovinsko vlogo, ki jo je odigralo pri razvoju koncepta človekovega dostojanstva, in ga imeti za enega od pomembnejših virov ideje moralne enakosti, svobode in odgovornosti, ki prežema sodobno liberalno miselnost.

Obdobje renesanse je dalo prednost antropocentričnemu nazoru in v senco postavilo ideje, značilne za krščansko srednjeveško razmišljanje. V ospredje se je prebilo obujanje antične estetike, čutnega zaznavanja (senzualizma) in individualizma, to pa je človekovo dostojanstvo predstavilo v nekoliko drugačni perspektivi. S svojimi humanističnimi vsebinami je renesansa povzdignila pojem humanitas, v povezavi s svobodo, z brezmejnimi ustvarjalnimi možnostmi razuma in z dostojanstvom človeške osebe. (Škamperle 1997, 46) Še več, renesansa je individualni jaz tako povzdignila, da je človeka tako rekoč »pobožanstvila« oziroma ga postavila na angelsko raven (47). Pri tem je relevantno omeniti Pica della Mirandola (1956), italijanskega renesančnega filozofa, ki v delu O človekovem dostojanstvu dostojanstvo ponazori predvsem v navezavi na človekovo svobodo kreiranja in oblikovanja samega sebe (Lewis 2007; Rosen 2012). S povzdigovanjem človeškosti je ponudil etično izhodišče za preučevanje človekovega dostojanstva.

Za razumevanje koncepta človekovega dostojanstva ne gre zanemariti razsvetljenske filozofije Immanuela Kanta. Kant je svojo teorijo gradil na Ciceronovih do- gnanjih, na stoiški tradiciji in na teoriji Samuela von Pufendorfa. Od njegove filo- zofije dalje spremljamo jasno tendenco, da se dostojanstvo povezuje s karakteri- stiko racionalnosti, to pa pomeni, da ni pripisano vsem bitjem, ampak je rezervi- rano izključno za človeška bitja. (Baertschi 2014) Medtem ko v krščanski tradiciji dostojanstvo bazira na ideji, da je človek ustvarjen po podobi Boga, v Kantovi miselnosti dostojanstvo temelji na avtonomiji in razumu, pri tem pa mora človek delovati v skladu s praktičnim imperativom in pri izvrševanju svoje avtonomije tako sebe kakor tudi soljudi vedno obravnavati kot smoter svojega delovanja. Kant (2005) dostojanstvo označi kot notranjo, brezpogojno in neprimerljivo vrednost. Donnelly (2013) navaja, da je po Kantu človeško bitje stvaritev z vrednostjo (do- stojanstvom), ki je resnično neprecenljiva in se najde zunaj domene instrumen- talne vrednote. Kant je tako – po mnenju številnih avtorjev (Shell 2003; Donnelly 2013) – imel znaten vpliv na poznejše ideje v dokumentih o človekovih pravicah, vključujoč Splošno deklaracijo o človekovih pravicah, kakor tudi na moderno libe- ralno miselnost.

Iz tega poglavja izhaja, da v literaturi dominirata dva vpliva, ki sta bistveno pri- spevala k razvoju koncepta človekovega dostojanstva: krščanska tradicija in Kan- tova filozofija. Dejstvo je, da brez opiranja na zgodovino zagotovo ne bi mogli razviti vzorca mišljenja o človekovem dostojanstvu, kakršen nastopa v sodobni paradigmi. Prav vsako zgodovinsko obdobje je na takšen ali drugačen način pri- spevalo kak delček v mozaik sodobne paradigme in vplivalo na razumevanje člo- vekovega dostojanstva, zato nobenega od njih ne gre zapostaviti.

4. Politična kultura v novih demokracijah

Od prevladujočih kulturnih vzorcev v družbi oziroma od razmerja med različnimi tipi teh vzorcev je v veliki meri odvisna narava posameznih institucionalnih oblik. To nas privede do pojma politične kulture. Opredelimo jo lahko kot »zbir drž, ve- rovanj in občutij, ki urejajo in dajejo pomen političnemu procesu in ki tvorijo temeljne predpostavke in pravila, ki vodijo obnašanje v političnem sistem« (Pye 1968, s. v. »*Political culture*«).

Na (ne)zmožnost vzpostavitve in preživetja demokracije v nekem določenem okolju vplivajo različni dejavniki. Govorimo o spletu dejavnikov, ki izhajajo: 1. iz družbenega okolja političnega sistema, 2. iz notranje logike delovanja samega po- litičnega sistema, 3. iz mednarodnih oziroma globalnih družbenih procesov (Tom- šič 2002). Pomembno vlogo igrajo tudi ključni politični akterji, predvsem politične elite, saj te elite, kakor trdi demokratična teorija elit, nastopajo kot »varuh demo- kracije« (Best in Higley 2010), zato je od njihovega delovanja v pretežni meri od- visen njihov obstoj. Tudi v postkomunističnih družbah je narava režima v veliki meri odvisna od narave političnih elit (Tomšič 2016). Kljub temu pa je politično kulturo mogoče šteti za enega družbenih pogojev za razvoj demokracije (Lipset

1994). Navzočnost vrednot, kakor so samospoštovanje, toleranca in pripravljenost na sodelovanje, ki so del demokratične politične kulture in ki v svojem bistvu izhajajo iz človekovega dostojanstva, igra pomembno vlogo predvsem z vidika dolgoročnega zasidranja demokracije. Wiarda (2014) navaja, da politična kultura relevantnost političnih institucij združuje z neformalnimi aspekti politike. Povezana je predvsem s temeljnimi osnovnimi prepričanji, na primer glede svobode in demokracije, ne pa zgolj z nekimi površinskimi, efemernimi naklonjenostmi, nagibi. Politična kultura ne more biti vsiljena od političnih akterjev, ampak predvideva družbeno soglasje, ki ne more biti niti formirano niti vzdrževano brez razumevanja kulturnih temeljev. Politična kultura torej še zdaleč ni omejena na strukturo političnih institucij, ampak je veliko bolj osredotočena na razvijanje zavesti ljudi o etosu, skladnem s političnimi institucijami. (Rhonheimer 2013)

Institucionalni mehanizmi in struktura oblasti in politike torej niso edini pogoj za obstoj demokratične vladavine. Institucionalni mehanizmi omogočajo zgolj tako imenovano formalno demokracijo (Dahl 1972), medtem ko sta za ustvarjanje učinkovite demokracije nujno potrebni tudi vsebinska demokracija in politična kultura (Inglehart in Welzel 2005). Diamond (1999) postavlja osrednje načelo empirične demokratične teorije: stabilna demokracija zahteva vero, prepričanje v legitimacijo demokracije. Podobno tudi Inglehart (2000) navaja, da kultura igra ključno vlogo v demokraciji; njen obstoj je odvisen od vrednot in prepričanj običajnih državljanov. Na bistvenost povezave med politično kulturo in stabilnostjo demokratičnega sistema kažejo tudi številni drugi avtorji (Lasswell 1958; Eckstein 1966; Easton 1975; Putnam 1993; Newton 2001; Inglehart in Welzel 2005; Welzel 2007; Dalton in Welzel 2014).

Da bi razumeli situacijo v novih demokracijah Vzhodne in Srednje Evrope, je treba pogledati kulturnozgodovinski kontekst razvoja teh družb. V zgodovinskem smislu je bila večina dežel iz te regije del evropske (pol)periferije (Janos 2000; Berend 2001); to pomeni, da so bile »zamudnice« ne zgolj v smislu socioekonomske modernizacije, ampak tudi v kulturnem smislu. Zanje je bil značilen velik prepad med izobraženo elito na eni strani in neukimi množicami na drugi. Prevladovali so vzorci »podložniške« politične kulture (Almond in Verba 1965), ki so predpostavljali pasivnost običajnih državljanov. Rekli bi lahko, da tako imenovani »realnik« socializem ni bil popoln tujek v kulturnem ustroju Vzhodne in Srednje Evrope, ampak da je bil vsaj v nekaterih ozirih nadaljevanje avtoritarne tradicije. To, kar je bilo novo, je bil mesijanski totalitarizem, utemeljen na utopičnem projektu ustvarjanja »nove« družbe, skladne s postulati marksistično-leninistične ideologije. Tovrstno prepletanje »starega« avtoritarizma in »novega« mesijanizma je med drugim vidno na konkretnem primeru, na Rusiji oziroma uspešnosti boljševiške revolucije (Malmenvall 2017). To je rezultiralo v brezkompromisnem zatiranju vsake ideje, prepričanja in vrednote, ki ne bi bila skladna z vladajočo ideologijo. Totalen nadzor nad celotno družbo je povzročil uničenje že tako šibke liberalne in demokratične tradicije, ki je obstajala, preden so komunisti prevzeli oblast.

Rečemo lahko, da komunistični ideološki projekt v smislu radikalne preobrazbe vrednotnega sistema družbe ni bil uspešen, vsaj ne glede na pričakovanja njegovih

kreatorjev. Navkljub vsem naporom komunistični režim ni bil sposoben izločiti vseh elementov predkomunistične tradicije, zato jih je bil sčasoma prisiljen tolerirati.

Kolaps komunističnega režima in sprememba institucionalne ureditve v Vzhodni in Srednji Evropi sta bila del globalnih demokratičnih sprememb (Broderik 2017). Vendar nista avtomatično privedla do konsenzualne vzpostavitve vrednostnega sistema, značilnega za etabrirane demokracije z razvito demokratično politično kulturo. Navdušenje nad demokratičnimi spremembami je uplahnilo kmalu po prehodu v novi režim, to pa se je izrazilo v nizki stopnji zaupanja v politične institucije, še posebno v politične stranke. (Fink-Hafner 1995)

Glede na zgodovinsko prevlado avtoritarnih tradicij v družbah Vzhodne in Srednje Evrope so imeli neredki opazovalci, še posebno v začetnem obdobju postkomunistične transformacije, politično kulturo za problematični dejavnik, ki bi lahko povzročil destabilizacijo ali celo povratek avtoritarizma. To je navadno veljalo za »kulturni zaostanek«, zlasti za prevladujoči paternalizem kot enega ključnih elementov politične kulture, ki je sestavni del tako komunistične kakor predkomunistične zapuščine. (Kaldor in Vejvoda 1999) Pogosto se je navajalo pomanjkanje »difuzne podpore«, ki je značilna za razvite demokracije in pri kateri legitimnost režima ni vezana na to, kdo je v nekem trenutku na oblasti (Pridham in Lewis 1996, 1). V tako imenovanih novih demokracijah sta podpora vladajoči politiki in podpora režimu kot celoti pogosto tesno povezani. Podpora vladajoči politiki pa je močno odvisna od njene učinkovitosti. To je problematično, saj se ob morebitnem poslabšanju ekonomske situacije morda ponovno vzpeta egalitarni paternalizem in avtoritarizem, ki sta latentno navzoča, to pa lahko ogrozi razvoj demokracije.

V splošnem smo v postkomunističnih državah Vzhodne in Srednje Evrope priča heterogeni politični kulturi, ki sestoji iz komunističnih in predkomunističnih, iz religioznih in sekularnih in iz avtoritarnih in libertarnih elementov. Na eni strani imamo vrednote samozaupanja in državljanske participacije, na drugi strani pa vrednote zanašanja na državo in potrebe po močnem voditelju. (Makarovič in Tomšič 2015) V takšnem prepletanju različnih vrednotnih orientacij se rodijo različne nekonsistentnosti glede odnosa do različnih vidikov demokratičnega življenja, ponekod pa celo znaten del ljudi podpira ideje, ki so bolj v skladu z avtokracijo kakor pa z demokracijo (Klingemann, Fuchs in Zielonka 2006). Pri tem igra pomembno vlogo še vedno močno navzoča dediščina nekdanjega sistema.

5. Stanje demokratične politične kulture v postkomunistični Sloveniji

Slovenija je bila dolgo percipirana kot postkomunistična »zgodba o uspehu«, to je, kot država z vzpostavljenimi vsemi ključni institucionalnimi mehanizmi, ki omogočajo uspešno delovanje demokracije. Šele globalna finančno-gospodarska kriza je dokončno razgalila systemske slabosti slovenskega modela družbene transformacije. (Tomšič 2017, 38) Vendar obstajajo posamezne očitne motnje v delovanju de-

mokratsičnega procesa. To velja predvsem za šibko delovanje pravne države, tako da nekateri govorijo o krizi vladavine prava (Bugarič 2015; Bugarič in Kuhelj 2015; Avbelj 2017). Pravosodje, podobno kakor nekateri drugi družbeni podsistemi, je še vedno pod vplivom ljudi iz nekdanjega komunističnega režima, katerih mentaliteta pomeni veliko oviro pri učinkovitem ščitenju človekovih pravic in svoboščin.

Še več, opaziti je mogoče stagnacijo ali celo regresijo glede uveljavljanja demokratičnih standardov. To velja tudi za stanje politične kulture. Njena erozija je najbolj očitno izražena skozi naraščajočo nostalgijo po nekdanjem komunističnem režimu, katerega ikonografija se pogosto najde na javnih prireditvah. Tako so bile zastave z rdečo zvezdo in drugi simboli komunizma redni spremljevalci tako imenovanih ljudskih vstaj ob koncu leta 2012 in na začetku leta 2013. Imele so jasno politično noto – namenjene so bile namreč rušenju druge Janševe vlade. Čaščenju rdeče zvezde je bil namenjen tudi koncert poleti 2017, ob udeležbi nekaterih uveljavljenih kulturnih ustvarjalcev. Tudi nekdanjega jugoslovanskega diktatorja Josipa Broza Tita imajo pogosto za pozitivno zgodovinsko osebnost.

Ta nostalgija ni značilna samo za Slovenijo, saj je precej navzoča tudi v nekaterih drugih nekdanjih komunističnih državah. Razlogi za njeno ohranjanje so različni, od osebnih in generacijskih do kulturnih in političnih (Bartmanski 2011; Ekman in Linde 2015), vendar pa velja, da je najbolj navzoča tam, kjer novim prodemokratskim političnim elitam ni uspelo izvesti korenitega »preloma s preteklostjo«. Širjenje nostalgije za nekdanjim komunističnim režimom je namreč vse prej kakor naključno in spontano. To nostalgijo generirajo »sistemi za interpretacijo družbene realnosti«, to je: mediji, akademska sfera, civilna družba. Ti »sistemi« so v Sloveniji močno prežeti z levičarstvom, ki se pogosto izraža na zelo radikalen način. To je povezano z visoko stopnjo »reprodukcije elit«, se pravi, z vztrajanjem ljudi s personalnimi, strukturnimi ali duhovnimi koreninami v nekdanjem komunističnem režimu na ključnih položajih v različnih družbenih podsistemih; s tem je Slovenija precejšen unikum v Srednji Evropi. (Adam in Tomšič 2012)

Pod fasado slovenske evropskosti, odprtosti in demokratičnosti se pogosto skriva mentaliteta, ki korenini v nekdanjem komunističnem sistemu (Tomšič 2012). In kar je še posebno problematično: ta mentaliteta ni značilna samo za razne marginalne skupine, ampak ima zaslombo v krogih, ki imajo moč in vpliv. Podpira jo namreč nemajhen del slovenske politične, medijske in civilnodružbene elite. To dokazuje sprenevedanje ob *Resoluciji o evropski zavesti in totalitarizmu*, ki jo je leta 2009 z visoko stopnjo konsenza sprejel Evropski parlament in v njej obsodil vse zgodovinske oblike totalitarizmov. Čeprav so ta dokument podprli vsi slovenski evroposlanci, pa ga parlamentarna večina tedaj ni hotela sprejeti, z izgovorom, da to ni potrebno. Očitno je zavladovalo precejšnje nelagodje ob spoznanju, da demokratična Evropa zavrača tisti sistem in tisto ideologijo, do katerih mnogi v Sloveniji gojijo pozitivne sentimente.

Zaradi teh fenomenov, ki jih je mogoče razumeti kot demokratično regresijo, je opredelitev človekovega dostojanstva – skozi izpostavljanje praks, ki ga zatirajo

– zelo pomembna za krepitev demokratične politične kulture. Tako naslednje poglavje izpostavlja zgled razsodbe slovenskega ustavnega sodišča v zadevi »Titova cesta«, ki je ustavila poskus ljubljanskih mestnih oblasti, da eno od ljubljanskih ulic poimenuje po jugoslovanskem diktatorju. Ta zgled jasno kaže pomen simbolnih vidikov spoštovanja človekovega dostojanstva.

6. Interpretacija človekovega dostojanstva v zadevi »Titova cesta«

V tem poglavju bomo preučili presojo Ustavnega sodišča v zadevi »Titova cesta« v postkomunistični Sloveniji, ki jo imamo za relevantno glede razumevanja povezave med demokratično politično kulturo in človekovim dostojanstvom. Zgled jasno kaže, da se človekovo dostojanstvo demonstrira v konkretnih primerih, in pomeni temelj, na katerem stoji demokratična politična kultura.

V zadevi »Titova cesta« so ustavni pobudniki izpodbijali 2. člen Odloka o določitvi in spremembi imen in potekov cest in ulic na območju Mestne občine Ljubljana, ki ureja ime in potek Titove ceste na območju Mestne občine Ljubljana. Pobudniki so navajali, da je s poimenovanjem ceste po Josipu Brozu Titu kršena pravica do osebne dostojanstva iz 34. člena Ustave Republike Slovenije, saj naj bi Josip Broz Tito po njihovem mnenju posebej nekdanji komunistični režim v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji.

Kljub nekaterim pozitivnim dejanjem naj bi bil Josip Broz Tito, zgodovinsko gledano, negativna oseba, nedemokrat in diktator, za katerega so bile človekove pravice in temeljne svoboščine le mrtva črka na papirju, oseba, ki budi spomin na pobite ljudi v času komunističnega režima. (Ustavno sodišče 2011, tč. 1–2). Nasprotna udeleženka v postopku ustavnosodne presoje – Mestna občina Ljubljana – je navajala številne argumente v prid dejstvu, da je cesta poimenovana po Josipu Brozu Titu, ki je kot pomembna osebnost zgodovinsko odigral signifikantno vlogo, tako s perspektive ozemlja današnje Slovenije kakor s perspektive drugih držav (tč. 3).

Ustavno sodišče je pri tem presojalo skladnost 2. člena omenjenega odloka, ki v Ljubljani ponovno uvaja Titovo cesto, z načelom spoštovanja človekovega dostojanstva. Izpostavilo je, da poimenovanje javnih prostorov na podlagi zgodovinskih dogodkov ali zgodovinskih osebnosti pomeni tudi poudarjanje oziroma izpostavljanje družbenih vrednot, ki te dogodke ali osebe zaznamujejo. S simbolnim poimenovanjem javnih prostorov oblast tem vrednotam daje priznanje, jih podpira ali se z njimi poistoveti, s tem pa prispeva tudi k njihovemu širjenju (tč. 13). Pri tem je sodišče navedlo, da je simbolna razsežnost Titove ceste povezana s simbolnim pomenom imena Josipa Broza Tita, ki ga neizogibno povezujemo s totalitarnim komunističnim režimom, zaznamovanim z grobimi kršitvami človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Zato simbolnega pomena Tita ne moremo obravnavati le v luči relevantnosti njegove zgodovinske vloge in osebnosti. Pomembni namreč niso le nameni oziroma cilji uvedbe Titove ceste, temveč je bistveno dej-

stvo, da takšno poimenovanje lahko objektivno razumemo kot priznanje nekdanjemu nedemokratskemu režimu (tč. 15).

Na podlagi navedenega je Ustavno sodišče s sklicevanjem na objektivni pomen simbola Tita presodilo, da je 2. člen navedenega odloka protiustaven, ker krši načelo spoštovanja človekovega dostojanstva, in ta člen odpravilo. Ustavno sodišče v odločbi govori o človekovem dostojanstvu kot »najvišji etični vrednoti«, kot »temeljnem vrednostnem in pravnem izhodišču slovenske demokracije«, kot »temeljni vrednoti, ki prežema ves pravni red« in kot »predpostavki, da ima vsak človek enako in absolutno notranjo vrednost, ki mu pripada prav zato, ker je človek« (tč. 4, 6, 8). Načelo človekovega dostojanstva je tako po besedah Ustavnega sodišča utemeljeno v 1. členu ustave, ki določa, da je Slovenija demokratična republika. Poseg v človekovo dostojanstvo torej pomeni kršitev temeljnega ustavnega načela 1. člena ustave, s tem pa je Ustavno sodišče varovanju človekovega dostojanstva dalo posebno težo.

Zgled kaže, da se človekovo dostojanstvo v postkomunističnih državah demonstrira v konkretnih primerih, zato ga moramo imeti za izvor in cilj demokratične ureditve ter predvsem za temelj graditve demokratičnih vrednot in kulturnih dispozicij. S priznanjem izvirnega dostojanstva je Ustavno sodišče naredilo pomemben korak na tej poti, ki je, upoštevajoč pretekli komunistični režim, še posebno relevanten. Navsezadnje umeščanje človekovega dostojanstva v center demokratične ureditve omogoča in krepi zaščito esence in identitete človeškega bitja.

7. Sklep

Demokracija ne nastopi in se ne razvija v »praznem prostoru«. Za njeno napredovanje so potrebne posebne kulturne razmere. Govorimo o vrednotnih orientacijah in vedenjskih vzorcih, ki sestavljajo demokratično politično kulturo, kateri so zavezani tako pripadniki politične in drugih družbenih elit kakor tudi navadni državljani. Brez njih demokratične institucije zlahka postanejo zgolj fasada, za katero potekajo prakse, ki nimajo nobene zveze z »duhom demokracije«. ² V takšnih razmerah fenomeni, kakor so klientelizem, korupcija in številne oblike zlorabe oblasti, dobijo svoj zagon.

Postkomunistična Slovenija se sooča s številnimi problemi, ki so resda značilni za večino »novih demokracij«. Družbena komunikacija je šibka, saj je »razdrobljena, zaprta v majhne kroge, sterilna in neučinkovita« (Adam 2017, 143). Nekateri govorijo celo o potezah, ki bi lahko privedle do vzpona avtoritarizma (Vehovar in Tiran 2017). Priča smo šibkemu delovanju pravne države, ki se izraža v neučinkovitosti in celo instrumentalizaciji pravosodja – zadeva Patria je samo najbolj očiteno, ne pa edini primer tega –, monopolom na različnih področjih (v finančnem sektorju, medijih, šolstvu itd.) in ohranjanju moči skupin, ki imajo korenine v struk-

² Za takšen tip psevdodemokracije uporablja Charles King (2001) (za Gruzijo) izraz »Potemkinova demokracija«.

turah nekdanjega režima. S tem je povezano obujanje nostalgije po nekdanjem režimu, ki je s svojo represijo sistematično teptal človekovo dostojanstvo.

Pomen človekovega dostojanstva se mora manifestirati v praksi. Njegova obramba zahteva konkretne politične in pravne ukrepe. Razsodba Ustavnega sodišča Republike Slovenije v zadevi »Titova cesta« je zgled takšnega ukrepanja v smislu boja zoper čaščenje oseb in fenomenov, ki so simbol zatiranja človekovega dostojanstva. Tako se krepi zavedanje o vrednosti tega dostojanstva kot temeljnega kamna, na katerem stoji demokratična politična kultura.

Reference

- Adam, Frane.** 2017. Komunikacijska blokada in kultura intelektualne diskusije. V: *Spoprijem z razmerami v Sloveniji*, 143–147. Ur. Dean Komel in Tomaž Zalaznik. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Adam, Frane, in Matevž Tomšič.** 2012. The Dynamics of Elites and the Type of Capitalism: Slovenian Exceptionalism? *Historical Social Research* 37, št. 2:53–70.
- Almond, Gabriel A., in Sydney Verba.** 1963. *The Civic Culture*. Boston: Little, Brown and Company.
- Avbelj, Matej.** 2017. How to Reform the Rule of Law in Slovenia? V: *Slovenia: Social, Economic and Environmental Issues*, 71–84. Ur. Frane Adam. New York: Nova Science Publishers.
- Bagaric, Mirko, in James Allan.** 2006. The Vacuous Concept of Dignity. *Journal of Human Rights* 5:257–270.
- Baertschi, Bernard.** 2014. Human Dignity as a Component of a Long-Lasting and Widespread Conceptual Construct. *Bioethical Inquiry* 11, št. 2:201–211.
- Barak, Aharon.** 2015. *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartmanski, Dominik.** 2011. Successful Icons of Failed Time: Rethinking Post-Communist Nostalgia. *Acta Sociologica* 43, št. 3:213–231.
- Berend, Ivan.** 2001. The Crisis Zone Revisited: Central and Eastern Europe in the 1990s. *East European Politics and Societies* 15, št. 2:250–268.
- Best, Heinrich, in John Higley.** 2010. Introduction: Democratic Elitism Reappraised. V: *Democratic Elitism: New Theories and Comparative Perspectives*, 1–22. Ur. Heinrich Best in John Higley. Leiden-Boston: Brill.
- Bloch, Ernst.** 1987. *Natural Law And Human Dignity*. Prev. Dennis J. Schmidt. Cambridge, MA: MIT Press.
- Broderik, Kristin.** 2017. *The Economy and Political Culture in New Democracies: An Analysis of Democratic Support in Central and Eastern Europe*. London: Routledge.
- Bugarič, Bojan.** 2015. A Crisis of Constitutional Democracy in Post-Communist Europe: »Lands In-between« Democracy and Authoritarianism. *International Journal of Constitutional Law* 13, št. 1:219–245.
- Bugarič, Bojan, in Alenka Kuhelj.** 2015. Slovenia in Crisis: A Tale of Unfinished Democratization in East-Central Europe. *Communist and Post-communist Studies* 48, št. 4:273–277.
- Cicero, Marcus Tullius.** 1913. *De officiis*. Prev. Walter Miller. London: William Heinemann.
- Dahl, Robert A.** 1972. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Dalton, Russell J., in Christian Welzel.** 2014. Political Culture and Value Change. V: *The Civic Culture Transformed: From Allegiant to Assertive Citizens*, 1–16. Ur. Russell J. Dalton in Christian Welzel. New York: Cambridge University Press.
- Dan-Cohen, Meir.** 2011. A Concept of Dignity. *Israeli Law Review* 44, št. 1/2:9–23.
- Darwall, Stephen L.** 1977. Two Kinds of Respect. *Ethics* 88, št. 1:36–49.
- Diamond, Larry.** 1999. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Donnelly, Jack.** 2013. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York: Cornell University Press.
- Dupré, Catherine.** 2015. *Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe*. Oxford: Hart.
- Easton, David.** 1975. A Re-Assessment of the Concept of Political Support. *British Journal of Political Science* 5, št. 4:435–557.
- Eckstein, Harry.** 1966. *A Theory of Stable Democracy*. Princeton: Princeton University Press.

- Ekman, Joakim, in Jonas Linde.** 2005. Communist Nostalgia and the Consolidation of Democracy in Central and Eastern Europe. *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 21, št. 3:354–374.
- Erhueh, Anthony O.** 1987. *Vatican II: Image of God in Man*. Rim: Urbaniana University Press.
- Fink - Hafner, Danica.** 1995. Antistrankarsko občutje ob demokratičnem prehodu. V: *Slovenski izziv II*, 181–204. Ur. Niko Toš. Ljubljana: Knjižnica FDV.
- Formosa, Paul, in Catriona Mackenzie.** 2014. Nussbaum, Kant, and the Capabilities Approach to Dignity. *Ethical Theory and Moral Practice* 17, št. 5:875–892.
- Glensy, Rex D.** 2011. The Right to Dignity. *Columbia Human Rights Law Review* 43:65–142.
- Grant, Eavadné.** 2007. Dignity and Equality. *Human Rights Law Review* 7, št. 2:299–329.
- Inglehart, Ronald.** 2000. Culture and Democracy. V: *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, 80–97. Ur. Lawrence E. Harrison in Samuel P. Huntington. New York: Basic Books.
- Inglehart, Ronald, in Christian Welzel.** 2005. *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. New York: Cambridge University Press.
- Ivanc, Blaž.** 1999. Dignitas hominis v izhodišču pravne kulture. *Dignitas: Revija za človekove pravice* 1:3–27.
- Janos, Andrew.** 2000. *East Central Europe in the Modern World*. Stanford: Stanford University Press.
- Kaldor, Mary, in Ivan Vejvoda, ur.** 1999. *Democratization in Central and Eastern Europe*. London: Cromwell.
- Kant, Immanuel.** 2005 [1797]. *Utemeljitev metafizike nravi*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kateb, George.** 2011. *Human Dignity*. Cambridge, MA: The Belknap Press.
- King, Charles.** 2001. Potemkin Democracy: Four Myths about Post-Soviet Georgia. *National Interest* 64:93–104.
- Klingemann, Hans-Dieter, Dieter Fuchs in Jan Zielonka, ur.** 2006. *Democracy and Political Culture in Europe*. London: Routledge.
- Kraynak, Robert P.** 2008. Human Dignity and the Mystery of the Human Soul. V: *Human Dignity and Bioethics*, 61–82. Ur. President's Council on Bioethics. Washington, DC: US Government Printing Office.
- Lasswell, Harold D.** 1958. *Politics: Who Gets What, When, How*. New York: Meridian Books.
- Lebech, Mette.** 2004. What is Human Dignity? V: *Maynooth Philosophical Papers*, 59–69. Ur. Mette Lebech. Maynooth: National University of Ireland.
- Lewis, Milton.** 2007. A Brief History of Human Dignity: Idea and Application. V: *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 93–105. Ur. Jeff Malpas in Norelle Lickiss. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Lipset, Seymour M.** 1994. The Social Requisites of Democracy Revisited. *American Sociological Review* 59, št. 1:1–22.
- Macklin, Ruth.** 2003. Dignity is a useless concept. *British Medical Journal* 20, 327 (7429): 1419–1420.
- Makarovič, Matej, in Matevž Tomšič.** 2015. Democrats, Authoritarians and Nostalgics: Slovenian Attitudes toward Democracy. *Innovative Issues and Approaches in Social Sciences* 8, št. 3:8–30.
- Malmenvall, Simon.** 2017. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševoške oktobrske revolucije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:671–686.
- McCrudden, Christopher, ur.** 2013. *Understanding Human Dignity: Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press.
- — —. 2008. Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *European Journal of International Law* 19, št. 4:655–724.
- Monteiro, Reis A.** 2014. *Ethics of Human Rights*. Heidelberg: Springer International Publishing.
- Neuhäuser, Christian, in Ralf Stoecker.** 2014. Human Dignity as Universal Nobility. V: *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, 298–309. Ur. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword in Dietmar Mieth. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newton, Kenneth.** 2001. Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy. *International Political Science Review* 22, št. 2:201–214.
- Oleinik, Anton.** 2016. Introduction: Between Universal and Culture-specific Interpretations of Human Dignity. *Comparative Sociology* 15, št. 6:625–638.
- Pico della Mirandola, Giovanni.** 1997 [1486]. *O človekovem dostojanstvu*. Prev. Brane Senegačnik. Ljubljana: Družina.
- Pinker, Stephen.** 2008. The Stupidity of Dignity. New Republic. 28. maj. <https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity> (prijeto 20. 11. 2017).
- Pridham, Geoffrey, in Paul Lewis.** 1996. Introduction: Stabilizing Fragile Democracies and Party System Development. V: *Stabilizing Fragile Democracies*, 1–22. Ur. Geoffrey Pridham in Paul Lewis. London: Routledge.
- Putnam, Robert D.** 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Pye, Lucian.** 1968. S. v. »Political culture«. V: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 218–225. London-New York: The Macmillan Company and the Free Press.
- Quora.** 2016. Are the De-communisation Laws in Ukraine Democratic? Quora.com. 17. december. <https://www.quora.com/Are-the-decommunisation-laws-in-Ukraine-democratic> (pridobljeno 20. 12. 2017).
- Rhonheimer, Martin.** 2013. *The Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Rosen, Michael.** 2012. *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schroeder, Doris.** 2010. Dignity: One, Two, Three, Four, Five, Still Counting. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 19, št. 1:118–125.
- Schroeder, Doris, in Abol-Hassan Bani-Sadr.** 2017. *Dignity in the 21st Century: Middle East and West*. Cham: Springer.
- Schulman, Adam.** 2008. Bioethics and the Question of Human Dignity. V: President's Council on Bioethics 2008, 3–18. Washington, DC: US Government Printing Office.
- Seidentop, Larry.** 2014. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin Books.
- Sensen, Oliver.** 2011. *Kant on Human Dignity*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- Shell, Susan M.** 2003. Kant on Human Dignity. V: *In Defence of Human Dignity: Essays for our Times*, 53–80. Ur. Robert P. Kraynak in Glenn Tinder. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Sieh, Edward, in Judy McGregor, ur.** 2017. *Human Dignity – Establishing Worth and Seeking Solutions*. London: Palgrave Macmillan.
- Sulmasy, Daniel P.** 2008. Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications. V: President's Council on Bioethics 2008, 469–503. Washington, DC: US Government Printing Office.
- Škamperle, Igor.** 1997. Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura. V: Pico della Mirandola 1997, 45–62. Ljubljana: Družina.
- Tomšič, Matevž.** 2017. Crisis and (Re)Structuring of the Slovenian Political Space. V: Frane Adam 2017, 37–54. New York: Nova Science Publishers.
- . 2016. *Elites in the New Democracies*. Frankfurt na Majni: Peter Lang.
- . 2012. Evropske vrednote in identiteta: med enotnostjo in različnostjo. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:627–634.
- . 2002. *Politična stabilnost v novih demokracijah*. Ljubljana: ZPS.
- Ustavno sodišče.** 2011. Ustavno sodišče Republike Slovenije, U-I-109/10. Odločbe in sklepi Ustavnega sodišča Republike Slovenije. 26. september. <http://odlocitve.us-rs.si> (pridobljeno 6. 6. 2016).
- Vehovar, Urban, in Jernej Tiran.** 2017. Structural and Cultural Characteristics of Slovenian Society and Potential for Establishment of Authoritarian Rule. *Research in Social Change* 9, št. 1:49–68.
- Venice Commission, European Commission for Democracy through Law.** 2013. Joint Amicus Curiae Brief for the Constitutional Court of Moldova on the Compatibility with European Standards of Law No. 192 of July 12, 2012 on the Prohibition of the Use of Symbols of the Totalitarian Communist Regime and of the Promotion of Totalitarian Ideologies. Venice Commission Opinion no. 697/2012. 11. marec. <http://www.legislationline.org/documents/id/17873> (pridobljeno 20. 12. 2017).
- Verkhovna Rada of Ukraine.** 2015. Verkhovna Rada of Ukraine adopts »Law on Condemnation of Communist and National-socialist (Nazi) Totalitarian Regimes in Ukraine and Prohibition of Propaganda of their Symbols«. Verkhovna Rada of Ukraine Official Web Portal. <http://rada.gov.ua/en/news/News/107331.html> (pridobljeno 20. 12. 2017).
- Welzel, Christian.** 2007. Are Levels of Democracy Affected by Mass Attitudes? Testing Attainment and Sustainment Effects on Democracy. *International Political Science Review* 28, št. 4:397–424.
- Wiarda, Howard J.** 2014. *Political Culture, Political Science, and Identity Politics: An Uneasy Alliance*. Surrey: Ashgate.
- Yavorsky, Volodymyr.** 2015. Analysis of the Law on Prohibiting Communist Symbols. Human Rights in Ukraine. 3. maj. <http://khp.org/en/index.php?id=1430564974> (pridobljeno 20. 12. 2017).

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,173—184
 UDK: 272-747:347.624
 Besedilo prejeto: 11/2017; sprejeto: 12/2017

Andrej Saje

Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloga škofa¹

Povzetek: Članek na podlagi primerjalne študije obstoječe kanonsko-pravne zakonodaje in mnenj avtorjev kritično ovrednoti kratki sodni postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom, kakor ga določa *motu proprio* papeža Frančiška *Mitis Iudex Dominus Iesus* iz leta 2015. Pokaže na nekatere dileme, ki so povezane z uvedbo in s potekom tega postopka, kakor so: vrednotenje pogojev in ocena razmer, ki kratki postopek narekujejo, in vloga krajevnega škofa kot sodnika. Predhodna preiskava nima namena, dati sodbo o veljavnosti zakona, temveč je osredotočena na analizo okoliščin sklenitve zakona, ki ta postopek narekujejo, pri tem pa ob predložitvi dokazov nadaljnja preiskava ni potrebna. Naštete okoliščine niso novi ničnostni razlogi, temveč simptomi, ki lahko kažejo na ničnost, v postopku se presojuje celostno skupaj s preostalim gradivom. Temeljni pogoj za izvedbo postopka je aktivno sodelovanje obeh strank in njuno strinjanje z dejstvi, ki so hitro preverljiva. Zaradi težko izpolnljivih pogojev ta postopek v ničnostnih pravnih pomeni izjemo. Izvrševanje škofove sodne oblasti sodi k bistvu njegove službe. V kratkem postopku je sprememba zgolj v tem, da škof v nasprotju z dosedanja prakso prevzame aktivno sodniško vlogo.

Ključne besede: zakon, zakonska zveza, ničnost zakona, kratki postopek, prenova ničnostnega postopka, MIDI, vloga škofa

Abstract: **Dilemmas on the Short Procedure to Determine Nullity of Marriage and the Role of Bishop**

Based on a comparative study of the existing Canon Law and the opinion of various authors, this article aims to critically assess the short judicial procedure to determine the nullity of marriage before a bishop as defined by *motu proprio* of Pope Francis *Mitis Iudex Dominus* from 2015. The article points at some dilemmas regarding the implementation and course of this procedure, such as the assessment and valuation of the circumstances conditioning the short procedure and the role of the local bishop as a judge. A preliminary investigation does not intend to judge on the validity of marriage; it is rather focused on the analysis of the circumstances that concern the conclusion of a marriage and

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

condition this procedure – in this case, after submitting the evidence, further investigation is not necessary. Those circumstances are not additional reasons for the nullity, but symptoms, which might support the nullity; during the procedure they are studied holistically, together with other evidence/material. The fundamental condition for implementation of the short procedure is an active participation of both parties and their consensus concerning easily provable facts. Due to difficulties in achieving the proper conditions, this procedure represents an exception in nullity litigations. Execution of judicial power belongs to the essence of the episcopal ministry. The only change of the previous practice is that in the context of the short procedure the bishop presumes the active role of a judge.

Key words: marriage, marital union, nullity of marriage, short procedure, renewal of nullity procedure, MIDI, role of bishop

»lus sequitur vitam.«

1. Uvod

Pravo sledi življenju! Upoštevajoč to prastaro izkušnjo človeštva, so škofje, zbrani na izredni škofovski sinodi, ob analiziranju vzrokov krize družine in motivov za razpad zakonov, ki je zlo in neuspeh za družine same, za občestvo in za družbo (Boljat in Šalković 2015, 813), in ob iskanju rešitev na ta vprašanja papežu Frančišku predlagali poenostavitev postopka ugotavljanja ničnosti zakona (Škofovska sinoda 2014, tč. 48–49; Ivanković Radak 2016, 502–504). Tako bi bilo po njihovem pričanju ugotavljanje ničnosti vernikom dostopnejše, posamezna cerkvena sodišča pa bi lahko zakonske pravde obravnavala hitreje. V tem smislu so predlagali možnost pastoralnega svetovanja pred začetkom pravde in uvedbo zgolj enostopenjske sodbe. Za primere evidentne ničnosti zakona pa so svetovali uvedbo novega kratkega postopka ugotavljanja ničnosti, v katerem bi krajevni škof imel večjo vlogo. Papež, ki z zakonci v težavah goji sočutje in jim pri reševanju posledic njihove temeljne odločitve in težkega položaja želi priti naproti (Globokar 2015, 451; Slatinek 2016, 141), je omenjeno pobudo sprejel in jo z objavo *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* (Gospod Jezus, usmiljeni sodnik) uzakonil. (MIDI, čl. 958–970) Sklepni dokument redne sinode o družini, ki je bil objavljen že po uvedbi reforme postopkovnega prava, je pri postopkih ugotavljanja ničnosti zakona ponovno poudaril večjo vlogo krajevnega škofa in potrebo po novih sodelavcih cerkvenih sodišč, tako duhovnikov kakor laikov (Škofovska sinoda 2015, tč. 82), o tem pa so postopkovna pravila prinašala določbe že prej (DC, čl. 113 § 1). Glede na nepričakovano objavo nove postopkovne zakonodaje pred rednim sinodalnim zaseda-

njem, še posebno zaradi nekaterih nejasnosti spremenjenih pravil in poenostavljenih razlag, se je med avtorji glede njene konkretizacije vnela živahna razprava (Zambon 2016; Morrisey 2015; Robbins 2015). Teme razprav so predvsem naslednje: narava predhodne preiskave, razumevanje naštetih okoliščin, ki narekujejo uvedbo kratkega postopka, in vrednotenje sodelovanja strank in vloge krajevnega škofa v vlogi sodnika. Da bi se izognili napačnim interpretacijam, je najvišje cerkveno sodišče glede tega izdalo posebno razlago (Rimska rota 2016), Papeški svet za zakonska besedila pa je dileme pojasnil v več avtentičnih razlagah (Valentan 2016). V naši razpravi se bomo osredotočili predvsem na tiste vidike kratkega postopka, ki so bili v javnosti premalo jasni, da tako utemeljimo ali ovržemo domnevo, na podlagi katere naj bi kratki postopki ničnostne pravde bistveno pospešili in s tem pripomogli k lažjemu iskanju resnice o zakonu in k zanesljivejši delitvi pravice zainteresiranim vernikom.

2. Pogoji za uvedbo kratkega postopka

Uvedba kratkega postopka je, enako kakor v rednih postopkih, s postopkovnega vidika v pristojnosti sodnega vikarja, ki tožbeni spis dobi v presojo in odloča o nadaljnjih korakih. Če so za to izpolnjeni pogoji, se odloči za kratki postopek pred škofom kot glavnim sodnikom. Prošnjo morata predložiti obe stranki ali ena od njiju s privolitvijo druge, hkrati pa morajo biti navzoči okoliščine, dejstva in osebe, ki ne zahtevajo preiskave ali bolj poglobljenega dokazovanja in nakazujejo neveljavnost zakona. Tožbeni spis, s katerim se lahko začne kratki postopek, mora najprej zadostiti do sedaj znanim predpisom, na primer: pred katerim sodnikom naj se pravda uvede, kaj in od koga se nekaj zahteva, navedena morajo biti dejstva, na katera se tožnik opira (ZCP, kan. 1504). Na novo sta dodana nova pogoja, ki morata biti izpolnjena hkrati (MIDI, kan. 1683): 1. Spis morata sestaviti oziroma podpisati obe stranki. Če je spis sestavljen na eni strani, mora druga stran dati privolitev in ga podpisati. (Daniel 2015, 563) Sodni vikar ne se ne more odločiti za skrajšani postopek, če druga stran molči oziroma ne odgovori, da se strinja z navedenimi ničnostnimi razlogi in z zastavljenim spornim vprašanjem, prav tako tudi ne, če sodelovanje zavrne. 2. Zahteva se, da so iz spisa jasno razvidna dejstva in okoliščine, stranki jih morata podkrepiti s pričami in z drugimi dokazi, ki nedvomno govorijo v prid ničnosti in kot posledica tega ne zahtevajo poglobljene sodne preiskave.

Motu proprio govori o potrebi, da se pred začetkom ničnostnega postopka ugotovijo morebitni razlogi za uvedbo skrajšanega postopka (MIDI, čl. 4). Če to do trenutka predložitve tožbenega spisa ni bilo ugotovljeno, sodni vikar pozove drugo stran, da se glede ničnostnih razlogov in svojega sodelovanja v postopku jasno izreče (čl. 15). Pri presojanju strinjanja obeh strank v postopku glede uvedbe kratkega postopka ima njuna volja drugačno dokazovalno težo, če je njuno strinjanje za uvedbo kratkega postopka že v samem začetku oziroma se zgodi šele na podlagi poprejšnjega pogovora s svetovalcem (Arobba Conde in Izzi 2015, 142). Kot

drugo je treba razjasniti, kaj je vsebina strinjanja. Sodni vikar mora razlikovati med dejem strinjanja o uvedbi kratkega postopka in strinjanjem obeh strani glede konkretnih dejstev in morebitnih hib v privolitvi. Stvar se lahko dodatno zaplete, če druga stran izjavi, da zaupa sodbi sodišča in da se sama pravde ne bo udeležila in se tudi ne izjasnila glede ničnostnih razlogov. Takšna izjava bi lahko pomenila tiho nestrinjanje glede dejstev za ničnost, s tem pa eden od bistvenih pogojev za začetek postopka manjka. (Moneta 2015, 8–10) V rednem ničnostnem postopku zakonodajalec v skladu s klasičnim rekom *Qui tacet, consentire videtur* papeža Bonifacija VIII. (1294–1303) v delu *Liber Sextus* (1298; regula 43), ki je vključeno v zbirko *Corpus Iuris Canonici* (Friedberg 1959), in predpostavlja, da tožena stran vlogi ne nasprotuje, če se odpove sodelovanju v postopku oziroma če povabilo na zaslišanje ignorira. V tem primeru se druga stran razglasi za odsotno in se postopek lahko nadaljuje brez nje (ZCP, kan. 1592). V kratkem postopku se morata obe stranki izrecno strinjati z dejstvi glede ničnosti, to pa je nekaj povsem drugega od molčanja oziroma nenasprotovanja druge strani.² Privolitev druge strani daje glede dejstev in eventualnih ničnostnih razlogov večjo jasnost, to je tudi eden od bistvenih pogojev za uvedbo postopka te vrste. Zakonodajalec želi tako postopek zavarovati pred možnimi zlorabami. Želi ga omejiti samo na tiste primere, v katerih so zanj dane dejanske možnosti, s tem pa se sodišče lahko izogne nepotrebni daljšemu rednemu postopku, hkrati pa so enakovredno zaščitene pravice obeh strani. (Llobell 2015, 13)

3. Novost in posebnost predhodne ničnostne preiskave

Predhodna preiskava (*investigazione previa*) se na pobudo pristojne oblasti navadno izvaja v kazenskih postopkih, v katerih je treba preveriti, ali je sum storitve kaznivega dejanja potrjen ali ne. Novost postopkovnih norm glede kratkega ničnostnega postopka je v tem, da je predhodna preiskava namenjena zgolj ugotavljanju položaja, v katerem so ti zakonci, in zbiranju potrebnih elementov za morebitno vzpostavitev rednega ali skrajšanega sodnega postopka (MIDI, čl. 2). Enako pojmovanje začetne faze postopka v kazenskih oziroma ničnostnih pravnih nas ne sme zavesti, vsaka od omenjenih preiskav ima namreč različno naravo in drug namen, dejansko med njima – razen enakega pojmovanja – ni analogije (Riondino 2011a, 158–163). Branje MIDI v smislu splošnega načela razumevanja cerkvenih zakonov (ZCP, kan. 17) nas privede do sklepa, da se predhodna preiskava v zakonskih zadevah – drugače od kazenskih – ne začne na podlagi prijave ali indicev od zunaj, temveč na pobudo vsaj enega od zakoncev samih. Preiskava se tudi ne začne po službeni dolžnosti *ex officio*, kakor je to v prvem primeru, temveč na željo

² Moneta poudarja: »Sempre a questo proposito, va ancora osservato che in realtà c'è una differenza tra il consenso e non opposizione e che non è quindi possibile equiparare l'uno all'altro atteggiamento. Il consenso presuppone un'adesione positiva ed implicita. Il consenso dà la sicurezza che la parte convenuta è d'accordo sulla richiesta di nullità avanzata dall'attore e che terrà quindi un atteggiamento collaborativo. La non opposizione può indurre ad un atteggiamento meno convinto e meno disponibile ad accettare tale richiesta e, in particolare, a consentire alla trattazione secondo il processo breve.« (2015, 9)

zainteresiranih oseb. Postopek – drugače od kazenskega – nima namena, ugotovljati osebno odgovornost, poudarjata Arrobe Conde in Izzijeva, predvsem pa nima namena, da se izsledki in rezultati preiskave pošljejo pristojni oblasti, ki bi odločala o nadaljnjih ukrepih, kakor je to določeno v kazenskih primerih. (2015, 35–36)

Predhodno preiskavo glede eventualne ničnosti zakona lahko po novem opravljajo tudi usposobljeni laiki, ki nimajo formalne kanonsko-pravne izobrazbe, to pa je v prvem primeru izključeno. Sodelovanje laikov v cerkvenih službah resda opredeljuje že splošno veljavna zakonodaja (ZCP, kan. 129 § 2; kan. 228). Prvi predpis dovoljuje laikom sodelovanje pri izvrševanju vodstvene oblasti, medtem ko drugi kanon daje podlago za podelitev cerkvenih služb laikom. Med laškimi sodelavci pridejo tukaj v poštev predvsem psihologi in drugi izvedenci s področja družine in zakonskih odnosov, ki imajo potrebno znanje, na primer mediatorji, in s Cerkvijo o človeku delijo načela krščanske antropologije. (Riondino 2011b, 610–613) Namen predhodne preiskave ni izrek sodbe o veljavnosti zakona, temveč identifikacija mogočih ničnostnih razlogov in pastoralna pomoč. Z uvajanjem te službe lahko pričakujemo tudi bolj pripravljene tožbene spise in večje sodelovanje druge strani, pri tem pa imajo kot sodelavci in mediatorji še posebno pomembno vlogo župniki, ki stranke najbolj poznajo. Pomembno vlogo imajo lahko tudi odvetniki (ZCP, kan. 1490), kjer ta možnost obstaja; iz pogovora s stranko lahko ugotovijo, ali obstajajo razlogi za začetek postopka. Podlago za uvedbo predhodne preiskave resda omogoča že navodilo DC, ki predpisuje, naj bo na vsakem cerkvenem sodišču poseben urad za svetovanje oziroma vsaj primerno usposobljena oseba za to službo (čl. 113). V tem smislu ugotavljamo, da sodelovanje laikov in sama predhodna preiskava nista popolna novost, ampak je novost hipoteza, da se ob izpolnjenih pogojih za kratki postopek že pred uvedbo pravde domneva, da je zakon ničn (MIDI, kan. 1683), to pa je v popolnem nasprotju z do sedaj veljavnimi predpisi, ki izpostavljajo domnevo o veljavnosti zakona, dokler se s sodbo ne dokaže nasprotno (ZCP, kan. 1060). Za dosego predhodne domneve evidentne ničnosti zakona je treba identificirati tudi vse preostale predpisane pogoje, ki so: navzočnost okoliščin, dejstev in oseb, ki ne zahtevajo preiskave ali bolj poglobljenega dokazovanja in potrjujejo neveljavnost zakona (MIDI, kan. 1683).

Kar zadeva vsebino predhodne preiskave, pridejo poleg izjav strank v poštev tudi različni dokumenti, ki jih zainteresirane osebe predložijo samoiniciativno. Dnevnik in drugo gradivo v papirnati ali elektronski oziroma digitalni obliki lahko kot dokumenti zasebne narave pomenijo pomemben vir (*acta*) za dosego morebitne pozneje potrebne moralne zanesljivosti za izrek sodbe (ZCP, kan. 1608), ne pa nujno tudi dokazane ničnosti (*probata*). (Girauda 2011, 437–438)

4. Vrednotenje okoliščin

Objava MIDI je glede okoliščin, ki naj bi narekovale kratki postopek, v akademski in strokovni javnosti povzročila različne razlage (Girauda 2016, 58). Razmere, ki dopuščajo ta način ugotavljanja ničnosti, so lahko: pomanjkanje vere, ki lahko

povzroči hibo v privolitvi, ali zmeta, ki je od nje odvisna volja; kratko sobivanje zakoncev; povzročeni splav zaradi izključevanja dobrine otrok; trdovratno vztrajanje v zunajzakonski zvezi ob sklepanju zakona in neposredno po poroki; zvičajno prikrievanje neplodnosti, težke nalezljive bolezni, otrok iz poprejšnje zveze ali prestajanja zaporne kazni, krščanskemu zakonu popolnoma tuj razlog za poroko, nepričakovana nosečnost; s fizičnim nasiljem izsiljena privolitev, pomanjkanje sposobnosti rabe razuma, ki je potrjena z zdravniškimi izvidi (MIDI, kan. 1683–1687). Zakonodajalec med drugim določa, naj bodo med listinami, ki se priložijo k vlogi, vsi zdravniški izvidi, če obstajajo. Tako se sodišče izogne nepotrebni naročanju izvedenskih mnenj, ki se drugače zahtevajo po službeni dolžnosti. (čl. 14. § 1) Zambon v skladu s sodno prakso ugotavlja, da naštetih okoliščin lahko – in ne nujno – kažejo na ničnost oziroma da navzočnost katere od naštetih okoliščin še ne pomeni avtomatske izpolnitve pogoja za vzpostavitev kratkega postopka in kot posledica tega ničnosti zakona (2016, 36).

Zbiranje dokaznega gradiva pred samim postopkom ne pomeni pridobivanja dokazov ničnosti zakona, temveč je to predložitev dejstev, ki dajejo takšno jasnost, da je vsaka nadaljnja preiskava glede ničnosti kot del običajnega postopka v tem primeru nepotrebna. Na podlagi predložitve poprejšnjih dokazov se v kratkem postopku ničnost zakona, kakor smo že razložili – drugače od rednega postopka –, domneva vnaprej. Pri tem je treba poudariti, da so okoliščine tiste, ki ne zahtevajo dodatne preiskave in iz katerih se ničnost domneva, in ne sama ničnost zakona, ničnost se bo potrdila na zaslišanju strank in prič. Dokazovanje v samem kratkem ničnostnem postopku ima namen vzpostavitve povezave med že znanimi okoliščinami in domnevno ničnostjo, ki je bila predpostavljena na samem začetku postopka.³

Seznam naštetih okoliščin (MIDI, čl. 14) je takoj po objavi spodbudil tudi nekatere napačne razlage v smislu novih ničnostnih razlogov, še posebno zato, ker so nekatere od teh okoliščin v povezavi s hibami v privolitvi, na primer pomanjkanje vere in simulacija privolitve. V luči nauka cerkvenega učiteljstva je treba izpostaviti, da globina vere v privolitvi v zakon sama na sebi nima odločujoče vloge. Da bi se izognili napačnim razlagam v smislu ohlapnejših norm in lažjega dokazovanja ničnosti, je dekan Rimske rote že ob predstavitvi MIDI poudaril: nova pravila pri našajo postopkovne spremembe, ne pa tudi vsebinskih v smislu novih ničnostnih razlogov (Pinto 2015). MIDI zgolj našteje nekatere simptomatične okoliščine, ki kažejo na ničnost in na katere mora biti sodnik pri uvedbi postopka še posebno pozoren. Rimska in lokalna cerkvena sodišča so te okoliščine v ničnostnih pravnih in sodbah upoštevala že do sedaj. Seznam okoliščin ni taksativen, temveč so naštetih zgolj nekateri primeri okoliščin, ki lahko pomagajo pri odločitvi za kratki postopek, nikakor pa te okoliščine same na sebi ne pomenijo evidentne ničnosti ne

³ Arrobe Conde in Izzijeva izpostavljata: »E si può ugualmente affermare che la prova nel processo più breve, oltre a interrogare le parti per verificare i dettagli dei fatti, ratificare le testimonianze ed eventuali documenti che suffragano queste circostanze, abbia per oggetto di stabilire la connessione tra le circostanze già certe e l'esistenza reale della nullità inizialmente manifestata solo in forma provvisoria.« (2015, 145)

v rednem ne v skrajšanem postopku. (Saje 2016, 12) Pomanjkanje vere je lahko, na primer, okoliščina, ki odločujoče vpliva na voljo pri simulaciji zakonske privolitve. Tradicionalni nauk ostaja v veljavi, dosedanji kriteriji za presojo veljavnosti zakona ostajajo enaki. Glede vrednotenja vere je papež Frančišek v nagovoru sodnikom Rimske rote izpostavil, da globoka vera in zavedanje njenih sadov za rodovitnost zakona za veljavno privolitev nista pogoj, kot hiba v privolitvi pa se kaže samo takrat, kadar njeno pomanjkanje odločujoče vpliva na voljo.⁴ Krščena zakonca pomen vere pogosto odkrijeta ob skupni rasti šele pozneje in jima pomaga k rodovitnejšemu odnosu.

Naštete okoliščine imajo različno naravo in so navedene kot primeri, nekatere med njimi so v neposredni povezavi s kanoni, ki opredeljujejo hibe v privolitvi. Če vzamemo za primer nezmožnost imeti otroke zaradi sterilnosti, to dejstvo samo na sebi ne pomeni ničnosti zakona (ZCP, kan. 1084), razen če zaročenec to drugemu zamolči, da bi pridobil njegovo privolitve v zakon, to pa dejansko pomeni zvižno prevaro (kan. 1098), ki je identificirana kot klasična hiba v privolitvi. Podobno je glede zamolčanja otrok iz poprejšnje zveze ali glede kake težke bolezni, splava ali druge posebne okoliščine, ki bi mogla zelo motiti zakonsko skupnost in bi bil namen zamolčanja tega pridobitev privolitve druge strani. Kan. 1103 ZCP opredeljuje, da je zakon, sklenjen pod prisilo in v strahu, tudi če ni bilo to povzročeno namerno, neveljaven. Prav tako do sedaj veljavni predpisi določajo, da so nekatere osebe nesposobne za zakon (kan. 1095), če ne morejo razumno ravnati, če trpijo zaradi hudo pomanjkljive razsodnosti glede sprejetja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti ali zaradi psihičnih razlogov. Tudi zelo kratko sobivanje zakoncev lahko kaže na ničnost privolitve, ki pa jo je v postopku – enako kakor v drugih primerih – na podlagi evidentirane hibe v privolitvi treba dokazati. Naštete okoliščine so povzete iz dosedanje izkušnje in prakse cerkvenih sodišč. Poznamo situacije, ki jih sodna praksa imenuje simptomatični elementi neveljavne privolitve v zakon. Ali omenjene okoliščine dejansko dokazujejo ničnost zakonske privolitve, je odvisno od narave posamezne okoliščine in kako se to ujema s preostalim dokaznim gradivom. (Zambon 2016, 37; Moneta 2015, 11)

5. Posebnost škofove vloge v kratkem postopku

Poudarjena vloga škofa in njegove odgovornosti za izpeljavo kratkega postopka (*processus brevior coram Episcopo*) je ena večjih novosti omenjenih postopkovnih sprememb, ki je v javnosti tudi najbolj odmevna (MIDI, čl. 3). Zakonodajalec želi s to spremembo v sodnih postopkih udejanjiti načela drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) o škofovski službi, škof pa po besedah papeža Fran-

⁴ »È bene ribadire con chiarezza che la qualità della fede non è condizione essenziale del consenso matrimoniale, che, secondo la dottrina di sempre, può essere minato solo a livello naturale (CIC, can. 1055 § 1 e 2). /... / Le mancanze della formazione nella fede e anche l'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la dignità sacramentale del matrimonio vizioano il consenso matrimoniale soltanto se determinano la volontà (CIC, can. 1099). Proprio per questo gli errori che riguardano la sacramentalità del matrimonio devono essere valutati molto attentamente.« (Frančišek 2016a)

čiška z aktivno udeležbo v vlogi sodnika prevzema večjo odgovornost za spreobrnjenje cerkvenih struktur (Arrobe Conde 2015, 74). *Motu proprio* konkretno ne navaja, na katere koncilske dokumente se sklicuje, dejansko pa sta mišljena predvsem *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* in *Odlok o pastirski službi škofov* (Koncilski odloki 1980). Papež Frančišek ima z MIDI namen, poenostaviti postopke in povečati hitrost obravnave ničnostnih pravnih, vendar v tem oziru obstoječe splošne procesne norme glede izvrševanja sodne oblasti krajevnega škofa ostajajo enake, kakor jih določa ZCP (Punderson 2015, 88–89). Škofova sodna oblast sodi k bistvu njegove službe že po nauku drugega vatikanskega cerkvenega zbora in je hkrati izraz izpolnjevanja njegovega pastoralnega poslanstva (*munus pastorale*). Koncil izpostavi, da imajo škofje v Kristusovem imenu in v moči oblasti, ki jo izvršujejo, pravico in dolžnost, da svojim podrejenim dajejo zakone in jih sodijo, kakor je še posebej podčrtal papež Janez Pavel II. (1978–2005) v enem od zadnjih govorov sodnikom Rimske rote. (2005, tč. 4)

Veljavni zakoni (ZCP, kan. 1419; DC, čl. 22) določajo, da je v vsaki škofiji sodnik prve stopnje krajevni škof, ki more sodno oblast izvrševati sam ali po drugih. V primerjavi s členom 22 DC, ki škofom naroča, naj v ničnostnih pravnih sami praviloma ne sodijo, je to velik preobrat, še zlasti v primerjavi s preostalimi predpisi, ki urejajo vodstveno oblast. Za vodenje škofije mora škof, na primer, imenovati ekonomski svet (ZCP, kan. 492–493) in škofijskega ekonomista (kan. 494), jasno mora biti razvidna razmejitev nekaterih profesionalnih pristojnosti za neodvisno in kompetentno vodenje posameznih služb, v katerih odgovorni za posamezna področja ne smejo imeti nobenega osebnega interesa ali preferenc, zato je na takšna mesta tudi prepovedano nastavljeni bližnje sorodnike (kan. 492).

Po analogiji se nam postavlja vprašanje, ali ima škof s samim posvečenjem že dovolj kompetenc za sojenje oziroma ali potrebna distanca do posameznih vodstvenih služb ne bi bila priporočljiva tudi v ničnostnih pravnih, kakor drugače že določa DC 22, naj škof praviloma osebno ne sodi. In če že sodi v kratkih postopkih, zakaj ne sodi potem, se sprašuje Mingardi, tudi v rednih ničnostnih pravnih (2016, 97). Pri tem je treba pojasniti, da škof kot sodnik v kratkem postopku (MIDI, kan. 1683) dejansko prevzame vlogo sodnika šele ob končanem postopku (kan. 1687 § 1), za katerega je resda odgovoren sodni vikar, ki sprejme tožbeni spis in odloči, po katerem postopku se bo primer reševal. Škof pred sklepom primera dejansko nima kontakta s posameznimi strankami in z njimi ob sprejetju spisa tudi nima oziroma ne sme imeti pastoralnih pogovorov, drugače v takšnem primeru kot sodnik ne bi mogel nastopiti (DC, 113 § 2).

Za izrek sodbe je tudi v kratkih postopkih potrebna običajna moralna zanesljivost o dejstvih, ki govorijo v prid ničnosti, do katere mora tudi škof kot sodnik priti izključno na podlagi procesnega gradiva – *ex actis et probatis* (ZCP, kan. 1608 § 2) in ne iz morebitnih zunajsodnih informacij. Če ima škof strokovne kompetence, ne bi nič nasprotovalo, poudarja Mingardi, temu, da bi škof sam vodil posamezne kratke ničnostne postopke v celoti. Tedaj bi ga sodni vikar imenoval za preiskovalnega sodnika, vendar pod pogojem, da je zmožen prevzeti vse takšne primere, drugače bi med verniki dajal vtis pristranskosti in neenakega obravnavanja.

nja strank. (2016, 101) Ob koncu ima škof možnost, da ob posvetovanju s sodnikom razglasi ničnost zakona, če pa ni dosegel moralne zanesljivosti o ničnosti, odloči, da se postopek nadaljuje po redni poti. V kratkem postopku je bistvenega pomena, da je dokončna sodba dejansko njegova, ne to, da zgolj pritrdi preiskovalnemu sodniku. Drugače od preostali postopkov, v katerih je škofov *votum* – na primer v postopku trdnega in neizvršenega zakona *super rato* – potreben samo kot eden od dokumentov za dokončno sodbo Svetega sedeža, tukaj škof sprejme polno in ključno odgovornost za izrek dokončne sodbe, ki ima za stranki izvršilno moč. Ob tem je treba dodati, da imajo nekateri škofje, metropolitani oziroma najstarejši sufragani glede na starost škofije (MIDI, kan. 1687 § 4) vsaj teoretično dolžnost, obravnavati morebitne pritožbe na izrek sodbe kratkega postopka. Za pritožbo, ki je poleg omenjenih naslovov lahko vložena tudi na Rimsko roto, velja, da se morata enako kakor pri vložitvi tožbenega spisa zanj strinjati obe stranki. Glede na to, da sta se ena in druga stran na začetku glede ničnostnih razlogov strinjali in da škof v kratkem postopku lahko izda le pritrdilno sodbo, je njuna pritožba v tem primeru brez podlage in nelogična, lahko pa se na sodbo ob morebitnih postopkovnih napakah pritoži branilec vezi. Pravica do pritožbe je ena od temeljnih človekovih pravic in kot posledica tega mora biti zagotovljena v vseh sodnih postopkih. (Montini 2008, 671) Ob morebitnem izpraznjenem škofijskem sedežu so bili nekateri prvi razlagalci MIDI mnenja, da ta kratki postopek zaradi odsotnosti škofa ni mogoč (Robbins 2015, 86), poznejši avtorji, na primer Arobba Conde in Izzijeva, pa so mnenja, da v skladu s kan. 427 § 1 njegovo vlogo lahko prevzame tudi škofijski upravitelj. Po njunem prepričanju je sodna oblast vezana na službo in na odgovornost za vodenje partikularne Cerkve in ne na škofovsko posvečenje. (2017, 157)

Iz dosedanje razprave lahko sklenemo, da se dejanska škofova vloga kot sodnika pokaže šele ob koncu postopka, ko mu preiskovalni sodnik in njegov sodelavec predstavita svoj pogled, ki ga škof lahko uporabi pri svoji sodbi o konkretnem primeru. Škofova sodna oblast je na simbolni ravni vidna tudi v tem, da sodbo osebno izroči strankama in s tem pokaže pastoralno bližino in skrb. Poudarjanje škofove vloge pri izpeljavi kratkega postopka nima pravne podlage in je v praksi lahko zavajajoče, še posebno zato, ker mora sodišče izpeljati celotni postopek, pri tem pa mora slediti vsem predpisanim korakom. Besedi »kratki« ali »hitri« ne pomenita površnosti ali opustitve kakih formalnosti, ki so potrebne za tek pravde in za izrek sodbe v vseh postopkih v enaki meri (Peña 2015, 581–583; Del Pozzo 2016, 11), to pa še posebno drži za kratki postopek, ki zaradi ene same seje zahteva še večjo pripravljenost sodnika in njegovo doslednost (Morán Bustos 2016, 166–168). Sodišča lahko s primerno organizacijo dela pospešijo tudi redne ničnostne postopke, to pa bi v praksi glede na to, da velika večina postopkov teče po redni poti, prineslo veliko večjo praktično korist. Pogoji, ki narekujejo uvedbo kratkega postopka, so v praksi izpolnjeni zelo redko. Kot posledica tega je namen zakonodajalčevih postopkovnih sprememb, naj se sodni postopki pospešijo, kolikor je mogoče, zaradi zgolj vzorčnih primerov kratkih postopkov v praksi izpolnjen le deloma.

6. Sklep

Kratki postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom ni upravni, temveč pravi sodni postopek, ki mora v večji meri zadostiti drugim postopkovnim normam. Ključna za njegovo izvedbo je predhodna preiskava, v kateri se na podlagi ocene okoliščin, ki jasno nakazujejo ničnost privolitve v zakon, v nasprotju s tradicionalno pravno teorijo o veljavnosti zakona, dokler se s sodbo ne dokaže nasprotno, postavi domneva o neveljavnosti zakona, ki se mora kot hiba v privolitvi potrditi na eni sami seji. Drugače od kazenskih postopkov se ta preiskava ne začne na pobudo škofa ali drugega predstojnika, temveč na prošnjo strank samih, prav tako nima namena iskati krivca, temveč ovrednotiti okoliščine in odkriti morebitne ničnostne razloge. Škof v vlogi sodnika nastopi šele ob sklepu, ko na podlagi zbranih dokazov in posvetovanja izda svojo sodbo in jo izroči strankama. Vse predhodno procesno delo opravi sodišče. Za legitimnost postopka je bistvena razmejitev pristojnosti med svetovalcem, preiskovalnim sodnikom in škofom, ki morajo brez vmešavanja v pristojnosti drugega opraviti vsak svoje delo. Pričakovanja, da bodo z uvedbo tega postopka ugotavljanja ničnosti zakona sodni postopki končani hitreje, so zaradi redkih primerov, ki izpolnijo predpisane pogoje, nerealna, kakor kaže tudi praksa posameznih sodišč, na primer v Ljubljani, Zagrebu, Đakovu, Kölnu in v Milanu, kjer so primeri dokončanih postopkov pred škofom glede na število rednih postopkov redkost.⁵ Čeprav se stranki ob vložitvi spisa glede kratkega postopka večkrat strinjata, pa predhodna preiskava glede ničnostnih razlogov pogosto privede do njenega razhajanja. Med pomembnimi poudarki tega postopka sta enakovredna obravnava in pravna zaščita obeh strank, zato se ob nesodelovanju druge strani postopek – drugače od rednega postopka – ne more izpeljati. Kratki postopek praviloma tudi ni mogoč ob morebitni ničnosti iz psihičnih razlogov (ZCP, kan. 1095), ker v tem primeru sodišče zahteva dodatna izvedenska mnenja. K hitrosti ugotavljanja ničnosti zakona na splošno pomaga predvsem druga postopkovna sprememba, to je uvedba zgolj eno stopenjske sodbe, predvsem pa reorganizacija dela na cerkvenih sodiščih ter zadovoljivo število usposobljenih sodnikov in drugih sodelavcev, ki lahko redne postopke izpeljejo v doglednem času, kjer se dejansko udejanji škofova vloga kot moderatorja sodišča. Za postopke ni najprej pomembna dolžina trajanja, temveč je slednja podrejena pravičnosti in resnici, k čemur sta kot prvemu kriteriju zavezana sodnik in sodišče.

Okrajšave

- DC** – Papeški svet za zakonska besedila. 2014. *Navodilo Dostojanstvo zakona*.
MIDI – Frančišek. 2016b. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik*.
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

⁵ Razprave na nekaterih simpozijih cerkvenih pravnikov in študijskih srečanj, na primer v Poreču, od 7. do 8. oktobra 2016, in v Bresci, od 6. do 10. junija 2016.

Reference

Viri

- Frančišek.** 2016a. Discorso del Santo padre Francesco in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana. La Santa Sede. 22. januar. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rotaromana.html (pridobljeno 6. 10. 2017).
- . 2016b. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik [Mitis Iudex Dominus Iesus]*. Prev. Stanislav Slatinek. Cerkevni dokumenti 151. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel *Codice di Diritto Canonico*. V: *Acta Apostolicae sedis*. Zv. 107, 958–970.
- Friedberg, Emil, ur.** 1959. *Corpus Iuris Canonici*. Gradec: Akademische Druck.
- Janez Pavel II.** 2005. Discorso del Santo padre Francesco in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana. La Santa Sede. 29. januar. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2005/january/documents/hf_jp-ii_spe_20050129_roman-rotaromana.html (pridobljeno 15. 8. 2017).
- Koncilski odloki: Konstitucije, odloki, izjave in poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Papeški svet za zakonska besedila.** 2015. Odgovor na prošnjo za interpretacijo ZCP kan. 1688. De legum textibus. La Santa Sede. 18. november. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20la%20vigenza%20dell%27Interpretazione%20autentica%20del%20can.%201686%20CIC.pdf>. (pridobljeno 12. 10. 2017).
- . 2014. *Navodilo Dostojanstvo zakona [Dignitas Connubii]*. Prev. Simon Štivec. Cerkevni dokumenti 142. Ljubljana: Družina.
- Rimska rota.** 2016. *Sussidio applicativo del Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. Vatikan: Libreria editrice Vaticana.
- Škofovska sinoda.** 2015. La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo: Relazione finale del Sinodo dei vescovi al Santo Padre Francesco. La Santa Sede. 24. oktober. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assembly_it.html (pridobljeno 10. 7. 2017).
- . 2014. *Relatio Synodi* della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi: Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. La Santa Sede. 18. oktober. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_it.html (pridobljeno 10. 7. 2017).
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Druge reference

- Arrobe Conde, Manuel Jesus.** 2015. Le proposte di snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo. V: *Sistema matrimoniale canonico in Sinodo*, 61–85. Ur. Luigi Sabbarese. Vatikan: Urbaniana University Press.
- Arrobe Conde, Manuel Jesus in Claudia Izzi.** 2015. *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle cause di nullità del matrimonio*. Milano: San Paolo.
- Boljat, Lucija, in Josip Šalković.** 2015. Kanonsko-pravni aspekti priprave za ženidbu i prevencija ništavosti. *Bogoslovska smotra* 85, št. 3:813–840.
- Daniel, William L.** 2015. The Abbreviated Matrimonial Process before the Bishop in Case of »Manifest Nullity« of Marriage. *The Jurist* 75, št. 2:539–591.
- Del Pozzo, Massimo.** 2016. *Il processo matrimoniale piu breve davanti il vescovo*. Rim: ESC.
- Giraud, Alessandro.** 2015. La scelta della modalità con cui trattare la causa di nullità: processo ordinario o processo breve. V: *La riforma dei processi matrimoniali di papa Francesco, una guida per tutti*, 47–65. Ur. Redazione di quaderni di Diritto Ecclesiale. Milano: Ancora.
- . 2011. L'uso di prove legate alle nuove tecnologie ai nuovi mezzi di comunicazione. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 24, št. 4: 437–448.
- Globokar, Roman.** 2015. Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moraltheologie Klaus Demmers. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:447–460.
- Ivanković Radak, Ivica.** 2016. Reforma kanonskog postopka proglašenja ništavosti ženidbe Promjene u redovitom postupku. *Obnovljeni život* 71, št. 4:501–512.
- Llobell, Joaquin.** 2015. Alcune questioni comuni ai processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal motu proprio »Mitis Iudex«. Seminario di studio presso la Lumsa.

Consociatis internationalis studio Iuris Canonici promovendo. 30. november. [Http://www.consociatio.org/repository/Llobell_Lumsa.pdf](http://www.consociatio.org/repository/Llobell_Lumsa.pdf) (pridobljeno 15. 7. 2017).

Mingardi, Massimo. 2015. Il ruolo del vescovo diocesano. V: *Redazione di quaderni di Diritto Ecclesiale* 2015, 91–105. Milano: Ancora.

Moneta, Paolo. 2015. Dinamica processuale nel Motu proprio »Mitis Iudex«. Seminario di studio presso la Lumsa. Consociatis internationalis studio Iuris Canonici promovendo. 30. oktober. [Http://www.consociatio.org/repository/Moneta_Lumsa.pdf](http://www.consociatio.org/repository/Moneta_Lumsa.pdf) (pridobljeno 14. 7. 2017).

Montini, Gianpaolo. 2008. La richiesta di nuovo esame della causa dopo una doppia decisione conforme (artt. 290–294). V: *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione »Dignitas Connubii«*, 669–707. Ur. Piero Antonio Bonnet in Carlo Gullo. Vatikan: Libreria editrice Vaticana.

Morán Bustos, Carlos Manuel. 2016. El proceso »brevior« ante el Obispo Diocesano. V: *Procesos de nulidad matrimonial: Tras la reforma del Papa Francisco*, 125–176. Ur. Maria Elena Olmos Ortega. Madrid: Dykinson.

Morrisey, Francis G. 2015. The Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus. *The Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter* 184:19–69.

Peña, Carmen García. 2015. El nuevo proceso »breviore« coram Episcopo. *Monitor Ecclesiasticus* 130, št. 2:567–593.

Pinto, Pio Vito. 2015. La riforma del processo matrimoniale per la dichiarazione di nullità. Osservatore Romano. 8. september. [Http://www.osservatoreromano.va/it/news/la-riforma-del-processo-matrimoniale-la-dichiarazi#sthash.DY1NW19A.dpuf](http://www.osservatoreromano.va/it/news/la-riforma-del-processo-matrimoniale-la-dichiarazi#sthash.DY1NW19A.dpuf) (pridobljeno 23. 2. 2016).

Punderson, Joseph R. 2015. Accertamento delle verità »più accessibile e agile«: preparazione degli operatori e responsabilità del vescovo; l'esperienza della Segnatura apostolica. V: Luigi Sabbarese, ur. *Sistema matrimoniale canonico in synodo*, 87–103. Vatikan: Urbaniana University Press.

Riondino, Michele. 2011a. *Giustizia riparativa e mediazione nel diritto penale canonico*. Rim: Lateran University Press.

— — —. 2011b. La mediazione come decisione condizionale. *Apollinaris* 84, št. 2:607–631.

Robbins, Paul. 2015. Mitis Iudex Dominus Iesus: Some Personal Reflections and Practical Applications. *The Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, št. 184:70–91.

Saje, Andrej. 2016. Skrajšan postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom. *Cerkev danes* 50, št. 3:10–13.

Slatinek, Stanislav. 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.

Valentan, Sebastijan. 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:607–619.

Zambon, Adolfo. 2016. La presentazione del libello. V: *Redazione di quaderni di Diritto Ecclesiale*, 29–46. Milano: Ancora.

— — —. 2015. Il motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Tribunale Ecclesiastico regionale Triveneto. 21. oktober. [Http://www.tribunaleecclesiasticotriveneto.it/s2ewdiocesiveneziallegati/2437/Relazione_rivista%20per%20internet.pdf](http://www.tribunaleecclesiasticotriveneto.it/s2ewdiocesiveneziallegati/2437/Relazione_rivista%20per%20internet.pdf) (pridobljeno 23. 10. 2017).

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,185—208
 UDK: 272-1-732.2-284
 Besedilo prejeto: 01/2018; sprejeto: 01/2018

Marjan Turnšek

Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost

Povzetek: Papež Frančišek pogosto poudarja pomen kreposti nežnosti. Tudi v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni (Amoris laetitia)* jo izpostavi in ugotavlja, da »na področju ljubezni, ki je v središču krščanske zakonske in družinske izkušnje, izstopa še neka druga krepost, ki se v teh časih hitrih in površinskih odnosov nekoliko zapostavlja: nežnost« (AL, tč. 28). Razprava prinaša najprej biblično (Stara in Nova zaveza) in teološko-antropološko (zlasti skozi prizmo Jezusovega zemeljskega življenja) ozadje kreposti nežnosti, saj je v vsakdanji govorici vsebinsko precej »podcenjena«. Sledi raziskava papeževe uporabe pojma nežnosti zlasti na področju zakonskega in družinskega življenja. Aktualnost tematike jasno izstopi v kontekstu sodobne potrošne kulture, v kateri vse obstaja, da bi »posedovali in potrošili, tudi ljudje«; »nežnost pa je izraz tiste ljubezni, ki se osvobodi želje sebičnega posedovanja« (tč. 127). S pogledom nežnosti se odkrije, da ima človek »neskončno dostojanstvo« zaradi »ljubezni nebeškega Očeta«; in pomaga, da se lahko »z največjo pozornostjo posvetimo mejam drugega, posebno takrat, ko te omejitve očitno izstopajo« (tč. 323). Tako izstopi nežnost kot pastoralna krepost in drža, ki je sposobna na perihoretični način graditi odnose.

Ključne besede: nežnost, papež Frančišek, zakrament zakona, družina, *Amoris laetitia*, lepota

Abstract: **Tenderness: A Somewhat Neglected Virtue**

Pope Francis often emphasises the importance of the virtue of tenderness. He exposes it also in the post-Synodal apostolic exhortation *The Joy of Love (Amoris laetitia)* and points out that »within love, so central to the Christian experience of marriage and the family, another virtue stands out, one often overlooked in our world of frenetic and superficial relationships. It is tenderness.« (AL, no. 28) The discussion first states the biblical (Old and New Testament) and theological-anthropological (especially through the prism of Jesus' earthly life) background of the virtue of tenderness, since it is substantially »undervalued« in everyday language. This is followed by a study of the Pope's use of the concept of tenderness, especially in the sphere of marriage and family life. The relevance of the topic clearly emerges in the context of a modern consumer culture, where everything exists to »possess and consume, including people«; »tenderness, on the other hand, is a sign of a love free of selfish possessive-

ness« (no. 127). With the perspective of tenderness, it is revealed that man has »endless dignity« because of »the love of the heavenly Father«; and it helps »in a particular way by exercising loving care in treating the limitations of the other, especially when they are evident« (no. 323). Thus, gentleness as pastoral virtue and attitude, which is capable of building relations in a perichoretic way, emerges.

Key words: tenderness, Pope Francis, sacrament of marriage, family, *Amoris Laetitia*, beauty

1. Uvod

Papež Frančišek je razpoznaven tudi po tem, da sorazmerno pogosto poudarja pomen kreposti nežnosti, in to v različnih kontekstih. V posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni (Amoris laetitia)* jo močno izpostavi in ugotavlja, da

»na področju ljubezni, ki je v središču krščanske zakonske in družinske izkušnje, izstopa še neka druga krepost, ki se v teh časih hitrih in površinskih odnosov nekoliko zapostavlja: nežnost« (AL, tč. 28).¹

V razpravi bomo razvili teološko ozadje, zaradi katerega nas papež Frančišek upravičeno pogosto spominja na to krepost, saj je v vsakdanji govorici vsebinsko precej »podcenjena«. V isti spodbudi jo papež med vsemi svojimi besedili, v katerih jo omenja, najbolj jasno opredeli, in to v kontekstu sodobne potrošne kulture:

»Potrošniška družba osiromaši smisel za lépo in tako veselje ugasne. Vse obstaja zato, da bi kupili, posedovali in potrošili, tudi ljudje. Nežnost pa je izraz tiste ljubezni, ki se osvobodi želje sebičnega posedovanja. Privede nas do tega, da pred človekom tako rekoč drhtimo z neizmernim spoštovanjem in določenim strahom, da ga ne bi prizadeli ali mu vzeli njegovo svobodo.« (tč. 127)

Za poglobljen teološki pogled bomo preiskali svetopisemske in teološke temelje nežnosti, še posebno v okviru katoliškega pogleda na zakonsko in družinsko življenje, v katerem ima človek »neskončno dostojanstvo« zaradi »ljubezni nebeškega Očeta«. Iz tega pogleda »se poraja nežnost, ki je sposobna, da v drugem priklíče na dan veselje, ker se čuti ljubljenega«. Z njeno pomočjo se lahko »z največjo pozornostjo posvetimo mejam drugega, posebno takrat, ko te omejitve očitno izstopajo« (tč. 323). Ta okvir, dan v papeževi spodbudi, potrjuje, da sta raziskovanje in življenje nežnosti s teološka vidika nadaljevanje poglobljanja kreposti usmiljenja, ki je bilo izredno izpostavljeno z izrednim svetim letom usmiljenja 2016.

¹ Po tej papeževi ugotovitvi je povzet naslov dane razprave.

2. Splošna izhodišča

Prvo izhodišče je jezikovne narave. Vsak jezik ima namreč glede vsebine neke določene besede nekaj svojega, to pa lahko povzroči, da se ob prevodu iz drugih jezikov kaj pomena izgubi ali se razume več, kakor je v izvorniku povedano. Zato najprej pogledjmo, kako *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (1995) označi pomen in uporabo besede nežnost:

»nežnost -i ž (e): lastnost, značilnost nežnega človeka: nikoli ne pokaže svoje nežnosti; vedeli so za njeno nežnost do otrok / nežnost besede, nasmeha, pogleda / obšlo ga je čustvo nežnosti // milo, zelo prijazno vedenje, ravnanje: materina nežnost do otrok // mn., ekspr. erotično ljubkovanje: želela si je njegovih nežnosti; obsipal je svoje dekline z nežnostmi«.

Izpostavljena je nežnost kot človeška »značilnost«, ki se navzven pokaže kot »čustvo nežnosti« in se udejanji v nekem določenem »vedenju« oziroma »ravnanju«. Kakor bo razvidno iz razprave, je s slovenskim pojmom nekoliko zožen teološki pomen nežnosti, kakor je izražen v italijanščini ali latinščini.

Tudi v splošnem dojemanju in govorjenju se pomen nežnosti v primerjavi s teološko vsebino lahko razume bolj kot šibkost ali celo kot negativna drža: sentimentalizem, narejena prijaznost, ljubeznivost – sladkobnost, celo slabost, znamenje nezrelosti ... Seveda pa je zaslediti tudi pozitivno konotacijo, ki je bližja versko-teološkemu razumevanju: nežnost je moč, znamenje zrelosti in notranje živosti, krepost – kot notranja drža, ki usmerja zunanje izraze. Takšne nežnosti je sposobno svobodno srce, ki je sposobno podariti in sprejeti ljubezen. Tako pojmovana nežnost je naravnana na dve temeljni človekovi potrebi: hoteti ljubiti in vedeti, da si ljubljen.

Govorimo torej o kreposti, ki je več od zgolj neke »značilnosti« ali »čustva«, saj prodre v vse pore življenja neke osebe: od biološko-telesne prek psihološke do duhovne, vse do presežne uresničitve človeka. Nežnost se torej more uresničiti kot osebna odločitev in preraste v življenjski stil. Tako pojmovana nežnost dobi med vsemi doživljanji človeka pomen temeljne in tipično človeške kvalitete, ki najbolj počlovečuje človeka.

Iz tega uvodnega razmišljanja sledi, da je s teološkega vidika treba opredeliti mesto nežnosti tako z zornega kota »narave« kakor z zornega kota »milosti«. Nežnost kot naravno čutenje v krščanski poklicanosti vstopa v samo dejstvo učenčevstva in pomeni značilno vsebino poti uresničevanja novega človeka, ki je izbral hojo za Kristusom. Biti učenec Jezusa Kristusa pomeni, biti član Cerkve; zato se tudi Cerkev v svetu javlja kot vesoljni zakrament (simbolni izraz transparentnosti nevidne resničnosti prek vidne) božje nežnosti, saj se novozavezni Bog ne razodeva kot Bog kaznovanja, ampak kot Bog dobrote in usmiljenja, Bog blizu ubogim in grešnikom. Naravno čutenje in delovanje nežnosti lahko postane področje odprtosti za delovanje milosti (delovanje Boga), to pa naravno danost v korenini preoblikuje in jo vzpostavi kot teološko resničnost. To Tomaž Akvinski izrazi s teološkim

aksiomom: *Gratia supponit naturam et eam perficit*.² Teološko se pojma nežnosti in ljubezni (*agape*) praktično neločljivo povezujeta, saj nežnost izstopa kot pot ljubezni in njen cilj; človek z nežnostjo uresničuje odnos ljubezni, to pa ga ponovno še bolj usposobi za držo nežnosti; oboje se izrazi v dojemanju in izžarevanju lepote. V tem kontekstu ne preseneča, da Rocchetta parafrazira misel Dostojevskega (»lepota bo rešila svet«)³ v trditev »nežnost bo rešila svet«.

V svetu, v katerem živimo, še kako razvidno obstaja alternativa med kulturo nežnosti (ki poudarja in izbira ljubezen in življenje) in nekulturo nasilja (ki poudarja in izbira egoizem in smrt). (2002, 18–22) V tej razsežnosti se nežnost predstavi tudi kot politična odločitev za resnično dobro človeštva. Dokončne rešitve konfliktov ni mogoče predvideti z vojnimi sredstvi in agresivnimi pristopi, marveč s pristopi nežnosti, ki so sposobni pozitivno nagovoriti notranjost drugega (posameznika) ali drugih (narodov). S tem se teološki pomen nežnosti razširi tudi na družbeno področje, saj življenje vere, katerega izraz je drža nežnosti, ne more izvzeti nobenega področja življenja.

3. Nežnost z vidika teološke antropologije

V razodetem pojmovanju človeka se nežnost razkrije kot nekaj mehkega, brez trdote ali rigidnosti; nekaj, kar usmerja notranje čutenje v živo, občuteno in dinamično udeleženo v konkretnem odnosu z drugim. V klasični teologiji se uporablja latinski izraz *teneritia* (»teženje k, nagnjenje k«): usmerja misel v držo nekoga, ki je sposoben iziti iz samega sebe, da se sreča z nekom, ki mu pravi: ti. To je drža, nasprotna evangeljskemu »trdemu srcu« ali samozadostni nagnjenosti k samemu sebi. Nežnost se pokaže kot notranja harmonija, kot nezavedna sinteza vsega doživljanja, ki se kaže navzven kot odblesk lepote ali kot njeno žarjenje v okolico. Izkaže se kot nekaj vpisanega v najglobljo strukturo osebe kot bitja »z drugimi«; kot utelešenega jaza, ki teži k doživljanju, da je ljubljen, in k občutku, da je sposoben ljubiti. Takšna resničnost je povsem interaktivna, pomeni odprtost v srečanje (vključuje sposobnosti darovanja, sprejemanja, deljenja, sočutja): to je notranja polnost življenja, notranja usmerjenost, ki »giblje k«, »razpoloži za« in »se daje na razpolago«. (27)

V takšno razumevanje nežnosti sodi čudenje nad obstojem vsega ustvarjenega, zlasti pa človeka. Prvi korak je dojemanje lepote sveta z nežnostjo, ki dojemata izhajanje (emanacijo) lepote iz vsega ustvarjenega. Nežnost omogoči, da se ljudje medsebojno sprejemajo kot znamenja nevidne Ljubezni. Takšna drža pomaga druge začutiti v njihovi pristni resničnosti in zgraditi spoštljive in gradeče odnose, zaradi katerih drugi niso neke abstraktne »duše«, marveč osebe, vredne spoštovanja. Struktura nežnosti ustreza dinamiki gradnje človekovega jaza skozi rast in zorenje in vključuje elemente: darovati (proti zagledanosti vase), sprejeti (proti

² »Milost naravo predpostavlja, a jo tudi izpopolni.« (Sth I, q. 1, a. 8)

³ Dostojevski to misel zapiše v svojem delu *Idiot*.

zaprtosti pred drugimi) in deliti (proti ošabnemu in arogantnemu egocentrizmu, proti temu, da nekaj imam v lasti). Ob tem se izoblikuje nekaj potrebnih človeških potez: prosojnost, jasnost (do izraza pride notranja resnica človeka, to pa pomeni komunikacijo brez mask), empatija (sposobnost čutiti, kar čuti drugi, sočutiti) in svoboda »od«, »z« in »za« (ustvarja potrebno oddaljenost – da se ne zgodi »zlitost« osebnosti – in omogoča prepoznavanje skušnjav oblastnosti in odsotnosti odgovornosti).

Nežnost se tako razodeva kot »orodje« ponižne ljubezni in zato hkrati kot neizmerna moč, ki se udejanja v vseh obstoječih odnosih:

- ponižno sprejeti samega sebe in svoje meje – biti nežen s seboj;
- ponižno sprejeti druge takšne, kakor so, z dobroto srca in z velikodušnostjo – biti nežen z bližnjimi;
- vsaka nežnost je le žarek edine Nežnosti – biti nežen v odnosu z Bogom.

Moč ponižne ljubezni je »vsemogočnost« nežnosti, saj postane prostor delovanja božje Nežnosti. To je stvariteljska možnost, ki jo Stvarnik polaga v vsakega človeka. Vsaka oseba je ustvarjena kot bitje nežnosti. Starši izražanje nežnosti otrokom prenašajo po »osmozi«, saj nežnosti ni mogoče le poučevati, temveč predvsem pričevati. To pričevanje se uresniči v procesu, pomembnem za človekov razvoj: biti – ljubiti – častiti (slaviti, spoštovati); to je po biblično-krščanskem razodetju cilj in smisel človekovega razvoja v življenju. To nas privede do sklepa, da človek brez življenja, uresničenega v nežnosti, ne more udejanjiti svojega smisla v vsej polnosti.

Naravni človekov temelj nežnosti prepoznamo v njegovi poklicanosti k ljubezni in k občestvu (skupnosti): v ožjem pomenu dobi izraz v spolnosti, ki se izoblikuje v človeško spolnost prav v izbiri njene uresničitve med poželenjem (popredmetenjem) ali nežnostjo (obljuba srečanja in sposobnost ljubezni in občestvenosti).

Za poglobitev teološkega vidika kreposti nežnosti je nujno odkriti njeno svetopisemsko razumevanje.

3.1 Svetopisemska izhodišča nežnosti

V Stari zavezi ne najdemo niti enega samega pojma in izraza za nežnost, zato se bomo zaustavili ob nekaterih najpomembnejših izrazih, ki so najbolj sorodni pojmu »nežnost«.

- *Rahûm* je najbolj soroden izraz pojmu nežnost: *rhm* je koren, s katerim so izražena najgloblja občutja osebe; pomeni močno občuteno udeleženo v življenju drugega (zato ga najdemo tudi v hebrejskih izrazih za »materino naročje«, »maternica« ...). Izraz vključuje pomen »čutiti usmiljenje«, »dobrohotnost do drugega, ki je v potrebi«. ⁴ Najpogosteje je osebek tega pojma Bog, in to v dogodkih, povezanih z zavezo (5 Mz 4,31); pri tem govorimo o božji občutljivosti, o nežnosti, ki se ne ustavi niti pred grehi in zablodami Izraela.

⁴ Poglobitev pomena z vidika usmiljenja, ki nikakor ne sme manjkati v vsebini pojma »nežnost«: Turnšek 2016, 100–106.

- Naslednji koren besed, ki nosijo pomen »nežnosti«, je *hnn* in prinaša idejo o »skloniti se h komu, ki je v položaju nižjega«, biti mu blizu in skrbeti zanj, čeprav ni na isti družbeni ali kakšni drugi ravni (2 Mz 33,19). Ta pomen daje dodatno globino pomenu nežnosti, saj sega v čas sužnjelastniškega reda, v katerem so bili sužnji za gospodarje »predmet«, s katerim so smeli početi, kar so hoteli. Gospodar, ki se je bil sposoben skloniti k takšnemu človeku in ga obravnava kot sebi enako človeško bitje, je ravnal nežno.
- Omenimo še pomemben starozavezni izraz *hesed*, prav tako z več pomeni, na primer: »dobrohotna ljubezen«, »zastonjska naklonjenost« (Ps 78,38), ki ga v nekaterih okoliščinah prav tako lahko prevedemo z izrazom »nežnost«. V takšnih primerih je še posebno izpostavljena vsebina brezpogojnega zaupanja Bogu in njegovemu delovanju v zgodovini. (Léon-Dufour 1980, 536–543)

Tudi v novozaveznih besedilih najdemo več izrazov, s katerimi je izražena vsebina resničnosti, ki jo imenujemo nežnost. Na kratko jih preglejmo.

- Z besedo *splágchna* se najpogosteje izrazi enaka vsebina kakor v Stari zavezi z besedami, ki nosijo v sebi koren *hnn*: pomeni močno čustveno vključenost, srčno zблиžanje; zasledimo jo v izražanju Jezusovega odrešilnega usmiljenja (slepi, vdova iz Nina, izgubljeni sin ...) in končno v priliki o usmiljenem Samaritanu.
- Z izrazom *oiktirmós* je označeno čustvo usmiljenja, s katerim učenci gradijo medsebojno »skupnost duha« (Fil 2,1).
- *Éleos* izraža odrešenjsko dobrohotnost Boga, ki rešuje človeka iz njegove telesne in moralne bede. Na klic »Usmili se nas!« Jezus odgovori z božjo usmiljeno nežnostjo. (Špelič 2002)

3.2 Jezusova nežnost

Celotno Jezusovo življenje, kakor ga opisujejo evangeliji, je zaznamovano z gestami nežnosti. Močno jih zaznamo v opisih, ko je bil bližnji obrobni, nezaščitenim, tistim v kakršnikoli potrebi in v težavah – tedaj je izstopila nežnost kot so-čutenje. (Mr 1,41; Mt 20,34; Lk 7,13) Nadalje se je izrazila ta njegova značajska poteza, ko je sprejemal cestinarje in grešnike – tukaj je nežnost izražena kot usmiljenje (Mr 2,15; Mt 9,10–11). Ko je ozdravljaj bolnike in osvobajal obsedene, se je nežnost pokazala kot osvobajajoča bližina (Mt 4,23–24; 8,15; Mr 8,22–26); ko je izkazoval spoštovanje ženskam, jih je tako ovrednotil, da so se ob njem opogumile, spet pridobile moč, zaupanje in upanje v drugače precej maskilistični družbi – pri tem je nežnost postala bližina, ki vrača in daje dostojanstvo (Lk 7,13; Mr 5,30–34); ko je izražal odpuščanje sovražnikom in hudodelcem, je bila to v njegovem družbenem okolju velika novost – nežnost pri tem postane moč prerajanja uničenih src za novo življenje (Lk 15; 23,34). Z vsem tem je zastavil novo kulturo, v kateri ni veljala več moč agresivnosti, ampak ljubezen kot moč; ne maščevanje, ampak odpuščanje brez meja. Vse to je marsikje začelo oblikovati zgodovino, ki je slonela na Kristusovem križanju kot najvišji obliki uresničenja nežnosti do človeštva, tudi do tistega dela, ki ga zavrača. To je drža nežnosti: za cilj ima, izkoreniniti iz srca nasprotnikov (grešnikov) zlo in v njem zasaditi novo življenje, ki raste iz Kristusove

velike noči, malim in nemočnim ter izkoriščanim pa podari možnost, da odkrijejo v svojih situacijah božjo bližino.

Kristus kot učlovečeni božji Sin razodeva, da ima njegova nežnost sinovsko-trinitarično dimenzijo: to pomeni, da Jezusova nežnost izvira iz neskončno nežne ljubezni Očeta, čigar Sin je, in da izpolnjuje tudi v zemeljskem življenju njegovo voljo (Jn 17,1.4), izvira iz navzočnosti Svetega Duha, ki je Jezusa posvetil pri krstu v Jordanu in v katerem se v globini svojega srca neizmerno veseli (Lk 10,21), ko doživlja, kako se Oče razodeva malim.

Ta dimenzija Jezusove nežnosti posebej močno razkriva njeno odnosno resničnost. Jezusovo nežnost bi mogli imenovati molitvena nežnost, saj se napaja v izrečnem in nenehnem molitvenem odnosu z Očetom. Jezus moli in se obrača na Očeta z izrazom »Aba« (»Očka«), to pa razodeva za takratno versko pojmovanje praktično nesprejemljivo bližino z Bogom, saj nosi v sebi močan naboj intimnosti in neposrednosti ljubezni, ki je možna samo v Svetem Duhu. Nežnost sestavlja intimno in značilno vsebino odnosa med Očetom in Sinom v skrivnostnem dogajanju v Sveti Trojici. Ta odnos pa se skupaj z nežnostjo utelesi v vseh dejih Jezusovega zemeljskega življenja.

Iz evangelijskih opisov izhaja, da je to tudi človeško osrečujoča nežnost. Iz Jezusove sinovske vdanosti izhaja spoznanje, da je »Oče vedno z njim« (Jn 8,16.29) v moči Svetega Duha, da se vse Jezusovo življenje dogaja v Očetovi navzočnosti, ki vedno podarja veselje, osvobaja. Zato je Kristus še tik pred smrtjo pri zadnji večerji želel vtisniti v zavest učencev na neizbrisen način to skrivnostno dogajanje nežnosti med njim in Očetom ter tudi z njimi:

»Toda ne prosim samo za te, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi verovali vame, da bi bili vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju /... /: jaz v njih in ti v meni, da bi bili popolnoma eno.« (Jn 17,20–21.23)

Pravzaprav je za Jezusa območje nežnosti z Očetom tudi »prostor« nežnostnega odnosa z učenci.

Jezusova človeška narava, ki je neločljivo in nepomešano združena z njegovo božjo naravo, je v evangelijih predstavljena kot »epifanija božje nežnosti«: Jezus je ta epifanija (razodevanje Boga v življenju), v njem in po njem vse stvarstvo razodeva Očeta in njegovo nežnost. Nežnost, ki jo doživlja in živi Jezus, je oznanilo nežnosti za vse, ki verujejo vanj in se spreobrnejo na njegovo besedo. (Rocchetta 2002, 157–158)

Jezusovo nežnost prepoznavamo tudi v njegovi »ponižnosti srca« (Mt 11,29), to pa je vsebina njegove sinovske nežnosti (intimnosti) in ostaja humus njegovega delovanja, ki dobi izraz v:

- solidarnosti in prijateljstvu – tu se nežnost uresniči kot »biti z« bližnjim;
- v darovanju in služenju – tu se nežnost uresniči kot »biti za« bližnjega.

Jezusova nežnost je življenjska (eksistencialna) resničnost – antropološka raz-

sežnost, ki pa je hkrati pashalna in eklezialno-evharistična resničnost – in je v teološkem pomenu merilo, vsebina in oblika vsakega drugega dogodka v času Cerkve. Tako se krščansko pojmovana nežnost lahko oblikuje le po nežnosti Jezusovega velikonočnega dogajanja, ki je posedanjeno v obhajanju evharistije. Skrivnost evharistične nežnosti se razkriva v navzočnosti Kristusove kalvarijske krvave daritve na nekrvav način in oblikuje vsak izraz cerkvenostne nežnosti, ki kot Kristusova vključuje tudi nasprotja. Jezusova nežnost namreč združuje naslednja nasprotja (Rocchetta 2002, 169):

- je inkarnirana (deleži na konkretnem življenju dobe in posameznika), a ostaja povsem osebno svobodna, da izpolni Očetovo voljo; je integralno človeška in hkrati suvereno svobodna;
- je povsem posebljena, a tudi univerzalna (brez vsake rasne, socialne, spolne ali kake druge diskriminacije);
- je radikalna (brez polovičarstva), a tudi prijetna, sprejemajoča, ljubeča v odnosu do človeške slabosti, pripravljena na odpuščanje – prizanesljiva;
- je blizu grešnikom, z njimi solidarna do te mere, da sprejme nase posledice greha, a je hkrati povsem sveta, čista, brez vsake moralne kontaminiranosti;
- je verodostojna, z avtoriteto, a je kljub temu ponižna in altruistična (naravna na gradnjo občestva in k služenju, vse do popolne podaritve samega sebe).

Božje kraljestvo, ki se je približalo v Jezusu Kristusu in se začelo uresničevati, je kraljestvo nežnosti, saj je neločljivo povezano z njegovo osebo. Tako je v Jezusovem življenju pokazana nežnost kot »srce božjega kraljestva« in hkrati njegov simbol; novo srce lahko dojamemo tudi kot nežno srce; nežno zato, ker je samo deležno božje nežnosti in zato lahko postane izraz te nežnosti v odnosih z drugimi ljudmi. V to Kristusovo božje-človeško nežnost, ki je sedaj povečana, smo potopljeni s krstom in jo kot dar nosimo v sebi kot kristjani. Zato je na mestu tudi zapiranje v delovanje nežnosti.

»Spreobrnite se« (Mr 1,14) lahko v tej optiki božjega kraljestva razumemo tudi »postanite nežni« in dopustite poganjati, rasti in zoreti njene sadove v srečanjih z ljudmi. Velikonočno zveličanje vključuje tako telo kakor duha, torej celovitost osebe: telo, voljo, razum, čustva (itd.), zato nežnost ni zgolj človeško prizadevanje, ampak je sad zdravnega in odrešilnega delovanja učlovečenega božjega Sina. Njena podoba je »meseno srce«, ki nam ga ustvarja Bog namesto »kamnitega srca« (Ezk 11,19), in se izraža v notranji milini, toplini in ljubeči naklonjenosti. Takšno srce je izraz »nove zaveze«, ki jo je Kristus sklenil s svojo krvjo in ostaja ponavzočena v evharističnem spominjanju.

Oznanjevanju evangelija je drža nežnosti nekaj notranjega, vzajemnega. Evangelij (oznanilo vesele novice) ljubezni bi bil brez kreposti nežnosti brez notranje doživete moči, ne bi počlovečeval, ostal bi brez empatije in simpatije. Seveda bi bila pa tudi nežnost brez evangelija ljubezni brez teološkega temelja in bi izzvenela v prehodno naravno doživetje čustev ali nečesa površinskega. Zato Jezus s priliko o usmiljenem Samarijanu (Lk 10,29–37) oznani, da je naš bližnji, še posebno

tisti, ki je v potrebi, nekakšen »zakrament« srečanja z Bogom. Odločilno je torej, ali v bližnjem prepoznamo Gospoda in ga v njem ljubimo ter mu služimo s konkretno nežnostjo (z občutljivostjo in solidarnostjo z njim). Prilika ne opisuje le miloščine, ampak celotno življenjsko odločitev v prid življenja bližnjega. V sebi vključuje odprtost do bližnjega, ki vzpostavlja sobivanje z nežnostjo in ne z egoistično trdoto srca ali nasiljem. Takšno gledanje na bližnjega ni romantična nežnost, ampak zahteva tudi jasno in pogumno družbeno, politično angažiranje, v katerem smo se pripravljene tudi osebno zastaviti in izpostaviti, da bi bil bližnji sprejet kot oseba v vsej celovitosti. Samarijan ni zgolj lep zgled, ampak pomeni nov način življenja, nov način organiziranja medsebojnih odnosov, novo eksistenco. Jezus učence kliče k takšni teološko utemeljeni nežnosti, ki postane življenje in s tem simbol, še več, »zakrament« božje nežnosti. Takšna živeta nežnost je »sol« zemlje, je »kvas« božjega kraljestva v svetu, ki prekvaša svet s svojo navzočnostjo. (Rocchetta 2002, 234)

Zaustavimo se še pri Jezusovem križu, ki je – nekoliko paradokсно – vrhunec razodevanja božje nežnosti v svetu. Jezusov križ razodeva, da se uresničuje božja vsemogočna nežnost, ki ne izraža odrešenja v moči, ampak v nemoči, ki se preobrazila v odrešenijsko moč za vse ljudi, tudi za sovražnike. Križ je zgodovinski izraz Kristusove po-dar-itve Očetu in ljudem. Torej izraz daru, v katerem se je odpovedal vsemu, kar je imel (obleki, materi, učencem, zemeljskemu življenju ...), da bi mogel podariti sebe z vsem, kar je bil in kar je imel. Na križu vse govori o tej osebni in radikalno popolni samopodaritvi Očetu in ljudem, brez rezerve in omejitve vse do konca, ker ljubi Očeta ter brate in sestre. Jezus na križu se obrača na Očeta kot navzočega (»moj Bog, moj Bog«), čeprav doživlja njegovo odsotnost (»zakaj si me zapustil«) (Mt 27,46; Mr 15,34). Jezusova nežnost na križu ni osamljeno dejanje, ampak simbolni izraz celotnega njegovega življenja, ki nakazuje, kako naj se izpolni vsa zgodovina odrešenja kot zgodovina nežnosti. Kristusov križ razodeva, da se lahko nežnost uresniči le kot zgodovinsko konkretno angažiranje za uresničitev božjega odrešenijskega načrta, to pa vzpostavlja božje kraljestvo. Zato se ista logika križa udejanja v krščansko razumljeni nežnosti, ki se kaže v ponižni ljubezni in ne v zunanji veličini.

Kar je pri ljudeh majhno in nemočno, je lahko pri Bogu močno in veliko. Moč nežnosti ni v vsiljevanju, predpisovanju, ampak v dobrohotnosti, ki se podarja in postaja milost. Na križu se še posebej razodene,

»da je lepota resnica in da je resnica lepota. V trpečem Kristusu pa veren človek dojame tudi, da lepota resnice vsebuje ponižanje, bolečino in, da, tudi temačno skrivnost smrti ter da jo moremo najti, le če bolečino sprejmemo, ne pa podcenjujemo. Zavest, da ima lepota opraviti tudi z bolečino, je bila vsekakor prisotna že v grškem svetu. /... / Na Kristusovem iznakaženem obrazu se nam pokaže tista pristna, poslednja lepota: lepota ljubezni, ki gre do konca in je prav zaradi tega močnejša od laži in nasilja.« (Ferkolj 2016, 85–86)

Cerkev je koreninski »zakrament« takšne nežnosti s križa: s pričevanjem je preokba o njej in je sposobna graditi zgodovino v tej smeri, saj je poslana, biti »duša sveta« (kakor govori Pismo Diognetu). Kot Kristusovo skrivnostno telo, ki nastaja in raste v evharističnem obedu, nosi v sebi resničnost Kristusove nežnosti: na križu se je razodela v dvojnosti »izročitve« (Očetu in ljudem) in v »sočutnosti« (*pathos* Boga). Jezusovo življenje pričuje o tem, da je Bog postal »sopotnik« človeštva na zgodovinski poti s tem, da je postal član tega človeštva. In v njem se učloveči tudi dogodek absolutne ljubezni. Jezus ni le »plačilo« za naše grehe (kakor pravi Anzelm) niti samo osebno poistovetenje z našim grehom, ampak je njegov križ nadaljevanje znotrajtrinitarične kenoze (medsebojnega popolnega podarjanja božjih oseb) v človeško zgodovino; Jezus je uresničenje navzven neskončne Ljubezni, ki je Bog sam kot Sveta Trojica. Jezusov dogodek križa postane zgodovinska navzočnost svobodnega izlitja Ljubezni navzven – v človeško resničnost greha (ojkonom-ska Sveta Trojica). Prav pri razkrivanju skrivnosti Jezusovega sprejetja človeške grešne danosti je resničnost nežnosti temeljnega pomena.

»Človekova grešna pogojenost, ki jo je vzel nase božji Sin, ne sme biti razumljena na enak način kot pri grešnikih, ki sovražijo Boga, ali kot osebno stanje (status) greha, ki je nekompatibilno z njegovo identiteto božjega Jaza, ampak v globljem in še bolj radikalnem smislu prevzema nase, v svoji trinitarični osebi, vzrok človekovega »ne«, da bi ga spremenil v »da« v imenu in v prid vseh ljudi. Razsežnosti simpatije in empatije, ki sta tipični za nežnost, križani Jezus sprejme in jih spet preusmeri v Trojico in v skrivnost njene večne nežnosti.« (Rocchetta 2002, 266–267)

Teološko gledano, je vsebina nežnosti v svojem temelju prešinjanje (perihoreza) božjih oseb. Božja »nežnost« pa je že po definiciji usmerjena v žarčenje navzven (*bonum est diffusivum sui*), da bi tudi v ustvarjeninah ustvarjala »epicentre« nežnosti; to pomeni, da nežnost postane »gibalno središče« vsega dogajanja. Pravzaprav so samo osebna bitja – kot božje podobe – sposobna postati takšna »jedra« izžarevanja nežnosti, ker more biti v vsem stvarstvu edino osebno bitje pravi partner Bogu. Človeška oseba je prav v posebnem pomenu postavljena v to trinitarično perspektivo in poklicana, da se uresničuje v tej božji smeri, saj je človek še na poseben način ustvarjen v Kristusu in zanj. Teološka antropologija nežnosti nam razkriva, kako je človek umeščen v samo globino Svete Trojice. Človekovo čutenje božje nežnosti postaja del dogajanja, ki pobožanstvuje (*theosis, deificatio*), in je še posebej tipično za kršččenega človeka.⁵ S krstom namreč Bog vzpostavi stanje prijateljstva, ljubezni, torej tudi stanje navzočnosti svoje nežnosti, zato je kršččenec sposoben na podlagi te svoje nove »narave« tudi delovati (*agitur sequitur esse*).

3.3 Nežnost v poročnem odnosu

Z biblične in teološko-antropološke perspektive je odnos mož – žena ena od izrazno najmočnejših podob za odnos med Bogom in človekom in zato živo razodeva

⁵ Poglobitev pojma *theosis*: Špelič in Bogataj 2017.

tudi dimenzijo božje nežnosti do človeka. Poročna naravnost moškega in ženske, zaradi katere sta božja podoba, je stvarjenjska resničnost, ki v novi zavezi postane podoba (simbol, zakrament) odnosa Kristus – Cerkev.⁶ Njun odnos izvorno ni spopad dveh spolno heterogenih bitij, marveč srečanje, ki vsebuje in zrcali »novi svet«. (Ef 5,21–33) S to perspektivo Pavel razkriva skrivnostno dogajanje milosti v Križanem, ki je vstal, in ima naravo »poročne« enosti, v kateri se Bog samopodari človeku, da je lahko deležen božjega življenja. To je skrivnostna resničnost, ki v Kristusu premaga vse razlike, vključno z razliko moški – ženska (Gal 3,28). Nesimetrična vzajemna dvojnost moški – ženska seveda ni ukinjena, ampak je vključena v novo obliko občestva, v katerem je »Kristus vse v vsem« (Kol 3,9 - 11).

Živeti odnos moški – ženska, ki je odvisen od Kristusa, postane močno znaemne in živa podoba nove človeškosti, uvedene s Kristusovo pasho. Po svetopisemskem pojmovanju ima človeška zgodovina naravo »poročne skrivnosti«, to pa pomeni pritrnitev organski enosti spolne različnosti moža in žene kot dogodku in daru, ali drugače rečeno: prepoznanje ljubezni oziroma prijateljstva kot vzajemnosti, rodovitnosti pa kot odprtosti življenju drugega in svoji lastni uresničitvi. Človeka kot ustvarjenino je Stvarnik želel kot svojo podobo in podobnost prav kot moža in ženo (1 Mz 1,26–27). Spolna različnost se razodene kot odsev božjega bitja in njegove popolnosti. Mož in žena sta podoba Boga v svojem odnosnem bivanju, v katerem se medsebojno priznavata in potrjujeta. Vse, kar sta sama v sebi kot mož in žena, je »zelo dobro« (1 Mz 1,28). Ta božji blagoslov velja prav vsemu v njunem odnosu, vključno s spolnim življenjem, usmerjenim v rast njune osebne enosti in v rodovitnost; v obojem pa sta v službi prihodnosti zgodovine.

Vzajemna različnost moški – ženska je v svetopisemskem oznanilu postavljena v okvir treh temeljnih kategorij: osamljenost, enost in izvorna golota. Tem bivanjskim kategorijam v temelju odgovarjajo prav tako tri bivanjske razsežnosti spolne narave človeka: privlačnost (»ozdravljiva« osamljenost, ki za človeka ni nekaj dobrega), občestvenost (izpolni potrebo po enosti in pripadnosti, ko sta drug drugemu dar) in spoštovanje (ki je uresničenje prvotne golote). Vse, kar je človek v svoji telesnosti, je znamenje hrepenenja po občestveni enosti, ki vodi človeka v resnična srečanja in v celostno uresničenje. Zato se v tem kontekstu tudi »eno meso« (2,24), torej srečanje mož – žena, dojema kot vzajemno uresničenje daru sprejetosti, ki odnos jaz – ti med njima spremeni v »midva« in je kot posledica tega odprt tudi v »mi«. Postati »eno meso« razume Sveto pismo kot uresničenje popolne edinosti, duha in telesa, razuma in čustev, genitalnosti in celostne duševno-duhovne podaritve. V tem »izvorno goloto« jasno dojemamo kot slikovito podobo harmonije dveh bitij, ki prek telesa drug drugega z jasnim pogledom milosti dojemata, sprejemata in spoštujeta osebo drug drugega. V takšnem milostnem pogledu ni potrebe po zakrivanju telesa, saj ni nevarnosti popredmetenja drugega na njegovo telo. Nobenega dvoma ni, da v tej predstavitvi vidi tudi Kristus prvotno obliko zakona (»od začetku pa ni bilo tako«; Mt 19,3–9; Mr 10,1–12), ki ne izhaja iz družbenih norm, marveč iz stvarjenja in mu zato pripada narava svetosti.

⁶ Glavne poteze trinitarično-agapične podobe človeka: Turnšek 2014, 165–169; 2000, 26–30.

Ob tem svetopisemsko razodetem temelju je lažje razumljivo, da Kristus odnos med možem in ženo v vsej njegovi telesno-duševno-duhovni razsežnosti povzdigne v zakrament. To pomeni, da je krščanski zakon, če uresničuje v možu in ženi poročno skrivnost Kristusa in Cerkve, sam po sebi tudi »epifanija« poročne resničnosti, ki jo Bog želi uresničiti s celotnim človeštvom. (Rocchetta 2002, 345) To pa je ista resničnost božje nežnosti, ki jo je Kristus izrazil dokončno na križu. Trinitarična nežnost, ki se je razodela v *kenosis* učlovečenega božjega Sina, oblikuje z zakramentalno milostjo medosebne odnose moža in žene tako, da postanejo prosojni zanj. Tudi telesni in duševni izrazi človeške nežnosti in celotna spolnost moža in žene, vse je poklicano, da se po krstu oblikuje po novozavezni paradigmi odnosa Kristus – Cerkev. Samo to je krščanska pot premagovanja razširjenega individualizma in egocentrizma, ki reducira osebo na uporaben predmet in spolnost poniža na nivo potrošništva. S tem je spolni različnosti med moškim in žensko vrnjena izvorna pomembnost kot antropološko-družbenega nezamenljivega bogastva.

Vendar je to dimenzijo bogastva spolne različnosti človeka možno dojeti le v okviru svetopisemske vizije celotne zgodovine odrešenja kot »poročne skrivnosti« (kakor jo prikazuje tudi prvo poglavje AL). V nadaljevanju bomo predstavili korake tega procesa zorenja v zakramentalnost odnosa mož – žena.

Zaljubljenost ni zgolj človeško psihološko doživljanje, čeprav ta nivo tako močno vključi vse plasti doživljanja mladih. Kultura, ki jo živimo, jim težko pomaga, v njej razumeti, da se v njih začenja dogajati velika stvar božje absolutne nežnosti; ta nežnost jih vodi v ljubezen, ki izhaja iz Boga in k njemu vodi. V zaljubljenost je skrivnostno ujet božji pogled na drugega, ki zaljubljenca postane lep, privlačen in zaželen. Tudi v tem primeru ni nobenega dualizma med božjo in človeško ljubeznijo. Bolj ko zaljubljenca in zaročenci rastejo v medsebojni nežnosti, v kateri presegajo zgolj telesno hrepenenje in predvsem poželenje po drugem, bolj pripravljajo v sebi in med seboj »rodovitno zemljo« za učinkovito in rodovitno življenje zakramenta zakona. Tako zori ljubezen med moškim in žensko za krščanski zakon, v katerem človeška ljubezen moškega in ženske postane zakrament. Čas priprave na zakon je veliko več kakor zgolj zaporedno minevanje trenutkov (*chronos*), saj je to dogodkovni čas (*kairos* – sprememba v kvaliteti, ne le kvantiteti – in zato »dogodek«), v katerem Bog pripravlja prihodnja zakonca in jima pomaga zoreti s pomočjo Svetega Duha tako, da vedno bolj postajata drug za drugega izkustvena podoba božje nežnosti in dar nežnosti drug drugemu, Cerkvi in svetu.

Asimetrična recipročnost ljubezni med moškim in žensko – v vsej razsežnosti spolne različnosti – se v bogoslužnem obhajanju zakramenta zakona »potopi« v velikonočno zavezo Kristusa in Cerkve. Tako zakonca postaneta »realni simbol« poročne skrivnosti med Kristusom in Cerkvijo. To resničnost predstavljata, a tudi uresničujeta, to pa je značilnost zakramentalnosti.⁷ Nežnost, ki jo živita in razvijata med seboj od »hoje« in zaroke dalje, je v to zakramentalno resničnost zajeta v vsej polnosti in zato tudi preoblikovana (spremenjena, transfigurirana) znotraj

⁷ »Realni simbol« je Rahnerjev izraz (1964), s katerim poudari, da govorimo o simbolu, ki to, kar simbolizira, tudi realno uresniči, vsebuje.

odnosa Kristus – Cerkev. Tako je zakon kot zakrament tudi dar nove nežnosti, Kristusove nežnosti, ki se je povsem razodela na križu in je končno izraz nežnosti v odnosih Svete Trojice. Novost je v tem, da je človeška spolno zaznamovana nežnost sposobna zaživeti na nov način, ki izključuje egoizem in rivalstvo (posledici izvirnega greha), in se uresničuje v medsebojni odvisnosti po Kristusovem zgledu. (Rocchetta 2002, 355) Samo obhajanje zakramenta zakona more tako vključiti antropološko bipolarno resničnost srečanja moškega in ženske, da ji da nov, nadnaravni pomen in namen. Zakon postane »trajni zakrament« medsebojnega sprejetja, podarjanja in podelitve, ki posedanja Odrešenikovo podaritev samega sebe Cerkvi v velikonočni resničnosti. Zakrament »kliče« zakonca vse življenje z milostjo, da živita vstajenjsko resničnost ne le kot krščena posameznika, marveč kot par. To pomeni, da se celota njunega zakonskega življenja s telesno, duševno in duhovno dimenzijo oblikuje po principu prešinjania (perihoreze) oseb Svete Trojice. To je izraženo s pomembno Pavlovo sintagmo »poročiti se v Gospodu« (Ef 5,21).

Drugi vatikanski koncil je v sintetični obliki to izrazil takole:

»To ljubezen [človeško med moškim in žensko] je Gospod blagovolil ozdraviti, spolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni. Takšna ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonca k prostovoljnemu podarjanju drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in v dejanju ter prešinja vse njuno življenje; še več, ta ljubezen se ravno s svojo plemenito dejavnostjo spolnjuje in raste. Daleč torej presega zgolj erotično nagnjenje, ki hitro in bedno izgine, če je sebično gojeno.« (GS, tč. 49)

Milost zakramenta zakona, če je ne pojmuje kot »nekaj«, ampak kot osebni odnos zakoncev s Kristusom, je sposobna v globini in celovito poživiti zakonsko ljubezen (ranjeno po grehu), jo od znotraj oblikovati, da postaja vedno bolj dogodek Gospodove nežnosti. Če razumemo zakrament kot osebno dejanje poveličnega Kristusa, je še bolj razumljivo, da življenje zakoncev postane »orodje« Kristusovih dejanj. V to odrešenjsko dinamiko so v vsej polnosti vključena tudi spolna dejanja podaritve, pa tudi obdobja vzajemno izbrane vzdržnosti.

Na temelju in v nadnaravni moči »trajnosti« zakramenta zakona (zakrament ni le obred, ampak je vzajemnost razodete besede, obhajane besede in nato živete besede) tudi družina postane del ekonomije odrešenja, ki je vedno občestveno dogajanje. Družina krščenih je majhna skupnost vere, upanja in ljubezni in zato stvarna uresničitev Cerkve. Poklicana je, da se v življenju navdihuje pri trinitarčni logiki prešinjania: to se »inkarnira« v zastojnosti, v kateri lahko zaživi tako medsebojna enost oseb kakor za vsako značilna (p)osebna identiteta. Družina je nenehno iskanje in uresničevanje edinosti v spoštovanju različnosti. Pot takšnega uresničevanja pa je spet lahko le nežnost kot teološka kategorija: omogoča čuteče in spoštljivo sobivanje v vseh trenutkih življenja, vstopanje v situacijo drugega na odrešilen način. Takšna nežnost seveda ni čustvena sladkobnost ali nekaj površinskega, marveč je način življenja, bivanjska odločitev (nežnost kot bivanje), ki

člane usposablja za občutljivost, pozornost in spoštljivost do potreb drugega. Brez te nežnosti ni človeškega zorenja in se ne razvije avtentična človeškost.

Družina uresničuje svojo temeljno, od Boga dano nalogo, ko je prvotno okolje uresničevanja božje nežnosti vsakemu novemu človeškemu bitju. Za to nalogo je treba vedno zoreti: najprej kot zakonski par, ki je prvi garant trajne in primerne družinske skupnosti, nato se zorenje nadaljuje v starševstvu, v sinovstvu in v hčerinstvu ter v bratstvu in v sestrinstvu.

Starševstvo je izredno pomembna izkušnja, saj v zakramentu zakona postane deležen večne rodovitnosti Boga kot Trojice, v njej korenini in jo žarči v svet. Saj se nam Bog razodeva kot »Mi« treh oseb, kot medosebno prešinjnanje Ljubezni, v kateri medsebojno podarjanje in sprejemanje dveh oseb doseže svoj vrhunec v delitvi življenja s tretjo. Zato krščanski pojem rodovitnosti ni najprej nekaj biološkega (plodnost in rojevanje), ampak je najprej duhovno dogajanje, ki vključuje zakonski par in njuno ljubezen v celovitosti kot božjo podobnost; kot posedanjanje ljubezni Kristusa do Cerkve (Ef 5,32). V tej skrivnosti postane tudi njuna starševska ljubezen do otrok vidno znamenje (simbol) božje ljubezni do njih osebno, ki je vedno nežna, dobrohotna in spoštljiva. Ko so starši »zakrament« takšne božje ljubezni otrokom, spreminjajo svoj dom v »hišo nežnosti«, kakor jo je imenoval blaženi papež Pavel VI. v enem od svojih govorov v letu 1970.

Z dosedanjim razpravljanjem smo postavili širši svetopisemski in teološko-antropološki okvir in temelj za poglobljeno doajemanje sporočil papeža Frančiška, kakor jih je oblikoval na podlagi razprav na obeh škofovskih sinodah o družini (na izredni leta 2014 in na redni leta 2015).

4. Vizija nežnosti papeža Frančiška (v zakonskem in v družinskem življenju)

Izhajajmo iz prepričanja papeža Frančiška, da

»na področju ljubezni, ki je v središču krščanske zakonske in družinske izkušnje, izstopa še neka druga krepost, ki se v teh časih hitrih in površinskih odnosov nekoliko zapostavlja: nežnost« (AL, tč. 28).

Ko papež v AL razlaga Ps 131 in še nekatera druga svetopisemska mesta, sklene, da je odnos med vernikom in Bogom pogosto opisan s »potezami očetovske in materinske« ljubeče navzočnosti. Psalm razgrne prav poseben odnos med materjo in dojencem (*gamûl*) v trenutku, ko je dojenje končano in ostaneta v stanju »blage in nežne zaupnosti« privita drug k drugemu. To je trenutek »zavestne in ne zgolj biološke zaupnosti«, v kateri psalmist prepozna podobnost s svojim stanjem v doživljanju Boga: »Utešil sem in umiril svojo dušo, kakor otrok v naročju svoje matere.« (Ps 131,2)

Enako ikonografijo najdemo tudi pri preroku Ozeju v opisu Boga, ki nežno uči hoditi svojega sina Efraima, ga jemlje v naročje k počitku in ga nato spet usmerja

z »vrvicami dobrote« in ga povezuje s seboj z »vezmi ljubezni« (11,1–4). Tako papež napravi vstopno mesto za razumevanje svojega pojmovanja tako božje kakor človeške nežnosti s podobo starševskega »nežnega objema«, ki je onkraj neposrednih potreb odraslih do otrok in zato povsem »nezainteresirano« namenjen v vsem odvisnemu in potrebnemu otroku, ki ni sposoben ničesar vrniti v zameno (AL, tč. 27–28).

Novozavezna nadgradnja pogleda na zakon in na družino naj se, po prepričanju papeža Frančiška, navdihuje in preobražuje po »oznanilu ljubezni in nežnosti« Boga samega, kakor se nam je razodelo v življenju Jezusa Kristusa (tč. 59) in smo ga zgoraj razširjeno predstavili. Še posebno je zgovoren Jezusov pogled »ljubezni in nežnosti na moške in ženske«, ki jih je srečeval. Ne da bi zanikal njihovo resnično stanje – tudi greh –, jim je stal ob strani s potrpežljivostjo in z usmiljenjem. To njegovo spremljanje traja tudi v času Cerkve, ko želi vedno znova oznaniti evangelij zakonskega in družinskega življenja. (tč. 60)

Nežnost je globoka notranja duhovna drža – krepost, ki postane zaznavna po zunanjih gestah. Zato papež poudari, da je za dosego sloge, miru in sprave v družini »dovolj nežna kretnja brez besed«. Nežnost topi »notranje nasilje«, ki želi z agresijo odgovoriti drugemu na njegovo zlo provokacijo, in pomaga storiti odziv blagohoten, celo blagoslavljaljoč. (tč. 104) Nežnost se predstavi kot orodje sprave in je nasprotna vsakemu nasilju.

Znotraj okvira zakonske ljubezni papež Frančišek prepoznava nežnost kot nekaj, kar nadgrajuje »čustveno zvezo«, ki je »posvečena, obogatena in razsvetljena po milosti zakramenta zakona« in tej zakonski resničnosti omogoča, da se ohranja, tudi ko postopno bledijo razni drugi elementi v njej, kakor na primer čustva in erotična privlačnost.⁸ Tako izstopi dejstvo, da je sposobnost nežnosti pomemben dejavnik, ki omogoči možu in ženi, da svojo naravno ljubezen usmerita v njen cilj, ki je nadnaravna ljubezen, s katero Kristus ljubi svojo Cerkev. (tč. 120) V tej posebnosti je nežnost nujen pogoj za vsestransko rast zakonske in nato družinske ljubezni. Ta rast vključuje tudi dimenzijo »največjega prijateljstva«, kakor se izrazi sv. Tomaž Akvinski, saj je to zveza, ki »poleg tega, da išče dobro drugega, vključuje še medsebojno povezanost, zaupljivost, nežnost, stanovitnost in podobnost med prijateljema, ki se gradi v teku življenja, ki ga delita«.

Nežnost je sestavni del tistega dela zakonskega odnosa, ki razvija posebno prijateljsko razsežnost in krepi »nerazvezljivo izključnost« in »odprtost za dokončnost« (za vedno) odnosa, ki lahko preživi tudi, ko se telesna, spolna ali druga privlačnost zmanjša ali iz kakih razlogov izgine. Kajti zakonski odnos ni usmerjen le v posredovanje človeškega življenja, ampak praktično še prej v vedno trdnejšo in močnejšo življenjsko zvezo; globoka resničnost nežnosti gradi prav to dimenzijo. To posebno prijateljstvo postopno dobiva naravo vseobsežnosti, celostnosti, ki jo je resnično mogoče uresničiti le v zakonski zvezi. Glede te dimenzije se papež

⁸ AL, tč. 120: »Gre za ljubezen, ki – posvečena, obogatena in razsvetljena po milosti zakramenta zakona – zakonce združuje.« To je »čustvena zveza« (tč. 116), ki je duhovna in darujoča se, ki obsega tudi nežnost, prijateljstvo in erotične strasti, vendar je sposobna obstajati tudi po tem, ko čustva in strasti oslabijo.

Frančišek opre tudi na drugi vatikanski koncil, ki vanjo vključuje tudi nežnost: »Takšna ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonca k prostovoljnemu podarjanju drug drugemu, kar se razodeva v čustveni nežnosti in v dejanju ter prežema vse njuno življenje.« (tč. 50) Tako se razodeva, da je nežnost tisti element odnosa med možem in ženo, ki omogoča povezavo božjega in človeškega v zakonski in v družinski ljubezni. (tč. 123; 125)

4.1 Nežnost odkriva lepoto drugega

Človek je lep, ker je ustvarjen kot podoba Lepote same. Ta lepota se ne ujema le s človekovo telesno in duševno privlačnostjo, marveč jo presega in daje slutiti veliko vrednost drugega v njegovem nedotakljivem jedru. Samo to je pot resničnega spoznanja drugega, ki jo po ugotavljanju Florenskega podarja Sveti Duh: razkrita prava resnica o drugem je lahko le ljubezen; uresničena ljubezen pa je lepota. (Ravasi in Rupnik 2010, 72)⁹ Prijateljska ljubezen (karitas) omogoča odkrivanje te notranje lepote, ki se ji je mogoče približati samo brez oblastne potrebe po polaščanju drugega, to pa je vse skupaj vsebina nežnosti. Po izvorni spačenosti (izvirni greh) človekove sposobnosti ljubezni ni tako preprosto doseči tega notranjega jedra drugega človeka in s tem zaznavati njegove resnične lepote. Papež posebej poudari, da potrošniški način dojemanja in življenja še dodatno prizadene sposobnost dojemanja te lepote, saj vodi v to, da se dojemanje zaustavi na zunanji lepoti in prijetnosti ali koristnosti »zamek«.

»Nežnost pa je izraz tiste ljubezni, ki se osvobodi želje sebičnega posedovanja. Privede nas do tega, da pred človekom tako rekoč drhtimo z neizmernim spoštovanjem in določenim strahom, da ga ne bi prizadeli ali mu vzeli njegovo svobodo. Ljubezen do drugega vključuje zadovoljstvo, da gledam in cenim lépo in nedotakljivo njegovega osebnega bistva, ki biva onstran mojih potreb. To mi dopušča, da iščem v njem dobro, tudi ko vem, da ne more biti moj ali ko je fizično neprijeten, nasilen ali nadležen.« (AL, tč. 127)

Krepost nežnosti se tako predstavi kot sposobnost osvoboditve utilitarističnega pristopa k drugemu, tudi k sozakoncu, ali k otrokom, ali h kateremukoli bližnjemu, osvoboditve želje po imeti ga, obvladati ga, si ga lastiti. Nežnost pomaga rešiti se iz objema svojih potreb po drugem in zreti v njem povsem nezainteresirano, svobodno njegovo lepoto, njegovo temeljno dobro, njegovo nedotakljivo jedro, ki je neposredno delo božje stvariteljske ljubezni in jo zato tudi izžareva. (tč. 127) Prepojen s takšno krepostjo nežnosti je človek sposoben prav v vsakem sočloveku (pa tudi v vsem stvarstvu) nesebično prepoznavati odtise Boga v njegovem osebno-

⁹ Takole avtorja predstavita misel Florenskega: »Questo passaggio della bellezza dalla Trinità alla storia possiamo, con Florenskij, sintetizzarlo così: ›lo Spirito Santo, che corona l'amore del Padre e del Figlio, è anche oggetto e organo della contemplazione del bello.‹ /... / La conoscenza della verità è possibile solo nel l'amore e si manifesta anche solo attraverso l'amore: ›La mia conoscenza di Dio appercepita da altri in me è amore della cosa appercepita; e l'amore contemplato oggettivamente – da un terzo – nell'altro, è la bellezza. /... / La verità manifestata è l'amore. L'amore realizzato è la bellezza.«

stnem jedru in njegovo neizmerno vrednost ter lepoto, ki je v temelju ne more izničiti nobeno zlo. Nežnost – prav kolikor je sposobna prepoznati lepoto drugega, celo onkraj vidnega – je sposobna vpeljati za lepoto značilno dialoško metodo, ki vključuje klic in odgovor nanj, to pa je gnozeologija Svetega Duha. (Ravasi in Rupnik 2010, 78–79)¹⁰ Dejansko se to lahko dogaja v človeku po delovanju Svetega Duha, ki

»je neposredni razlagalec božje lepote in veličine ter harmonije. V njem prejme človek neposreden vpogled in dostop do resnične lepote. Vzhodni cerkveni očetje vidijo v božji lepoti temeljno svetopisemsko in teološko vrednoto.« (Ferkolj 2016, 83)

Iz tega premisleka je razvidno, da brez kreposti nežnosti, ki omogoči kontempliranje izvorne lepote drugega v njegovem srcu onkraj vidnega in otipljivega, človek ne more praktično uresničiti skoraj paradoksnih Jezusovih zahtev po ljubezni do sovražnikov (Mt 5,44; Lk 6,27.35).

4.2 Kreposti nežnosti se je treba učiti

Svetopisemski pogled na človeka trezno prikazuje resnico o tem, da je človek v sebi tudi globoko ranjeno bitje. Zato je povsem razvidno, da se je kreposti nežnosti treba učiti, jo razvijati, poglobljati in utrjevati, in to prav v vseh odnosih – še posebno pa v zakonskih in v družinskih, v katerih pride najbolj do izraza. Tudi zakonski odnos je poklican k nenehnemu zorenju in rasti v medsebojni ljubezni. Ta rast je podprta z zakramentalno milostjo, zato je tudi odgovor na milost in se dogaja prek zelo konkretnih dejanj. Med možem in ženo se to dogaja »z več dejanji ljubezni, s pogostejšimi, bolj poudarjenimi, velikodušnejšimi, nežnejšimi in bolj veselimi kretnjami naklonjenosti« (AL, tč. 134), je papež povsem konkreten. Odnos, ki je podoba odnosov Svete Trojice, že po definiciji mora rasti, saj je božja ljubezen neizmerno neizčrpna. Rast v ljubezni, h kateri sta poklicana zakonca, se neobhodno konkretizira v vedno bolj nežnih kretnjah naklonjenosti, ki niso odvisne od njunega lastnega ugodja ali telesno-psihične zadovoljitve. Prav to omogoča, da se razvija duhovno življenje, ki zajema tudi telesne in duševne izraze, saj je duhovno tisto, kar daje zadnjo globino in vrednost človekovemu telesnemu in duševnemu ravnanju.

Za človeka je značilno, da teži k drugemu, to pa se izrazi »v temeljnih čustvih: užitek ali bolečina, veselje ali trpljenje, nežnost ali strah«. Če užitek premaguje bolečino, veselje pa trpljenje, je nežnost sposobna premagati strah pred drugim, saj ga je sposobna zreti onkraj vsega, kar zbuja ali povzroča strah. (tč. 143) Tudi užitek je del božjega načrta in razodeva njegovo nežnost do vsega ustvarjenega, še posebno do človeka; zato je prav v območju nežnosti do drugega človeka mo-

¹⁰ Avtorja takole izrazita to dimenzijo lepote: »Il metodo proprio alla bellezza è certamente un metodo dialogico, di chiamata e risposta; il suo principio gnozeologico è quello dello Spirito, della luce, dunque dell'amore. /... / Una teologia così orientata è capace di attingere a tutta la pluralità dell'esperienza umana facendola diventare ricchezza dell'incarnazione, della trasfigurazione delle culture in Cristo nella storia della salvezza, conferendo a questa stessa realtà la capacità di ispirare, di orientare le persone, di assumere per loro un valore esistenziale.«

žno najti »različne izrazne oblike« užitka »v različnih življenjskih obdobjih, skladno s potrebami medsebojne ljubezni« (tč. 149).

Prav spreminjajoče se zahteve v različnih življenjskih situacijah in obdobjih življenja zahtevajo nenehno prilagajanje; to prilagajanje je praktično učenje sprejemanja sprememb in razvijanja pozitivnih odgovorov, ki jih včasih negativno doživljanje lahko naredi izredno težke. Zato je za nežnost temeljnega pomena vzgoja, ki naj sega kolikor možno v zgodnja otroška leta. Pozornosti na notranje in zunanje stanje drugega se je preprosto treba učiti, se v njej uriti in jo ohranjati živo s prakticiranjem.

4.3 Nežnost v posebnih situacijah

Krepost nežnosti se zlasti izraža v posebnih življenjskih situacijah, ko se je treba dvigniti onkraj neposrednega psihofizičnega doživljanja stanja drugega.

»So poročeni ljudje, ki ohranijo svojo zvestobo, ko je njihov sozakonec postal fizično slaboten ali ko ne zadovoljuje potreb sozakonca, kljub temu da jih veliko skušnjav vabi k nezvestobi in k temu, da bi ga zapustili. Žena lahko skrbi za svojega bolnega moža in pod križem znova izgovori ›da‹ svoji ljubezni do smrti. V tej ljubezni se na presunljiv način kaže dostojanstvo osebe, ki ljubi – dostojanstvo kot odsev darujoče se ljubezni – kajti tej ljubezni gre bolj za to, da ljubi, kakor da bi bila ljubljena. V mnogih družinah lahko opazimo tudi sposobnost predanega in nežnega služenja problematičnim in celo nevhvaležnim otrokom. To naredi te starše za znamenje svobodne in nesebične Jezusove ljubezni.« (tč. 162)

Iz tega opisa sije jasno spoznanje, da krepost nežnosti ni nikakršna mehkužnost ali popustljivost, ampak stanovitnost tudi v zelo težkih primerih, ko je vztrajanje v dobrohotni drži psihofizično izredno zahtevno. Papež je nenadomestljivo vlogo nežnosti poudaril ob morebitnih trajnih boleznih v družini ali pa ob na različne načine »problematičnih« otrocih.

Tudi preprosto dejstvo staranja prinaša s seboj situacije, v katerih se krepost nežnosti izkaže kot nujna za premagovanje stisk in možnih konfliktnih situacij, ki jih s seboj prinaša dejstvo, da se fizična podoba človeka s staranjem spreminja; to včasih povzroča težave pri sprejemanju samega sebe starostniku samemu, seveda pa lahko prebuja odpor tudi bližnjim ali tistim, ki zanj skrbijo. Nežnost omogoča, da to dogajanje ne slabi ljubezenske privlačnosti. Ljubezen je namreč odnos s celotno osebo in v njej prepozna lepoto njene osebne identitete vedno in v vsakem stanju. Papež ugotavlja, da sta zakonska in družinska ljubezen še posebno globoko zaznamovani s to nežnostno razsežnostjo.

»Ko drugi ne morejo več prepoznati lepote te identitete, jo je ljubeči sozakonec z intuicijo ljubezni še vedno sposoben zaznati, in naklonjenost ne izgine. Ta znova potrdi svojo odločitev o tem, da pripada ljubljeni osebi, jo znova izvoli ter to izvolitev izrazi z zvesto bližino, polno nežnosti. Plemeniti

tost njegove – izrazite in globoke – odločitve zanjo vzbuja novo obliko čustev v izpolnjevanju tega zakonskega poslanstva.« (tč. 164)

Vse to je zahtevna pot, prav v ničemer preprosta in ne z lahkoto dosegljiva. Pravzaprav je nemogoča brez izrazite pomoči Svetega Duha.

V tem vidiku kreposti nežnosti se najbolj zrcali Kristusova nežnost, ki se je do konca razodela in uresničila v njegovi nežnosti na križu v odnosu do Očeta, a še prej do desnega razbojnika in do sodnikov ter do mučiteljev.

4.4 Nežnost v odnosu staršev do otrok

Papež pove, da bi se moral nežnostni vidik ljubezni močno razviti tudi v odnosu staršev do otrok in narobe. Zlasti v današnjem otroku »neprijaznem« okolju, ob javnem mnenju, ki ni naklonjeno večjemu številu otrok v družini, lahko starši hitro dobijo občutek, da otrok prihaja v nepravem trenutku; enako se dogaja, ko se navključajo otrokove nepopolnosti, drugačnosti ... Otroku pa ima pravico, da je spočet in rojen v ljubečem sprejemu in objemu svojih staršev. Tudi v teh situacijah se izkaže pomen nežnosti, kakor smo jo opredelili, saj spet omogoča gledanje »prek«, onkraj telesnih ali psiholoških omejenosti otroka. Omogoča empatično življenje v spočetega in še nerojenega otroka, to pa je pri odločitvah staršev, ki lahko celo življenjsko usodno vplivajo na otrokovo življenje, izrednega pomena in je pri takšnih odločitvah tudi edino moralno in zato nujno potrebno.

»Otroka je treba ljubiti, ker je otrok: ne zato, ker je lep, ali zato, ker je tak in tak. Ne zato, ker tako misli, kot jaz ali ker uteleša moje želje. Otroku je otrok. Ljubezen staršev je orodje ljubezni Boga Očeta, ki z nežnostjo pričakuje rojstvo vsakega otroka, ga brezpogojno sprejme in velikodušno objame.« (tč. 170)

V tem se zrcali starševsko (zlasti materino) pričevanje za nežnost (tč. 174). Otroku obdanost s takšno nežnostjo pomaga razviti zaupanje vase, prepoznavati svojo osebno vrednost, doživeti, da je v svetu dobrodošel, da ni napaka ali nebodigatreba; usposablja ga za prijateljske odnose, ker se je sposoben živeti v druge, a hkrati, zlasti zaradi očetove nežnosti, pozna svoje prave meje (tč. 175). Povsem primerno je zato, govoriti in poglobljati zavedanje ženske (materine) in moške (očetove) nežnosti, ki sta si različni, a hkrati vzajemni. Pri tej rasti otrok imajo lahko pomembno mesto tudi stari starši, saj z življenjsko izkušnjo marsikdaj pridobijo tiste življenjske vrline, ki jih kot starši morda še niso imeli dovolj razvitih.

»Pogosto so stari starši tisti, ki zagotavljajo predajanje velikih vrednosti na vnuko, in veliko ljudi lahko ugotavlja, da se morajo prav starim staršem zahvaliti za svojo odločitev za krščansko življenje. Njihove besede, njihova nežnost ali že sama njihova prisotnost pomagajo otrokom spoznati, da se zgodovina ne začne z njimi, da so dediči dolge poti in da morajo nujno spoštovati preteklo. Kdor pretrga povezavo z zgodovino, bo imel težave, ko bo želel vzpostaviti trajne odnose in bo moral priznati, da on sam ni

gospodar resničnosti. Zaradi tega je skrb za starejše ljudi /... / znamenje, po katerem se razlikujejo civilizacije. Civilizacija, ki skrbi za stare ljudi in je v njej mesto za starejše ter spoštuje bistrino duha in modrost starih, bo napredovala.« (tč. 192)

Obstoj medsebojne nežnosti med generacijami je znamenje zdrave in zrele družbe. Vedno znova in vse pogostejše izpostavljanje dileme »evtanazija da ali ne« v sodobni zahodni stvarnosti brezkompromisno nakazuje trend razvoja miselnosti in duhovnega dometa zahodne (anti)civilizacije, ki se razvija brez kreposti nežnosti.

4.5 Nežnost in spolna vzgoja

Posebno mesto ima sposobnost nežnosti na področju spolne vzgoje. Papež tudi tukaj poudarja potrebo po učenju »spoštljive nežnosti«.

»Pogosto se spolna vzgoja osredotoča na vabilo k »zaščiti« in skrbi za »varen seks«. Ti izrazi sporočajo negativno držo do človeško-naravnega namena spolnosti, ki je tudi rojevanje; kot da bi bil otrok sovražnik, pred katerim se je treba zavarovati. Tako se namesto sprejemanja pospešuje narcistična napadalnost. Neodgovorno je, vabiti mladostnike, naj se igrajo s svojim telesom in svojimi poželenji, kakor da bi bili zreli ljudje, ki imajo svoje vrednote, medsebojne obveznosti in cilje, ki so lastni zakonu. Tako jih lahko miselno spodbujajo, naj drugega uporabljajo kot predmet, ob katerem naj poskušajo kompenzirati lastne pomanjkljivosti in omejitve. Pomembno pa je marveč nekaj drugega: naučiti jih različnih oblik izražanja ljubezni, skrbi drug za drugega, spoštljive nežnosti, komunikacije, ki je napolnjena s smislom. Kajti vse to pripravlja celovito in velikodušno darovanje sebe drugemu, kar po javnem sprejemu obveznosti s poroko dobi izraz tudi v telesni podaritvi. Tako se bo telesna združitev pokazala kot znamenje vseobsegajoče zavezanosti, ki jo je obogatila doslej prehojena pot.« (tč. 283)

V ta kontekst pomembno sodi uvajanje pripravnikov na zakon v spoznavanje naravnih načinov urejanja spočetij. Zaradi celostne vizije človeka močno pripomožemo k razvijanju nežnosti med zakoncema:

»Pri tem je treba poudariti tole: »Te metode spoštujejo telo zakoncev, spodbujajo nežnost med njima in podpirajo vzgojo k pristni svobodi« (Katekizem katoliške Cerkve, 2370). Vedno je treba poudarjati, da so otroci čudovit božji dar, veselje za starše in za Cerkev. Po njih Gospod obnavlja svet.« (tč. 222)

Ne nazadnje se skozi takšno vzgojo razvije tudi nežen odnos do Boga, saj je tudi vera kot živ odnos z Bogom v nenehnem razvoju, rasti in zorenju. Zato papež izpostavi konkretnost in lepoto uvajanja v molitveni odnos z Bogom:

»Vera je božji dar, ki ga prejmemo pri krstu, in ne dosežek človeškega dela,

vendar so starši božje orodje za to, da vera zori in se razvija. »Lepo je, kadar matere navajajo svoje otročiče, naj Jezusu ali božji Materi pošljejo poljub. Koliko nežnosti je skrito v tem! V tistem trenutku postane otroško srce kraj molitve« (Avguštin).« (tč. 287)

Vzgoja za celostno in smiselno življenje človekove spolne razsežnosti postane ena od temeljnih poti za rast in zorenje človeka kot božje podobe, to pa vodi do celostne življenjske izpolnitve človeka.

4.6 Moč nežnosti

Zlasti ob srečevanju z ljudmi, ki se jim življenje ni »posrečilo«, je nežnost izredno pomembna in se pokaže kot izredna moč, sposobna ustvarjati prenovitvene procese. Z njeno pomočjo je namreč možno biti pozoren »na dobro, ki ga Sveti Duh razširja sredi slabosti in bolehnosti«. To ne okrni jasnosti objektivnega nauka, a hkrati išče poti do uresničitve možnega dobrega v dani situaciji, »čeprav tvega, da se umaže s cestnim blatom«. Poleg celotnega ideala evangelija in nauka Cerkve je treba upoštevati tudi trenutno stanje slabotnih in se jim bližati z »logiko sočutja«, ki se izogiba preganjanjem ali pretrdim in nestrpnim sodbam.¹¹

»Jezus pričakuje, da se odpovemo temu, da bi se kot posamezniki ali kot skupnost zatekali v zavetja, ki nam omogočajo obdržati varno razdaljo do jedra človeškega trpljenja; naj vstopimo v stik s stvarnim življenjem drugih in spoznamo moč nežnosti.« (tč. 308)

Papež posebej izpostavi moč nežnosti, ki ni le sposobna drugega videti onkraj njegovih slabosti in nepopolnosti v njegovem osebnostnem jedru, ampak pomaga tudi tistemu, ki jo začuti, da se odpre prenavljajoči božji moči, ki deluje po človeški nežni bližini. Zato je vse pastoralno delovanje, pastirjev in vernikov laikov, ponavzočanje božjega usmiljenja in nežnosti. Pastoralna prav po njiju dobiva neverjetno moč spreobračanja in evangeliziranja. V tej smeri so zgovorne papeževe besede, namenjene Cerkvi:

»Vse njeno pastoralno delovanje bi moralo biti ovito v nežnost, s katero naj se obrača na vernike; nič od njenega oznanila in njenega pričevanja svetu ne sme biti brez usmiljenja. Res, včasih se obnašamo kakor nadzorniki milosti in ne kot njeni podeljevalci. Vendar Cerkev ni carinska postaja. Cerkev je Očetova hiša, v kateri je prostor za vsakega, še posebej za tistega

¹¹ V tej smeri lahko pritrdimo Štuhec, ki v svoji razpravi ugotavlja: »Nepravilni primeri partnerskih zvez, kakor jih imenuje papež Frančišek, imajo možnost za vključevanje v cerkveno občestvo ne samo po zadnjih papeževih posegih na tem področju, ampak že na podlagi tradicionalne moralnoteološke doktrine. Zagovarjal jo je tudi Tomaž Akvinski, zavedajoč se omejenih možnosti zakonodaje in vseh pravil, ki urejajo skupno življenje. Na tej ravni ni nobenega večjega problema in vprašanja, ki ga ne bi bilo mogoče rešiti, če dajemo osebi prednost pred pravilom ali normo. Tudi vprašanje postopne rasti in razvoja moralnega subjekta na kateremkoli področju vere ali morale ni sporno, saj je cerkveno učiteljstvo bolj ali manj usklajeno glede tega, da smemo govoriti o načelu postopnosti ali gradualnosti.« (2016, 357) V tem kontekstu so zanimivi tudi drugi deli razprave, ki izpostavljajo še druge pastoralne in moralnoteološke vidike.

s težkim življenjem.« (tč. 310)

O potrebnosti in pomenu pastoralnega razločevanja, pri katerem je krepost nežnosti zagotovo neobhodno potrebna, ni nobenega dvoma in ga bo treba bolj odločno uvesti v pastoralno delo z zakonci in z družinami.

»Dobre družinske pastore danes ni mogoče več skrčiti samo na norme, ki so zapisane v KKC in v ZCP. Družina je dobrina, ki se ji Cerkev ne more odpovedati, temveč jo mora zaščititi. Od pastirjev Cerkev zahteva posebno skrb in jih spodbuja, da iz ljubezni do resnice dobro razlikujejo različne primere. (OD, § 84) Spretno je treba iskati poti, da se bo vsak družinski član čutil nagovorjenega. Družinska pastorela papeža Frančiška se obrača tudi na spovednike, naj ustrezno razločujejo vsak primer posebej, še zlasti kadar govorimo o ločenih vernikih, ki živijo v novi zvezi. Potrebna je velika previdnost, ker so »družine« danes v zelo različnih položajih.« (Slatinek 2017a, 135)¹²

Doživljanje usmiljenja je poseben izraz moči božje nežnosti, ki lahko grešnika spremeni v svetnika. Krščanske skupnosti so prostor, v katerem se lahko nekaterim zgodi »usodni dotik«, ko do njih »s pomočjo pričevanja vernikov dospe božja nežnost«. Papež Frančišek je v *Pismo ob koncu leta usmiljenja* zapisal:

»To je čas usmiljenja, da bi vsi šibki in nemočni, oddaljeni in osamljeni mogli zaznati navzočnost bratov in sester, ki jih podpirajo v njihovih potrebah. To je čas usmiljenja, da bi ubogi na sebi začutili spoštljiv in pozoren pogled tistih, ki so premagali brezbriznost in odkrili, kaj je v življenju bistveno. To je čas usmiljenja, da se noben grešnik ne bi naveličal prositi odpuščanja in bi čutil roko Očeta, ki ga vedno sprejema in stiska k sebi.« (M, tč. 21)

Moč kreposti nežnosti je izredno velika, saj omogoča spreminjanje življenjskih situacij in odnosov po poti spreobrnjenja (*metanoia*), ki je mogoče zaradi dotika božje nežnosti, učlovečene za posameznika po sočloveku in po občestvu Cerkev.

5. Sklep

Globoko duhovno je doživljanje sočloveka, še posebno ljubljenega, družinskega člana, »z božjimi očmi«, to omogoča krepost nežnosti. Ljubljeni človek si zasluži vso pozornost, vse naše zanimanje in tudi uporabo vseh naših sposobnosti (tudi nežnosti), da bi ga kar najgloblje spoznali in postajali z njim eno. Ob Jezusu je vsak »zaslišal« vprašanje: »Kaj hočeš, da ti storim?« (Mr 10,51)

Ne najprej in predvsem, kaj mora storiti. Zato se ob Jezusu nihče ni počutil prezrtega. A takšno popolno pozornost omogoča le razvita sposobnost nežnosti, ki se poraja in razvija, ko gledamo na druge, kakor gleda nanje Kristus.

¹² Podobno problematiko obravnava isti avtor tudi z vidika družinskega dialoga: Slatinek 2017b.

»Ko se spomnimo, da človek, ki živi z nami, zasluži vse to, kajti v njem je neskončno dostojanstvo, saj je predmet brezmejne ljubezni nebeškega Očeta. Tako se poraja nežnost, ki je sposobna, da »v drugem prikljiče na dan veselje, ker se čuti ljubljenega. Na poseben način se ta nežnost izrazi v tem, da se z največjo pozornostjo posvetimo mejam drugega, posebno takrat, ko te omejitve očitno izstopajo.« (AL, tč. 323)

Pozornost na meje in omejenosti bližnjega seveda ni namenjena temu, da bi mu jih očitali ali jih celo zlorabili proti njemu, ampak da bi jih zdravili. Tako se krepost nežnosti razkrije kot eminentna in praktično nujna pastoralna sposobnost pri graditvi dobrih, pristnih medsebojnih odnosov, še posebno zakonskih in družinskih, a tudi kot neogibna krepost pri reševanju in razločevanju »nepravilnih primerov« (8. poglavje AL) partnerskih razmerij. Krepost nežnosti, kakor jo dojema papež Frančišek in je v skladu s svetopisemskim razodetjem in s teološko tradicijo, pomeni takšno praktično držo človeka, ki postane prosojna za utelešeno Kristusovo nežnost in je sposobna prešinjati (na perihoretični način) z odrešenjsko resničnostjo vse, kar sreča na poti oznanjevanja evangelija. Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo pa se predstavi kot nadaljevanje Kristusove nežnosti sredi sodobnega precej krutega, nič kaj nežnega sveta.

Kratice

- AL** – Frančišek. 2016a. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*.
GS – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1980 [1965]. *Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et spes]*.
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993.
M – Frančišek. 2016b. *Usmiljenje in usmiljenja potrebna [Misericordia et misera]*.
OD – Janez Pavel II. 1982. *O družini [Familiaris consortio]*.
Sth – Akvinski, Tomaž. *Summa Theologica*.
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

Reference

- Akvinski, Tomaž**. 1939. *Summa Theologica*. Ur. Giuseppe Pecci. Rim: Domus Editorialis Marietti. Cerkevni dokumenti, nova serija 26. Prev. Miran Špelič. Ljubljana: Družina.
- Ferkolj, Janez**. 2016. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Frančišek**. 2016a. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 152. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. *Usmiljenje in usmiljenja potrebna [Misericordia et misera]*. Apostolsko pismo. Cerkevni dokumenti, nova serija 26. Prev. Miran Špelič. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1982. *O družini [Familiaris consortio]*. Apostolsko pismo. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)**. 1980. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Katekizem katoliške Cerkve**. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

- Léon-Dufour, Xavier, ur.** 1980. *Rječnik biblijske teologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Rahner, Karl.** 1964. Zur Theologie des Symbols. V: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*. Zv. 4, 275–311. Einsiedeln-Zürich-Köln: Herder.
- Ravasi, Gianfranco, in Marko Ivan Rupnik.** 2010. *Il fascino del bello: Tra Bibbia e teologia*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Rocchetta, Carlo.** 2002. *Teologia della tenerezza: Un »vangelo« da riscoprire*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Slatinek, Stanislav.** 2017a. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- . 2017b. Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:325–335.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika.** 1995. Slovar slovenskega knjižnega jezika. Fran: Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. <http://www.fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=130&View=1&Query=ne%C5%BEno> (pridobljeno 28. 12. 2017).
- Špelič, Miran.** 2002. *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Špelič, Miran, in Jan Dominik Bogataj.** 2017. Razvoj pojma »Theosis« od Gregorja Nazianškega do Maksima Spoznavalca. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:79–95.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2016. »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:345–359.
- Turnšek, Marjan.** 2016. Katehet – obličje Obličja Očetovega usmiljenja. V: *Leto usmiljenja v družini in družbi: 46. katehetski simpozij*, 97–119. Ur. Simona Jeretina. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.
- . 2014. *Prebudimo dremajočega velikana: Cerkev na Slovenskem kot živo skrivnostno telo Jezusa Kristusa*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- . 2000. Adam, kdo si? *Tretji dan* 29, št. 6–7:26–30.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,209—218
 UDK: 159.942:27-46
 Besedilo prejeto: 07/2017; sprejeto: 07/2017

Barbara Simonič

Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni

Povzetek: Nežnost lahko opredelimo kot tisto najgloblje v človekovi naravi, ki zveni kot nekaj krhkega, vendar ima moč, da neguje, skrbi, daje varnost in tolaži, s tem pa krepi in omogoča rast. Nežnost je spremljevalka našega življenja, potrebujemo jo od zibelke do groba. Samo v navzočnosti nežnosti je v odnosih (do samega sebe, med ljudmi in v odnosu z Bogom) navzoča mehkoča, ki daje dovolj varnosti, da se lahko resnično srečamo, začutimo in povežemo v najbolj skritih in globokih dimenzijah našega doživljanja in tako rastemo dalje. Papež Frančišek nežnost velikokrat izpostavlja in poudarja njen pomen v pastoralni skrbi za družine in za posameznike, še posebno v srečevanju z najbolj ranljivimi. V prispevku je predstavljeno psihološko razumevanje nežnosti v povezavi z nekaterimi sorodnimi koncepti. Prikazani so izkustveni vidiki in pomen nežnosti v medsebojnih odnosih, zlasti v zgodnjem obdobju človekovega razvoja, orisani so nekateri izzivi, ki nežnost lahko ovirajo, obenem pa so dani nekateri poudarki za vključevanje nežnosti na področju pastore.

Glavne besede: nežnost, ranljivost, človekov razvoj, papež Frančišek, pastoralna

***Abstract:* Tenderness and its Meaning in Interpersonal Relationships and Pastoral Care**

Tenderness sounds like something fragile, but it has the power to nurture, care, provide security and comfort, it strengthens and enables growth. Tenderness is a companion of our lives from cradle to grave. Only in the presence of tenderness in relations (to oneself, between people and in the relationship with God) there is a softness that gives us enough security to be able to truly meet, feel each other and connect in the most hidden and deepest dimensions of our experience, and thus grow further. Pope Francis emphasizes tenderness and its importance in pastoral care for families and individuals, especially in the encounters with the most vulnerable ones. This article presents a psychological understanding of tenderness in correlation with some related concepts. The experiential aspects and importance of tenderness in interpersonal relationships are presented, with special attention on early period of human development. We outline some challenges that can obstruct tenderness, and at the same time some emphasis is placed on the inclusion of tenderness in the pastoral care.

Key words: tenderness, vulnerability, human development, Pope Francis, pastoral care

1. Uvod

Sodobna znanstvena spoznanja potrjujejo, da so medosebni odnosi prostor ne-nehne rasti in razvoja vsakega posameznika (Gostečnik et al. 2009, 496). Zato ni vseeno, kakšni ti odnosi so. Grobi, površinski odnosi ustvarjajo ozračje strupenosti in zavirajo razvoj, medtem ko globoki, pristni in sočutni odnosi omogočajo zdrave socialne temelje razvoja človeške osebnosti. Rast spodbujajoče odnose omogoča tudi navzočnost nežnosti.

»Nežnost« je težko definirati, a vendar se ob tej besedi v nas prebudi neki globok odziv, ki ga v svojih telesih čutimo kot toplino, prijetnost, mehko. Nežnost je prijetno pozitivno čustvo (Shaver et al. 1987, 1079). V človekovi naravi prebujajo globino, ki jo je težko ubesediti, čutimo pa, da ima moč, da neguje, daje varnost in tolaži, krepi in omogoča rast (Rebula 2011). Nežnost je namreč pozitivno povezana z občutki zaščitniške drže in z željo po zagotavljanju blaginje pri drugem. Pri tem je treba poudariti, da nežnost ni narejena sladkobnost, vsiljivost, naivnost in izumetničenost, o njej ne moremo govoriti, če ni pristna – resničen odziv nežnosti ne more biti umetno ustvarjen, ampak je avtomatičen (Kalawski 2010, 161). In kadar je navzoča pristna nežnost, se v odnosih vedno nekaj spremeni in je drugače, kakor bi bilo ob njeni odsotnosti.

Nežnost je v današnjem svetu, ki je s svojimi zahtevami večkrat grob, še pred posebnim izzivom. Družbeni in gospodarski ritem nas sili v naglico, nalagajo se številni opravki, pri tem pa moramo biti uspešni in učinkoviti. Nenehni ritem pritiskov utruja in jemlje vitalnost, človek postaja vedno bolj razosebljen. (Collins 1995, 5) V takšnem svetu nežnost ni nekaj učinkovitega ali zaželenega, saj se v ospredje kot lastnosti uspešnosti postavljajo čvrstost, moč, odločnost, učinkovitost in samozadostnost. Pri tem se krepi tudi pretirani individualizem in subjektivizem, ki pomenita vedno večjo krizo zahodne civilizacije, saj povečujeta posameznikovo avtonomijo nad skupnim dobrim in nad dobrim in dostojanstvom drugega. (Bahovec 2015, 339) Individualistična družba visoko vrednoti samozadostnost in samostojnost in s tem povzroča ovire v osnovnem navezovanju človeških stikov. V takšnih družbah prevladujejo medsebojno tekmovanje, zavist in sovraštvo, to pa je v nasprotju s kulturo nežnosti, v kateri prevladujejo naklonjenost, mehko in ljubezen. (Alperin 2001, 139) Pa vendar – hrepenenje in potreba po nežnosti ostajata. Težko je živeti brez tega, da bi nežnost prejemali, pa tudi brez tega, da bi jo podarjali dalje. Torej lahko rečemo, da je nežnost, kljub drugim težnjam, zapisana globoko v našo naravo.

Papež Frančišek nežnost veliko neposredno in posredno (npr. v povezavi z usmiljenjem, ljubeznivostjo, sočutjem ipd.) omenja v pastoralni skrbi za družine in v različnih drugih kontekstih, predvsem pa pri srečanjih z ranljivimi in tudi drugače mislečimi posamezniki (Slatinek 2017, 133). O njej v posinodalni apostolski spodbudi Radost ljubezni (*Amoris laetitia*) pravi: »Privede nas do tega, da pred človekom tako rekoč drhtimo z neizmernim spoštovanjem in določenim strahom, da ga ne bi prizadeli ali mu vzeli njegovo svobodo.« (Frančišek 2016, tč. 127) To je torej izjemen čut in spoštovanje intimne in najgloblje v človeku, se pravi, njegove ose-

be, ki je sveta. Nežnost lahko razumemo kot izjemno sredstvo za dostop do človeške osebe in do njenega dostojanstva. V luči te drže je smotrno gledati na vse, kar je zapisano v apostolski spodbudi in tudi v drugih delih in misli papeža Frančiška.

2. Nežnost in njen pomen

Nekateri avtorji (Kalawski 2010, 166) nežnost uvrščajo med osnovna čustva, ki so nekako temeljna in nezamenljiva z drugimi, saj imajo skozi evolucijo pridobljeno značilno nevrobiološko podlago in vključujejo komponento le temu čustvu specifičnega občutenja in le zanj značilne izrazne in vedenjske elemente (Izard 2007, 261). Torej je nežnost osnovno čustvo, ki ima specifične izrazne signale, fiziologijo, aktivira se avtomatično in spontano na specifične dražljaje, navzoča je tudi v drugih primatih, spremljajo jo zanjo značilne misli, spomini, podobe, pri posamezniku pa pušča vtis pomembne subjektivne izkušnje (Ekman 1999, 56). Na telesni ravni nežnost pomeni unikaten vzorec procesov, ki ga v takšni kombinaciji ne srečamo drugje. Nežnost je povezana s posebnim vzorcem dihanja, z držo telesa in z obraznim izrazom, ki se razlikujejo od veselja, žalosti, jeze, strahu ali spolnega vznburjenja. Še zlasti dihanje ima poseben vzorec, saj je pri stanju nežnosti počasno, ima neenakomeren ritem, vdih in izdih sta skozi nos, pred izdihom pa nastopi kratka pavza. Splošni mišični tonus je sproščen, nagnjeni smo rahlo naprej, glava je obrnjena rahlo postrani. Na obrazu je rahel nasmeh, pogled je direktno usmerjen na drugega. Medtem ko veselje, jeza, žalost in strah ter spolno vznburjenje povišajo srčni ritem, ga nežnost znižuje. (Bloch, Lemeignan in Aguilera 1991, 141) Na kemični ravni so ključni nevromodulatorji v procesih nežnosti: oksitocin, prolaktin, dopamin in opiodi, ki jih imenujemo tudi »hormoni sreče« in so vzajemno navzoči v obeh, v tistem, ki je nežen, in v tistem, ki mu je nežnost namenjena. Te snovi krepijo naš psihofizični sistem in prispevajo k zdravju in razvoju, saj so direktno povezane z rastnim hormonom in vplivajo na številne procese v telesu. (Gerhardt 2004, 41–42) Zaradi teh procesov v našem telesu nežnost deluje prijetno, toplo, pomirjajoče in zdravilno. Vliva nam moč, radost, zaupanje, trdnost in stabilnost. V njeni navzočnosti je varno. Daje nam občutek, da smo ljubljene, varni in sprejeti takšni, kot smo.

Nežnost tako omogoča pretanjen posluš za vse tiste dimenzije v človeku, ki negujejo, tolažijo, krepijo in omogočajo rast, saj ustvarja okolje varnosti. Nežnost je pozitivno povezana z občutki zaščitniške drže in z željo po zagotavljanju blaginje pri drugem (Kalawski 2010, 161). Lishner (2003, 73) je ugotovil, da je dražljaj, ki spodbudi vznik nežnosti, prepoznavanje ranljivosti in krhkosti drugega. Nežnost je povezana z držo skrbnosti, ki zagotavlja dolgotrajnejšo podporo ob prepoznani ranljivosti (Lopez-Perez, Sanchez in Parkinson 2017, 114). Navzoča je torej v trenutkih, ko se aktivira čustveni sistem, ki je povezan s skrbjo in nego (Kalawski 2010, 160), to pa je daleč od pojmovanja, da je nežnost le neka sentimentalnost. Seveda je skrb mogoča tudi brez nežnosti, vendar le v navzočnosti nežnosti lahko go-

vorimo o kontekstu, ki omogoča veliko več kakor le to, da tehnično poskrbimo za potrebe drugega. Nežnost odpira srca, dela dialog in odnos mogoč, pomaga rasti, graditi in ceniti; to je mogoče prepoznati tudi v njenem etimološkem zaledju, saj izhaja iz besednih oblik »nagniti se k drugemu«, »ustvariti gostoljuben prostor za drugega«. Brez nežnosti ni resnične ljubezni, usmiljenja, miline. Med ljubeznijo in nežnostjo je recipročen odnos – ena brez druge ne moreta obstajati, saj je nežnost brez ljubezni izumetničenost, ljubezen brez nežnosti pa je brezosebnost. Nežnost je v kontekstu ljubezni čustveni vznik, ki pomeni skrbno in negujoče vedenje (Frida 1986, 83). Kot takšna ustvarja resničen in pristen stik in odnos, ki v trenutkih ranljivosti in krhkosti prinaša dovolj varnosti za resnične spremembe.

Nežnost je pomembna spremljevalka našega življenja, potrebujemo jo »od zibelke do groba«. Samo v navzočnosti nežnosti je v odnosih (do samega sebe, med ljudmi in v odnosu z Bogom) navzoča mehkoča, ki ne pomeni trdosti in grobosti in ki daje dovolj varnosti, da se lahko resnično srečamo, začutimo in povežemo v najbolj skritih in globokih dimenzijah našega doživljanja ter tako rastemo dalje (Simonič 2014, 64). Navzoči sta pristna globina in vzajemnost, ki pomenita dodano vrednost v odnosih.

3. Razvojni vidiki nežnosti

Nežnost je navzoča v našem življenju od rojstva dalje, še posebno v trenutkih krhkosti in ranljivosti, ki so ključni trenutki našega razvoja (Schore 1994, 16–18). Samo v navzočnosti nežnosti in z vidikov, povezanih z nežnostjo, je mogoč zdrav in primeren razvoj otroka. V temelju božjega načrta je, da se svet razvija, raste k večjemu dobremu, se izpopolnjuje, napreduje, to pa je mogoče samo tako, da se ustvarjena bitja med seboj podpirajo in so medsebojno povezana. (Farley 1996, 304–305; Poljanec in Simonič 2012, 121) Tudi otrok na svet pride »nedokončan« in krhek in kliče po nežnosti, to pa ima svoj namen – to ni navadna nemoč, ampak je nujna »oprema«, s katero aktivira odrasle, da se nanj odzovejo in mu tako omogočijo razvoj in dozorevanje še nedokončanih (psihičnih) struktur, predvsem tistih, ki se razvijajo v odnosih. Že od rojstva dalje smo usmerjeni k iskanju varnosti in k vzpostavljanju navezanosti, in to ne na kakršenkoli način; stanje krhkosti in ranljivosti otroku omogoča pri odraslem aktivacijo nežnosti, ki je brez navzočnosti in prepoznavanja ranljivosti verjetno ne bi bilo. (Stern 2004, 97–105) Ta nežnost, ki se v skrbniku prebudi ob dojenčku, pa ni le pomilovanje in usluga otroku, ampak je nujen pogoj, da otrok sploh lahko primerno raste in se razvija.

Otrok potrebuje odraslega in njegove odzive (pri tem je pomembna kakovost teh odzivov) za svoj razvoj in tudi za preživetje (Bowlby 1982, 23–24). Skozi evolucijo se je tako pri ranljivem otroku razvil sklop vedenja in značilnosti, s katerimi pritegne pozornost odraslega na svojo ranljivost, se nanj naveže in si s tem zagotovi njegovo bližino. Jok je, na primer, tipično vedenje navezanosti in ima z evlucijskega vidika preživetveno funkcijo. Jok bi bil prej ovira kakor prednost, če se skrbnik (navadno so to starši) nanj ne bi odzval, saj privlači tudi plenilce. Jok je

prednost samo zato, ker ponavadi pritegne skrbnika hitreje kakor pa plenilca. Zato ranljivi lahko preživi, ker dobi zaščito. (Bell 2001, 226) To je torej vedenje, ki v odraslem spontano in avtomatsko prebuja nežnost in s tem odzivnost. Vse to otroku pomaga vstopiti v interakcijo in se navezati na skrbnika, hkrati pa skrbniku pomaga, da otroka opazi, da se mu otrok prikupi s svojo krhkostjo, nežnostjo in prisrčnimi pogledi, to pa zagotavlja prostor varnosti ter fizične in psihične zaščite (Folden Palmer 2007, 41), ne pa brezbriznosti in odvečnosti.

Aktivacija nežnosti torej zagotavlja neki odziv, za katerega pa ni vseeno, kakšen je. Kadar je vez med očetom ali materjo in otrokom negovana z ljubeznijo, nežnostjo, pomeni zdrav in trden temelj za otrokovo rast in razvoj, oblikovanje njegove samopodobe, vpliva na prihodnost ali celo usodo otroka. Torej ne le fizično preživetje, tudi primeren psihični razvoj brez ljubečega odraslega ni mogoč. Brez odraslega se otroški možgani sploh ne morejo v polnosti razviti. Ta razvoj se začne ob rojstvu in je v prvih treh letih najhitrejši. (Gerhardt 2004, 19–25) V strukturo možganov se kot mentalni modeli zapisujejo emocionalne izkušnje z drugimi ljudmi. Glede na te modele se oblikujejo pričakovanja, ki jih ima posameznik v odnosu z drugimi ljubljenimi osebami pozneje v življenju. (Schore 2003, 18–19) Otrok torej rabi ta varni prostor nežnosti, ne grobosti. Predvsem pomemben je občutek, da je viden, torej ne le, da ga je nekdo pogledal in opazil, ampak da ga je zares videl. Ta občutek avtorji imenujejo »biti spoznan« (Beebe et al. 2012, 266) oziroma »občutek, da si občuten« (Siegel 2014, 49) (v pomenskem jeziku nežnosti bi lahko rekli, da je skrbnik za otroka naredil gostoljuben prostor v sebi). Zato je pomembno, kakšni ti odzivi so. Otrok namreč začne iz odzivov, ki jih imajo drugi nanj in so zanj kakor neke vrste zrcalo, graditi svojo podobo in vrednost (Winnicott 1971, 64). Otrok ob skrbniku, očetu ali materi, ki je nežen, nanj uglaščen, odziven, ljubeč, pozoren in rahločuten, ki pa kljub vsemu stoji za svojimi prepričanji, čuti sprejetost, iz teh odzivov razvija samozavedanje in podobo o sebi. Zato je pomembno, da so odnosi ljubeči, nežni in sočutni, ne pa trdi, mehanski, morda celo naveličani ali zanemarjajoči. (Siegel 2015, 203–205) V tem kontekstu lahko rečemo, da je pomembneje, kako skrbnik nekaj dela, kakor pa samo, kaj dela. V odzivih (ne le da so, pomembno je tudi, kakšni so) namreč otrok razbere, kaj pomeni za druge: ali je sprejemljiv s svojimi potrebami ali pa odveč (Winnicott 1986, 22–23).

Starši, ki resno vzamejo otroka v tem, kakršen je in kar doživlja, ki zaznajo njegovo stisko, tudi če se njim morda zdi, da zanjo ni razloga, mu s tem dajejo občutek varnosti v svetu, obenem pa tudi občutek, da je viden in slišan (Gostečnik et al. 2011, 269–270). Če ima otrok nežen in zanesljiv, varen temelj, od koder bo lahko odhajal v svet, in če ima v stiski varno in nežno zatočišče, kamor se bo lahko zatekel, da bo potolažen, bo zgradil v sebi občutek trdnosti in varnosti (Bowlby 1982, 200–205). Enako se ponavlja v odraslih intimnih odnosih (Hazan in Shaver 1987, 511–512), v katerih ima nežnost prav tako velik pomen.

Nežni odzivi so del intime; pri tem imamo v mislih ne le spolne, ampak tesne prijateljske in partnerske odnose, intimen je tudi globok in oseben odnos z Bogom. Intimo bi lahko opredelili kot sposobnost, deliti ranljivost (Gostečnik 2010, 257; Marar 2014, 20–21), saj govorimo o bližini, ki dovoljuje tudi razkritje najbolj skri-

tih želja, strahov, upov in stisk. Intima tako pomeni sposobnost, izkušati odprt, spodbujajoč in varen odnos z drugo osebo, brez strahu pred izgubo svoje identitete (Erikson 1968, 137). To globoko ranljivost je mogoče deliti le v navzočnosti nežnosti in mehko, ki dajeta dovolj varnosti. Če tega ni, je najpogostejša reakcija, da se človek umakne in skriva ter tako ostane sam (Johnson, Makinen in Millikin 2001, 145–146), to pa ni odnos, ki bi omogočal rast.

Tudi v relaciji med Bogom in človekom je veliko elementov nežnosti. Nežen in mil je sam začetek odrešenja, saj je Odrešenik prišel na svet kot krhek otrok, ki v nas prebujajo občutke nežnosti, ko ga zremo v jasliah v božični noči. Nežnost je tako del odrešenjske zgodovine in v povezavi s tem je smiselno reči, da nežnost v odnosih »odrešuje« tudi naše globine (navzočnost nežnosti v odnosu omogoča tudi nove in drugačne oblike odnosov in doživljanja, ki presegajo stare in boleče vzorce, to pa vodi v novo življenje v drugačni polnosti in ustvarjalnosti) (Gostečnik 2007, 67–71). Tudi na ravni osebnega religioznega izkustva je v skrajnem principu odnos s Presežnim vedno nekaj nežnega. Ko smo v stiski, ranljivi, se zatečemo k Bogu. Bog je kakor skrbnik: nežno in varno zatočišče je in temelj, kamor lahko vedno pridemo po oporo in nato odidemo opogumljeni in spremenjeni v svet. (Kirpatrick 2015, 61–66; Simonič in Rijavec Klobučar 2016, 1651)

4. Nežnost in ranljivost

Nežnost je torej neizogibno povezana z ranljivostjo (Lishner et al. 2011, 614). Ranljivost ima navadno negativen prizvok in pomeni stanje ranjenosti ali prizadetosti, ogroženosti ali primanjkljaja pri drugi osebi (Scheinkman in DeKoven Fishbane 2004, 281). Obstaja pa še drug, relacijski vidik ranljivosti, ki se kaže kot temelj resnične intimne. Ranljiva oseba je lahko pripravljena na močan čustveni angažma in se na dinamiko odnosa odziva pristno in iskreno, s tem pa tvega in se razgali, in vendar odpira pot do sebe in do drugega. V tem primeru je ranljivost pozitivna, saj pomeni zavestno pripravljenost, da bomo vplivani od drugega, pri tem pa upamo, da ne bomo dodatno ranjeni. (Leroux, Sperlinger in Worrell 2007, 316) Pristni in globoki odnosi torej vedno vključujejo razkrivanje in deljenje ranljivosti.

V jedru ranljivosti je vedno neko razkrivanje nepopolnosti, s tem pa sta velikokrat povezani dve čustvi: strah in sram oziroma strah pred osramočenostjo. Sram ljudje doživljamo kot izrazito negativno in nezaželeno občutje in ga najteže prenašamo, saj je to splošno negativno doživljanje samega sebe kot neprimerne, neustreznega, nezaželenega in nevrednega. S tem je povezana izguba spoštovanja do samega sebe, občutje ponižanosti, osramočenosti ali zmanjšane vrednosti samega sebe. Zato to čustvo spremlja zelo močna težnja, da bi se posameznik temu stanju izognil, da bi se skrival pred drugimi in pred samim seboj, da bi izginil ali celo nehal obstajati. (Cvetek 2014, 79–80; Tognacci 2016, 464–465) Govorimo torej o strahu pred (psihično) razgaljenostjo in s tem o strahu, da bomo zaradi tega izgubili stik z drugimi. Obrambna reakcija, ki izvira iz tega strahu, je velikokrat napad na druge ali pa nepristnost in prikrivanje ranljivosti ter zanihanje odgovornosti (Bradshaw

1995, 29–30). Ranljivost tako izhaja iz človeku prirojene potrebe, da pripada in ima odnos. Ker smo izpostavljeni odzivu drugega in temu, ali bomo sprejeti, in to tudi takrat, ko smo (ali ko se počutimo) neprimerni, smo ranljivi. (Brown 2010, 19–21)

S sramom kot takšnim ni nič narobe, postavlja meje in ima zato prilagoditveno vlogo, saj ustavlja vedenje in razmišljanje, zaradi katerih bi skupnost lahko posameznika zavrnila (Cvetek 2014, 81). Pomembno pa je, kako se posameznik na svoj lastni sram odzove, da je ta odziv primeren in ne pomeni skrivanja in prekinitve stika. Vprašanje je torej, kako »preživeti« sram. To je mogoče le s pogumom, ko se oseba ne boji več deliti občutij poraza, ko odkritosrčno sprejme svojo nepopolnost in ranljivost ter jo deli z drugimi, tudi če je resnica te nepopolnosti boleča. Vendar pa mora zato biti izpolnjen pogoj: na drugi strani mora biti nekdo, ki si je zaslužil »pravico«, da mu nekdo razkriva svojo ranljivost. To je oseba, ki ljubi, in to ne le kljub ranljivosti, ampak prav zaradi te ranljivosti. (Brown 2010, 15–16) To je oseba, ki ranljivega sprejme z nežnostjo. Ranljivost je potencial le v ljubečih, nežnih in rahločutnih odnosih.

5. Vabilo papeža Frančiška k nežnosti v pastoralni

Tudi v pastoralnem delu se velikokrat srečamo s človekom, ki je v stiski, ki je nepopoln, ki ga je strah in sram. S tem imamo pred seboj vedno neko ranljivost, tudi če jo človek prikriva. To je zelo krhek in kritičen trenutek, saj vstopamo v intimo človeških življenj – to je sveti prostor, do katerega moramo imeti veliko spoštovanja, ki je mogoče le z nežnostjo, s katero – po besedah papeža Frančiška – pred človekom drhtimo z neizmernim spoštovanjem in z nekim določenim strahom, da ga ne bi prizadeli ali mu vzeli njegove svobode. Frančišek nadaljuje, da

»ljubezen do drugega vključuje zadovoljstvo, da gledam in cenim lépo in nedotakljivo njegovega osebnega bistva, ki biva onkraj mojih potreb. To mi dopušča, da iščem v njem dobro, tudi ko vem, da ne more biti moj ali ko je fizično neprijeten, nasilen in nadležen.« (2016, tč. 127)

V takšnem trenutku nežnega sprejetja stiske in ranljivosti drugega brez predsodkov sta navzočna varnost in zaupanje, ko se drugi lahko odpre, opusti obrambo in skrivanje ter je odprt za rast in spremembo. Zato je na tem mestu smiselni premislek o tem, kako in koliko pastorala vključuje nežno držo, da se ustvarja prostor sprejetosti in slišnosti in s tem odprtost za sprejetje veselega oznanila v polnosti.

Če je ranljivost krhkost, potem to pomeni, da je potreben nežen odnos, ki bo sprejemajoč, spoštljiv do stanja, v kateri je drugi; tako se bo počutil slišnega in nagovorjenega. To pomeni, da je treba prepoznati in začutiti ranljivost in krhkost, tega pa ni brez nežnosti (Lishner 2003, 64; Lishner, Batson in Huss 2011, 614). Pri tem odpove vsako obsojanje ali pametovanje, kako bi moralo biti – deluje samo resnična, pristna potopljenost v izkušnjo posameznika. Od tod se odpira pot za nežne in sočutne odnose in za spoštljivo držo do izkušnje posameznika, ne glede

na to, kakšna je. To ne pomeni, da moramo zavreči svoja prepričanja in ideale, ampak da – morda kljub drugačnemu osebnemu mnenju in pogledu na okoliščine – resnično brezpogojno sprejmemo preizkušane v njihovi izkušnji – s prisposodbo bi lahko rekli, da je treba zavzeti držo nežne matere, ko zazna ranljivost otroka in ga sprejme v vsaki njegovi stiski, tudi če dela stvari, ki ji niso všeč, seveda pa mu to pove na nežen način. (Simonič 2015, 491) Papež Frančišek v tem vidi priložnost – v zvezi s tem govori o logiki pastoralnega usmiljenja: poudarja, da moramo v pastoralnem razločevanju prepoznati tiste prvine, ki lahko pospešujejo evangelizacijo ter človeško in duhovno rast, saj je

»Jezus Kristus želel Cerkev, ki je pozorna na dobro, ki ga Sveti Duh razširja sredi slabosti in bolehnosti, mater, ki z jasnostjo izraža svoj objektivni nauk in se hkrati ne odpove /... / možnemu dobremu, čeprav tvega, da se umaže s cestnim blatom« (2016, tč. 308).

Seveda brez poguma in tveganja ne gre. Materinska skrb namreč vključuje tudi stanja, ko otrok ni popoln, ne le odnosa, ko se mati in otrok prepletata v povezanosti, občudovanju in vzajemni ljubeznivosti. Trenutki nepopolnosti so tisti, v katerih je še posebno dragocen primeren materin odziv (Siegel 2012, 167–168). Torej ne samo, kaj mati stori, ampak tudi, kako to stori. Nežnost in rahločutnost v materinem odzivu, ko je sposobna sprejeti otroka, ki morda ni popoln, ki velikokrat dela napačne in se vede drugače, kakor si mati želi, dajeta otroku vedeti, da ga mati razume v njegovi krhki in negotovi situaciji. Do njega je nežna in tudi konkretna: ne obtiči le pri teoretičnih napotkih, kakršne bi morala dajati po neki splošni doktrini vzgoje, ampak se učinkovito odziva: to izvira se zgodi, ko otroka resnično spozna in prepozna ter ga tudi spoštuje v tem, kar otrok je. (Simonič 2015, 491) Tudi papež Frančišek prepozna tveganje in strah, ko se v pastoralni srečujemo s takšnimi »otroki«.

Poudarja:

»Jezus pričakuje, da se odgovemo temu, da bi se kot posamezniki ali kot skupnost zatekali v zavetja, ki nam omogočajo obdržati varno razdaljo do jedra človeškega trpljenja; naj stopimo v stik s stvarnim življenjem drugih in spoznamo moč nežnosti.« (2016, tč. 308)

Nežnost je odziv, v katerega bi moralo biti ovito pastoralno delovanje Cerkve, saj je tesno povezana tudi z usmiljenjem, ki ni le romantičen predlog ali šibek odgovor, ampak nosilni steber, ki drži pokonci življenje Cerkve. Cerkev namreč ni carinska postaja, temveč očetova hiša, v kateri je prostor za vsakega, zlasti pa še za tiste, ki imajo težko življenje. (tč. 310) V dušnem pastirstvu pa je včasih težko, dati prostor usmiljenju, saj mu postavljamo toliko pogojev, da mu odvzamemo njegov konkretni smisel in njegov realni pomen (tč. 311). To je povezano s strahom in z ozračjem, ko pri govorjenju o najkočljivejših temah razvijamo hladno pisarniško moralo, ki vodi prej v izključevanje kakor pa razumevanje. Alternativa temu je nežnost, ki ustvarja okvir usmiljene ljubezni, ki odpušča, razume, spremlja, upa, vključuje – to je po besedah papeža Frančiška logika, ki mora v Cerkvi prevladati.

vati, da bomo izkusili tudi, kako je mogoče odpreti srce tistim, ki živijo na najbolj obupnih obrobjih življenja. Izraža »iskreno željo, da bi vstopili v središče drame ljudi in razumeli njihovo stališče, jim pomagali bolje živeti in spoznati, kakšno je njihovo mesto v Cerkvi« (tč. 312).

6. Sklep

Odnos, ki je zaznamovan z nežnostjo, ima moč, ki vodi dlje in globlje kakor le površinski odnos. Nežnost podira trde zidove strahu in sramu in odpira spoštljiv prostor vzajemnega deljenja ranljivosti, s tem pa v sebi nosi komponento odrešenja od bolečin in ujetosti. Nežnost do drugega in do sebe ni potuha in zatiskanje oči pred nepravilnostmi, ampak je odziv, ki je znamenje zrelosti in notranje živosti in omogoča sprejemanje (ne pa tudi strinjanja) s situacijo, ki jo je treba spremeniti oziroma se nanjo odzvati. Samo v navzočnosti nežnosti v odnosih se dogaja učinkovito preoblikovanje dojemanja sebe, drugih in sveta ter s tem odrešenje od bolečih zapletov. Odrešenja človek nikoli ne doseže sam, ampak vedno v odnosu z drugim, zlasti pa v odnosu z Bogom. Bog vedno nežno vstopa v človeška življenja in pomeni ultimativno varno pribežališče in zatočišče, usmiljeno naročje, v katerem lahko odložimo vse obrambe, spoznamo svoje napake, se pomirimo in ustvarjamo novo življenje. Podobno delujejo tudi nežni medosebni odnosi, v katerih je dovolj varno, da se človek v svoji ranljivosti in nepopolnosti lahko razkrije, se z njo sooči in išče nove in bolj učinkovite življenjske poti in drže.

Reference

- Alperin, Richard M.** 2001. Barriers to Intimacy. *Psychoanalytic Psychology* 18, št. 1:137–156.
- Bahovec, Igor.** 2015. Christianity in Confrontation with Individualism and Crisis of Western Culture: Person, Community, Dialog, Reflexivity, and Relationship Ethics. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:335–346.
- Beebe, Beatrice, Frank Lachmann, Sara Markese in Lorraine Bahrck.** 2012. On the Origins of Disorganized Attachment and Internal Working Models: Paper I: A Dyadic Systemic Approach. *Psychoanalytic Dialogues* 22, št. 2:253–272.
- Bell, David C.** 2001. Evolution of Parental Caregiving. *Personality and Social Psychology Review* 5, št. 3:216–229.
- Bloch, Susana, Madeleine Lemeignan in Nancy T. Aguilera.** 1991. Specific Respiratory Patterns Distinguish among Human Basic Emotions. *International Journal of Psychophysiology* 11, št. 2:141–154.
- Bowlby, John.** 1982. *Attachment and Loss*. Zv. 1: *Attachment*. New York: Basic Books.
- Bradshaw, John.** 1995. *Family Secrets: The Path from Shame to Healing*. New York: Bantam Books.
- Brown, Brene.** 2010. *The Gifts of Imperfection*. Center City: Hazelden.
- Collins, Gary R.** 1995. *Family Shock: Keeping Families Strong in the Midst of Earthshaking Change*. Wheaton: Tyndale House.
- Cvetek, Mateja.** 2014. *Živeti s čustvi*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Ekman, Paul.** 1999. Basic Emotions. V: *Handbook of Cognition and Emotion*, 45–60. Ur. Tim Dalgleish in Mick J. Power. Chichester: John Wiley & Sons.
- Erikson, Erik H.** 1968. *Identity, Youth, and Crisis*. New York: W. W. Norton.
- Folden Palmer, Linda.** 2007. *Baby Bond: The New Science behind What's Really Important when Caring for your Baby*. San Diego: Baby Reference.
- Farley, Edward.** 1996. *Divine Empathy: A Theology of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Frijda, Nico H.** 1986. *The Emotions*. New York: Cambridge University Press.

- Gerhardt, Sue.** 2004. *Why Love Matters: How Affection Shapes a Baby's Brain*. New York: Brunner–Routledge.
- Gostečnik, Christian.** 2010. *Neprodirna skrivnost intime*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2007. Odršenje predpostavlja odnos – relacijska družinska paradigma. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 1:51–72.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Mateja Cvetek in Robert Cvetek.** 2009. The Salvation 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. Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 2:265–277.
- Hazan, Cindy, in Phillip Shaver.** 1987. Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 3:511–524.
- Izard, Carroll E.** 2007. Basic Emotions, Natural Kinds Emotion Schemas, and a New Paradigm. *Perspectives on Psychological Science* 2, št. 3:260–280.
- Johnson, Susan M., Judy A. Makinen in John W. Millikin.** 2001. Attachment Injuries in Couple Relationships: A New Perspective on Impasses in Couples Therapy. *Journal of Marital and Family Therapy* 27, št. 2:145–155.
- Kalawski, Juan Pablo.** 2010. Is Tenderness a Basic Emotion? *Motivation and Emotion* 34, št. 2:158–167.
- Kirkpatrick, Lee A.** 2005. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Leroux, Peny, David Sperlinger in Michael Worrell.** 2007. Experiencing Vulnerability in Psychotherapy. *Existential Analysis* 18, št. 2:315–328.
- Lishner, David A.** 2003. The Components of Empathy: Distinguishing between Tenderness and Sympathy. Doktorska disertacija. University of Kansas.
- Lishner, David A., Daniel Batson in Elizabeth Huss.** 2011. Tenderness and Sympathy: Distinct Empathic Emotions Elicited by Different Forms of Need. *Personality and Social Psychology Bulletin* 37, št. 5:614–625.
- Lopez-Perez, Belen, Janice Sanchez in Brian Parkinson.** 2017. Perceived Effects of Other People's Emotion Regulation on their Vicarious Emotional Response. *Motivation and Emotion* 41, št. 1:113–121.
- Marar, Ziyad.** 2014. *Intimacy*. New York: Routledge.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič.** 2012. Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 1:113–122.
- Rebula, Alenka.** 2011. Nežnost in učinkovitost. <http://www.alenkarebula.com/alenkadrupal/content/ne%C5%BEnost-u%C4%8Dinkovitost> (pridobljeno 12. 5. 2017).
- Frančišek.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Ljubljana: Družina.
- Scheinkman, Michele, in Mona DeKoven Fishbane.** 2004. The Vulnerability Cycle: Working with Impasses in Couple Therapy. *Family Process* 43, št. 3:279–299.
- Schore, Allan N.** 1994. *Affect Regulation and the Origin of the Self*. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: W. W. Norton.
- Shaver, Phillip, Judith Schwartz, Donald Kirson, in Cary O'Connor.** 1987. Emotion Knowledge: Further Exploration of a Prototype Approach. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 6:1061–1086.
- Siegel, Daniel J.** 2014. *Vihar v glavi*. Prev. Lučka Lučovnik. Domžale: Družinski in terapevtski center Pogled.
- . 2012. *The Developing Mind: How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*. New York: The Guilford Press.
- Simonič, Barbara.** 2015. Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:487–494.
- . 2014. Psihoterapija kot možnost razvoja empatije v odraslosti. *Andragoška spoznanja* 20, št. 4:63–76.
- Simonič, Barbara, in Nataša Rijavec Klobučar.** 2016. Experiencing Positive Religious Coping in the Process of Divorce: A Qualitative Study. *Journal of Religion and Health* 56, št. 5:1644–1654.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W. W. Norton.
- Tognacci, Stefano.** 2016. Psihologija srama: glavni psihološki i kulturološki vidovi. *Crkva u svijetu* 51, št. 3:426–452.
- Winnicott, Donald D.** 1986. *Home is Where We start From*. London: Penguin Books.
- . 1971. *Playing and Reality*. London: Routledge.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,219—235
 UDK: 159.942
 Besedilo prejeto: 07/2017; sprejeto: 08/2017

Barbara Simonič, Mateja Cvetek, Robert Cvetek, Christian Gostečnik, Drago Jerebic, Saša Poljak Lukek, Tanja Repič Slavič in Nataša Rijavec Klobučar

Čustvena avtonomija in spoprijemanje s stresom v povezavi z religioznim soočanjem ob ločitvi¹

Povzetek: Razpad zakonske (ali dolgotrajne partnerske) zveze je eden od bolj stresnih življenjskih dogodkov, ki lahko doletijo posameznika. Doživljanje okoliščin, ki nastopijo z ločitvijo, je povezano s povečanim tveganjem za slabšo posameznikovo psihično in fizično blaginjo. V procesu soočanja z ločitvijo so ključnega pomena primerno razvite čustvene kompetence, ki se povezujejo s funkcionalnostjo čustvenega procesiranja v soočanju s stresnostjo ločitve. Med temi kompetencami izpostavljamo čustveno avtonomijo, ki je sposobnost posameznika, da na temelju stabilnih notranjih standardov postavlja notranje meje, uporablja dobre presoje in čustveno neodvisno skrb zase, to pa se kaže tudi v uspešnosti soočanja s stresnimi situacijami. Čustveno avtonomne osebe izkazujejo tudi višjo stopnjo duhovne zrelosti in v stresnih situacijah primerno uporabljajo strategije religioznega soočanja, zatekajo se k bolj aktivnim in primernim strategijam soočanja s stresom ob ločitvi, kakor potrjujejo tudi izsledki raziskave, izvedene na vzorcu 257 udeležencev, ki so se soočili z ločitvijo. Rezultati kažejo na trend, da osebe, ki ob ločitveni situaciji kot strategijo soočanja s stresom vključujejo religiozne dimenzije, izkazujejo višjo stopnjo čustvene avtonomije in uporabljajo bolj funkcionalne oblike soočanja s stresom. Rezultati potrjujejo tudi trend, da osebe z višjo stopnjo čustvene avtonomije v soočanju s stresnostjo ločitvene situacije v večji meri uporabljajo funkcionalne strategije soočanja.

Ključne besede: avtonomija, diferenciacija, ločitev, religija, duhovnost, stres

Abstract: **Emotional Autonomy and Coping with Stress in Correlation with Religious Coping in the Face of Divorce**

Divorce (or the break-up of a long-term partnership) is one of the most stressful life events an individual might face. Experiencing the circumstances that accompany separation/divorce is associated with an increased risk for physical and psychological well-being. Well-developed emotional competences are crucial in the process of coping with divorce. They are associated with the functi-

¹ Doseženi rezultati so nastali v okviru projekta št. J5-6825, ki ga je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

onal capacity to emotionally process while dealing with the severity of separation/divorce. Particularly noteworthy among these competences is emotional autonomy, which is the individuals' ability to establish internal boundaries on the basis of stable internal standards and values, to practice healthy judgment, and to be emotionally independent. The latter is also reflected in the increased capacity to cope with stressful situations. Emotionally autonomous individuals also exhibit a higher level of spiritual maturity; that is, in stressful situations they suitably apply various strategies of religious coping, and they use more active and appropriate coping strategies for dealing with the distress of separation/divorce. Our research, which was carried out on a sample of 257 participants who went through the process of coping with divorce, confirms this. The results bespeak the trend that those who include religious dimensions as a viable strategy in their process of coping with the stress of divorce demonstrate a higher degree of emotional autonomy and use more functional forms of coping with stress. Our results also confirm the trend that those with a higher degree of emotional autonomy use more functional coping strategies for dealing with the stress induced by the separation/divorce process.

Key words: autonomy, differentiation, divorce, religiosity, spirituality, distress

1. Stresnost ločitve

Ločitev oziroma razpad dolgotrajnejše partnerske zveze je ena od težjih preizkušenj, ki jih lahko doživi posameznik. Čeprav je ločitev včasih neizogibna rešitev različnih relacijskih težav in stresnih okoliščin v zakonu oziroma partnerski zvezi (npr. visoka konfliktnost in nasilje, nezvestoba, odvisnost ...), je neprijetna izkušnja za vse udeležene. Ločitev ima številne čustvene, socialne in ekonomske posledice za partnerja, za otroke in za širšo družino, ki se navadno nadaljujejo še dolgo po tem, ko so vsi formalni vidiki ločitve že urejeni. (Tanaka 2010, 2)

Glede na izsledke raziskav in glede na klinično terapevtsko delo z ločenimi posamezniki je mogoče zaznati čustvene, vedenjske, socialne, fizične in duhovne posledice ločitve, ki se med seboj prepletajo in pomenijo znaten stres za posameznike in tudi za vse preostale neposredno (predvsem otroci) ali posredno udeležene. Fizične posledice se lahko kažejo v slabšem zdravju posameznika, saj stres vpliva na imunski sistem in znižuje telesno sposobnost, da se brani pred okužbami in boleznimi. Začnejo se zdravstveni problemi, nastopi možnost samomorilnosti ali drugi psihiatrični zapleti. (Amato 2000, 1274; Aseltine in Kessler 1993, 241–245; Sbarra in Nietert 2009, 111; Stack 1990, 120–121) Med čustvene posledice lahko ob soočanju z novimi izzivi uvrstimo fenomen globokega čustvenega procesa, ki je pri posameznikih odvisen od tega, v kateri fazi procesa ločitve je, od vzrokov za ločitev in tudi od tega, kdo da pobudo za ločitev (Halperin 2006, 247). Navadno v procesu ločitve prevladujejo konfliktna in težka čustva, ki večkrat nihajo (Määttä 2011, 420–425). Partnerja se tako spopadata z izgubljenostjo, zmedo in občutji krivde, prevare, izdajstva in globoke osamljenosti, ki ju spremlja na vsakem kora-

ku (Gostečnik 2003, 302).

Ločitvena situacija tako prebudi globoke bolečine, ki so partnerjema verjetno znane iz odnosov, ki sta jih ustvarjala že od najzgodnejšega obdobja dalje (Gostečnik et al. 2017, 1129). Ker govorimo pri ločitvi o izgubi ljubezni in na neki način o »smrti« odnosa ter o poslavljanju od dosedanjega življenja, je upravičeno, na ta proces gledati kot na proces žalovanja z vsemi čustvenimi fazami, ki jih žalovanje vključuje (Simonič in Poljanec 2008, 251–254). Vsemu temu se pridružijo tudi vedenjske posledice, saj morajo ločene osebe dejavnosti vsakdanjega življenja kljub ločitvi nadaljevati, vendar je vse reči sedaj treba izvesti brez sodelovanja partnerja. Velikokrat so potrebne spremembe v strukturi gospodinjstev, prodaja lastnine, zapuščanje skupnosti, v kateri so osebe imele mrežo prijateljev in socialno podporo itd., to pa kot posledica vodi tudi v spremembe vzorcev vedenja in delovanja v vsakdanjem življenju. (Collins 2007, 617) S tem nastopijo še socialne posledice, saj se po razpadu zveze posledice kažejo tudi v odnosih z bližnjimi, na primer z družinskimi člani (otroci, starši in drugi sorodniki), v odnosih z drugimi osebami, kakor so osebna prijateljstva, odnosi s člani verske skupnosti, sodelavci itd. (Kunz in Kunz 1995, 111). Zlasti pri vernih osebah ima ločitev tudi zaznane duhovne posledice, ko se lahko zgodi, da se odnos z Bogom poglobi, saj verniki iščejo v duhovnosti podporo v soočanju z ločitvijo (Simonič in Rijavec Klobučar 2016, 6–7), drugi pa se lahko jezijo nanj in opuščajo duhovno življenje in aktivnosti ter povezanost z versko skupnostjo (Collins 2007, 618; Tanaka 2010, 4).

Poudariti je treba tudi, da vsaka ločitev ni travmatična. Mnogi poročajo, da se je njihovo življenje po ločitvi tudi izboljšalo (Määttä 2011, 431–432). Nekatere raziskave kažejo, da je mogoče izkušnjo ločitve povezati s spremembami, ki jih posameznik doživi kot pozitivne in ki vodijo v osebno rast (Amato 2000, 1275). Pri tem se velja vprašati, kateri so tisti dejavniki, ki ob soočanju s stresom, kakor ga pomeni tudi ločitev, pomagajo posamezniku, da to težko preizkušnjo preoblikuje v izkušnjo, ki je lahko korak k boljši (ali dovolj dobri) kvaliteti življenja. V nadaljevanju bomo v zvezi s tem raziskovali, kakšno vlogo imajo pri uspešnosti s spoprijemanjem s stresom različne strategije, ki jih ljudje uporabljajo pri tem, posebej pa nas bo zanimalo, kakšna je vloga čustvenih kompetenc (še zlasti čustvene avtonomije) in religioznosti v tem kontekstu.

2. Čustvene kompetence in spoprijemanje s stresom ob ločitvi

2.1 Psihične strategije soočanja s stresom

Sposobnost posameznikovega soočanja s problemi in stresom je središčnega pomena za uspešno življenje. Skozi evolucijo je človek razvil različne strategije, ki so mu omogočale preživetje v različno težkih življenjskih situacijah. (Spilka et al. 2003, 481) Klasična teorija o soočanju s stresom poudarja, da obstajajo različni stili ali oblike strategij soočanja s stresom, ki so lahko že kar posameznikove trajne oseb-

ne karakteristike. Pri tem govorimo o uporabi različnih metod oziroma tehnik (problemsko osredotočene strategije) ali pa o čustveni drži (čustveno osredotočene strategije), ki jo posameznik zavzame ob soočanju s stisko. (Lazarus in Launier 1978, 288) Velikokrat nastopata obe vrsti strategij simultano, odvisno tudi od narave stresorja, od tega, kako oseba dojema neko situacijo, in od virov, ki so ji pri reševanju situacije na voljo (Newman in Newman 2003, 52).

Problemsko osredotočene strategije so usmerjene h konkretnemu reševanju problema ali k temu, da bi zaobšli neki vir stresa. Čustveno osredotočene strategije pa so usmerjene k zmanjševanju ali obvladanju čustvene stiske, ki je povezana z neko stresno situacijo. Navadno so problemsko osredotočene strategije uporabljene takrat, kadar ljudje čutijo, da je v povezavi s stresom mogoče storiti še kaj konstruktivnega, medtem ko so čustveno osredotočene strategije pogostejše takrat, kadar ljudje čutijo, da je stresna situacija nekaj, kar je treba zdržati. (Carver et al. 1989, 267–268) Ob ločitvi, ko so potrebne številne konkretne prilagoditve in spremembe, posamezniki sprva uporabljajo bolj problemsko osredotočene strategije, ko pa so konkretni izzivi ob prilagoditvi na ločitev obvladani, se zaradi povečane čustvene ranljivosti v večji meri aktivirajo tudi čustveno osredotočene strategije soočanja s stresom (Ben-Zur in Michael 2016, 184). Pri tem je treba poudariti, da imajo te strategije različne oblike in da niso vse opredeljene kot funkcionalne. Nekatere čustveno osredotočene strategije vključujejo, na primer, zanižanje, to lahko vodi v potlačitev, druge pozitivno reinterpretacijo dogodkov ali iskanje socialne podpore, to pa lahko vodi v rast (Calhoun in Tedeschi 2013, 22). Ti odzivi se torej med seboj močno razlikujejo, imajo lahko tudi različne implikacije na uspeh soočanja s stresom (Carver et al. 1989, 268).

2.2 Funkcionalnost čustvenega procesiranja

Preučevanje področja čustev in čustvenega procesiranja je v zadnjih letih postalo eno od pomembnejših področij razumevanja človekovega zdravja in njegove splošne blaginje. Čustvovanje igra ključno vlogo v človekovem razvoju in je pomembno vključeno v vse izkušnje našega življenja, tudi v proces soočanja s stresnimi situacijami. Sam proces čustvovanja je kompleksen in vključuje med seboj prepletene komponente: zaznavo dogodka, fiziološko vzbujenje in telesne odzive, subjektivno doživljanje čustev, stanje akcijske pripravljenosti, pozornost na čustva, čustveno zavedanje, prepoznavanje čustev, čustveno izraznost, uravnavanje čustev in čustveno stabilnost. (Cvetek 2014, 13) Za optimalnost posameznikovega delovanja je pomembno, da je celoten proces čustvenega procesiranja primeren in da se oblikujejo primerni čustveni odzivi, ki se ne spremenijo v moteče čustvene odzive, za to pa je ključnega pomena razvitost posameznikovih čustvenih kompetenc. Posamezniki, ki imajo slabše razvite čustvene kompetence in s tem slabše zmožnosti čustvenega procesiranja, doživljajo več negativnih afektov, težje inhibirajo močne impulze, so manj življenjsko funkcionalni, manj fleksibilni in odporni, manj razumejo sami sebe, manj se sprejemajo, manj so čustveno izrazni v odnosih z drugimi (2015, 36), to pa se kaže tudi v njihovem načinu soočanja s stresom. Primerčnost čustvenega procesiranja se namreč spozna tudi v bolj ali manj učinkovi-

tih strategijah soočanja s stresom (Noorbakhsha et al. 2010, 819; Saklofske et al. 2007, 491–493).

Čustvene kompetence, ki se kažejo v funkcionalnosti čustvenega procesiranja, zorijo skozi celotno življenje. Kompleksna zmožnost čustvenega procesiranja ni ves čas enaka, ampak se skozi življenje razvija. Ena od najbolj izdelanih razvojnih teorij vseživljenjskega čustvenega razvoja, Greenspanova teorija funkcionalnega čustvenega razvoja (1989), opisuje šestnajst obdobij razvoja in z njimi povezane čustvene kompetence. V teh fazah se afekt preoblikuje v vedno višje oblike mentalnega delovanja, pri tem pa morajo biti izpolnjene ključne razvojne naloge posameznega obdobja, da bi čustveni razvoj potekal kar najbolj optimalno. (Cvetek 2014, 95–96)

Čustveno procesiranje zori prek osvajanja nebesednih čustvenih kompetenc (zmožnost čustvene umiritve, intimna povezanost z drugimi, vzajemna čustvena izmenjava, vzajemno socialno reševanje problemov), prek besednih čustvenih kompetenc (zmožnost simboličnega predstavljanja čustvenih stanj, čustveno logično mišljenje, primerjalno čustveno mišljenje, razlikovanje čustvenih odtenkov) vse do razvoja samoregulativnih čustvenih kompetenc (zmožnost samorefleksije, avtonomna želja po spreminjanju sebe, reflektiranje prihodnosti, notranjepsihična avtonomija, vedno večja skrb za družbeno skupnost (partnerstvo, starševstvo), modrost) (2015, 36–43). Predpostavljamo, da je čustvena kompetenca, ki je še zlasti pomembna pri zrelosti in funkcionalnosti čustvenega procesiranja v povezavi s soočanjem s stresnimi situacijami, dosežena stopnja avtonomije, ki se razvije na prehodu iz otroštva v mladostništvo in kot samoregulativna čustvena kompetenca pomeni sposobnost zrelega posameznika, da se v soočanju s stresom lahko zanese na svoj »notranji kompas«.

2.3 Pomen čustvene avtonomije v soočanju s stresom in z ločitvijo

Čustvena avtonomija ustvarja primerne razmejitve. Dokler posameznik ne razvije temeljne čustvene avtonomije, ko jasno razlikuje med seboj in svojimi idejami ter drugim in njegovimi idejami, svoje ideje in občutja nehote pripisuje drugemu oziroma občutja drugih pripisuje sebi. V otroštvu je mešanje zornih kotov oziroma perspektiv sebe in drugih običajen fenomen (Vasta et al. 1998, 489), v poznejšem življenju pa je lahko vir številnih zapletov in konfliktov (Cvetek 2014, 130); to se zlasti kaže v težavah pri soočanju s stresom. Intrapsihična čustvena avtonomija pomeni ustalitev samostojnega občutja samega sebe in svojih notranjih standardov. Posameznik razvije trdno, samostojno občutje samega sebe in je zmožen ponotranjene samostojne notranje standarde čustveno angažirano udeležati na vseh pomembnih področjih delovanja. Posameznik, ki je dosegel to kompetenco, si je sposoben na temelju stabilnih ponotranjenih notranjih standardov postavljati notranje meje, uporabljati dobre presoje in čustveno samostojno skrbeti zase, to pa mu pomaga tudi pri soočanju s stresom. (149)

Z drugimi besedami, pri tem lahko govorimo o primerni čustveni diferenciaciji, saj ločeno občutje samega sebe zadeva zmožnost doživljanja tako intimnosti z drugimi kakor tudi neodvisnosti od drugih. Bolj diferencirane osebe so zmožne v

odnosih z drugimi vzdrževati jasno opredeljeno občutje samega sebe in premišljeno ohraniti zvestobo svojim osebnim prepričanjem, tudi v situacijah, ko drugi pritiskajo nanje in pričakujejo, da bodo delovali na drugačen način (Bowen 1978, 252); to pomeni tudi večjo trdnost in fleksibilnost pri soočanju s stresom. Čustvena avtonomija ne pomeni, da je človek samozadosten in izoliran, ampak da ne potrebuje več drugih za to, da bi pri njih iskal občutek svoje lastne moči (zlitost), saj lahko računa na svojo notranjo moč. Čustveno avtonomen posameznik zmore prepoznavati svoje pristne potrebe in notranje vzgibe. Zmore jasno razlikovati, katere težnje so njegove lastne in katere so mu vsiljene od drugih. Pri odločanju sledi izbiri, ki jih izbere sam, pri tem pa upošteva tako svoje argumente kakor tudi smiselne argumente drugih. Odgovornost za svoje življenje v celoti prevzame nase. Ob soočenju z neugodnimi okoliščinami spreminja, kar lahko spremeni, in sprejema, česar ne more spremeniti. (Cvetek 2014, 150)

Primerna čustvena avtonomija in diferenciacija se kaže v višji psihični blaginji vsakega posameznika, v boljši povezanosti z drugimi, v višji samokontroli in tudi v višji zakonski in partnerski prilagojenosti, v nižji kronični anksioznosti, z manj psihiatričnimi simptomi in z nižjim strahom pred zapuščenostjo (Gharehbaghy 2011, 61). Osebe s temi kompetencami delujejo bolj trdno na svojih vrednotah in na svojem notranjem občutku in nanje ne vpliva toliko čustvena reaktivnost drugih in okoliščine same, zato tudi stresnost nekega dogodka doživljajo nižje. Čustveno avtonomni posamezniki v soočanju s stresom delujejo tako, da so bolj nagnjeni k reflektivnosti v soočanju s stresom (npr. identificirajo vzroke čustvenih reakcij in doživljanja in premišljeno odreagirajo) in tudi hitreje dosežejo čustveno ravnovesje, medtem ko osebe z nizko stopnjo čustvene avtonomije večkrat potlačijo čustva (npr. izogibanje) ali pa odreagirajo zelo reaktivno (npr. impulzivne nepremišljene odločitve), kažejo pomanjkanje čustvene stabilnosti, višjo tesnobo in tudi rigidno vedenje. Vse to se kaže tudi v situaciji prilagoditve na ločitev. Čustveno avtonomni posamezniki bodo v procesu soočanja z ločitvijo hitreje dosegli prilagoditev, saj bodo svoje odločitve in dejanja premišljeno utemeljevali na dobro razvitih in trdnih notranjih prepričanjih in principih, ne da bi podlegli pritiskom drugih, hitreje bodo prevzeli odgovornost za dejanja in posledice, ne da bi krivili druge, videli sebe kot žrtve ali čutili, da jih drugi kontrolirajo in negativno sodijo. Pri tem bodo prej iskali aktivne in primerne rešitve, ne pa ostajali v pasivni drži in nemoči. (Sheikh et al. 2013, 67)

Čustvena avtonomija je povezana tudi z duhovno zrelostjo. Nekatere raziskave s področja psihologije religije kažejo, da sta primerna diferenciacija in s tem dosežena čustvena avtonomija povezani z duhovno stabilnostjo in z višjo sposobnostjo odpuščanja, zrele oblike duhovnosti pa se kažejo v večji sposobnosti intimnih odnosov z drugimi in tudi z Bogom (Jankowski in Sandage 2012, 418). Posamezniki z višjo stopnjo diferenciacije in čustvene avtonomije v stiskah doživljajo Boga kot sodelavca, ki jih resda s svojo pomočjo spremlja pri soočanju z izzivi, vendar pa se ne zanašajo pasivno nanj ali ga celo zavrnejo, s tem pa tudi bolj učinkovito rešujejo posledice stresorjev. Ti posamezniki so sposobni bolje prenesti bolj negotove in izzivalne izkušnje, pri tem pa se tudi lažje oprejo na Boga.

(Frederick et al. 2016, 560–561) Ta proces imenujemo proces religioznega soočanja.

3. Religiozno soočanje s stresom ob ločitvi

Veliko pozornosti in raziskovanja smo posvetili temu, kakšno vlogo ima religija oziroma duhovnost pri odzivanju na stres. Pri tem se študije predvsem osredotočajo na monoteistična verstva, kakor je krščanstvo. Mnoge ugotovitve kažejo, da je religioznost povezana s srečo, zadovoljstvom in blaginjo vsakega posameznika (Park in Slattery 2013, 544), religioznost lahko zagotovi tudi primerne načine za interpretiranje stresnih dogodkov, s tem pa znižuje negativne vplive stresorjev. Posamezniki lahko, na primer, na preizkušnje gledajo kot na del poti duhovne rasti in vzpostavljanja večje bližine z Bogom. V religioznih in duhovnih dimenzijah lahko najdejo pomen svojemu trpljenju, nekatere funkcije religije pa v psihičnem smislu lahko nastopajo tudi kot način za zagotavljanje občutka kontrole, tolažbe, povezanosti z drugimi enako mislečimi posamezniki in občutka povezanosti z višjo silo. Religioznost oziroma duhovne dimenzije so tako v večji ali manjši meri del soočanja s stresom. Ta proces avtorji (Emery in Pargament 2004; Pargament 1997; Pargament et al. 1988; 1998) imenujejo religiozno soočanje in ga opredeljujejo kot proces, v katerem posameznik kot proaktivni agent v procesu soočanja z različnimi izzivi na različne načine vključuje religiozno oziroma duhovno dimenzijo. (Pargament 1997, 32)

Obstaja tudi nekaj študij (Greef in van der Merwe 2004, 59; King 2003, 391; Nathanson 1995, 179), ki potrjujejo, da ima duhovnost pomembno vlogo pri soočanju s posledicami ločitve in s prilagoditvijo nanje. Kenneth I. Pargament (1997, 229), eden najpomembnejših raziskovalcev področja religioznega soočanja, opisuje različne oblike religioznega soočanja s stisko, ki se gibljejo od bolj aktivnih do bolj pasivnih, od bolj osredotočenih na problem do bolj osredotočenih na emocije, od pozitivnih do negativnih, od kognitivno-vedenjskih do medosebnih in duhovnih. Pozitivne oblike odsevajo varno povezanost z Bogom in sposobnost iskanja povezanosti z drugimi člani skupnosti. Negativne oblike pa zaznamujejo duhovno nezadovoljstvo, zmeda in krhek odnos z Bogom. (Frederick et al. 2016, 555) Tudi strategije oziroma oblike religioznega soočanja, ki posameznikom pomagajo pri soočanju z ločitvijo, so lahko pozitivne ali negativne in se kažejo tudi v uspešnosti prilagoditve na ločitev. Ločeni posamezniki v proces soočanja z ločitvijo večinoma vključujejo pozitivne oblike religioznega soočanja, pri tem pa rezultati raziskav kažejo, da so te oblike povezane z večjo osebno rastjo po stresu, ki ga pomeni ločitev (Krumrei et al. 2009, 373), in z nižjo stopnjo depresije (Webb et al. 2010, 551–555).

Med pozitivne oblike religioznega soočanja z izzivi ločitve lahko vključimo molitev, osebne rituale ali različne oblike češčenja (pomembno pri preseganju občutkov jeze, bolečine in strahu), iskanje duhovnega očiščenja ali odpuščanja za morebitno napačno ravnanje v razpadli zvezi (to pripomore k zmanjšanju krivde ali k

ponovni utrditvi občutka integritete), iskanje možnosti za povečevanje občutka povezanosti s presežnim bitjem (zmanjša občutek zapuščenosti). Pozitivno religiozno soočanje je lahko po svoji naravi tudi medosebno. To vključuje iskanje tolažbe prek sprejetosti in skrbi pri duhovnikih in članih verske skupnosti, katere član je tudi posameznik, ali pa prek iskanja duhovne povezanosti z drugimi. (Krumrei et al. 2009, 374; 2011, 974)

Na podlagi vseh teh dejstev nas je v naši raziskavi zanimalo, kako se v procesu soočanja z ločitvijo dimenzija religioznega soočanja povezuje s čustveno avtonomijo in s strategijami soočanja s stresom ter kako se čustvena avtonomija povezuje z (ne)funkcionalnimi oblikami soočanja s stresom. Predpostavljali smo, da so osebe, ki v procesu soočanja s stresnostjo ločitvene situacije vključujejo religiozno dimenzijo, bolj čustveno avtonomne in tudi v večji meri uporabljajo funkcionalne oblike soočanja s stresnostjo ločitvene situacije. Nadalje smo želeli preveriti, ali bolj čustveno avtonomne osebe pri soočanju s stresom ob ločitvi uporabljajo učinkovitejše oziroma funkcionalnejše strategije soočanja.

4. Metoda

4.1 Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 257 udeležencev, od tega je bilo 52 moških (20,23 %) in 205 žensk (79,77 %). 72 udeležencev je bilo v postopku ločitve, 185 pa že ločenih. Povprečna starost udeležencev je bila 45,23 leta.

4.2 Pripomočki in postopek

Udeleženci so poleg splošnega vprašalnika o demografskih podatkih (spol, starost, stopnja izobrazbe, zakonski status, vprašanja o ločitvi) izpolnjevali še dva vprašalnika:

1. Vprašalnik čustvenih kompetenc (Cvetek 2014) je samoocenjevalni vprašalnik, ki meri izraženost posameznih čustvenih kompetenc v situacijah, ko se partnerja oziroma dve bližnji osebi znajdeti v medsebojnem konfliktu. Vprašalnik meri več dimenzij: zaupanje v pomoč drugega, vzajemnost in sodelovanje med partnerjema, besedno izražanje čustev, primerjalno čustveno mišljenje, nihanja v doživljanju čustev, avtonomno iskanje novih možnosti oziroma novega pomena izkušenj, avtonomna želja po izboljšanju sebe in avtonomnost presojanja. Vprašalnik je bil razvit na temelju teorije vseživljenjskega čustvenega razvoja (Cvetek 2014, 95–167; Greenspan in Greenspan 2002; Greenspan in Lewis 1999; Greenspan in Wieder 1998) in ustreza nekaterim čustvenim kompetencam, ki jih posameznik razvije v svojem vseživljenjskem čustvenem razvoju. Skladnost teorije in izbranih postavk je bila preverjena s faktorsko analizo vprašalnika (najprej je bil generiran nabor postavk za vsako posamezno čustveno kompetenco – postavke ustrezajo prvim dvanajstim razvojnim obdobjem čustvenega razvoja; potem je bila izvedena faktorska analiza, ki je izločila deset faktorjev, od tega osem takšnih, ki

vsebinsko ustrezajo teoretičnemu ozadju, imajo dovolj dobro faktorsko nasičenost posameznih postavk, hkrati pa imajo tudi ustrezno zanesljivost). Za raziskavo smo uporabili samo rezultate dimenzij: avtonomna želja po izboljšanju sebe in avtonomnost iskanja novih možnosti, saj nas je zanimal vidik čustvene avtonomije posameznika, ki predpostavlja precejšnjo čustveno zrelost. Dimenzija avtonomna želja po izboljšanju sebe pomeni posameznikovo pripravljenost, izboljševati svoj način odzivanja in delovanja, skratka, posameznikovo željo po osebni rasti in napredovanju. Dimenzija avtonomno iskanje novih možnosti oziroma novega pomena izkušenj je posameznikova pripravljenost za novo učenje in za iskanje smisla v doživetih izkušnjah. Koeficient zanesljivosti (Cronbachov alfa) za dimenzijo avtonomno iskanje novih možnosti oziroma novega pomena izkušenj v naši raziskavi znaša $\alpha = 0,786$, za dimenzijo avtonomne želje po izboljšanju samega sebe pa znaša $\alpha = 0,729$.

2. Skrajšani vprašalnik COPE (vprašalnik soočanja s stresom) (Brief COPE) (Carver 1997) je skrajšana verzija vprašalnika COPE (Carver et al. 1989). To je samoocenjevalni vprašalnik za oceno različnih oblik soočanja (vedenjskih in psihičnih), ki jih oseba lahko uporabi v neki določeni (stresni) življenjski situaciji, denimo ob ločitvi. Vprašalnik ima štirinajst podlestvic: različne študije jih delijo na strategije, ki se osredotočajo na čustva, na strategije, ki se osredotočajo na problem in na disfunkcionalno soočanje, pri tem pa avtor (Carver 1997, 98) poudarja, da ni standardnega pravila, kako deliti te kategorije, in to prepušča raziskovalčevi odločitvi. Možno jih je deliti tudi na funkcionalne in nefunkcionalne oblike soočanja, odvisno tudi od trenutka in od okoliščin stresorja (npr. v akutni fazi žalovanja je prepuščati se čustvom potrebno, pozneje pa to lahko pomeni oviro vsakdanjemu funkcioniranju). Dimenzije so: 1. odvrčanje pozornosti (soočanje z navzočim problemom na način odvrčanja pozornosti od njega); 2. aktivno spoprijemanje (aktivni koraki pri odstranjevanju ali poskusu, kako zaobiti stresorja ali učinke stresorja); 3. zanikanje (potlačevanje in zavračanje dejstva, da problem obstaja, ali vedenje, kakor da problem ni resničen); 4. uporaba substanc (zloraba različnih substanc, ki omogočajo odmik od soočanja s stresom); 5. iskanje čustvene podpore (iskanje moralne podpore, sočutja in razumevanja pri drugih); 6. iskanje instrumentalne socialne podpore (iskanje nasvetov, pomoči ali informacij pri drugih); 7. vedenjski umik (omejevanje vedenja, ki bi pomenilo aktivno spoprijemanje s problemom in iskanje ciljev); 8. prepuščanje čustvom, ventiliranje (težnja k temu, da se osredotočimo na to, kar nas vznemirja, in to tudi v polnosti čutimo in priznamo); 9. pozitivna reinterpretacija (iskanje pozitivnega pomena stresne situacije); 10. načrtovanje (razmišljanje o tem, kako se aktivno soočiti s problemom); 11. humor (soočanje s stresno situacijo z zdravim humorjem); 12. sprejemanje (nasprotje zanikanja in pomeni sprejetje resničnosti situacije, kakršna je); 13. samoobtoževanje (prevzemanje celotne odgovornosti in krivde nase) in 14. religioznost (splošno vključevanje religioznih oziroma duhovnih dimenzij pri soočanju s stresnimi življenjskimi situacijami). (Carver et al. 1989, 268–270) Vprašalnik izkazuje precej dobro veljavnost (Cooper et al. 2008, 842; Hoe et al. 2013, 662; Su et al. 2015, 2; Yusoff et al. 2010, 41) in je široko uporabljan v številnih raziskavah, ki raziskujejo

področje načinov soočanja z različnimi oblikami stresa. Veljavnost vprašalnika COPE, ki je bil preveden po sistemu dvojnega prevajanja, smo preverili z uporabo faktorjske analize, ki je izločila osem faktorjev. Pet faktorjev (odvrčanje pozornosti, sprejemanje, religioznost, uporaba substanc in humor) se v celoti pokriva z dimenzijami, ki jih predlagajo avtorji vprašalnika. Šesti faktor združuje tri dimenzije, ki jih predlaga avtor (pozitivna reinterpretacija, aktivno spoprijemanje in načrtovanje) in jih lahko s skupnim imenom poimenujemo aktivne strategije soočanja. Sedmi faktor združuje dve dimenziji, ki ju predlaga avtor (iskanje čustvene podpore in iskanje instrumentalne socialne podpore) in ju lahko s skupnim imenom poimenujemo iskanje podpore. Osmi faktor združuje tri dimenzije, ki jih predlaga avtor (zanikanje, vedenjski umik ter samoobtoževanje) in bi jih lahko s skupnim imenom poimenovali negativne strategije spoprijemanja. Dimenzije prepuščanje čustvom (ventiliranje) faktorjska analiza ni potrdila, zato smo to dimenzijo izločili iz nadaljnje analize. Koeficient zanesljivosti (Cronbachov alfa) za celotni vprašalnik v naši raziskavi znaša $\alpha = 0,769$, to pa kaže na primerno zanesljivost vprašalnika.

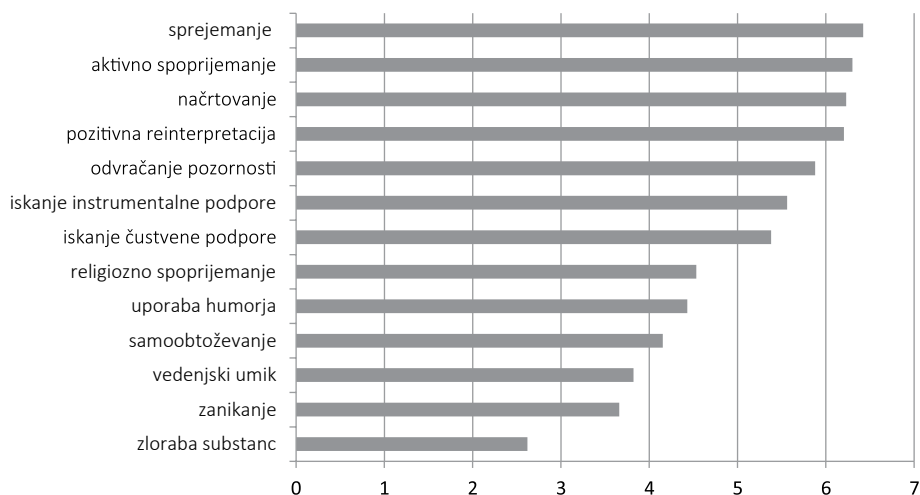
V raziskavi so sodelovali ločeni udeleženci oziroma osebe, ki so v postopku ločitve. Vprašalniki so bili oblikovani tako, da so imeli udeleženci pri izpolnjevanju v mislih svojo preteklo ali sedanjo ločitveno situacijo. Udeleženci so vprašalnik reševali v spletni obliki (povabilo za sodelovanje v raziskavi s povezavo do vprašalnika je bilo poslano na različne naslove in forume) in pisno (te udeležence smo po sistemu snežne kepe pridobili v različnih okoljih, največ v skupinah za razporočne, ki jih vodijo zakonski in družinski terapevti). Anketiranje je potekalo od oktobra 2015 do novembra 2016. Rezultate smo izračunali z uporabo programskega paketa SPSS 20.

5. Rezultati in razprava

Najprej smo pogledali, katere strategije spoprijemanja s stresom osebe, ki so v postopku ločevanja, najpogosteje uporabljajo. Rezultati, ki smo jih dobili, so prikazani na sliki 1. S slike je razvidno, da osebe v največji meri uporabljajo problemsko osredotočene strategije, tem pa sledijo na čustva osredotočene strategije.

Nadalje smo preverili, kako se dimenzija religioznega soočanja povezuje s čustveno avtonomijo in s preostalimi strategijami soočanja s stresnostjo ob ločitvi. Povezanost med merskimi spremenljivkami je bila določena s Spearmanovim korelacijskim koeficientom, saj pogoji za uporabo Pearsonovega korelacijskega koeficienta niso bili izpolnjeni.

Rezultati so pokazali: obstaja trend, da osebe, ki uporabljajo religiozne strategije soočanja s stresom, v večji meri uporabljajo še druge proaktivne strategije soočanja, kakor so aktivno spoprijemanje z nastalim položajem, načrtovanje reševanja problemov, pozitivna reinterpretacija položaja, iskanje čustvene in instrumentalne podpore in sprejemanje situacije. Hkrati obstaja trend, da so te osebe



Slika 1: Grafični prikaz pogostosti uporabe strategij spoprijemanja s stresom pri osebah, ki se soočajo z ločitvijo. Podatki so pridobljeni z uporabo vprašalnika COPE. Na sliki so prikazane povprečne vrednosti za vsako posamezno strategijo spoprijemanja s stresom (minimalno možno število točk za vsako posamezno strategijo soočanja sta bili 2 točki, maksimalno možno število točk pa 8).

v večji meri zmožne iskati nove možnosti oziroma nove priložnosti v svojem življenju, v večji meri pa se tudi čutijo odgovorne in pripravljene, spreminjati same sebe (glej tabelo 1).

Nadalje smo preverjali, kako se čustvena avtonomija (avtonomno iskanje novih možnosti in avtonomna želja po izboljšanju samega sebe) povezuje z različnimi strategijami soočanja s stresnostjo ločitvene situacije. Tudi tu smo uporabili Spearmanov korelacijski koeficient, saj pogoji za uporabo Pearsonovega korelacijskega koeficienta niso bili izpolnjeni.

Iz rezultatov je razvidno: obstaja trend, da so osebe, ki v večji meri iščejo nove možnosti oziroma priložnosti v svojem življenju in so se v večji meri pripravljene spreminjati, v večji meri nagnjene k aktivnemu spoprijemanju s težavami, v večji meri načrtujejo in pozitivno reinterpreterirajo nastali položaj, po drugi strani pa v manjši meri zanikajo težave in v manjši meri uporabljajo strategije, ki niso usmerjene v dejansko reševanje težav (glej tabelo 2).

Rezultati kažejo na trend, da osebe, ki ob ločitveni situaciji v večji meri uporabljajo religiozni način spoprijemanja s stresom, izkazujejo višjo stopnjo čustvene avtonomije. To na eni strani pomeni, da te osebe v soočanju s stresnostjo ločitve v večji meri iščejo nove možnosti oziroma nov pomen svojih izkušenj in v večji meri želijo izboljšati sami sebe, pri tem pa se lahko oprejo na Boga in na duhovne dimenzije, v katerih v sodelovalnem odnosu z Bogom doživljajo podporo in pomoč (Krumrei et al. 2011, 974). To jim pomaga pri doseganju avtonomije in primernih razmejitev. Religiozno soočanje ob ločitveni situaciji se tako povezuje s tem, da posamezniki v večji meri delujejo na trdnem, neodvisnem občutju samega sebe

	COPE–religiozno soočanje
ČK – avtonomno iskanje novih možnosti	,245**
ČK – avtonomna želja po izboljšanju sebe	,394**
COPE – odvrčanje pozornosti	,008
COPE – aktivno spoprijemanje	,301**
COPE – zanikanje	–,010
COPE – zloraba substanc	–,135*
COPE – čustvena podpora	,213**
COPE – instrumentalna socialna podpora	,162**
COPE – vedenjska preusmeritev	,036
COPE – pozitivna reinterpretacija	,236**
COPE – načrtovanje	,326**
COPE – humor	,023
COPE – sprejemanje	,145*
COPE – samoobtoževanje	,121

Tabela 1: Korelacijski koeficienti (Spearmanov rho) med strategijo religioznega soočanja, čustveno avtonomijo in preostalimi strategijami soočanja s stresom (N = 257)
Opombe: ČK – vprašalnik čustvenih kompetenc; COPE – vprašalnik soočanja s stresom; * – statistično pomemben rezultat na nivoju 5 % tveganja; ** – statistično pomemben rezultat na nivoju 1 % tveganja.

in da zmorejo ponotranjene neodvisne notranje standarde čustveno angažirano udejanjati na vseh pomembnih področjih delovanja, tudi v soočanju z izzivi ločitve, to pa pomeni, da so njihove presoje boljše (Cvetek 2014, 149). Zmožni so izboljševati svoje načine odzivanja in delovanja, imajo višjo osebnostno rast in željo po napredku (avtonomna želja po izboljšanju samega sebe) ter so bolj pripravljeni za novo učenje in iskanje smisla v doživetih izkušnjah (avtonomno iskanje novih možnosti). Vse to so pomembne čustvene kompetence pri učinkovitem soočanju s stresno situacijo. Na drugi strani pa lahko rezultate interpretiramo tudi tako, da osebe, ki so čustveno bolj avtonomne, v večji meri v procesu soočanja z ločitvijo vključujejo tudi religiozno dimenzijo, to pa je pozitivno, saj s tem hitreje napredujejo in razrešujejo stresne situacije. Navzočnost religioznega soočanja je namreč pozitivno povezana z višjo stopnjo potravmatske rasti po težkih situacijah (Prati in Pietrantoni 2009, 364).

Pri preverjanju povezanosti religioznih strategij soočanja s stresnimi situacijami ob ločitvi so se pokazale statistično pomembne povezave z nekaterimi strategijami soočanja s stresom, pri tem pa ugotavljamo, da se religiozni stil soočanja pozitivno povezuje z bolj funkcionalnimi oblikami soočanja s stresom. Obstaja trend, da osebe, ki v ločitveni situaciji v večji meri uporabljajo religiozni način soočanja s stresom, tako v soočanju s stresom iščejo več aktivnih strategij spoprijemanja (aktivni koraki pri odstranjevanju ali poskusu, zaobiti stresorja ali učinke stresorja), manj je zlorabe različnih substanc, v višji meri zaupajo v čustveno (moralna podpora, sočutje in razumevanje) in instrumentalno (iskanje nasvetov, pomoči ali informacij) podporo drugih, to pa v trenutkih povečane negotovosti pomeni varno izhodišče in s tem učinkovitejše soočanje s stresom (Johnson 2003, 6). V strategiji

	ČK – avtonomno iskanje novih možnosti	ČK – avtonomna želja po izboljšanju sebe
COPE – odvracanje pozornosti	–,221**	–,131
COPE – aktivno spoprijemanje	,415**	,333**
COPE – zanihanje	–,230**	–,290**
COPE – zloraba substanc	–,193**	–,145
COPE – čustvena podpora	,046	,060
COPE – instrumentalna socialna podpora	,108	,141
COPE – vedenjska preusmeritev	–,270**	,033
COPE – pozitivna reinterpretacija	,571**	,298**
COPE – načrtovanje	,339**	,428**
COPE – humor	,196**	,043
COPE – sprejemanje	,385**	,159
COPE – samoobtoževanje	–,250**	,123

Tabela 2: Korelacijski koeficienti (Spearmanov rho) med čustveno avtonomijo (avtonomno iskanje novih možnosti in avtonomna želja po izboljšanju samega sebe) in strategijami soočanja s stresom (N = 257)

Opombe: ČK – vprašalnik čustvenih kompetenc; COPE – vprašalnik soočanja s stresom; * – statistično pomemben rezultat na nivoju 5 % tveganja; ** – statistično pomemben rezultat na nivoju 1 % tveganja.

jah soočanja uporabljajo več pozitivne reinterpretacije (dajanje pomena stresnim situacijam v pozitivnih okvirih, to pa je pomembno še zlasti tedaj, kadar situacije ni mogoče spremeniti) in načrtovanja (razmišljanje o tem, kako se aktivno soočiti s problemom) in v višji meri sprejemajo stresno situacijo (pomeni nasprotje zanihanja in sprejetje resničnosti situacije, to pa je še posebno pomembno, kadar se je treba na situacijo prilagoditi, ker je ni mogoče spremeniti). Osebe, ki v soočanju s stresnimi situacijami vključujejo religiozne dimenzije, navadno tudi na globlji intimni ravni gojijo tesen odnos z Bogom, ki jim pomeni osebo, na katero se lahko navežejo in oprejo, in s tem odnos, iz katerega lahko črpajo moč in podporo. Bog jim pomeni varno osebo navezanosti, z vidika teorije navezanosti pa so varno navezani posamezniki v primerjavi z nevarno navezanimi v stresnih situacijah bolj učinkoviti. Varna navezanost je povezana z boljšo sposobnostjo soočanja, prav tako pa tudi z boljšo splošno posameznikovo blaginjo (Crowell, Fraley in Shaver 2008, 607). Tako se tudi ob soočanju s stresnostjo ločitvene situacije varnost v odnosu z Bogom in s tem višje vključevanje religioznih strategij v procesu soočanja povezuje z bolj učinkovitimi strategijami soočanja s stresom.

Preverjali smo tudi povezanost čustvene avtonomije z različnimi strategijami soočanja s stresom. Pri tem nas je zanimalo, ali bolj čustveno avtonomne osebe pri soočanju s stresom ob ločitvi uporabljajo učinkovitejše oziroma funkcionalnejše strategije soočanja. Rezultati so pokazali: navzoč je trend, da osebe, ki v soočanju s stresom ločitvene situacije izkazujejo višjo stopnjo sposobnosti avtonomnega iskanja novih možnosti – to pomeni sposobnost iskanja novega pomena izkušenj in pripravljenost za novo učenje ter iskanje smisla v novih izkušnjah –, v večji meri uporabljajo aktivne strategije spoprijemanja, pozitivne reinterpretacije,

načrtovanja, humorja (soočanje s stresno situacijo z zdravo mero humorja), bolj sprejemajo stresne situacije, medtem ko je manj odvrčanja pozornosti (soočanje z navzočim problemom na način odvrčanja pozornosti od njega), zanikanja (poltlačevanje in zavračanje dejstva, da problem obstaja, ali vedenje, kakor da problem ni resničen), zlorabe substanc, vedenjskega preusmerjanja (omejevanje vedenja, ki bi pomenilo aktivno spoprijemanje s problemom in iskanje ciljev; pogosto v obliki naučene nemoči) in samoobtoževanja (prevzemanje celotne odgovornosti in krivde nase); vse to so oblike manj funkcionalnih strategij soočanja s stresnimi situacijami.

Avtonomna želja po izboljšanju samega sebe (pripravljenost, izboljševati svoj način odzivanja in delovanja in želja po osebni rasti in napredovanju) pa se povezuje z več uporabe aktivnih strategij soočanja, z višjo stopnjo pozitivne reinterpretacije in z načrtovanjem ter z nižjo stopnjo strategije zanikanja. Višja stopnja čustvene avtonomije se tako pozitivno povezuje z bolj funkcionalnimi in negativno z manj funkcionalnimi oblikami soočanja s stresnimi situacijami ob ločitvi, kakor potrjuje pomembnost te kompetence pri soočanju z ločitvijo in s stresnimi situacijami v splošnem (Sheikh et al. 2013, 67).

6. Sklep

Rezultati raziskave potrjujejo pomembnost kompetence čustvene avtonomije, ki se v povezavi s funkcionalnejšimi oblikami soočanja s stresnostjo ločitve kaže kot tista, ki osebo vodi v smer uspešnejše prilagoditve na nove okoliščine in izzive ob ločitvi. V večji meri se kaže tudi v smeri iskanja podpore v odnosih, saj se te osebe v večji meri usmerjajo v iskanje emocionalne in pragmatične podpore pri bližnjih, prav tako pa tudi iščejo pomoč v relaciji z Bogom in s člani verske skupnosti. Vse to dodatno potrjuje potrebo po pastoralnem spremljanju oseb po razpadih in ločitvah zakonskih zvez, ki jo Cerkev vedno bolj prepoznava. V apostolski spodbudi Radost ljubezni (*Amoris laetitia*), katere glavni cilj je resda obuditev ideje o lepoti zakona in družine (Slatinek 2017, 133), papež Frančišek pravi (2016, tč. 241), da je treba

»priznati, da so primeri, v katerih je ločitev neizogibna. Včasih postane moralno nujna, če gre za to, da slabotnejšega zakonca ali majhne otroke zavarujemo pred hujšimi poškodbami, ki jih povzročata nadutost in nasilje, poniževanje, izkoriščanje, zanemarjanje in ravnodušnost.«

Vendar je to skrajno sredstvo, ki postane možno le takrat, ko se je ponesrečil vsak razumen poskus sprave. Kadar pa se to zgodi, je treba posebno pozornost posvetiti pastoralnemu spremljanju ločenih, razvezanih in zapuščenih, zlasti tistih, ki so po krivici utrpeli to stanje. Predvsem so ti ljudje pred izzivom odpuščanja (tč. 242), ki je tudi zapleten čustveni proces, v katerem so mogoči številni zapleti. Ena od pomembnih veščin, ki je potrebna za odpuščanje, je sposobnost razmejevanja, ki omogoča primerno prevzemanje odgovornosti in ne prevzemanja nepotrebne

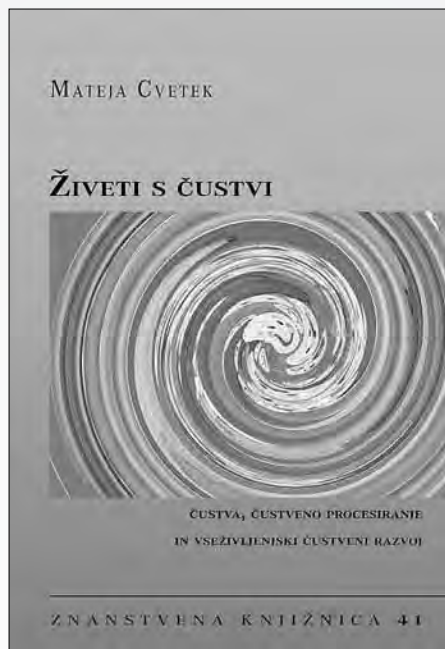
krivde, saj to dodatno zaplete procese soočanja s stisko in krivico (Cvetek 2014, 93; Fincham, Hall in Beach 2006, 416). Razmejitve in zdravo prevzemanje odgovornosti pa so povezani s stopnjo čustvene avtonomije, ki se kaže tudi v večji sposobnosti odpuščanja (Jankowski in Sandage 2012, 418). Doseganje in ohranjanje čustvene avtonomije – tudi ob ustrezni strokovni pomoči – je poleg drugih dimenzij ključna čustvena kompetenca, ki omogoča konstruktivnejše procese predelave in soočanja s stresom. Zato je smiselna spodbuda, ki jo poudarja tudi papež (2016, tč. 242), ko pravi, da je pri spremljanju ločenih resnično potrebno dušno pastirstvo, ki poudarja spravo, tudi v posebnih ustanovah za pogovor, ki naj jih ustanovijo škofije. Papež Frančišek (pridružuje se mu tudi ta raziskava) tako prepozna zapletenost in težo čustvenih procesov ob ločitvi in poudarja potrebo po globljem svetovalnem in terapevtskem delu z ločenimi osebami, ki dopolnjuje prepotrebno pastoralno spremljanje ločenih oseb.

Reference

- Amato, Paul R.** 2000. The Consequences of Divorce for Adults and Children. *Journal of Marriage and the Family* 62, št. 4:1269–1287.
- Aseltine, Robert H., in Ronald C. Kessler.** 1993. Marital Disruption and Depression in a Community Sample. *Journal of Health and Social Behavior* 34, št. 3:237–251.
- Ben-Zur, Hasida, in Keren Michael.** 2016. Loneliness, Coping and Wellbeing Following Marital Loss and Separation: An Empirical Study. V: *The Correlates of Loneliness*, 184–214. Ur. Ami Rokach. Sharjah: Bentham Books.
- Bowen, Murray.** 1978. *Family Therapy in Clinical Practice*. Lanham: A Jason Aronson Books.
- Calhoun, Lawrence G., in Richard G. Tedeschi.** 2013. *Posttraumatic Growth in Clinical Practice*. New York: Taylor and Francis.
- Carver, Charles S.** 1997. You Want to Measure Coping but Your Protocol's too Long: Consider the Brief COPE. *International Journal of Behavioral Medicine* 4, št. 1:92–100.
- Carver, Charles S., Michael F. Scheier in Jagdish Kumari Weintraub.** 1989. Assessing Coping Strategies: A Theoretically Based Approach. *Journal of Personality and Social Psychology* 56, št. 2:267–283.
- Collins, Gary R.** 2007. *Christian Counselling*. Nashville: Thomas Nelson.
- Cooper, Claudia, Cornelius Katona in Gill Livingston.** 2008. Validity and Reliability of the Brief COPE in Carers of People with Dementia: the LASER-AD Study. *The Journal of nervous and mental disease* 196, št. 11:838–843.
- Crowell, Judith A., Chris R. Fraley in Phillip R. Shaver.** 2008. Measurement of Individual Differences in Adolescent and Adult Attachment. V: *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, 599–634. Ur. Jude Cassidy in Phillip R. Shaver. New York: Guilford Press.
- Cvetek, Mateja.** 2015. Vloga čustvenega procesiranja v relacijski zakonski in družinski terapiji. V: *Relacijska družinska terapija v teoriji in praksi*, 35–48. Ur. Barbara Simonič. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in Frančiškanski družinski inštitut.
- – –. 2014. *Živeti s čustvi*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Emery, Erin E., in Kenneth I. Pargament.** 2004. The Many Faces of Religious Coping in Late Life – Conceptualization, Measurement, and Links to Well-being. *Ageing International* 29, št. 1:3–27.
- Fincham, Frank D., Julie Hall in Steven R. Beach.** 2006. Forgiveness in Marriage: Current Status and Future Directions. *Family Relations* 55, št. 4:415–427.
- Frančišek.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Frederick, Thomas, Susan Purrington in Scott Dunbar.** 2016. Differentiation of Self, Religious Coping, and Subjective Well-being. *Mental Health, Religion & Culture* 19, št. 6:553–564.
- Gharehbaghy, Fatemeh.** 2011. An Investigation into Bowen Family Systems Theory in an Iranian Sample. *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences* 5, št. 1:56–63.
- Gostečnik, Christian.** 2003. *Srečal sem svojo družino*. Zv. 2. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- 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.
- Greff, Abraham P., in Stephanus van der Merwe.** 2004. Variables Associated with Resilience in Divorced Families. *Social Indicators Research* 68, št. 1:59–75.
- Greenspan, Stanley I.** 1989. *The Development of the Ego: Implications for Personality Theory, Psychopathology, and the Psychotherapeutic Process.* Madison: International Universities Press.
- Greenspan, Jacob, in Stanley I. Greenspan.** 2002. Functional Emotional Developmental Questionnaire (FEDQ) for Childhood: A Preliminary Report on the Questions and their Clinical Meaning. *The Journal of Developmental and Learning Disorders* 6:71–116.
- Greenspan, Stanley I., in Nancy B. Lewis.** 1999. *Building Healthy Minds: The Six Experiences that Create Intelligence and Emotional Growth in Babies and Young Children.* Cambridge: Perseus Publishing.
- Greenspan, Stanley I., in Serena Wieder.** 1998. *The Child with Special Needs: Encouraging Intellectual and Emotional Growth.* Reading: Perseus Publishing.
- Halperin, Sandra M.** 2006. Family Therapy for the Postdivorce Adjustment of Women Left by their Husbands for Another Woman. V: *When Marriages Fail*, 247–259. Ur. Craig A. Everett in Robert E. Lee. New York: The Haworth Press.
- Hoe, Juanita, Claudia Cooper in Gill Livingston.** 2013. An Overview of the LASER-AD Study: A Longitudinal Epidemiological Study of People with Alzheimer's Disease. *International Review of Psychiatry* 25, št. 6:659–672.
- Jankowski, Peter J., in Steven J. Sandage.** 2012. Spiritual Dwelling and Well-being: The Mediating role of Differentiation of Self in a Sample of Distressed Adults. *Mental Health, Religion & Culture* 15, št. 4:417–434.
- Johnson, Susan M.** 2003. Introduction to Attachment. V: *Attachment Processes in Couple and Family Therapy*, 3–17. Ur. Susan M. Johnson in Valerie E. Whiffen. New York: The Guilford Press.
- King, Valerie.** 2003. The Influence of Religion on Fathers' Relationships with their Children. *Journal of Marriage and Family* 65, št. 2:382–395.
- Krumrei, Elizabeth J., Annette Mahoney in Kenneth I. Pargament.** 2011. Spiritual Stress and Coping model of Divorce: A Longitudinal Study. *Journal of Family Psychology* 25, št. 6:973–985.
- — —. 2009. Divorce and the Divine: The Role of Spirituality in Adjustment to Divorce. *Journal of Marriage and Family* 71, št. 2:373–383.
- Kunz, Jenifer, in Phillip R. Kunz.** 1995. Social Support during the Process of Divorce: It does Make a Difference. *Journal of Divorce and Remarriage* 24, št. 3–4:111–119.
- Lazarus, Richard S., in Raymond Launier.** 1978. Stress-related Transactions between Person and Environment. V: *Perspectives in Interactional Psychology*, 287–327. Ur. Lawrence A. Pervin in Michael Lewis. New York: Plenum.
- Määttä, Kaarina.** 2011. The Throes and Relief of Divorce. *Journal of Divorce & Remarriage* 52, št. 6:415–434.
- Nathanson, Irene G.** 1995. Divorce and Women's spirituality. *Journal of Divorce and Remarriage* 22, št. 3/4:179–188.
- Newman, Barbara, in Philip Newman.** 2003. *Development through Life: A Psychosocial Approach.* Belmont: Wadsworth.
- Noorbakhsha, Seyedeh Najmeh, Mohammad Ali Besharata, in Jamileh Zareia.** 2010. Emotional Intelligence and Coping Styles with Stress. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 5:818–822.
- Pargament, Kenneth I.** 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice.* New York: The Guilford Press.
- Pargament, Kenneth I., Joseph Kennell, William Hathaway, Nancy Grevengoed, Jon Newman in Wendy Jones.** 1988. Religion and the Problem Solving Process: Three Styles of Coping. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, št. 1:90–104.
- Pargament, Kenneth I., Bruce W. Smith, Harold G. Koenig in Lisa Perez.** 1998. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, št. 4:710–724.
- Park, Crystal L., in Jeanne M. Slattery.** 2013. Religion, Spirituality, and Mental Health. V: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 540–559. Ur. Raymond F. Paloutzian in Crystal L. Park. New York: The Guilford Press.
- Prati, Gabriele, in Luca Pietrantonio.** 2009. Optimism, Social Support, and Coping Strategies as Factors Contributing to Posttraumatic Growth: A Meta-analysis. *Journal of Loss and Trauma* 14, št. 5:364–388.
- Saklofske, Donald H., Elizabeth J. Austin, Josie Galloway in Kammy Davidson.** 2007. Individual Difference Correlates of Health-related Behaviours: Preliminary Evidence for Links between Emotional Intelligence and Coping. *Personality and Individual Differences* 42, št. 3:491–502.

- Sbarra, David A., in Paul J. Nietert.** 2009. Divorce and Death: Forty Years of the Charleston Heart Study. *Psychological Science* 20, št. 1:107–113.
- Sheikh, Fatemeh, Anahita Khodabakhshi Koolae in Masoumeh Rahmati Zadeh.** 2013. The Comparison of Self-differentiation and Self-concept in Divorced and Non-divorced Women who Experience Domestic Violence. *International Journal of High Risk Behaviors & Addiction* 2, št. 2:66–71.
- Simonič, Barbara, in Andreja Poljanec.** 2008. Ko odnos propade: posledice ločitve in proces žalovanja. *Socialno delo* 47, št. 3–6:249–257.
- Simonič, Barbara, in Nataša Rijavec Klobučar.** 2016. Experiencing Positive Religious Coping in the Process of Divorce: A Qualitative Study. *Journal of Religion and Health* 55, št. 3:1–11.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Ra-dost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard Gorsuch.** 2003. *The Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Stack, Steven.** 1990. New Micro-level Data on the Impact of Divorce on Suicide, 1959–1980: A Test of Two Theories. *Journal of Marriage and the Family* 52, št. 1:119–128.
- Su, Xiao-you, Joseph T. F. Lau, Winnie W. S. Mak, Kc Choi, Tie-jian Feng, Xi Chen, Chu-liang Liu, Jun Liu, De Liu, Lin Chen, Jun-min Song, Yan Zhang, Guang-lu Zhao, Zhang-ping Zhu in Jin-quan Cheng.** 2015. A Preliminary Validation of the Brief COPE Instrument for Assessing Coping Strategies among People Living with HIV in China. *Infectious Diseases of Poverty* 4, št. 41:2–10.
- Tanaka, Kimiko.** 2010. The Effect of Divorce Experience on Religious Involvement: Implications for Later Health Lifestyle. *Journal of Divorce & Remarriage* 51, št. 1:1–15.
- Vasta, Ross, Marshal M. Haith in Scott A. Miller.** 1998. *Dječja psihologija*. Prev. Lidija Arambašič. Jastrebarsko: Naklada Slap.
- Webb, Amy Pieper, Christopher G. Ellison, Michael J. McFarland, Jerry W. Lee, Kelly Morton in James Walters.** 2010. Divorce, Religious Coping, and Depressive Symptoms in a Conservative Protestant Religious Group. *Family Relations* 59, št. 5:544–557.
- Yusoff, Nasir, Wah Yun Low in Cheng Har Yip.** 2010. Reliability and Validity of the Brief COPE Scale (English Version) among Women with Breast Cancer Undergoing Treatment of Adjuvant Chemotherapy: A Malaysian study. *The Medical Journal of Malaysia* 65, št. 1:41–44.



Mateja Cvetek
Živeti s čustvi

Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,237—250
 UDK: 159.922:27-452
 Besedilo prejeto: 11/2017; sprejeto: 01/2018

Janez Logar

Kakovost zakonskih odnosov in religioznost zakon- cev v povezavi z obiskovanjem zakonskih skupin

Povzetek: V raziskavi smo ugotavljali, ali obstajajo statistično pomembne razlike in povezave v lastnostih: zadovoljstvo v zakonu, kakovost zakonskega odnosa ter religioznost med člani in nečlani zakonskih skupin. Vprašalnike je izpolnilo 545 članov zakonskih skupin in 456 nečlanov (30 % udeležencev raziskave je moških in 70 % žensk). Zadovoljstvo v zakonu smo merili s kansaško lestvico zadovoljstva v zakonu (ang. »*Kansas marital satisfaction*«), za merjenje kakovosti zakonskega odnosa pa smo uporabili vprašalnik medsebojne prilagojenosti (ang. »*Dyadic adjustment scale*«). Religioznost smo merili z vprašalnikom The dimensions of religiosity. Rezultati raziskave so pokazali statistično pomembne razlike med zadovoljstvom v zakonu, kakovostjo zakonskega odnosa med partnerjema in religioznostjo med člani in nečlani zakonskih skupin. Z uporabo Mann-Whitneyjevega testa smo ugotovili, da so člani bolj zadovoljni, imajo bolj kakovosten zakonski odnos in so bolj religiozni kakor nečlani zakonskih skupin. Povezave med zadovoljstvom v zakonu, kakovostjo zakonskega odnosa in religioznostjo so pri članih zakonskih skupin pozitivne ter večje in statistično pomembne v primerjavi s temi povezavami pri nečlanih zakonskih skupin.

Ključne besede: zakonski odnos, religioznost, zakonske skupine

Abstract: **Quality of Marital Relationship and Religiosity of Spouses in Connection with Marital Support Groups Membership**

The research intended to establish the existence of statistically important differences in correlations between the nature of satisfaction in marriage, quality of marital relationship in religiosity among the members and non-members of marital support groups. Questionnaire was distributed to 545 members of marital groups and 456 non-members, of later 30 % of correspondents are men and 70 % women. The satisfaction in marriage was measured on Kansas marital satisfaction scale, to measure the quality of marital relationship Dyadic adjustment scale questionnaire was used. Religiosity was measured with The dimensions of religiosity questionnaire. The results of the research have indicated the statistically important differences between the satisfaction in marriage, quality of marital relationship between partners and religiosity by members and non-members of marital support groups. With the use of Mann-Whitney test, it was established that the members of marital support groups are

more satisfied, more religious and have on average a better quality of marriage that non-members of marital support groups do. The correlation between the satisfaction in marriage, quality of marital relationship and religiousness is higher within the group of members, therefore more positive and statistically more important in comparison with the non-members of marital support groups.

Key words: marital relationship, religiousness, marital groups

1. Zakonski odnos

Kakovost zakonskega odnosa je zapleten konstrukt, ki ga ni mogoče preprosto in enotno razložiti. Segregin in Flora (2014, 131) ga razlagata kot skupek štirih dejavnikov: stabilnost zakona, zadovoljstvo v zakonu, medsebojne prilagojenosti in zaveze drug drugemu. Te in še druge dejavnike bomo predstavili v tem poglavju.

Zakon je velika obveza, ki zahteva potrpljenje in stalen napor obeh partnerjev. Pozitiven je izid zakonskega odnosa, ko sta oba, mož in žena, zadovoljna kljub izraženim in neizraženim razlikam med njima. Doseganje zakonskega zadovoljstva je odvisno od osebnih, socialnih in religijskih dejavnikov. (Ayub in Iqbal 2012, 63) Izkušnja zakonskega življenja močno vpliva na splošno zadovoljstvo posameznika z življenjem, hkrati pa je zakonski odnos najbolj pomembna relacija v celotnem družinskem sistemu (Gostečnik 2004, 80).

Prav zaradi tega pomena se kakovosti zakonskega odnosa namenja veliko študij in raziskav. Osredotočajo se bolj na zakonske konflikte, na osebno zgodovino partnerjev, na tipe navezanosti, na bolezni v zakonu, malo pa se jih ukvarja s tem, kako doseči in vzdrževati zakonsko zadovoljstvo med partnerjema (Ayub in Iqbal 2012, 63). Collins (1988, 545) navaja, da je bila pred mnogimi leti opravljena raziskava s pari, ki so bili poročeni najmanj 15 let in so se opredelili kot srečno poročeni. Navajajo svoje glavne razloge za srečen zakon: pozitivna naravnost na sozakonca, ki ga hkrati dojemajo kot najboljšega prijatelja, zelo pomembna je medsebojna obljuba. Sozakonca navajajo kot nekoga, ki skrbi zanje, ki je odprtega duha in zaupanja vreden. Enotno bi lahko zapisali, da je zakon kljub težkim obdobjem odnos za rast. Mackey in O'Brien (1995, 142) v svoji knjigi navajata glavne dejavnike zakonskega zadovoljstva: nivo konfliktov, skupno odločanje, komunikacija, odnos s sorodniki in intimnost. V svoji raziskavi med drugim ugotavljata pozitivno povezavo med zadovoljstvom v zakonu in možnostjo pogovora o vseh problemih.

Zagotovo imajo zakonski konflikti velik vpliv na zakonsko zadovoljstvo, kakor ugotavljata v svojem delu Fincham in Beach (1999). Navajata negativne učinke (48–49) zakonskih konfliktov na psihično in fizično zdravje zakoncev, pa tudi negativne učinke na družinsko in starševsko življenje. Gostečnik (2015, 100–102) poudarja, so zakonski konflikti vedno zelo pomembni v partnerski dinamiki, hkrati pa so temeljni obrambni mehanizmi pred večjo ranljivostjo. Rešitev vidi v notranji umiritvi vsakega posameznika v zakonskem odnosu.

Huston (2001, 116) navaja, da je zadovoljstvo v zakonu relativno stabilno v času in da je poznejše zadovoljstvo zakoncev odvisno od zadovoljstva v začetku zakona. Eden od ključnih dejavnikov zadovoljstva v zakonu in kakovosti zakonskega odnosa je po mnenju mnogih raziskovalcev (Lauer in Lauer 1986, 382; Rosenblatt 1977, 79; Treas in Bengtson 1987, 144) medsebojna zaveza zakoncev (ang. »*commitment*«), ki jo lahko opredelimo kot odločitev za zakonca kot osebo s posebnimi značilnostmi (Clements in Swensen 2000, 111–112). Tako Clements in Swensen (115) v svoji študiji ugotavljata statistično pozitivno povezavo med zavezo zakoncu in dimenzijami zadovoljstva v zakonu in dimenzijo medsebojnega stika. Hkrati navajata še, da posamezniki z višjo stopnjo zaveze zakoncu izkazujejo več ljubezni in večjo kakovost v zakonskem odnosu.

Huenler in Gencoz v svoji raziskavi (2005, 124) povzemata različne dejavnike srečnega zakona: osebna zgodovina in socialno okolje zakoncev, zadovoljstvo z življenjskim slogom posameznika, medsebojno priznanje drug drugemu v zakonskem življenju, občutek enakopravnosti, prijeten temperament, zaupanje, ljubezen, zvestoba, intimnost in izogibanje sovražnemu vedenju in nadzoru drugega nad drugim. Na drugi strani so ljubosumje, nezvestoba, alkohol in droge ter nesmiselno trošenje denarja vzroki za zakonske težave in ločitve. Podobno velja za grobost moža in ženin umik iz odnosa (vloge so lahko obrnjene). Faktor zakonskega zadovoljstva in še večkrat zakonskega nezadovoljstva so kulturne razlike med zakoncema.

Pomemben dejavnik zadovoljstva v zakonu je odpuščanje. Fincham, May in Beach (2016, 25) navajajo odpuščanje kot mejnik do uspešnega in dolgoročno srečnega zakona. Ugotavljajo pa, da ni popolnoma jasno, kako omogočiti odpuščanje. Na velik pomen odpuščanja v zakonskem odnosu opozarja v svoji knjigi Erzar (2017, 186–188). Pravi, da neodpuščanje in celo sovražnost ne moreta biti združljiva z medsebojno bližino in intimnostjo. Krivice, ki si jih zakonci hote ali nehote povzročajo drug drugemu, globoko segajo v doživljanje drug drugega. Zato je nevarno, da nastanejo zamere in prevzemanje vloge žrtve ter neodpuščanja; to pa zakoncema preprečuje izražanje sočutja in pristne naklonjenosti.

Omenili smo že, da učinkovita komunikacija omogoča manj zahtev za pogovor (navadno so to žene) in manj umika (navadno so to moške) za pogovor. Gostečnik (2010, 255) trdi, da je komunikacija afektov temeljni pogoj za ravnotežje med ločenostjo – avtonomijo in povezanostjo – intimnostjo, ki najbolj globoko opredeljuje intimni odnos. Komunikacijo afektov lahko razumemo kot primarno organizacijsko silo v socialnih interakcijah. Z izrazi afektov posameznik kaže drugemu, ali se mu želi približati ali ne. S tem ko drugi prepozna, razume in sprejme afekt, daje pošiljatelju vedeti, da ga razume, in tako se vzpostavi empatičen odnos med njima. Govorimo o emocionalni inteligenci posameznika, to pa pomeni, da je takšen človek v stiku s svojimi čutenji, hkrati pa se je sposoben vživeti v čutenja drugega. Pomen čutenj in emocionalne inteligence posameznika za zakonsko zadovoljstvo navajajo številni raziskovalci (Anghel 2016, 19; Cordova, Gee in Warren 2005, 3; Bloch, Haase in Levenson 130; Peleg 2008, 394–395; Shahid in Kazmi 2016, 47; 53; Smith, Heaven in Ciarrochi 2008, 1314).

Johnsonova (1987, 553) v svoji klinični praksi ugotavlja, da niso problematična vsa čustva niti vse potrebe posameznika v odnosu, temveč so problem zatajena in nedovoljena čustva in te vrste potrebe. Partner, ki je v stiski, jih ne vidi kot razvojni primanjkljaj ali otroške impulze ali projekcije, izraža pa vse to kot problem v komunikaciji. Avtorica predpostavlja, da se bo z novim pogledom nase v odnosu tudi ta oseba spremenila, prav tako tudi komunikacija med partnerjema. To bo spremenilo čustveno vez med njima, povečalo bližino in povzročilo pozitivno interakcijo.

2. Religioznost v zakonskih odnosih

Vpliv religij na odnose v družbi in na odnose v sobivanju moškega in ženske je predmet mnogih raziskav po svetu. Gostečnik (2000, 7) pravi, da bi lahko psihologe in psihoanalitike, ki govorijo o religioznem izkustvu, v grobem razdelili v štiri skupine: na psihologe religije, na religiozne psihologe, psihologe, ki se za religijo ne zanimajo, in na psihologe, ki religijo zavračajo ali jo celo obravnavajo kot nekaj patološkega.

Švicarski psihiater in psihoterapevt C. G. Jung je v svoji analitični psihologiji in klinični praksi močno uporabljal spoznanja, ki jih človek lahko pridobi prek religij. Tako pravi (1986, 182–183): »Kaj so religije? Religije so psihoterapevtski sistemi. In kaj počnemo mi, psihoterapevti? Poskušamo ozdraviti trpljenje človekovega duha, psihe in duše, s čimer se ravno tako ukvarjajo religije.« Vezjak (1996, 33) v svojem članku o Jungu navaja, da je čudežna zdravilna moč vere stara prav toliko kakor vera sama, vsekakor pa je starejša od nastanka psihologije kot samostojne znanosti in od učinkov psihoterapije. Veliko raziskav, ki preučujejo religioznost in zadovoljstvo v zakonu, poudarja, da so bolj religiozni pari verjetno tudi bolj zadovoljni v zakonu in hkrati naj bi imeli bolj stabilen zakon (Fiese in Tomcho 2001, 597; Homaei et al. 2016, 57–58; Perry 2016a, 337–338; 2016b, 11; Sullivan 2001, 610; Wade in Wiloso 2016, 47). Tako raziskovalci ugotavljajo (Curtis in Ellison 2002, 551; Dudley et al. 1990, 78; Goddard et al. 2012, 7–9; Heaton in Pratt 1990; Mullins 2016, 5–9; Shehan, Bock in Lee 1990, 73; Wilson in Musick 1996, 30), da so družinsko obiskovanje bogoslužja, medsebojno ujemanje zakoncev glede religije in skupno udeleževanje aktivnosti, ki jih pripravlja Cerkev, statistično pomembno povezana z višjim zadovoljstvom v zakonu.

Mahoney (1999, 323) in Celestial (2016, 4) navajata, da skupne religiozne aktivnosti pomenijo možnost za zakonca, da se skupaj udeležita smiselnih in prijetnih dogodkov in ritualov, razpravljata in oblikujeta niz skupnih vrednot in si medsebojno zagotavljata podporo zlasti glede verskih, duhovnih in moralnih vprašanj. Večje vključevanje v te dejavnosti je verjetno povezano z višjo stopnjo zakonskega zadovoljstva, z zaznavanjem koristi od odnosa in z manj konflikti. Raziskovalci si niso enotni, katera dimenzija religioznosti je najbolj povezana s kakovostjo zakonskega odnosa. Tako Hartley (1978, 185) ugotavlja pozitivno povezavo kakovosti zakonskega odnosa in religiozne prakse, v svoji raziskavi pa ne vidi nikakršne povezave med kakovostjo zakonskega odnosa in religioznim prepričanjem (184). Zato lahko domnevamo, da skupna religiozna praksa (obiskovanje cerkvenih obredov)

vodi do večjega zadovoljstva v zakonu, kajti pari, ki imajo skupne aktivnosti, so srečnejši (Wilson in Filsinger 1986, 148; Mahoney in Cano 2014, 583).

Giblin (1997, 326) in Mahoney (1999, 333) trdita, da religija vpliva na komunikacijo, reševanje konfliktov, odločitve, držanje obljube, spolnost in na starševstvo. Nadalje raziskovalci ugotavljajo, da so podobno versko prepričanje, skupno branje Svetega pisma, molitev, skupna udeležba pri cerkvenih obredih in pri drugih aktivnostih povezani z nižjo stopnjo razpada zakonskih zvez. Različni avtorji (Brint 2004, 11; Butler, Gardner in Bird 1998, 451; Butler, Stout in Gardner 2002, 19; Fincham et al. 2008, 381–385; Lambert et al. 2012, 1) še ugotavljajo, da skupna molitev zakonca odvrta od prepiranja. Trdijo, da skupna molitev krepi zakonski odnos, dviguje empatijo, povečuje zaupanje, zmanjšuje sovražna čustva in negativno čustveno vedenje, povečuje čustvene odzive in vedenje, krepi odnos in spodbuja prevzemanje odgovornosti za medsebojno spravo in reševanje problemov. Lambert (2012, 6) ugotavlja velik pomen molitve za medsebojno zaupanje partnerjev. Skupna molitev hkrati krepi medsebojno zaupanje in zmanjšuje vedenje, ki razdira zaupanje. Fincham s sodelavci (2010, 649) v svoji raziskavi navaja, da molitev zmanjšuje stopnjo nezvestobe. Pozitivno vlogo molitve je ugotovil tudi Hatch s sodelavci (2016), saj navaja, da molitev pomaga pri osebni spremembi, med zakoncema spodbuja ponižnost in pozitivnost, olajša komunikacijo in omogoča lažje reševanje konfliktov. Tudi Kaslow in Robison ugotavljata (1996, 167) pomen duhovne dimenzije za zadovoljstvo v zakonu, saj so udeleženci raziskave med 43 faktorji religijo kot pomemben dejavnik medsebojnega zadovoljstva uvrstili na četrto mesto. Raziskava med starejšimi zakonci (Sporakowski in Hughston 1978, 323), ki je ugotavljala najbolj pomembne dejavnike srečnega zakona, je pokazala, da so ženske uvrstile religijo na prvo mesto, moški pa na peto mesto po pomembnosti.

Večina raziskav o povezavi religioznosti in zadovoljstva v zakonu je bila narejena v zahodnem svetu. Vendar tudi raziskave iz drugih delov sveta oziroma raziskave, ki preučujejo zadovoljstvo v zakonu na podlagi drugih veroizpovedi, navajajo podobne ugotovitve. Tako raziskovalca Huenler in Gencoz (2005, 131) v svoji raziskavi, narejeni v Turčiji, enako pišeta o pozitivni povezavi med religioznostjo in zadovoljstvom v zakonu. Za Indijo pa je velik pomen religije za zadovoljstvo v zakonu ugotovil Bowman (2013, 216). Enako za Iran v svoji raziskavi navajajo Ahmaddin in drugi (2008, 107; 2009, 211).

3. Zakonske skupine

Prva zakonska skupina v Sloveniji je bila ustanovljena leta 1972 (Ramovš 1995, 332). Ustanovil jo je jezuit Vital Vider. Število zakonskih skupin z imenom Najina pot raste, danes jih je več kakor 50 (Najina pot 2012, 207). Druga velika skupina zakonskih skupin z imenom Družina in življenje ima več kakor 115 skupin (Družina in življenje 2014) in jih vodita Dani in Vilma Siter. Večina drugih zakonskih skupin deluje po župnijah. Po oceni Urada za družino Nadškofije Ljubljana je bilo v Sloveniji leta 2013 več kakor 400 zakonskih skupin s približno 4000 člani.

V zakonskih skupinah se svobodno in vsak mesec srečujejo isti zakonski pari, navadno na domovih. V prvem delu srečanja se pogovarjajo o evangelijskem odlomku, ki je bil vsem dan že na prejšnjem srečanju. Posameznik skuša razložiti pomen tega odlomka, kakor ga razume on osebno in kako se pomen odlomka zrcali v njunem zakonu. V drugem delu večera se člani pogovarjajo o temi iz zakonskega ali družinskega življenja, ki jo vnaprej sporoči gostujoči par. Pomembno je, da posameznik govori iz svoje izkušnje, o sebi in o svojem lastnem doživljanju. To, da člani zakonskih skupin govorijo o svojih lastnih izkušnjah in ne o splošnih pravilih medsebojnega življenja, bogati skupino in posameznika. S tem ko en član govori in ga drugi brez prekinjanja poslušajo, se v skupini gradita spoštovanje in prijateljsko vzdušje kljub različnosti. (Vider 2005, 8–11)

Srečevanje in pogovori v zakonskih skupinah imajo številne prednosti (Siter 2007, 67–68): spodbujajo zakonca, da vedno sproti preverjajo obljubo, ki so si jo medsebojno podarili, zakonca v skupini spoznavata, da se morata za dober odnos vedno sproti odločati in potruditi, zakonca prepoznavata duhovni svet, ki jima pomaga pri rasti v zakonu, vsaj enkrat na mesec si vzameta čas zase, zakonci se medsebojno spodbujajo za odprtost življenju in v zakonskih skupinah imajo člani priložnosti spoznavati, kako biti dobri starši.

4. Predstavitev problema in hipoteze

Namen raziskave je bil, ugotoviti pomen zakonskih skupin. Želeli smo preveriti razlike v zakonskem zadovoljstvu, v kakovosti zakonskega odnosa in v religioznosti med člani in nečlani zakonskih skupin v Sloveniji. Preverjali smo tudi, kako so navedene dimenzije med seboj povezane. Tako smo postavili štiri hipoteze.

Hipoteza 1: Zadovoljstvo v zakonu članov zakonskih skupin je večje v primerjavi z nečlani.

Hipoteza 2: Kakovost zakonskega odnosa članov zakonskih skupin je večja v primerjavi z nečlani.

Hipoteza 3: Religioznost članov zakonskih skupin je večja v primerjavi z nečlani.

Hipoteza 4: Religioznost se pri članih zakonskih skupin močneje povezuje z zadovoljstvom v zakonu in s kakovostjo zakonskega odnosa kakor pri nečlanih.

5. Metoda

5.1 Udeleženci

V raziskavi je sodeloval 1001 udeleženec, od tega 297 moških (30 % vzorca) in 699 žensk (70 % vzorca). Najmlajši udeleženec je imel 20 let, najstarejši 78 let, povprečna starost udeležencev je bila 40,07 leta, standardni odklon 9,99. Največ udeležencev je bilo starih 40 let. V vzorcu je bilo 906 poročenih udeležencev (91 %),

neporočenih, ki živijo v partnerski zvezi, je bilo 54 (5 %), drugih 36 (4 %). 545 udeležencev (54 %) raziskave obiskuje zakonsko skupino (v nadaljevanju: člani), 456 udeležencev (46 %) ne obiskuje zakonske skupine (v nadaljevanju: nečlani) in bodo predstavljali kontrolno skupino. Člani zakonskih skupin imajo v povprečju 2,96 otroka, želijo si imeti 3,85 otroka, nečlani imajo 2,19 otroka, želijo pa si imeti 3,24 otroka. V povprečju so nečlani poročeni 14,9 leta, člani pa 15,0 leta. Člani v povprečju obiskujejo zakonsko skupino 9,63 leta, najmanj eno leto in največ 37 let.

6. Merski pripomočki

- a. Zadovoljstvo v zakonu. Zadovoljstvo v zakonu smo merili z vprašalnikom, ki se imenuje kansaška lestvica zadovoljstva v zakonu (ang. »*Kansas marital satisfaction*«) (Schumm et al. 1986). Vprašalnik ima tri vprašanja, ki imajo 7-stopenjske trditve, na katere udeleženec odgovarja od 1 do 7, glede na to, v kolikšni meri se z odgovorom strinja, največje možno število točk je 21, najmanjše 3. Večji seštevek točk izraža večje zadovoljstvo v zakonu.
- b. Kakovost zakonskega odnosa. Kakovost zakonskega odnosa smo merili z vprašalnikom medsebojne prilagojenosti (ang. »*Dyadic adjustment scale*«) (Spanier 1976), ki ima 32 vprašanj in štiri dimenzije: zadovoljstvo v odnosu, strinjanje v odnosu, sodelovanje v odnosu in medsebojno čustveno izražanje. Seštevek vseh dimenzij meri celotno kakovost zakonskega odnosa. Večje število točk pri posamezni dimenziji in pri seštevku vseh vprašanj pomeni večjo povezanost oziroma kakovost odnosa med zakoncema ali partnerjema. (Graham, Liu in Jeziorski 2006, 702)
- c. Religioznost. Za merjenje religioznosti smo uporabili vprašalnik »*The dimensions of religiosity*« (Cornwall et al. 1986). Vprašalnik razlikuje tri komponente vernosti, ki razlikujejo med kognitivno, čustveno in vedenjsko vsebino. Ali drugače povedano, tri komponente vernosti razlikujejo med posameznikovim miselnim dožemanjem vere, čutenji, ki jih ima posameznik glede verskih vsebin, in uresničevanjem vere v njegovem vsakdanjiku.

Kognitivno komponento religioznosti smo označili s tradicionalno vernostjo. Pomeni osebni način verovanja in je ena od bolj pogosto merjenih dimenzij religioznosti. Sprejemanje ali zavračanje tradicionalne krščanske doktrine je neodvisno od pripadnosti neki verski skupini ali instituciji. Vsebuje vprašanja o življenju po smrti, o božanski naravi Jezusa Kristusa, o obstoju Boga in hudiča in o Svetem pismu. Duhovna dimenzija obsega osebno vero do transcendentalnega, ki označuje čustveno orientacijo posameznika do božanstva. Zaveza Cerкви je čustvena orientiranost posameznika k religiozni instituciji in meri navezavo, identifikacijo in lojalnost posameznika do cerkvene organizacije ali religiozne skupnosti.

Tri dimenzije merijo religiozno vedenje. Vse tri izražajo osebni način religioznosti. Prva dimenzija meri vedenje, ki je že po naravi označeno kot religiozno, vendar ne zahteva članstva v religiozni skupnosti ali instituciji, na primer osebna molitev,

iskanje božjega vodstva in branje verske literature. Druga dimenzijo meri krščansko vedenje, na primer ali živite krščansko življenje, odpustate drugim in dajete prostovoljne prispevke. Tretja vedenjska dimenzija religioznosti meri religiozno življenje doma, na primer kako pogosto v družini skupaj molite, se pogovarjate o verskih zadevah, berete Sveto pismo in se pogovarjate o tem, kaj je prav in kaj narobe.

Seštevek vseh poddimenzij pomeni celotno religioznost, podobno kakor je to storil Wilson (1986, 149) v svoji raziskavi, v kateri raziskuje religioznost in kakovost zakonskega odnosa. Če upoštevamo kriterij neodvisnosti dimenzij, največ 0,70 za korelacijske koeficiente med dvema dimenzijama (Cornwall et al. 1986, 240–241), lahko potrdimo, da so dimenzije religioznosti med seboj neodvisne.

6.1 Postopek

Raziskovalni vzorec smo pridobivali izključno v elektronski obliki prek več spletnih forumov (medovernet.com, ringaraja.net, bibaleze@pop.tv). Imetnike večjih baz elektronskih naslovov smo večkrat osebno obiskali in jih prosili za pošiljanje raziskave njihovim uporabnikom. Na tak način smo dobili odgovore od, na primer, skavtske organizacije v Sloveniji, Združenja upokojencev Slovenije, Seniorji.info, Aninega sklada in od drugih. Velik del odgovorov smo dobili prek duhovnih in tehničnih voditeljev zakonskih skupin v Sloveniji, katerih naslove smo si priskrbeli pri Uradu za družino Nadškofije Ljubljana. V spremnem dopisu so bili vsi udeleženci seznanjeni, da je sodelovanje v raziskavi anonimno in prostovoljno. Rezultate smo izračunali z uporabo programskega paketa SPSS 20.

6.2 Rezultati

Opisne (deskriptivne) statistike za celotno raziskavo so na voljo v avtorjevem magistrskem delu. Navedimo le, da sta Kolmogorov-Smirnov test z Lilliefortsovimi popravki in Shapiro-Wilkov test normalnosti pokazala, da se vse dimenzije pri članih in nečlanih zakonskih skupin razlikujejo od normalne porazdelitve (sig. = 0,000). Zato smo za ugotavljanje razlik med člani in nečlani zakonskih skupin uporabili Mann-Whitneyjev U-test. Za preučevanje povezav med dimenzijami smo uporabili Spearmanov korelacijski koeficient.

6.3 Razlike med člani in nečlani zakonskih skupin

V vseh šestih poddimenzijah religioznosti (tradicionalna vernost, duhovnost, pripadnost Cerkvi, versko vedenje, krščansko vedenje, versko življenje doma) in tudi za religioznost kot celoto člani zakonskih skupin izkazujejo statistično pomembno višjo stopnjo religioznosti. Navedimo še, da člani zakonskih skupin v primerjavi z nečlani bolj pogosto molijo in bolj pogosto obiskujejo duhovne vaje in nedeljsko mašo. Zaradi obsežnosti tabel in omejenosti s prostorom ne prilagamo tabel. Vse tabele so dosegljive v avtorjevem magistrskem delu.

Povezave med religioznostjo, zadovoljstvom v zakonu in kakovostjo zakonskega odnosa pri članih zakonskih skupin so višje in statistično pomembne, pri nečlanih pa večinoma statistično nepomembne. Iz dobljenih rezultatov izpostavimo srednje

močno pozitivno povezavo zadovoljstva v zakonu ter duhovnosti in religioznosti kot celote pri članih. S Fischerjevo z-transformacijo smo preoblikovali Spearmanove korelacijske koeficiente v z-vrednosti in ugotovili, da pri vseh povezavah lahko potrdimo močnejše povezave pri članih zakonskih skupin kakor pri nečlanih.

7. Razprava

S prvo in drugo hipotezo smo preverjali, ali se člani zakonskih skupin razlikujejo od nečlanov v kakovosti zakonskega odnosa in v zadovoljstvu v zakonu. Kakovost zakonskega odnosa je večja, vendar ne v vseh dimenzijah. Večja sta zadovoljstvo v zakonu in stopnja strinjanja med partnerjema, medtem ko se večje čustveno izražanje in večji stik med zakoncema nista pokazala kot statistično pomembna.

Kot najbolj pomembno in najprej nas je zanimalo, ali imajo člani zakonskih skupin bolj kakovosten zakonski odnos kakor nečlani. Razlika med člani in nečlani v glavni dimenziji – kakovost zakonskega odnosa – je statistično pomembna. Glede na opravljeno raziskavo lahko sklenemo, da imajo člani zakonskih skupin v povprečju bolj kakovosten zakonski odnos kakor nečlani. Tako zakonske skupine opravičujejo svoje poslanstvo, saj z gradnjo zakonske osebe pomagajo možu in ženi do boljšega sožitja (Vider 2005, 6–7).

S kansaško lestvico zadovoljstva v zakonu in še s poddimenzijo zadovoljstvo v zakonu vprašalnika medsebojne prilagojenosti smo potrdili, da člani izkazujejo višjo stopnjo zadovoljstvu v zakonu. Sklepamo lahko, da obiskovanje zakonskih skupin verjetno prispeva k večjemu zadovoljstvu v zakonu. Ker s korelacijskim koeficientom preverjamo povezavo in ne vzročnosti obeh fenomenov, lahko istočasno tudi sklenemo, da se morda v zakonske skupine vključujejo zakonci z večjim zadovoljstvom v zakonu. Z istim vprašalnikom, kansaško lestvico zadovoljstva v zakonu, je podobno ugotovil tudi Žerovnik (2005, 9), ki v svoji raziskavi zakonskih skupin v Sloveniji ugotavlja statistično pomembno večje zadovoljstvo članov zakonskih skupin v primerjavi z nečlani.

Morda lahko iščemo razloge za večje zadovoljstvo v zakonu članov zakonskih skupin prav v načinu dela v zakonskih skupinah, v katerih je velik poudarek na pogovoru med zakoncema (Pucelj 2007, 24). Pogovarjala naj se ne bi le v zakonski skupini, predvsem naj bi izkušnjo pogovora prenašala v vsakodnevno življenje. Verjetno prav pogovor vodi do večjega soglasja med zakoncema, kakor nam potrjuje rezultat poddimenzije strinjanje v odnosu, saj člani zakonskih skupin izkazujejo statistično pomembno večjo stopnjo strinjanja med seboj v primerjavi z nečlani. Sklepamo lahko, da se člani zakonskih skupin več pogovarjajo kakor nečlani. Več osebne pogovora pa verjetno prispeva k večjemu soglasju in zadovoljstvu v zakonu. O pozitivni povezavi pogovora in kakovosti zakonskega odnosa oziroma zadovoljstva v zakonu poroča veliko avtorjev (Bodenmann et al. 2001, 8–9; Carrere in Gottman 1999, 293; Christensen in Shenk 1991, 458; Mackey in O'Brien 1995, 142; Rogge in Bradbury 1999, 340; Seikkula 2011, 179; Snyder 1979,

816–818; Troy 2000, 221).

Raziskava je pokazala, da med člani in nečlani zakonskih skupin ni statistično pomembnih razlik v poddimenzijah, ki merijo medsebojno čustveno izražanje in stik v odnosu. Obe dimenziji merita, kako blizu sta si zakonca, ali se znata, hočeta, upata in si dovolita spregovoriti o notranjem svetu in ga deliti drug z drugim. To so teme, ki jih Vider (1991, 18–19; 2007, 133–135; 2012, 19–22) zelo poudarja in priporoča članom zakonskih skupin oziroma vsem zakoncem. Z delitvijo notranjega sveta zakonca priznata svojo ranljivost (Gostečnik 2010, 256–258; Vider 2012, 53–58). Ker navedeni poddimenziji ne izkazujeta statistično pomembne razlike, ne moremo trditi, da si člani zakonskih skupin dovolijo več čustvene bližine oziroma več stika med seboj kakor nečlani. Več bližine v odnosu, to pomeni: tudi več ranljivosti, verjetno preprečuje tako imenovani nezavedni notranjepsihični konflikt, ki zavira posameznika pri gradnji zavestnega, zdravega in močnega odnosa (Gostečnik 2010, 320–333; 2008, 127–128). Verjetno pa pogovori v skupini kljub vsemu spodbujajo člane zakonskih skupin k pogovoru o ranljivih temah, čeprav to lahko tudi poveča strah pred intimo in delitvijo svojega notranjega sveta. Tako Žerovnik (2005, 13) presenetljivo ugotavlja, da imajo člani zakonskih skupin celo večji strah pred intimo (razlika ni statistično pomembna) kakor nečlani.

S tretjo hipotezo smo predvidevali, da je religioznost članov zakonskih skupin večja kakor pri nečlanih. Hipotezo lahko v celoti potrdimo, saj člani zakonskih skupin izkazujejo večjo religioznost v vseh šestih dimenzijah. Večjo religioznost v podobnih dimenzijah (povezanost s Cerkvijo, udejstvovanje v župniji in pri bogoslužju, molitev, verska vzgoja, verske vrednote) kakor v naši raziskavi je leta 1981 ugotavljal tudi Gril (1983i; 1983d; 1983b; 1983c; 1983a; 1983g; 1983e; 1983f; 1983h).

S četrto hipotezo smo preverjali, ali se religioznost pri članih zakonskih skupin močneje povezuje z zadovoljstvom v zakonu in s kakovostjo zakonskega odnosa kakor pri nečlanih. Hipotezo lahko v celoti potrdimo, saj je religioznost kot celota in kot vsaka posamezna poddimenzija religioznosti pri članih zakonskih skupin večja kakor pri nečlanih. Poleg tega so povezave pri nečlanih pretežno statistično nepomembne. Statistično pomembne so le povezave pri poddimenzijah, ki razlagajo religiozno vedenje. Morda to lahko razumemo tako, da nečlani razumejo religijo pretežno prek verskega vedenja in ohranjanja verskih običajev znotraj družine. Torej imajo na neki način religijo za dnevno življenje.

Na drugi strani pa so povezave med zadovoljstvom v zakonu oziroma kakovostjo zakonskega odnosa in poddimenzijami religioznosti pri članih zakonskih skupin vse statistično pomembne, razen pri poddimenziji, ki meri zvestobo Cerkvi. Glede na močnejše povezave religioznosti in zadovoljstva v zakonu oziroma kvalitete zakonskega odnosa verjetno lahko sklenemo, da morda člani zakonskih skupin vero bolj intenzivno živijo, nečlani pa jo dojemajo bolj kot tradicijo in del kulture. Morda ni naključje, da prav zato člani zakonskih skupin ne dopustijo, da bi poddimenzija zaveza Cerkvi vplivala na njihovo zakonsko zadovoljstvo oziroma kakovost zakonskega odnosa. Ker imajo člani zakonskih skupin precej večje povezave religiozno-

sti in zadovoljstva v zakonu oziroma kakovosti zakonskega odnosa, morda lahko sklenemo, da vidijo večje priložnosti za povezave med notranjim dojemanjem vere in duhovnosti in zadovoljstvom v zakonu. Verjetno lahko rečemo, da člani zakonskih skupin bolj dopustijo, da religija vpliva na njihov zakonski odnos, oziroma da znajo, hočejo in želijo, da religioznost prežame njihov odnos – najmanj v poddimenzijah kakovosti zakonskega odnosa, ki smo jih raziskovali. Zavedamo pa se omejitvev kvantitativnega raziskovanja religioznosti in še posebno duhovnosti, ki je ni mogoče ujeti v številke.

Raziskava ima omejitve, ker smo udeležence izbirali (še posebno to velja za kontrolno skupino) prek raznih portalov in elektronskih medijev in ne moremo govoriti o naključnem vzorcu. Zato ugotovitev ne moremo posplošiti na celotno populacijo. Omejitve raziskave je tudi dejstvo, da na takšne ankete navadno odgovarjajo udeleženci, ki to želijo. Mnogo pa je ljudi, ki ne želijo odgovarjati na zanje preveč intimna vprašanja. Morda imajo prav oni višjo religioznost in večje zakonsko zadovoljstvo.

Raziskava odpira tudi številne možnosti za nadaljnje raziskovanje zakonskih skupin. Tako bi bilo, na primer, smiselno raziskati, zakaj med člani zakonskih skupin ni večje čustvene bližine, kljub temu da izražajo višje zadovoljstvo v zakonu v primerjavi z nečlani. Če je zakonski odnos temelj za starševstvo, bi bilo koristno pogledati, kakšen stil starševstva uporabljajo člani in nečlani, ali članom kot staršem uspe razviti čustveno bolj trden odnos s svojimi otroki kakor nečlanom. Čeprav člani izkazujejo višjo religioznost, bi bilo smiselno raziskovati, kako dojemajo in uresničujejo zakramentalno-evharistično življenje v svojem vsakdanjiku.

8. Sklep

V raziskavi smo preučevali zakonske skupine v Sloveniji, ki jih je bilo leta 2013 po oceni Urada za družino Nadškofije Ljubljana več kakor 400 s približno 4000 člani. Raziskovali smo dimenzije zakonskega odnosa in religioznosti članov zakonskih skupin, to pa smo primerjali s kontrolno skupino nečlanov. Na podlagi vzorca lahko potrdimo statistično pomembne razlike med člani in nečlani zakonskih skupin. Člani zakonskih skupin izkazujejo večje zadovoljstvo v zakonu, pa tudi višjo religioznost kakor nečlani. Podobno je ugotovil že leta 1981 Gril. Raziskava je pokazala, da so povezave zakonskega odnosa in religioznosti pri članih zakonskih skupin večje (in statistično značilne) kakor pri nečlanih.

Zavedamo se, da na dober zakonski odnos in na religioznost posameznika vpliva veliko dejavnikov. Z raziskavo smo potrdili, da so zakonske skupine lahko pomemben dejavnik za gradnjo boljšega zakonskega odnosa, pa tudi religioznosti. Zagotovo je uspešno sistematično delo slovenske rimskokatoliške Cerkve z zakonskimi skupinami prispevek k boljšemu sožitju zakoncev in s tem k boljšim družinam.

Reference

- Ahmadi, Khodabakhsh, Esfniar Azad-Marzabadi, in Seyed M. Nabipoor.** 2008. The Influence of Religiosity on Marital Satisfaction. *Journal of Social Sciences* 4, št. 2:103–110.
- Ahmadi, Khodabakhsh, in Fateme Hossein-abadi.** 2009. Religiosity, Marital Satisfaction and Child Rearing. *Pastoral Psychology* 57, št. 5/6:211–221.
- Anghel, Teodora C.** 2016. Emotional Intelligence and Marital Satisfaction. *Journal of Experiential Psychotherapy* 19, št. 3:14–20.
- Ayub, Nadia, in Shahid Iqbal.** 2012. The Factors Predicting Marital Satisfaction: A Gender Difference in Pakistan. *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences* 6, št. 7:63–73.
- Bloch, Lian, Claudia M. Haase in Robert W. Levenson.** 2014. Emotion Regulation Predicts Marital Satisfaction: More Than a Wives' Tale. *Emotion* 14, št. 1:130–144.
- Bodenmann, Guy, Linda Charvoz, Annette Cina in Kathrin Widmer.** 2001. Prevention of Marital Distress by Enhancing the Coping Skills of Couples: 1-year Follow-up-study. *Swiss Journal of Psychology* 60, št. 1:3–10.
- Bowman, Jennifer L., in David C. Dollahite.** 2013. Why Would Such a Person Dream About Heaven? Family, Faith, and Happiness in Arranged Marriages in India. *Journal of Comparative Family Studies* 44, št. 2:207–225.
- Brint, Sarah.** 2004. Religious Homogamy and Marital Satisfaction: Couples That Pray Together, Stay Together. *Sociological Viewpoints* 20:11–20.
- Butler, Mark H., Brint C. Gardner in Mark H. Bird.** 1998. Not Just a Time-Out: Change Dynamics of Prayer for Religious Couples in Conflict Situations. *Family Process* 37, št. 4:451–478.
- Butler, Mark H., Julie A. Stout in Brint C. Gardner.** 2002. Prayer as a Conflict Resolution Ritual: Clinical Implications of Religious Couples' Report of Relationship Softening, Healing Perspective, and Change Responsibility. *American Journal of Family Therapy* 30, št. 1:19–37.
- Carrere, Sybil, in John M. Gottman.** 1999. Predicting Divorce among Newlyweds from the First Three Minutes of a Marital Conflict Discussion. *Family Process* 38, št. 3:293–301.
- Celestial, Ronaldo Roa.** 2016. Participation in Religious Couple Community: A Catalyst for Joint Religiousness and Sanctification of Marriage. *Proceedings of the De LaSalle University Research Congress* 4:1–5.
- Christensen, Inrew, in James L. Shenk.** 1991. Communication, Conflict, and Psychological Distance and Nondistressed, Clinic and Divorcing Couples. *Journal of Consulting in Clinical Psychology* 59, št. 3:458–463.
- Clements, Richard, in Clifford H. Swensen.** 2000. Commitment to One's Spouse as a Predictor of Marital Quality among Older Couples. *Current Psychology* 19, št. 2:110–119.
- Collins, Gary R.** 1988. *Christian Counseling: A Comprehensive Guide*. Dallas: Word Pub.
- Cordova, James V., Christina B. Gee in Lisa Z. Warren.** 2005. Emotional Skillfulness and Marriage: Intimacy as a Mediator of the Relationship between Emotional Skillfulness and Marital Satisfaction. *Journal of Social and Clinical Psychology* 24, št. 2:218–235.
- Cornwall, Marie, Stan L. Albrecht, Perry H. Cunningham in Brian L. Pitcher.** 1986. The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test. *Review of Religious Research* 27, št. 3:226–244.
- Curtis, Kristen Taylor, in Christopher G. Ellison.** 2002. Religious Heterogamy and Marital Conflict Findings from the National Survey of Families and Households. *Journal of Family Issues* 23, št. 4:551–576.
- Družina in življenje.** 2014. Družina in življenje, zakonska skupina. <http://www.diz.si/zacniva/zakonska-skupina/razisciva/> (pridobljeno 2. 9. 2014).
- Dudley, Margaret G., in Frederick A. Kosinski Jr.** 1990. Religiosity and Marital Satisfaction: A Research Note. *Review of Religious Research* 32, št. 1:78–86.
- Erzar, Tomaž.** 2017. *Dolga pot odpuščanja*. Ljubljana: Družina.
- Fiese, Barbara H., in Thomas J. Tomcho.** 2001. Finding Meaning in Religious Practices: The Relation between Religious Holiday Rituals and Marital Satisfaction. *Journal of Family Psychology* 15, št. 4:597–609.
- Fincham, Frank D., in Steven R. H. Beach.** 1999. Conflict in Marriage: Implications for Working with Couples. *Annual Review of Psychology* 50, št. 1:47–77.
- Fincham, Frank D., Steven R. H. Beach, N. Lambert, T. Stillman in S. Braithwaite.** 2008. Spiritual Behaviors and Relationship Satisfaction: A Critical Analysis of the Role of Prayer. *Journal of Social in Clinical Psychology* 27, št. 4:362–388.
- Fincham, Frank D., Nathaniel M. Lambert in Steven R. H. Beach.** 2010. Faith and Unfaithfulness: Can Praying for your Partner Reduce Infidelity? *Journal of Personality and Social Psychology* 99, št. 4:649–659.
- Fincham, Frank D., Ross May in Steven R. H. Beach.** 2016. Forgiveness Interventions for Optimal Close Relationships: Problems and Prospects. V: *Positive Approaches to Optimal*

Relationship Development, 304–325. Ur. C. Raymond Knee in Harry T. Reis. Cambridge: Cambridge University Press.

- Giblin, Paul R.** 1997. Marital Spirituality: A Quantitative Study. *Journal of Religion and Health* 36, št. 4:333–344.
- Goddard, Wallace H., James P. Marshall, Jonathan R. Olson in Steven A. Dennis.** 2012. Character Strengths in Religiosity as Predictors of Marital Satisfaction in a Sample of Highly Religious and Divorce-Prone Couples. *Journal of Couple and Relationship Therapy* 11, št. 1:2–15.
- Gostečnik, Christian.** 2015. *Je res vsega kriv partner?* Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2010. *Neprodirna skrivnost intime.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2008. *Relacijska paradigma in travma.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2004. *Relacijska družinska terapija.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2000. *Psihoanaliza in religija.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center.
- Graham, James M., Yenling J. Liu in Jennifer L. Jeziorski.** 2006. The Dyadic Adjustment Scale: A Reliability Generalization Metaanalysis. *Journal of Marriage and Family* 68, št. 3:701–717.
- Gril, Janez.** 1983a. Molitev v družini. *Naša družina: mesečna priloga tednika Družina*, 5. junij.
- . 1983b. Nove oblike prijateljstva med družinami. *Naša družina*, 6. marec.
- . 1983c. Povezanost družin s Cerkvijo. *Naša družina*, 10. april.
- . 1983d. Spremenjene, vendar srečne družine. *Naša družina*, 6. februar.
- . 1983e. Število otrok v vernih družinah. *Naša družina*, 2. oktober.
- . 1983f. Včlanjenost v družinske verske skupine. *Naša družina*, 6. november.
- . 1983g. Vera v življenju zakoncev. *Naša družina*, 7. avgust.
- . 1983h. Verska vzgoja v današnjih družinah. *Naša družina*, 4. december.
- . 1983i. Zakonci pri bogoslužju. *Naša družina*, 8. maj.
- Hartley, Shirley F.** 1978. Marital Satisfaction among Clergy Wives. *Review of Religious Research* 19, št. 2:178–219.
- Hatch, Trevan G., Loren D. Marks, E. A. Bitah, M. Lawrence, Nathaniel M. Lambert, David C. Dollahite in Benjamin P. Hardy.** 2016. The Power of Prayer in Transforming Individuals in Marital Relationships: A Qualitative Examination of Christian, Jewish, and Muslim Families. *Review of Religious Research* 58, št. 1:27–46.
- Heaton, Tim B., in Edith L. Pratt.** 1990. The Effects of Religious Homogamy on Marital Satisfaction and Stability. *Journal of Family Issues* 11, št. 2:191–207.
- Homaei, Rezvan, Zahra D. Bozorgi, Maryam S. Mirbabaei Ghahfarokhi in Shima Hosseinpour.** 2016. Relationship between Optimism, Religiosity and Self-Esteem with Marital Satisfaction and Life Satisfaction. *International Education Studies* 9, št. 6:53–61.
- Huenler, Olga S., in Tuelin Gencoz.** 2005. The Effect of Religiosity on Marital Satisfaction: Testing the Mediator Role of Marital Problem Solving between Religiosity and Marital Satisfaction Relationship. *Contemporary Family Therapy* 27, št. 1:123–136.
- Huston, Ted L., Sylvia Niehuis in Shanna E. Smith.** 2001. The Early Marital Roots of Conjugal Distress and Divorce. *Current Directions in Psychological Science* 10, št. 4:116–119.
- Johnson, Susan M., in Leslie S. Greenberg.** 1987. Emotionally Focused Marital Therapy: An Overview. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 24, št. 3:552–560.
- Jung, Carl Gustav.** 1986. *Analytical Psychology: Its Theory and Practice.* London: Ark Paperbacks.
- Kaslow, Florence, in James A. Robison.** 1996. Long-term Satisfying Marriages: Perceptions of Contributing Factors. *American Journal of Family Therapy* 24, št. 2:153–170.
- Lambert, Nathaniel M., Frank D. Fincham, Dana C. LaVallee in Cicely W. Brantley.** 2012. Praying Together and Staying Together: Couple Prayer and Trust. *Psychology of Religion and Spirituality* 4, št. 1:1–9.
- Lauer, Robert H., in Jeanette C. Lauer.** 1986. Factors in Long-term Marriages. *Journal of Family Issues* 7, št. 4:382–390.
- Mackey, Richard A., in Bernard A. O'Brien.** 1995. *Lasting Marriages: Men and Women Growing Together.* Santa Barbara: Praeger.
- Mahoney, Annette, in Annmarie Cano.** 2014. Introduction to the Special Section on Religion and Spirituality in Family Life: Delving into Relational Spirituality for Couples. *Journal of family psychology* 28, št. 5:583–586.
- Mahoney, Annette, Kenneth I. Pargament, Tracey Jewell, Aaron B. Swank, Eric Scott, Erin Emery in Mark Rye.** 1999. Marriage and the Spiritual Realm: The Role of Proximal and Distal Religious Constructs in Marital Functioning. *Journal of Family Psychology* 13, št. 3:321–338.
- Mullins, David F.** 2016. The Effects of Religion on Enduring Marriages. *Social Sciences* 5, št. 2:24–38.

- Najina pot.** 2012. *Najina pot*, št. 302.
- Peleg, Ora.** 2008. The Relation between Differentiation of Self and Marital Satisfaction: What Can be Learned from Married People over the Course of Life? *American Journal of Family Therapy* 36, št. 5:388–401.
- Perry, Samuel L.** 2016a. Perceived Spousal Religiosity and Marital Quality across Racial and Ethnic Groups. *Family Relations* 65, št. 2:327–341.
- . 2016b. Spouse's Religious Commitment and Marital Quality: Clarifying the Role of Gender. *Social Science Quarterly* 97, št. 2:476–490.
- Pucelj, Jože, in Jože Kunaver.** 2007. Živeti v občestvu: priročnik za zakonska občestva. Ljubljana: Salve.
- Ramovš, Jože.** 1995. *Družina: Zbornik predavanj na Osrednjih strokovnih prireditvah v Sloveniji v letu družine*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno.
- Rogge, Ronald D., in Thomas N. Bradbury.** 1999. Till Violence Does Us Part: The Differing Roles of Communication and Aggression and Predicting Adverse Marital Outcomes. *Journal of Consulting in Clinical Psychology* 67, št. 3:340–351.
- Rosenblatt, Paul C.** 1977. Needed Research on Commitment in Marriage. *Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, 73–86. Ur. Georg K. Levinger in Harold L. Rausch. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Schumm, Walter R., Lois A. Paff-Bergen, Ruth C. Hatch, Felix C. Obiorah, Janette M. Copelin, Lori D. Meens in Margaret A. Bugaighis.** 1986. Concurrent and Discriminant Validity of the Kansas Marital Satisfaction Scale. *Journal of Marriage and the Family* 48:381–387.
- Segrin, Chris, in Jeanne Flora.** 2014. *Family Communication*. London: Routledge.
- Seikkula, Jaakko.** 2011. Becoming Dialogical: Psychotherapy or a Way of Life? *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy* 32, št. 3:179–193.
- Shahid, Hira, in Syeda F. Kazmi.** 2016. Role of Emotional Regulation in Marital Satisfaction. *International Journal for Social Studies* 2, št. 4:47–60.
- Shehan, Constance L., Wilbur E. Bock in Gary R. Lee.** 1990. Religious Heterogamy, Religiosity, and Marital Happiness: The Case of Catholics. *Journal of Marriage and the Family* 52, št. 1:73–79.
- Siter, Dani.** 2007. Zakonska skupina. V: *Družina, nosilka vrednot: 41. pastoralni tečaj*, 65–80. Ur. Slovenski pastoralni svet. Maribor: Slomškova družba.
- Smith, Lynne, Patrick C. L. Heaven in Joseph Ciarrochi.** 2008. Trait Emotional Intelligence, Conflict Communication Patterns, and Relationship Satisfaction. *Personality and Individual Differences* 44, št. 6:1314–1325.
- Snyder, Douglas K.** 1979. Multidimensional Assessment of Marital Satisfaction. *Journal of Marriage and Family* 41, št. 4:813–823.
- Spanier, Graham B.** 1976. Measuring Dyadic Adjustment: New Scales for Assessing the Quality of Marriage in Similar Dyads. *Journal of Marriage and the Family* 38, št. 1:15–28.
- Sporakowski, Michael J., in George A. Hughston.** 1978. Prescriptions for Happy Marriage: Adjustments and Satisfactions of Couples Married for 50 or More Years. *The Family Coordinator* 27, št. 4:321–327.
- Sullivan, Kieran T.** 2001. Understanding the Relationship between Religiosity and Marriage: An Investigation of the Immediate and Longitudinal Effects of Religiosity on Newlywed Couples. *Journal of Family Psychology* 15, št. 4:610–626.
- Treas, Judith, in Vern L. Bengtson.** 1987. The Family in Later Years. V: *Handbook of Marriage and the Family*, 625–648. Ur. Marvin B. Sussman, Suzanne K. Steinmetz in Gary W. Peterson. Cham: Springer.
- Troy, Adam B.** 2000. Determining the Factors of Intimate Relationship Satisfaction: Interpersonal Communication, Sexual Communication, and Communication Affect. *Colgate University Journal of the Sciences* 32:221–230.
- Vežjak, Boris.** 1996. Numinosum kot psihična funkcija: Jungova religiozna utemeljitev psihologije. V: *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*, 31–48. Ur. Marko Uršič in Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: Nova revija.
- Vider, Vital.** 2012. *Zakon, ki osrečuje*. Koper: Ognjišče.
- . 2007. *Mož in žena : krščanski pogled na zakon*. Koper: Ognjišče.
- . 2005. Življenje zakonskih skupin Najina pot. Ljubljana: Najina pot.
- . 1991. *Kakšna zakonca sva?* Ljubljana: Katehetski center.
- Wade, Jay C., in Pamerdi G. Wiloso.** 2016. Religiosity, Masculinity, and Marital Satisfaction among Javanese Muslim Men. *International Journal* 5, št. 3:37–52.
- Wilson, John, in Marc Musick.** 1996. Religion and Marital Dependency. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, št. 1:30–40.
- Wilson, Margaret R., in Erik E. Filsinger.** 1986. Religiosity and Marital Adjustment: Multidimensional Interrelationships. *Journal of Marriage and the Family* 48, št. 1:147–151.
- Žerovnik, Boris.** 2005. *Zloraba, strah pred intimo in zadovoljstvo v zakonu pri poročenih pari*. Ljubljana: samozaložba.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,251—264

UDK: 159.942:613.81

Besedilo prejeto: 11/2018; sprejeto:01/2018

Uroš Perko in Sonja Čotar Konrad

Čustvena izraznost družine, struktura družine in volja do bivanjskega smisla oseb iz nealkoholičnih in alkoholičnih družin

Povzetek: Negativne posledice alkoholizma se kažejo v alkoholikovem celotnem socialnem okolju, najbolj pa v njegovi družini, v kateri je komunikacija pogosto negativna, več je izražanja agresivnosti, manj sprejemanja in razumevanja, več konfliktov, obtoževanja, žaljenja, prepiranja in pritoževanja. V raziskavo je bilo vključenih 98 merjencev, starih od 18 do 70 let, obeh spolov, članov zavoda Mitikas, ki zagotavlja pomoč ljudem v stiski. V prispevku ugotavljamo povezanost med čustveno izraznostjo, prilagodljivostjo in kohezivnostjo v družini, v kateri so udeleženci odraščali, ter razlike v merjenih konceptih in v volji do smisla odraslih otrok alkoholikov in odraslih otrok nealkoholikov. V raziskavi opredeljujemo tudi povezanost volje do smisla s posameznikovo duhovnostjo. Rezultati so pokazali pomembno nižjo voljo do smisla ter slabšo povezanost, prilagodljivost, komunikacijo in zadovoljstvo v primarni družini odraslih otrok alkoholikov kakor pri otrocih iz nealkoholnih družin.

Gljučne besede: odrasli otroci alkoholikov, čustvena izraznost družine, struktura družine, volja do smisla, eksistencialna kriza, duhovnost

Abstract: **Family Emotional Expressiveness, Family Structure and the Will of Existential Meaning of Persons from Non-alcoholic and Alcoholic Families**

The negative consequences of alcoholism are more far reaching than just problems with which the alcoholics themselves face. These problems can be seen in all social environments, but primarily within an alcoholic's own family. In alcoholic families, communication is mostly negative, there are more expressions of aggressiveness and less mutual understanding, more conflicts, accusations, insulting, arguing and complaining. With the help of a questionnaire, we will display the differences between adult children of alcoholics and adult children of non-alcoholics in the context of family emotional expressiveness, family structure and giving meaning to one's own life. We will also try to define the correlation between spirituality and will of meaning. The survey included 98 participants from 18 to 70 years old of both genders and all were members of the club Mitikas. The difference between groups has been statistically determined on the basis of the will of meaning of life and connectedness, adaptability, communication and general satisfaction in primary families.

Key words: family emotional expressiveness, family structure, the will of meaning, existential deprivation, adult children of alcoholics, spirituality

1. Uvodna pojasnila

Čustvena izraznost družine velja za prevladujoči stil verbalnega in neverbalnega izražanja čustev v družini (Čotar Konrad 2016, 320–321; Halberstadt et al. 1995, 95–98). Okolje, v katerem otrok odrašča, močno vpliva na njegov vesplošni razvoj, predvsem na razvoj čustev (Morris et al. 2007, 363). Čustvena izraznost v družini se največkrat pojmuje kot nagnjenja staršev k izražanju čustev v obliki različnih interakcij, ki pa niso namenjena direktno nekemu določenemu posamezniku v družini. Raziskovalce zanima predvsem, kdaj, koliko in kateri tip čustev izražajo starši individualno ali kot celoto v družini (Čotar Konrad 2016, 321). Mnogi avtorji so se oprijeli opredeljevanja čustev ne samo na pozitivna in negativna, temveč na tako imenovana trda ali dominantna in mehka ali submisivna (Čotar Konrad 2016, 321–322; Sanford 2007, 65–70), ki so lahko ali pozitivna ali negativna. Cvetek (2014, 67) navaja v svojem delu tudi samozavedajoča čustva, katerih najpomembnejša komponenta so procesi samovrednotenja. Sonja Čotar Konrad (2016, 320) navaja, da jeza in prezir sodita med trda ali dominantna negativna čustva, pogosto poimenovana tudi egoistična, med mehka ali submisivna pa, na primer, žalost in razočaranje. Avtorica nadalje navaja, da je med omenjenimi čustvi dokaj preprosto razločevati, dokler so ta čustva negativna, s pozitivnimi pa je več težav. Med dominantna pozitivna čustva se navadno prišteva agresivno in asertivno izražanje ponosa, občudovanja ali zagotavljanje podpore drugemu, med submisivna pozitivna čustva pa izražanje naklonjenosti, zagotavljanja pomoči ali delanja uslug ipd. (320–321)

Družina je torej primarni dejavnik za socializacijo čustvenega izražanja, saj naj bi se otrok prav v raznovrstnih čustvenih situacijah v družini naučil prepoznavati, sporočati in uveljavljati svoje želje in potrebe (Cvetek 2017, 251; Čotar Konrad 2011, 5–15). Od tega, kakšno čustveno izraznost v družinskem okolju odigravata starša, je odvisno, kakšna čustvena klima se nato pokaže v družini. Družina je torej kraj, kjer se otrok nauči ubesediti tudi najmočnejša čustva (Čotar Konrad 2011, 5–15; 2012, 38–40; McCoy in Raver 2011, 742–745). Sonja Čotar Konrad (2011, 5–15) nadalje navaja, da v posameznih družinah prevladujejo različni stili izražanja čustev glede na pogostost in intenzivnost ter negativno ali pozitivno valenco.

V svoji raziskavi je Gottman (1993, 58–62) ugotovil: če so v družinskih konfliktih pogosteje izražena posamezna negativna čustva, lahko njihova navzočnost značilno napoveduje destruktivne posledice za družinsko razmerje. Izražanje trdih čustev, pozitivnih ali negativnih, enega od članov družine lahko namreč povzroči umik in obrambo preostalih članov v družini.

V tej raziskavi se bomo osredotočili na odrasle otroke alkoholikov (v nadaljevanju: OOA), na čustveno izraznost in na strukturo njihovih primarnih družin. Mno-

ge raziskave kažejo, da so OOA odraščali v družinah, v katerih so pogosto izražena egoistična, trda negativna čustva, kakor sta, na primer, jeza in prezir (Amodeo, Griffin in Paris 2011, 70–73; Bijttebier in Goethals 2006, 126; Bush, Ballard in Fremouw 1995, 178–180; Campbell, Masters in Johnson 1998, 7–10; Destefano 2001, 5–8; Finan et al. 2015, 100–105; Gordis 1990; Grekin, Brennan in Hammen 2005, 14–20; Haughland 2003, 128–132; Johnson in Stone 2009, 3–10; Lee 2013, 231–233; Onyskiw 2003, 12; Perko 2011; 2013, 158–161; Rugelj 1977, 22; 2008, 180–182; Schlesinger et al. 1990, 130–131; Stanley in Vanitha 2008, 67–70; Steinhauzen 1995, 143–144). Nadalje nekateri avtorji (Bush et al. 1995, 178–180; Campbell et al. 1998, 7–10; Destefano 2001, 5–8; Finan et al. 2015, 100–105) navajajo, da je v alkoholičnih družinah tudi veliko več agresivnosti, konfliktov, obtoževanja, žaljenja, prepiranja in pritoževanja ter manj sprejemanja in razumevanja. Različni avtorji (Bijttebier in Goethals 2006, 126–130; Mupier, Rodney in Samuels 2002, 607–608; Scherer 2012, 164–167) so v svojih raziskavah ugotovili, da v alkoholičnih družinah ni nižja samo čustvena izraznost, temveč je slabša tudi struktura družine, saj sta v njej nizki kohezija in prilagodljivost, slabša je organizacija in nižje samovrednotenje pri otrocih.

Prilagodljivost in kohezija sta dva najpomembnejša aspekta v strukturi vsake družine (Olson 2011, 64–65), ki ju je avtor zaznal v svojem validiziranem Circumplex modelu zakonskega in družinskega sistema. Povezanost je definirana kot čustvena vez med posameznimi družinskimi člani, prilagodljivost pa kot kvaliteta in sposobnost izražanja vodstvenega statusa in pravil v družini in sposobnost družine na njihovo prilagajanje (Čotar Konrad 2016, 322–323; Olson 2011, 64–65). Z zgoraj navedenimi ugotovitvami o nizki koheziji in prilagodljivosti primarnih družin OOA se ujemajo tudi ugotovitve Sonje Čotar Konrad (2016, 322–323), ki navaja, da se družinska kohezivnost lahko doseže prek izražanja submisivnih čustev, medtem ko jo izražanje trdih negativnih čustev znižuje. Domneva se tudi, da mora v fleksibilni družini prevladovati pozitivna čustvena izraznost (323).

Nadalje več avtorjev (Campbell et al. 1998, 7–10; Johnson in Stone 2009, 5–10; Kelley et al. 2011, 700–706) navaja, da je v družinah alkoholikov tudi komunikacija pogosteje negativna kakor pri nealkoholičnih družinah. Bijttebier in Goethals (2006, 126) trdita, da obstaja mnogo razlogov, da so OOA bolj dovzetni za različne psihosocialne težave. Eden od odločilnih razlogov, da bodo OOA razvili katero od psihopatologij, pa je prav v družinski strukturi. Podobno trdijo tudi drugi (Adrian et al. 2011, 390–393; Bush et al. 1995, 178–180; Campbell et al. 1998, 7–10; El-Sheikh in Cummings 1997, 25–30; Freed et al. 2016, 505–510; Grekin et al. 2005, 14–20; Jarmas in Kazak 1992, 244; Onyskiw 2003, 11–15; Sim Adrian et al. 2009, 75–80; Smith 2004, 3–11; Kelley et al. 2011, 700–706), saj v svojih raziskavah navajajo, da so OOA zaradi odraščanja v nefunkcionalnih družinskih razmerah in pogostih težavah s svojim lastnim delovanjem rizična populacija za razvoj različnih motenj. Mednje sodijo hiperaktivnost, nizka samopodoba, nezaupanje v odnosu in depresija. Kako pomembna je zdrava družinska struktura, pove tudi dejstvo, ki ga navaja več raziskav (Amodeo et al. 2011, 70–72; Bijttebier in Goethals 2006, 126; Bush et al. 1995, 180; Campbell et al. 1998, 7–10; Cisler in Zweben 1999,

263–265; Destefano 2001, 1; Finan et al. 2015, 100–105; Gordis 1990, 1; Johnson in Stone 2009, 3–10; Lee 2013, 230–232; Marsh et al. 2003, 860; Perko 2008, 182; Rugelj 2008, 809–814; Schlesinger et al. 1990, 127–130; Trtnik 2016, 194–195, Smith 2004, 3–5): kar 40 % OOA ima, ko odrastejo, različne psihosocialne težave, najpogostejša je prav odvisnost od alkohola.

Vedno več raziskav (Cisler in Zweben 1999, 263–265; Hutzell in Peterson 1986, 51–57; Kavenska 2009, 1; Konkoly Thege et al. 2010, 589–591; Marsh et al. 2003, 860–863; Minehan, Newcomb in Galaif 2000, 35–38; Peschel 1988, 115–119; Rainer 1997; Schlesinger et al. 1990, 127–128) potrjuje povezanost med pretirano in škodljivo uporabo alkohola in pomanjkanjem smisla v življenju (Frankl 1986; 1994; 2005), zato bomo v naši raziskavi preverjali tudi voljo do smisla OOA. Alkoholizem je velik zdravstveni in socialni problem (Amodeo et al. 2011, 70–72; Bijttebier in Goethals 2006, 126; Bush et al. 1995, 178–180; Campbell et al. 1998, 9–10; Destefano 2001, 1; Finan et al. 2015, 100–110; Gordis 1990, 1; Grekin et al. 2005, 14–16; Haughland 2003, 127–130; Jermas in Kazak 1992, 244; Johnson in Stone 2009, 3–10; Lee 2013, 232; Onyskiw 2003, 12; Perko 1998, 112–115; 2013, 19; Rugelj 1977, 52; 2008, 139–144; Schlesinger et al. 1990, 128–130; Stanley in Vanitha 2008, 67–70; Steinhausen 1995, 143–145). Avtorji navajajo, da negativne posledice alkoholizma segajo precej dlje od posameznikov, ki zlorabljajo alkohol. Kažejo se v alkoholikovem celotnem socialnem okolju, najbolj pa na njegovih najbližjih, na njegovi družini. V Sloveniji strokovnjaki govorijo o 200 000 alkoholikov (Rugelj 2008, 139–144), vendar je – kakor navaja avtor – problem alkoholizma še bistveno večji zaradi spremljevalnih socialnih razsežnosti. Tako lahko vidimo, da zaradi alkoholizma ne trpi samo 200 000 alkoholikov, ampak tudi vsi tisti, ki so najožje povezani z njimi, to pa bistveno poveča razsežnost problematike (Perko 2013).

Eksistencialna problematika je danes eden od glavnih vzrokov za človeške osebne zaplete in s tem povezane psihosomatske in socialne patologije (Masten 2004, 68–70; Kristovič 2013, 4–5). Pogosteje študije poročajo o doživljanju osebne stiske v obliki eksistencialne krize in krize smisla (Frankl 1986; Kristovič 2013, 4–5; Perko 1998, 2–6). Človek uspeva, če odkriva svoje življenjske naloge v resničnosti, če pa si postavlja cilje samovoljno in ločeno od celotne resničnosti, doživlja krizo smisla (Frankl 1994; Kavenska 2009, 1; Konkoly Thege et al. 2010, 590–592; Masten 2004, 70–71). Doživljanje smisla po Franklu (1994, 23) sodi v duhovno sfero življenja.

Namen raziskave je, dobiti vpogled v čustveno izraznost in strukturo družin OOA in OON (odrasli otroci nealkoholikov). Nadalje nas zanima, ali obstajajo razlike v doživljanju smiselnosti življenja med OOA in OON. Preverjali bomo povezanost volje do smisla s komunikacijo, prilagodljivostjo in povezanostjo v družini OOA in OON. Cilj raziskave je, z merskimi instrumenti FEQ, Faces IV in PIL dobiti podatke, prek katerih bomo lahko raziskali, ali obstajajo razlike v volji do smisla, v čustveni izraznosti, v prilagodljivosti in v kohezivnosti v družini, v kateri so odraščali OOA in OON.

Hipoteza 1: Čustvena izraznost primarne družine odraslih otrok alkoholikov je nižja kakor čustvena izraznost odraslih otrok nealkoholikov.

Hipoteza 2: V primarni družini odraslih otrok alkoholikov sta izrazitejši rigidnost in kaotičnost kakor v primarni družini odraslih otrok nealkoholikov.

Hipoteza 3: Odrasli otroci alkoholikov imajo nižjo izraženo voljo do smisla kakor odrasli otroci nealkoholikov.

Hipoteza 4: Volja do smisla je pozitivno povezana s komunikacijo, prilagodljivostjo in povezanostjo v družini odraslih otrok alkoholikov in odraslih otrok nealkoholikov.

2. Metode

2.1 Udeleženci

V raziskavo je bilo vključenih 98 merjencev, starih od 18 do 70 let (povprečna starost $40,42 \pm 9,16$) obeh spolov (m = 54, ž = 44), vsi so člani zavoda Mitikas, ki zagotavlja pomoč ljudem v stiski. Odraslih otrok alkoholikov je bilo 50, 48 pa jih je izhajalo iz nealkoholičnih družin.

2.2 Instrumenti

Čustvena izraznost družine. FEQ vprašalnik družinske čustvene izraznosti. V študiji smo uporabili slovensko verzijo vprašalnika (Lamovec 1988; Čotar Konrad 2011 (priredba lestvice)). Vprašalnik vključuje 40 trditev, ki zadevajo čustvovanje v družini, posameznik pa jih na petstopenjski lestvici oceni glede na pogostost nastopanja v družini. 40 trditev je razdeljenih na dva podsklopa, 20 trditev pomeni pozitivno družinsko čustveno izraznost (»Pripovedovati članu družine o svoji sreči«), 20 pa negativno družinsko čustveno izraznost (»Prelagati krivdo za družinske težave z enega na drugega«). Vsaka podlestvica je razdeljena dalje na še dve podlestvici, na podlestvico dominantnih in podlestvico submisivnih čustev: (1) pozitivna – dominantna čustva zadevajo količino izkazovanja naklonjenosti, vzajemnega odpuščanja in podpore, pa tudi do entuziazma in spoštovanja uspehov posameznih članov družine, (2) pozitivna – submisivna čustva veljajo za vzajemno in medsebojno izkazovanje hvaležnosti, pohval, odobravanja, volje do zagotavljanja pomoči, napraviti uslugo, govoriti o sreči, osebnih planih in o vsakodnevnih dogodkih, (3) negativna – dominantna čustva zadevajo izražanje zaničevanja, jeze, sovraštva, popolnih groženj in kritiziranje preostalih članov družine, (4) negativna – submisivna čustva veljajo za obtoževanje med družinskimi člani, za zamere do drugih članov zaradi njihovega neprimerne obnašanja in za izražanje nezadovoljstva, osramočenosti, žalosti in razočaranja, ki jih povzročajo preostali člani družine. Posameznik je na 5-stopenjski lestvici (1 – zelo redko, 2 – redko, 3 – srednje, 4 – pogosto, 5 – zelo pogosto) ocenil, kako pogosto so posamezne čustvene situacije nastopale v družini. Alfa koeficient je za štiristopenjske podlestvice sprejemljiv do dober, saj je znašal na poprejšnjih vzorcih od 0,71 do 0,84, in dober za lestvico negativnih čustev (0,83) in za lestvico pozitivnih čustev (0,90).

Družinska prilagodljivost in kohezivnost. V študiji smo uporabili slovensko verzijo vprašalnika FACES IV (Svetina, Zabret in Bajec 2008). Vprašalnik vsebuje 62 trditev, od katerih jih 7 evalvira uravnovešenost družinske kohezije, naslednjih 7 pa njeno fleksibilnost. 14 trditev zadeva in zaznava neuravnoteženo kohezivnost v družini (7 trditev za izmikajočo, 7 trditev za vpleteno kohezivnost). Podlestvici za ocenjevanje družinske komunikacije in zadovoljstva z družinskimi odnosi sta ocenjeni z 10 trditvami. Sodelujoči obkrožijo trditve na 5-stopenjski Likertovi lestvici (1 – sploh ne velja za našo družino, 5 – povsem velja za našo družino). Olson (2011) navaja dobre psihometrične lastnosti testa FACES IV.

PIL-test (Crumbaugh in Maholick 1964) je namenjen odkrivanju eksistencialnega vakuuma. PIL-test je stališčna lestvica, ki temelji na logoterapevtski teoretični usmeritvi. Teoretično se opira na osrednji pojem Franklove logoterapije, to je: na eksistencialni vakuum. Posameznik, ki svojega življenja ne zna osmisлити, doživlja praznoto, dolgočasje, to pa vodi v eksistencialno frustracijo. Ta frustracija pomeni čustveno reakcijo na doživljanje praznote in lahko vodi v noogeno nevrozo. Eksistencialni vakuum sam zase ni nevroza, temveč odsev splošne človeške situacije današnjih dni, ko posameznik izgublja občutek individualne iniciative, ko ne ve, za kaj bi sploh živel. Zato Frankl to nevrozo imenuje tudi kolektivna nevroza, ki je značilna za naš čas. Pri delu nevrotično disponiranih posameznikov se ta predisponiranost razvije v noogeno nevrozo, torej takšno, pri kateri je v ospredju občutek nesmisla življenja. PIL-test je namenjen odkrivanju eksistencialnega vakuuma in ne noogenih nevroz, za katere je potrebna klinična diagnostika. Navzočnost bivanjskega vakuuma je, če je rezultat testa PIL pod 92 točkami, bivanjsko varnost nakazuje rezultat nad 112 točk, med tema dvema vrednostma pa govorimo o eksistencialni krizi; skupno število vseh možnih doseženih točk testa PIL je 140. Zanesljivost izračuna po metodi razpolovitve znaša $r = 0,81$, s Spearman-Brownovo korekturo popravljena na 0,90 (po Craumbaugh in Maholick, 1964). PIL-test je glede na spremenljivke, kakor so spol, starost, stopnja izobrazbe in inteligentnost, homogen.

2.3 Postopek zbiranja in obdelave podatkov

Sodelujočim v raziskavi smo na sestanku skupine Mitikas osebno razdelili in predstavili merske instrumente. Pred izpolnjevanjem so dobili natančna navodila o izpolnjevanju, namenu in vsebini raziskave. Obveščeni so bili tudi, da v raziskavi sodelujejo anonimno in prostovoljno. Za izpolnitev anketnih vprašalnikov so imeli teden dni časa in so jih vrnili na naslednjem skupnem srečanju skupine Mitikas.

Statistične obdelave so bile narejene s statističnim programom SPSS Statistics 18 (SPSS Inc., Chicago, ZDA). Za posamezne spremenljivke smo uporabili deskriptivno statistiko in zanesljivost lestvic. Razlike med skupinami smo primerjali s testom analize varianc MANOVA, povezanost posameznih spremenljivk pa s Pearsonovim korelacijskim koeficientom. Cronbach alfa PIL-testa je dobra in znaša 0,81, nadalje je Alfa koeficient štiristopenjske podlestvice testa FEQ sprejemljiv do odličen, saj znaša na našem vzorcu od 0,67 do 0,91. Cronbach alfa testa FACES IV-a znaša v našem vzorcu za posamezne dimenzije: za povezanost 0,86, za fleksibilnost

0,65, za nevklučenost 0,76, za prepletenost 0,72, za rigidnost 0,70 in za kaotičnost 0,84.

3. Rezultati in razprava

Tabela 1 prikazuje opisno statistiko vrednosti za 7 spremenljivk čustvene izraznosti družine (PD, PS, ND, NS, SPI, SNI, SDI), za spremenljivke testa FACES IV in PIL-testa. Razvidno je, da so najpogosteje izražena negativna dominantna čustva, na skupni lestvici izražanja čustev pa prevladajo pozitivno izražena čustva. Povezanost je bolj uravnotežena kakor prilagodljivost, kaotičnost je najvišje izražena na neuravnovešeni lestvici, sledijo pa ji rigidnost, prepletenost in nevklučenost. Povprečni rezultati PIL-testa kažejo na navzočnost eksistencialne krize pri skupnem vzorcu.

	N	Min	Max	M	SD	As	Spl
Čustvena izraznost							
PD	98	1,3	4,5	2,93	0,72	0,02(0,24)	-0,59 (0,48)
PS	97	1,7	6,4	3,11	0,71	0,85 (0,24)	-3,35 (0,48)
ND	97	1,6	5	3,08	0,77	0,30 (0,24)	-0,48 (0,48)
NS	98	1,6	4,3	2,83	0,56	0,30 (0,24)	-0,25 (0,48)
SPI	97	1,5	4,7	3,02	0,68	0,05 (0,24)	-0,43 (0,48)
SNI	97	1,75	4,65	2,95	0,59	0,46 (0,24)	0,01 (0,48)
SDI	98	1,9	4,1	2,99	0,41	0,24 (0,24)	-0,05 (0,48)
Struktura družine							
POVEZANOST	97	9	35	25,12	5,51	-0,81 (0,24)	0,44 (0,48)
PRILAGODLJIVOST	97	7	43	21,35	4,99	0,41 (0,24)	3,39 (0,48)
NEVKLUČENOST	97	7	33	15,95	5,69	0,99 (0,24)	1,08 (0,48)
PREPLETENOST	97	7	30	16,65	4,79	0,73 (0,24)	0,45 (0,48)
RIGIDNOST	97	9	30	17,81	4,22	0,41 (0,24)	0,27 (0,48)
KAOTIČNOST	97	7	31	18,22	5,73	0,21 (0,24)	-0,88 (0,48)
KOMUNIKACIJA	97	10	49	33,57	8,54	-0,44 (0,24)	0,07 (0,48)
ZADOVOLJSTVO	96	10	54	32,37	7,68	0,19 (0,24)	0,52 (0,48)
Volja do smisla							
PIL	98	75	125	97,63	11,23	-0,18 (0,24)	-0,50 (0,48)

Tabela 1: Opisna statistika za čustveno izraznost družine, za strukturo družine in za voljo do smisla OOA

N – število udeležencev; *Min* – minimum; *Max* – maksimum; *M* – aritmetična sredina; *As* – asimetričnost; *Spl* – sploščenost; *PIL* – smiselnost življenja; *PD* – pozitivna dominantna čustva; *PS* – pozitivna submisivna čustva; *ND* – negativna dominantna čustva; *NS* – negativna submisivna čustva; *SPI* – izražena pozitivna čustva; *SNI* – izražena negativna čustva; *SDI* – čustvena izraznost družine

Tabeli 2 in 3 prikazujeta povezanosti med posameznimi postavkami. V tabeli 2 vidimo, da je statistično značilna, a nizka povezanost med voljo do smisla in PD čustvi in negativna srednja povezanost z ND, NS in SNI.

	PD	PS	ND	NS	SPI	SNI	SDI
PIL	0,225*	0,124	-345**	-0,228*	0,186	-0,330**	-0,085

Tabela 2: Povezanost spremenljivk testov PIL in FEQ

PIL – smiselnost življenja; PD – pozitivna dominantna čustva; PS – pozitivna submisivna čustva; ND – negativna dominantna čustva; NS – negativna submisivna čustva; SPI – izražena pozitivna čustva; SNI – izražena negativna čustva; SDI – čustvena izraznost družine; * – statistično pomembno na nivoju $p < 0,05$; ** – statistično pomembno na nivoju $p < 0,00$

V tabeli 3 vidimo značilno in srednje močno povezanost PIL s komunikacijo, z zadovoljstvom in s prilagodljivostjo, značilno srednje močno negativno povezanost pa s kaotičnostjo in s povezanostjo med družinskimi člani. Nadalje obstaja tudi značilna negativna, a nizka povezanost z ne vključenostjo in z rigidnostjo. Treba pa je dodati, da so povezave resda značilne, vendar nizke.

	POV	PRIL	NEVKLJ	PREPLET	RIG	KAOT	KOM	ZAD	LŽŽ
PIL	-0,321**	0,263**	-0,243*	-0,178	-0,242*	-0,307**	0,479**	0,375**	0,744**

Tabela 3: Povezanost spremenljivk testov PIL in FACES IV

PIL – smiselnost življenja; POV – povezanost; PRIL – prilagodljivost; NEVKL – ne vključenost; PREPLET – prepletenost; RIG – rigidnost; KAOT – kaotičnost; KOM – komunikacija; ZAD – zadovoljstvo; LŽŽ – lestvica zadovoljstva z življenjem; * – statistično pomembno na nivoju $p < 0,05$; ** – statistično pomembno na nivoju $p < 0,00$

Tabela 4 prikazuje povprečne vrednosti za skupine odraslih otrok alkoholikov in nealkoholikov. Levenov test homogenosti varianc je za skupine pokazal enakost varianc. Rezultati tudi kažejo, da se skupine v izbranih parametrih med seboj statistično pomembno razlikujejo ($F = 2332,77$, $p < 0,001$). Med skupinama v skupni čustveni izraznosti družine ni statistično značilnih razlik ($p > 0,05$). Vidimo pa lahko, da so statistično pomembne razlike ($f = 4,553$; $p = 0,037$) v izražanju pozitivnih dominantnih čustev, ki so značilno pogosteje izražena v družinah OON.

	OOA	OON	F	P
	M (SD)	M(SD)		
PD	2,79 (0,63)	3,12 (0,81)	4,553	0,036*
PS	3,05 (0,71)	3,02 (0,71)	1,273	0,262
ND	3,21 (0,81)	2,90 (0,68)	2,871	0,094
NS	2,89 (0,57)	2,74 (0,53)	1,464	0,229
SPI	2,92 (0,62)	3,16 (0,74)	2,961	0,089
SNI	3,05 (0,62)	2,81 (0,51)	2,843	0,095
SDI	2,99 (0,42)	2,99 (0,40)	0,053	0,818
POVEZANOST	24,08 (5,44)	26,60 (5,33)	4,383	0,039*
PRILAGODLJIVOST	20,31 (5,25)	22,82 (4,22)	9,615	0,003**

NEVKLUČENOST	16,87 (5,58)	14,65 (5,66)	3,417	0,058
PREPLETENOST	17,80 (4,34)	15,02 (4,98)	8,934	0,004**
RIGIDNOST	18,50 (4,35)	16,82 (3,86)	4,198	0,043*
KAOTIČNOST	19,31 (5,51)	16,67 (5,77)	5,834	0,018*
KOMUNIKACIJA	31,54 (8,43)	36,47 (7,93)	8,318	0,005**
ZADOVOLJSTVO	29,58 (6,56)	36,27 (7,50)	20,635	0,000**
PIL	94,91 (11,79)	101,57 (9,14)	9,197	0,003**

Tabela 4: Povprečja, standardni odkloni in razlike za čustveno izraznost družine, za strukturo družine in za voljo do smisla OOA in OON
 OOA – odrasli otroci alkoholikov; OON – odrasli otroci nealkoholikov; PIL – smisel-
 nost življenja; PD – pozitivna dominantna čustva; PS – pozitivna submisivna ču-
 stva; ND – negativna dominantna čustva; NS – negativna submisivna čustva; SPI
 – izražena pozitivna čustva; SNI – izražena negativna čustva; SDI – čustvena izra-
 znost družine; M – aritmetična sredina; SD – standardni odklon; F – analiza varian-
 ce MANOVA; p – statistično pomembne razlike; * – statistično pomembno na nivo-
 ju $p < 0,05$; ** – statistično pomembno na nivoju $p < 0,00$.

Rezultati tudi pokažejo, da so pozitivna čustva izražena v obeh skupinah pogo-
 steje kakor negativna, izjema so le negativna dominantna čustva, ki v skupini OOA
 prevladajo nad pozitivnimi dominantnimi čustvi. Ker statističnih razlik ni, lahko
 hipotezo 1 ovržemo. Zanimivo je, da imata v primerjavi z vzorcem srednješolcev
 v raziskavi Sonje Čotar Konrad (2016, 326) obe skupini merjencev precej nižje
 povprečje v izražanju pozitivnih in višje pri izražanju negativnih čustev. Nizka ču-
 stvena izraznost obeh skupin v raziskavi lahko kaže na deloma enake značilnosti
 obeh skupin (Trtnik 2016, 193). Razlog za neznačilne razlike čustvene izraznosti
 družine bi lahko iskali v definiciji pojma OOA in OON. Navadno se izraz OOA (193)
 uporablja za osebe, ki so odraščale v družinah, v katerih je bil navzoč alkohol in so
 bile nefunkcionalne. Izraz pa se uporablja tudi za vse tiste, ki so odraščali v ne-
 funkcionalnih družinah, v katerih resda ni bilo alkoholizma, so pa bile navzoči zlo-
 rabe, sram, zapuščenost, nasilje in zanemarjenost (Trtnik 2016, 193; ACA WSO
 2006). Omenjene osebe naj bi imele iste značilnosti kakor OOA. Zanimivo bi bilo
 v prihodnje opraviti raziskavo na povečanem vzorcu, v katerega bi vključili ljudi
 zunaj skupnosti, in nato primerjali vse skupine med seboj.

Nadalje lahko vidimo (tabela 4), da so odnosi v družini OON bolj uravnoteženi,
 saj sta postavki povezanost in prilagodljivost statistično značilno višji kakor pri
 OOA. Pri neprilagojenih postavkah lahko vidimo, da so družine OOA statistično
 značilno bolj kaotične, prepletene in rigidne. Statistično značilne razlike pa so tudi
 v komunikaciji, ki je v OOA značilno slabša in bolj negativna, in pri zadovoljstvu z
 družinskimi odnosi, ki je v skupini OOA značilno nižje. Obe skupini imata torej do-
 kaj nizke vrednosti na lestvici družinske strukture. Prvi dve lestvici, povezanost in
 prilagodljivost, sta uravnoteženi: to se pri povezanosti kaže kot prava mera med
 čustveno bližino in oddaljenostjo med družinskimi člani, pri prilagodljivosti pa kot
 prava mera med rigidnostjo in kaotičnostjo družinskih odnosov. Preostale štiri le-
 stvice, nevklučenost, prepletenost, rigidnost in kaotičnost, pa so neuravnotežene
 in kažejo na ekstremne (neprilagojene) oblike povezanosti (lestvici nevklučenost

in prepletenost) oziroma prilagodljivosti (lestvici rigidnost in kaotičnost). V 5 od 6 postavk na lestvici so statistično značilne razlike. Razlik ni le v nevklučenosti. Tako lahko hipotezo 2 le deloma potrdimo. Rezultati pa kažejo, podobno kakor v nekaterih drugih raziskavah (Amodeo et al. 2011, 73–75; Bijttebier in Goethals 2006, 126; Cisler in Zweben 1999, 266–270; Jermas in Kazak 1992, 244; Schlesinger et al. 1990, 127–141), na večjo kaotičnost, patološko prepletenost in nevklučenost v družinah, v katerih so odraščali OOA. V primerjavi s preostalo populacijo (Čotar Konrad 2016, 327) pa lahko domnevamo enako tudi za OON v našem vzorcu, saj so dobljene vrednosti testa tudi pri njih zelo nizke. Statistično značilne razlike so tudi v komunikaciji in v zadovoljstvu.

Iz tabele 3 je razvidna značilna pozitivna povezanost med voljo do smisla in komunikacijo, prilagodljivostjo in povezanostjo družine tako med OOA kakor med OON. Tako lahko potrdimo hipotezo 4 in tudi sklepamo na nekoliko boljše meddružinske odnose v nealkoholičnih družinah, v katerih so komunikacija, prilagodljivost in povezanost višje. Poudariti pa velja, da so povprečne vrednosti na lestvici družinske strukture pri obeh skupinah nizke.

Naše ugotovitve so identične ugotovitvam več avtorjev (Campbell et al. 1998, 7–10; Johnson in Stone 2009, 5–8), ki so v svojih raziskavah ugotovili, da je v alkoholičnih družinah komunikacija pogosteje negativna kakor pri nealkoholičnih družinah. Deloma se lahko glede na dobljene rezultate strinjamo z Rugljem (2008, 231–233), ki trdi, da je v alkoholičnih družinah več izražanja agresivnosti ter manj sprejemanja in razumevanja, več konfliktov, obtoževanja, žaljenja, prepiranja in pritoževanja, deloma se strinjamo le zato, ker razlike v negativni čustveni izraznosti niso statistično značilne. Kljub temu razlike obstajajo, saj so vrednosti pri postavkah negativnih čustev pri OON nižje. V našem vzorcu prevladujejo odrasli, ki so imeli patološke družine. Vzrok patologije pa ni bil vedno alkohol. Glede na statistično značilne razlike v volji do smisla bi lahko sklepali vsaj na deloma drugačno osebnostno strukturo odraslih otrok, ki so odraščali v nealkoholičnih, vendar drugače patoloških družinah.

Iz tabele 4 je razvidno, da dosega skupina OOA statistično značilno nižje vrednosti na lestvici PIL kakor OON. Razvidno je tudi nizko povprečje obeh skupin in lahko rečemo, da se merjenci gibljejo med bivanjskim vakuumom in eksistencialno krizo. Ker med skupinama obstajajo statistično značilne razlike v skupni oceni PIL-testa, lahko potrdimo hipotezo 3. OOA imajo nižjo voljo do smisla, njihovo življenje je manj bivanjsko varno, pred seboj pa imajo kot posledica tega slabše izdelane življenjske cilje in manj jasno zastavljene cilje kakor OON. Rezultat je glede na raziskave (Bijttebier in Goethals 2006, 126; Bush et al. 1995, 178–180; Campbell et al. 1998, 7–10) pričakovan, saj odraščanje ob staršu alkoholiku pogosto pušča otrokom negativne posledice, ki jih zaznamujejo v odraslost in se prelivajo v njihove družine in na naslednje rodove, ker OOA nehote ponavljajo priučene vzorce (Trtnik 2016, 195–197). Nizko skupno povprečje PIL-testa si lahko razlagamo s Franklovim spoznanjem, da vse več ljudi trpi zaradi pomanjkanja smisla in notranje praznine, pa tudi z dejstvom, da so vsi merjenci člani terapevtske skupnosti Mitikas, ki zagotavlja pomoč ljudem v stiski. Nizko povprečje merjencev se

ujema tudi s Torkarjevimi navedbami (2006, 131), da PIL-lestevica pomembno diferencira različne skupine ljudi. Za normalne skupine je $M = 112,42$, pri psihiatričnih pacientih je $M = 92,60$, pri študentih je $M = 108,45$ in pri uspešnih poslovnějšíh in strokovnjakih je $M = 118,90$. Glede na dobljene rezultate ni presenetljivo, da lahko OOA trpijo zaradi pomanjkanja smisla in bivanjske praznine. Rezultati naše raziskave kažejo na neko določeno patologijo dela naše družbe, to pa kliče ne samo k preventivi v smislu opozarjanja o škodljivih posledicah, temveč predvsem k delu s širjenjem informacij o zdravem načinu življenja in o usklajevanju medčloveških odnosov (Perko 1998, 131).

4. Sklep

Naša raziskava daje tudi vpogled v stopnjo doživljanja smisla, v čustveno izraznost in v strukturo družin OOA. Rezultati kažejo na statistično nižjo voljo do smisla OOA. Še več, povprečje na lestvici življenjskih ciljev kaže na bivanjski vakuum, ki ga doživljajo OOA. Frankl (1986, 23) govori o duhovni razsežnosti, od katere loči biološke in psihološke fenomene. Nadalje navaja, da človek doseže duhovno razsežnost takrat, ko premišljuje sam o sebi ali pa se po potrebi zavrača. Nadalje avtor navaja, da si lahko bivanjsko praznoto – v nasprotju z vrhunsko izkušnjo, kakor jo opisuje Maslow – predstavljamo kot izkušnjo brezna (77). Maslow je duhovnost opredelil kot posebno stanje duha, ki nastopi ob zlitju človekove racionalne in kontemplativne sfere (Perko 2017, 131). Temu pravimo tudi vrhunsko doživetje. Samouresničeni ljudje pa vrhunsko doživetje pogosto doživijo. Duhovnost oziroma samouresničitev je stranski produkt človekovega delovanja za dobro drugih ljudi ali stranski produkt njegovega ustvarjalnega udejstvovanja (Frankl 1994, 51; Perko 2017, 132). Takšni ljudje torej živijo globoko duhovno življenje. Namen duhovnosti je tudi, da človek najde pomen in smisel v življenju in se čuti celega, povezanega. Možnosti nadaljnega raziskovanja vidimo predvsem v oblikovanju študij v večjem vzorcu, ki bi zajemal tudi ljudi zunaj skupnosti Mitikas, in nato v primerjavi merjenih konceptov med skupinami. Kot smiselno ocenjujemo tudi zasnovo longitudinalne študije, na podlagi katere bi lahko sklepali o uspešnosti nekega določenega psihoterapevtskega pristopa ali drugega načina zagotavljanja pomoči osebam z nizkim doživljanjem smisla svojega življenja.

Kratici

OOO – odrasli otroci alkoholikov.

OOO – odrasli otroci nealkoholikov.

Reference

- ACA WSO.** 2006. *Adult Children of Alcoholic/ Dysfunctional Families*. 9. izdaja. Torrance: Adult Children of Alcoholics, World Service Organization.
- Adrian, Molly, Janice Zeman, Cynthia Erdley, Ludmila Lisa in Leslie Sim.** 2011. Emotional Dysregulation and Interpersonal Difficulties as Risk Factors for Nonsuicidal Self-injury in Adolescent Girls. *Journal of Abnormal Child Psychology* 39, št. 3:389–400.
- Amodeo, Maryann, Margaret Griffin in Ruth Paris.** 2011. Women's Reports of Negative, Neutral, and Positive Effects of Growing Up with Alcoholic Parents. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services* 92, št. 1:69–76.
- Bijtebier, Patricia, in Evelin Goethals.** 2006. Parental Drinking as a Risk Factor for Children's Maladjustment: The Mediating Role of Family Environment. *Psychology of Addictive Behaviors* 20, št. 2:126–130.
- Bradshaw, John.** 1996. *Bradshaw On: The Family*. Deerfield Beach: Health Communications.
- Bush, Stephanie I., Mary E. Ballard in William Freumouw.** 1995. Attributional Style, Depressive Features, and Self-esteem: Adult Children of Alcoholic and Non-alcoholic Parents. *Journal of Youth and Adolescence* 24, št. 2:177–185.
- Campbell, James L., Mark A. Masters in Mark E. Johnson.** 1998. Relationship of Parental Alcoholism to Family-of-Origin Functioning and Current Marital Satisfaction. *Journal of Addictions and Offender Counseling* 19, št. 1:7–14.
- Cisler, Ron A., in Allen Zweben.** 1999. Development of a Composite Measure for Assessing Alcohol Treatment Outcome: Operationalization and Validation. *Alcoholism: Clinical and Experimental Research* 23:263–271.
- Crumbaugh, James C., in Leonard T. Maholick.** 1964. An Experimental Study in Existentialism: The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis. *Journal of Clinical Psychology* 20, št. 2:200–207.
- Cvetek, Mateja.** 2017. Children's Comprehension of the Religious Story Affected by their Emotional Capacities. V: *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, 249–261. Ur. Jadranka Garmaz in Alojzije Čondić. Split: Crkva u svijetu.
- . 2014. Živeti s čustvi: čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Čotar Konrad, Sonja.** 2016. Family Emotional Expressiveness and Family Structure. *Psihologija* 49, št. 4:319–333.
- . 2012. Konfliktnost med mladostniki in starši: razvojno psihološki vidiki in sistemski vidik konfliktnosti v družini. *Psihološka obzorja* 21, št. 3–4:37–46.
- . 2011. Izražanje čustev in konfliktnost v družinskih odnosih. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2000. Čustvena klima v družini: primerjava med slovenskimi in španskimi študenti. *Psihološka obzorja* 14, št. 4:81–105.
- DeStefano, Katherine R.** 2001. *The Effects of Household Substance Abuse on the Behavioral and Emotional Outcomes of Child Witnesses to Domestic Violence*. Doktorska disertacija. Glassboro NY: Rowan University.
- El-Sheikh, Mona, in E. Mark Cummings.** 1997. Marital Conflict, Emotional Regulation, and the Adjustment of Children of Alcoholics. *New Directions for Child and Adolescent Development*, št. 77:25–44.
- Finan, Laura J., Jessica J. Schulz, Mellisa S. Gordon in Christine M. Ohannessian.** 2015. Parental Problem Drinking and Adolescent Externalizing Behaviors: The Mediating Role of Family Functioning. *Journal of adolescence*, št. 43:100–110.
- Frankl, Viktor E.** 2005. *Človek pred vprašanjem o smislu: izbor iz zbranega dela*. Prev. Živa Verbič. Ljubljana: Pasadena.
- . 1994. *Zdravnik in duša: osnove logoterapije in bivanjske analize*. Prev. Jože Stabej. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1986. *Volja do smisla: osnove in raba logoterapije*. Prev. Jože Stabej. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Freed, Rachel. D., Liza M. Rubenstein, Issar Daryanani, Thomas M. Olino in Lauren B. Alloy.** 2016. The Relationship between Family Functioning and Adolescent Depressive Symptoms: The Role of Emotional Clarity. *Journal of Youth and Adolescence* 45, št. 3:505–519.

- Gordis, Edgar.** 1990. Children of Alcoholics: Are They Different. *Alcohol Alert* 9:1–3.
- Gostečnik, Christian.** 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gottman, John M.** 1993. A Theory of Marital Dissolution and Stability. *Journal of Family Psychology* 7:57–75.
- Grekin, Emily R., Patricia A. Brennan, in Constance Hammen.** 2005. Parental Alcohol Use Disorders and Child Delinquency: The Mediating Effects of Executive Functioning and Chronic Family Stress. *Journal of Studies on Alcohol* 66, št. 1:14–22.
- Halberstadt, Amy G., Jude Cassidy, Cinthya A. Stifter, Ross D. Parke in Nathan A. Fox.** 1995. Selfexpressiveness within the Family Context: Psychometric Support for a New Measure. *Psychological Assessment* 7:93–103.
- Haugland, Bent S. M.** 2003. Paternal Alcohol Abuse: Relationship between Child Adjustment, Parental Characteristics, and Family Functioning. *Child Psychiatry and Human Development* 34, št. 2:127–146.
- Hutzell, Robert R., in Thomas Peterson.** 1986. Use of the Life Purpose Questionnaire with an Alcoholic Population. *International Journal of the Addictions* 21, št. 1:51–57.
- Jarmas, Audre. L., in Anne E. Kazak.** 1992. Young Adult Children of Alcoholic Fathers: Depressive Experiences, Coping Styles, and Family Systems. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 60, št. 2:244–251.
- Johnson, Patrick, in Rachel Stone.** 2009. Parental Alcoholism and Family Functioning: Effects on Differentiation Levels of Young Adults. *Alcoholism Treatment Quarterly* 27, št. 1:3–18.
- Kavenska, Veronika.** 2009. Meaning of Life in the Context of Alcohol Dependence. *Electronic journal of CMPS* 1, št. 3:1–11.
- Kelley, Michelle L., Matthew R. Pearson, Scott Trinh, Keith Klostermann in Kristina Krakowski.** 2011. Maternal and Paternal Alcoholism and Depressive Mood in College Students: Parental Relationships as Mediators of ACOA-depressive Mood Link. *Addictive behaviors* 36, št. 7:700–706.
- Kokolj Thege, Barna, Adrienne Stauder in Maria S. Kopp.** 2010. Relationship between Meaning in Life and Intensity of Smoking: Do Gender Differences Exist? *Psychology and Health* 25, št. 5:589–599.
- Kostiuk, Lynne M., in Gregory T. Fouts.** 2002. Understanding of Emotions and Emotion Regulation in Adolescent Females with Conduct Problems: A Qualitative Analysis. *The Qualitative Report* 7, št. 1:1–15.
- Kristovič, Sebastjan.** 2013. Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:625–637.
- . 2012. Redukcionizem v humanističnih znanostih in bivanjska prikrajšanost. *Raziskave in razprave* 5, št. 1:64–98.
- Lamovec, Tanja.** 1988. *Priročnik za psihologijo motivacije in emocij*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Lee, Hyunhwa.** 2013. Childhood Domestic Violence, Alcoholic Parents, and Adult Psychological Features. *Journal of Korean Academy of Psychiatric and Mental Health Nursing* 22, št. 3:230–240.
- Marsh, Ali, Leigh Smith, Jan Piek in Bill Saunders.** 2003. The Purpose in Life Scale: Psychometric Properties for Social Drinkers and Drinkers in Alcohol Treatment. *Educational and Psychological Measurement* 63, št. 5:859–871.
- McCoy, Dana C., in Cybele C. Raver.** 2011. Caregiver Emotional Expressiveness, Child Emotion Regulation, and Child Behavior Problems among Head Start Families. *Social Development* 20, št. 4:741–761.
- Masten, Robert.** 2004. Noogene osebnostne značilnosti in prilagajanje. *Psihološka obzorja* 13, št. 4:67–84.
- Minehan, Janet A., Michael D. Newcomb in Elisha R. Galaif.** 2000. Predictors of Adolescent Drug Use: Cognitive Abilities, Coping Strategies, and Purpose in Life. *Journal of Child and Adolescent Substance Abuse* 10, št. 2:33–52.
- Morris, Aamanda S., Jennifer S. Silk, Laurence Steinberg, Sonya S. Myers in Lara R. Robinson.** 2007. The Role of the Family Context in the Development of Emotion Regulation. *Social development* 16, št. 2:361–388.
- Mupier, Robert, Elaine H. Rodney in Lorraine Samuels.** 2002. Difference in Parenting Style between African American Alcoholic and Nonalcoholic Parents. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services* 83, št. 5:604–610.
- Olson, David H.** 2011. FACES IV and the Circumplex Model: Validation Study. *Journal of Marital and Family Therapy* 37, št. 1:64–80.
- Onyskiw, Judee E.** 2003. Domestic Violence and Children's Adjustment: A Review of Research. *Journal of Emotional Abuse* 3, št. 1/2:11–45.
- Perko, Andrej.** 2017. *Večkrat sem ji kupil rože, kot je ona mene pričakala v negližeju: Ljudje v stiski in socialno androgoška metoda*. Ljubljana: Buča.
- . 2013. *Pijan od življenja: premagati alkohol in spet zaživeti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- . 2011. *Otroci alkoholikov in tiranov*. Kamnik: Zavod Mitikas.
- . 1998. Mladi in smisel življenja: Specialistična naloga iz klinično-psihološkega svetovanja. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Peschel, Hans W.** 1988. Zur Sinnproblematik des Alkoholikers: Eine Fragebogenuntersuchung mit dem Logo-Test bei männlichen Alkoholikern. *Suchtgefahren* 34, št. 2:115–119.
- Rainer, Michael.** 1997. Die existenzielle Seite der Alkoholkrankheit: Eine existenzanalytische Untersuchung an Alkoholkranken V: *Süchtig sein: Entstehung, Formen und Behandlung von Abhängigkeiten*, 39–51. Ur. Alfried Längle in Christian Probst. Dunaj: Profil Verlag.
- Rugelj, Janez.** 2008. *Pot samouresničevanja: Zdravljenje in urejanje zasvojenecv in drugih ljudi v stiski: Priročnik za zdravo in ustvarjalno življenje*. Ljubljana: UMco.
- . 1977. *Dolga pot: Vrnitev alkoholika in njegove družine v ustvarjalno življenje*. Ljubljana: Republiški odbor Rdečega križa Slovenije.
- Sanford, Keith.** 2007. Hard and Soft Emotions during Conflict: Investigating Married Couples and Other Relationships. *Personal Relationships* 14:65–90.
- Scherer, Michael, Everett L. Worthington, Joshua Hook, Kathryn L. Campana, Steven L. West in Aubrey L. Gartner.** 2012. Forgiveness and Cohesion in Familial Perceptions of Alcohol Misuse. *Journal of Counseling and Development* 90, št. 2:160–168.
- Schlesinger, Susanna, Marilyn Susman in Judy Koenigsberg.** 1990. Self-esteem and Purpose in Life: A Comparative Study of Women Alcoholics. *Journal of Alcohol and Drug Education* 36:127–141.
- Sim, Leslie, Molly Adrian, Janice Zeman, Michael Cassano in William N. Friedrich.** 2009. Adolescent Deliberate Self-harm: Linkages to Emotion Regulation and Family Emotional Climate. *Journal of Research on Adolescence* 19, št. 1:75–91.
- Smith, Marjorie.** 2004. Parental Mental Health: Disruptions to Parenting and Outcomes for Children. *Child and Family Social Work* 9, št. 1:3–11.
- Stanley, Selwyn, in C. Vanitha.** 2008. Psychosocial Correlates in Adolescent Children of Alcoholics – Implications for Intervention. *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 12:67–80.
- Steinhausen, Hans-Christoph.** 1995. Children of Alcoholic Parents: A Review. *European Child and Adolescent Psychiatry* 4, št. 3:143–152.
- Svetina, Matija, Erika Zabret in Boštjan Bajec.** 2008. *FACES IV, slovenska oblika: Priročnik za vrednotenje in interpretacijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Torkar, Gregor.** 2006. Vplivi učiteljevih vrednot na njegovo vzgojno-izobraževalno delovanje na področju varstva narave. Doktorska disertacija. Ljubljana: Biotehniška fakulteta.
- Trtnik, Nada.** 2016. Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:191–201.

Ocene

Jure Volčjak. *Goriška nadškofija na Kranjskem v času apostolskega vikarja in prvega nadškofa Karla Mihaela grofa Attemsa (1750–1774)*. Acta Ecclesiastica Sloveniae 39. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 403 str. ISBN: 978-961-6844-57-4.

Avtor dr. Jure Volčjak je za zbirko Acta Ecclesiastica Sloveniae (njen 39. zvezek) pripravil dopolnjeno izdajo svoje doktorske disertacije z naslovom *Goriška nadškofija na Kranjskem v času apostolskega vikarja in prvega nadškofa Karla Mihaela grofa Attemsa (1750–1774)*. Delo bralcu nudi vpogled v okoliščine, ki so privedle do ukinitve starodavnega oglejskega patriarhata in njegove delitve na videmsko in goriško nadškofijo. Ozemeljsko je osredotočeno na Kranjsko, vsebinsko pa na dejavnost prvega goriškega nadškofa Karla Mihaela, grofa Attemsa.

Zaradi številnih temi odgovarjajočih tematik je avtor delo zastavil zelo razvejano, kar je razvidno že iz kazala. Najprej predstavi predzgodovino konteksta dogodkov okoli ukinitve starodavnega oglejskega patriarhata, ki so se zgodili za časa vladarice Marije Terezije sredi 18. stoletja. Opiše vrsto poizkusov svetne in cerkvene oblasti v drugi polovici 16. in tekem 17. stoletja, ki naj bi razrešili konflikt med Beneško republiko in habsburškimi vladarji, ki se je vlekel od leta 1420 in najbolj odražal prav na avstrijskih ozemljih patriarhata. Neposredna patriarhova jurisdikcija je bila na njih posledično ovirana in po leta 1628 tudi praktično onemogočena ter v dobršni meri odvisna od (ne)spretnosti oglejskih arhidiaconov. V nevzdržno stanje je naposled

posegla vladarica Marija Terezija, ki je pri papežu Benediktu XIV. leta 1749 izposlovala ustanovitev apostolskega vikariata za habsburške dežele, čemur je leta 1751 sledila formalna ukinitve oglejskega patriarhata in leto kasneje ustanovitev goriške nadškofije.

Avtor nadrobno opiše osebnost in vlogo prvega ordinarija Karla Mihaela grofa Attemsa, ki je s pomočjo države postopoma spravil v tek novoustanovljeno goriško nadškofijo, ki je še vedno imela ogromen obseg. V upravnem smislu je ohranil njeno razdelitev na arhidiakonate, po izvoru srednjeveško župnijsko mrežo pa je nadgradil z ustanavljanjem vikariatov ter ostalih dušnopastirskih postojank.

Na podlagi Attemsovih vizitacijskih zapiskov je avtor predstavil posamezne značilnosti iz verskega življenja župnij, zlasti bratovščin. Zanimale so ga tudi gospodarske razmere in jezikovne ter kulturne posebnosti, saj sta bili v nadškofiji poleg večinsko slovenskega prebivalstva tudi nemško in italijansko govoreča manjšina.

Veliko podatkov je avtorju uspelo zbrati v povezavi s škofijsko duhovščino. Opiše njeno provenienco, izobrazbo, kraje službovanja; kakor tudi njeno pastoralno delovanje, ki se je zrcalilo v maševanju, katehezi, spovedovanju, podeljevanju zakramentov itn. Zanimalo ga je tudi osebno življenje duhovščine, ki odseva njeno takratno socialno, gmotno in duhovno stanje s pomanjkljivostmi in vzornimi primeri vred.

Vzporedno s svetno duhovščino avtor primerja tudi redovnike. Predstavi njihove samostane na Kranjskem ter proble-

matiko njim inkorporiranih župnij. Delo zaključuje znanstvenokritična komparativna obravnava Attemsovih vizitacijskih zapisnikov. Predstavi jih kot izjemno bogat vir za zgodovino posameznih župnij. Po topografskem ključu posameznih arhidiaconatov v prilogi prikaže cerkve, patrocinije oltarjev in njihovo bogoslužno opremo.

Avtor se je pri pisanju zares potrudil, saj je zbral praktično vso obstoječo literaturo o obravnavanih tematikah. Posebno dodano vrednost njegovemu delu daje občudovanja vredno število konzultiranih in navedenih arhivskih dokumentov, pretežno izvirajočih iz tujih arhivov. Prav zaradi njih delo barvno zapolnjuje

dosedanje sive konture zgodovinopisnega vedenja o predstavljenih tematikah. Metodološko in interpretativno je nalogo opravil odlično. Pri tem velja poudariti, da se je srečal s problematiko razpršenosti virov, ki jo je zadovoljivo razrešil in sešil v berljivo pripoved navkljub množici raznovrstnih in na prvi pogled nezdržljivih podatkov. Študij arhivskega gradiva mu je omogočil, da je popravil tudi napake iz predhodno izdane literature. Delo je izvirno, saj je avtorju uspelo napraviti sintetično-analitični pregled obravnavane tematike in s tem zapolniti še eno vrzel v našem zgodovinopisju. Iskrene čestitke!

Matjaž Ambrožič

Marjan Zupančič, ur. *Nadžkof Šuštar v spominu Slovencev: Posvet ob 10. obletnici njegove smrti*. Zbornik Občine Trebnje 2. Trebnje: Kulturno društvo, 2017. 117 str. ISBN: 978-961-92100-2-4

Kulturni društvo Trebnje je 30. novembra 2017 v prostorih trebanjske župnije javnosti predstavilo zbornik *Nadžkof Šuštar v spominu Slovencev: Posvet ob 10. obletnici njegove smrti*, ki vsebuje pet prispevkov z junijskega znanstvenega posveta o znamenitem dolenskem rojaku. Potem ko sta ob praznovanju petindvajsetletnice slovenske samostojnosti izšli deli dr. Jerneja Vrtovca *Vloga nadškofa Šuštarja pri osamosvojitvi Slovenije* in dr. Antona Jamnika *Naš nadškof Šuštar*, sta bila Šuštarjeva dediščina in spomin Slovencev nanj predstavljena že v tretji knjigi zapored v zgolj dveh letih.

Mag. Blaž Otrin v prispevku »Nadžkofova vizija Cerkev v ljubljanski škofiji po demokratičnih spremembah na Slovenskem« izpostavlja dejstvo, da je bila po demokratičnih spremembah Cerkev postavljena v nov položaj, ki ji je omogočil, da »svobodneje zadih« (9). V prispevku je govor o Šuštarju kot prodornemu moralnemu teologu, ki je v ospredje postavljala koncept osebne odgovornosti. Nadalje je predstavljena Šuštarjeva vizija Cerkev na Slovenskem, ki jo po odločitvi za demokratično družbeno ureditvijo zaznamujeta optimizem, upanje in (pre)velika pričakovanja. Predstavljeno je tudi urejanje odnosov med državo in Cerkvijo ter posebej vprašanje šolstva in družbenega angažiranja laikov; slednje je Šuštar močno podpiral, a je bil »skrajno pozoren na to, da se cerkvena hierarhija ni vpletala v strankarsko politiko« (21).

Prispevek dr. Matevža Koširja »Iskanje odprtosti in spoštovanja« je najboljše in razkriva veliko število do sedaj bodisi neznanih bodisi nedokumentiranih dejstev o vsebini odnosov med Šuštarjem in slovensko avtoritarno enopartijsko oblastjo, pri čemer prispevek v prevladujoči meri temelji na gradivu Službe državne varnosti. O izredni odgovornosti Šuštarja pri razvoju odnosov med Cerkvijo in oblastjo v Sloveniji govori avtorjeva ocena, da je arhivsko gradivo o Šuštarju »večinoma identično z gradivom, ki zadeva delovanje Rimskokatoliške Cerkve na Slovenskem od osemdesetih let dvajsetega stoletja dalje« (27). Avtor tudi ugotavlja, da so bile, v primerjavi z ugodnimi ocenami navedenih odnosov, ki so bile posredovane javnosti, interne ocene tako režimskih organov kot cerkvenih predstavnikov precej slabše, fokus pogovorov med obema stranema pa je bil nemalokrat na incidentih na lokalni ravni in vprašanjih, o katerih se je brezplodno dogovarjanje vleklo več let. V prispevku je predstavljen obseg prisluškovanja in drugih oblik nadziranja dejavnosti, ki jih je bil deležen Šuštar in ostali izpostavljeni cerkveni predstavniki. Šuštar se je zavedal, da je spremljan na vsakem koraku, zato je v zaupnih pomenkih s sodelavci govoril »zelo tiho« (35). Bralec se lahko seznanja še z vsebino režimskih analiz Šuštarjevega delovanja v Cerkvi in v odnosih do oblasti, o njegovem odnosu do nadškofovske službe, stališču o Slovenskem duhovniškem društvu, prizadevanju za ustanovitev Slovenske pokrajinske škofovske konference ter številnih drugih dejstvih in dogodkih iz prvega desetletja Šuštarjevega vodenja ljubljanske krajevne Cerkve in cerkvene pokrajine.

Dr. Andrej Saje v prispevku »Zapuščina nadškofa Šuštarja« najprej predsta-

vi Šuštarjev čas v Švici (1949–1977), kjer je ostal v zavesti ljudi »kot priljubljen dušni pastir, voditelj duhovnih vaj in učitelj« (74). Avtor izpostavlja Šuštarjev prispevek na področju dialoga z družbo, prizadevanj za spoštovanje človekovih pravic in rušenja predsodkov do Cerkve v osemdesetih letih. V odnosu do predstavnikov oblasti, ki je Cerkev izrinila iz javnosti, vero pa tolerirala zgolj kot zasebno zadevo posameznikov, ga je odlikovala želja po poštenem in tvornem sodelovanju, dialogu in reševanju odprtih vprašanj, predvsem pa vztrajnost. Poleg tega si je v moči škofovske službe prizadeval udeležiti občestvenost in zbornost Cerkve, kot ju uči drugi vatikanski koncil. Nazadnje je Šuštar predstavljen v vlogi pobudnika procesa sprave, vizionarja moderne Evrope ter človeka srečanja in odnosov.

V prispevku »Odsev Dolenjske v Šuštarjevem značaju« dr. Stane Granda na izviren in duhovit način interpretira Šuštarjevo osebnost, na katero je bolj kot dolensko ali celo slovensko poreklo vplival študij v Rimu, življenje v Švici in delovanje v mednarodnih cerkvenih organizacijah. Navedeno ga je po avtorjevem prepričanju oblikovalo v »enega pomembnejših Evropejcev« in v »svojevrstnega intelektualnega aristokrata v najboljšem smislu besede« (84).

Dr. Vinko Škafar je svoj prispevek naslovil »Zavzet ekumenski realist« in v njem izpostavil dejstvo, da je po vrnitvi v Slovenijo Šuštar »samo nadaljeval ekumenski dialog, ki ga je začel v Švici« (89). V tej večkonfesionalni državi se je soočal s konkretno ekumensko problematiko na teoretični in praktični ravni, pri čemer si je prizadeval biti nekatoličanom »po duhu brat in kristjan«. Nezanemarljiv Šuštarjev prispevek k ekumenizmu

je, da je kot tajnik Sveta evropskih škofovskih konferenc dal »določnejšo in trajno obliko« sodelovanju s Konferenco evropskih Cerkva. (92–93)

V drugem delu zbornika (t. i. Dodatek) najde bralec nagovor ljubljanskega nadškofa in metropolita Stanislava Zoreta pri sv. maši v trebanjski cerkvi 30. junija 2017 v okviru Baragovega dneva. Zoretov nagovor dopolnjujeta nagovora s priložnostne akademije, ki je sledila sv. maši: slavnostni govor direktorja Zavoda sv. Stanislava dr. Romana Globokarja in prispevek redovnic skupnosti Loyola. Vsi trije prispevki predstavljajo neke vrste poskus izrisa duhovnega in značajskega portreta Šuštarja, katerega »geslo in edino veljavno merilo« (33) je bilo spolnjevat¹ božjo voljo. Ta zanj, po lastnih besedah, ni bila

»kaka statična formula, ampak dinamična naloga, ki zahteva nenehno iskanje, iskreno zavzetost, budno odprtost in resno in pošteno delo, pa tudi precejšno mero notranje ravnodušnosti, zdrave samokritike, življenjskega humorja in tudi nekaj treznega relativiziranja vsega človeškega« (114).

Dr. France Dolinar v Spremni besedi ocenjuje, da obravnavani zbornik

»odpira novo poglavje v slovenski zgodovini v drugi polovici 20. stoletja, ki jo je odločilno zaznamovala prav osebnost ljubljanskega nadškofa, slovenskega metropolita in predsednika Sloven-

skega škofovske konference Alojzija Šuštarja«

ter obenem poudarja velik pomen zbornika, ki je

»dragocen prispevek v odstiranju bogastva preteklosti lokalne skupnosti in nepogrešljiv pripomoček pri proučevanju slovenske nacionalne in cerkvene zgodovine v drugi polovici 20. in na prelomu v 21. stoletje« (7).

Vseh pet prispevkov iz zbornika je osredotočenih na Šuštarjevo delovanje v vlogi ljubljanskega nadškofa in metropolita ter predsednika Slovenske (pokrajinske) škofovske konference (1980–1997). Prispevki dokazujejo, da je Šuštar izpolnil pričakovanja svojega podpornika in mentorja, ljubljanskega pomožnega škofa dr. Stanislava Leniča (1967–1988), ki je želel, da krmilo ljubljanske nadškofije in metropolije prevzame vsestransko močna in ugledna osebnost doma in v Evropi. Šuštarjevo predhodno delo na področju moralne teologije, duhovnosti in družbene problematike (njegova bibliografija za obdobje 1950–1979 obsega kar 419 enot) ter mednarodnega delovanja, ki ga je pripeljalo na položaj ljubljanskega nadpastirja, kakor kritično sodi dr. Granda, pa »premalo poznamo in cenimo« (85). Navedeno misel je mogoče razumeti kot spodbudo za nadaljnje odkrivanje dediščine tega velikega Slovenca in Evropejca.

Dejan Pacek

Krčki biskup Josip Srebrnić (1876.–1966.): Zbornik radova sa znanstvenog skupa povodom 50. obljetnice smrti. Reka, Krk, Zagreb: Teologija u Rijeci, Krčka biskupija, Kršćanska sadašnjost, 2017. 626 str. ISBN: 978-953-11-2021-1.

Leta 2016 je škofija Krk na različne načine obeležila 50-letnico smrti škofa dr. Josipa Srebrnića, svojega dolgoletnega voditelja. Med drugim je skupaj s teološko šolo na Reki pripravila enodnevni znanstveni posvet o škofu in času, v katerem je deloval; posvet je bil organiziran 4. marca 2016 na Reki. Knjiga, ki jo predstavljamo, je sad posveta in dodatnega raziskovanja delovanja škofa Srebrnića, ki je bil voditelj krške krajevne Cerkve od leta 1923 dalje, skupno več kakor štiri desetletja. Knjiga hkrati prinaša vrsto dokumentov, ki so pomembni za boljše poznavanje tako zgodovine škofije Krk kakor tudi več desetletij dogajanja na tem območju. Publikacijo sta pripravila učitelja cerkvene zgodovine na reški teološki šoli dr. Marko Medved in dr. Franjo Velčić – ta je hkrati generalni vikar krške škofije in izvrsten poznavalec tako škofa Srebrnića kakor tudi krščanstva nasploh v severnem delu Jadrana. Kot soizdajatelja nastopata založniška hiša Kršćanska sadašnjost iz Zagreba in krška škofija.

Škofovsko službo dr. Josipa Srebrnića na otoku Krku so zaznamovala tri obdobja. Vsako izmed njih je bilo za Cerkve na svoj izviren način težko in izzivalno. Pred drugo svetovno vojno so pogoje narekemale jugoslovanske in italijanske oblasti, v času vojne italijanske in nato nemške, po koncu vojne pa jugoslovanski komunisti. Vsak čas je imel svoje probleme, a pastoralna vnema je škofu Srebrniću narekovala, da je vedno

našel poti in načine, kako zagovarjati pravice vernikov in Cerkve ter kako braniti dostojanstvo vsake osebe. Široka razgledanost, dobro poznavanje zgodovine cerkvenih občestev v tem delu Evrope, sposobnost dobre presoje in znanje jezikov mu je omogočalo, da so bili njegovi nastopi uspešni in v prid ljudem. Nanj so se obračali mnogi, tako predstavniki državnih in cerkvenih ustanov kakor tudi duhovniki ali preprosti verniki – vsakemu je odgovoril in v svoji pisarni ohranil koncept odgovora. Spisi škofijskega ordinariata iz njegovega časa so v popolnem soglasju z delovodniki in drugimi spisovnimi evidencami. Tudi v tem smislu so izraz škofovega zelo urejenega življenja in poslovanja.

Zajetna knjiga je sestavljena iz dveh delov. Prvi del vsebuje razširjena predavanja devetih poznavalcev škofa Srebrnića in njegovega časa, ki so jih avtorji imeli na znanstvenem srečanju. Gre za predstavitev raznih obdobij škofovega življenja in izvernih dokumentov, ki razkrivajo ravnanje ključne osebe za cerkveno in splošno zgodovino Krka in krške škofije. Vsebina je razvidna iz naslovov predavanj: Dr. Josip Srebrnić – učitelj teologije v Gorici in v Ljubljani (Bogdan Kolar); Družbene in cerkvene razmere v krški škofiji v času prihoda in delovanja škofa Srebrnića (1923–1966) (Anton Bozanić); Josip Srebrnić – prenovitelj hrvaškega naroda s pomočjo evharistije (Juraj Batelja); Krški škof Josip Srebrnić, blaženi Ivan Merz in katoliške organizacije (Božidar Nagy); Vloga krškega škofa dr. Josipa Srebrnića pri reševanju internirancev koncentracijskega taborišča Kampor na otoku Rabu 1942–1943 (Ivan Kovačić); Intervencije krškega škofa dr. Josipa Srebrnića med drugo svetovno vojno in prid odpeljanih in za-

prti ljudi s področja krške škofije (Franjo Velčič); Škof Josip Srebrnič in komunistične oblasti (Miroslav Akmadža); Josip Srebrnič – apostolski administrator reške škofije (1949–1951) (Marko Medved); Pomen škofa Srebrnića z današnje perspektive (Srebrničev naslednik, škof Ivica Petanjak). Ker so bile sestavni del posveta tudi razprave in s tem možnosti dopolnitve, so dela, ki so bila pripravljena za objavo, še bolj celovito in poglobljeno odgovorila na nekatere dileme, ki so se predhodno pojavljale. Z različnimi oblikami nastopanja in učenja je škof Srebrnič ne le skrbel za zaupano mu škofijo, temveč je pustil sporočilo o pastirskem ravnanju, ki je aktualno še danes; to je poudaril zlasti njegov naslednik škof Petanjak.

Drugi in večji del (preko 350 strani) pa vsebuje številne dokumente iz prezidialnega arhiva krškega škofa v vojnem letu 1944. Dokumente, ki prikazujejo delovanje škofa Srebrnića za reševanje ljudi v času nemške okupacije, to je v zadnjem letu druge svetovne vojne, je za objavo pripravil dr. Velčič, ki je bil dolga leta vodja škofijskega arhiva na Krku. Objavo izvirnih dokumentov spremlja študija, v kateri so predstavljene okoliščine delovanja škofove pisarne in razlogi za škofove posege. V svojem poslovanju se je škof Srebrnič izkazal kot zelo natančen in urejen človek. Takšna je bila tudi njegova pisarna. Kot zgodovinar se je zavedal pomena nastajanja in varovanja dokumentov za zgodovino, ne le v primeru pomembnih spomenic, temveč tudi na področju vsakodnevnega poslovanja ali majhnih prošenj. Avtor razprave dr. Velčič je navedel znane škofove besede, ki jih je izrekel duhovnikom, njegovim ožjim sodelavcem, ob vrnitvi iz večmesečnega pripo-

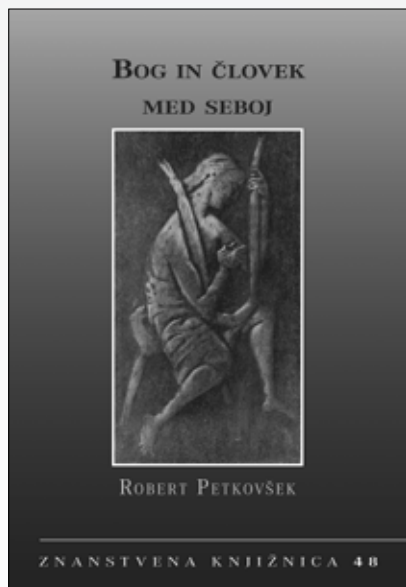
ra in zapora, kamor so ga po drugi svetovni vojni poslale komunistične oblasti. Ker so v strahu, da bi lahko kakšni dokumenti prišli v roke preiskovalcem in škodili škofu, uničili del spisov iz njegove pisarne, jim je škof dejal: »S tem ste uničili del zgodovine!« Spise, ki so objavljeni v knjigi, je zbral in uredil škof sam in jih je v pisarni vodil kot 40. zvezek prezidialnega arhiva. Nastali so kot dopisi različnih naslovov in osnutki odgovorov, ki jih je škof odposlal. Uporabljal je jezik, ki ga je v svojem dopisu uporabljal dopisnik: pripadnikom nemških okupacijskih oblasti je pisal nemško, Svetemu sedežu je pisal latinsko ali italijansko, oblastem na Hrvaškem v hrvaščini in svojim rojakom v slovenščini.

Velja poudariti nekatere vsebinske sklope škofovih dopisov. Pri nemških oblasteh je posredoval za ujete partizane. V vrsti dokumentov so obravnavani slovenski interniranci na otoku Rabu in zavzemanje škofa Srebrnića za rešitev njihovega položaja, potem ko so se Italijani umaknili in so bili bolniki prepuščeni sami sebi. Tudi iz tega razloga je objava pomemben prispevek za poznavanje razmer na Slovenskem v času druge svetovne vojne. Zavzemal se je za judovske internirance na Rabu. Protestiral je proti množičnim racijam in zapiranjem ljudi. Ljudem je pomagal prisrabeti razna dovoljenja in podpiral njihove prošnje za reševanje njihovih domačih, ki so jih zapirale vsakokratne oblasti. Pomagal je reševati stiske prebivalstva v posameznih župnijah in v mestu Krku, tudi ko je šlo za preskrbo z najbolj osnovnimi sredstvi za preživetje. Posameznikom je pomagal urediti njihov položaj ali podprl njihove prošnje za reševanje stisk, v katerih so se znašli.

Zajeten zbornik je zelo zgovorna priča časa. Ne govori le o škofu Srebrniću, njegovi življenjski poti in o njegovih pastirskih odločitvah, temveč tudi o škofiji, ki jo je vodil in ji pustil močan pečat. Govori o skoraj pol stoletja zgodovine krške krajevne Cerkve, ki se je srečevala z mnogimi izzivi in v vsakem času skušala najti odgovore nanje. Ker je šlo za prelomne čase, je bil škof še bolj izpo-

stavljen. V spominu ljudi se je zapisal kot dober škof, njihov podpornik in zagovornik. Objavljeni dokumenti so hkrati izraz delovanja Cerkve v širšem prostoru, kajti jugoslovanski škofje, med temi tudi Slovenci, so pri svojem ravnanju in učenju zelo cenili nastope škofa Josipa Srebrnića.

Bogdan Kolar



Robert Petkovšek

Bog in človek med seboj

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

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

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

Mednarodna zveza akademij 89. generalna skupščina

Tokio, Japonska akademija, 22.–26. 10. 2017

89. generalna skupščina UAI (Union Académique Internationale) je letos potekala na sedežu Japonske akademije od 22. do 26. oktobra, čez dve leti bo ob slovesnosti stoletnice ustanovitve UAI potekala na akademiji v Parizu. Poročilo se začne s pregledom zgodovine delovanja UAI. Mednarodna unija akademij je bila ustanovljena oktobra 1919 kot mednarodna organizacija z namenom, da promovira mednarodno sodelovanje na področju humanistike in družbenih ved. Izvršni urad UAI je od vsega začetka na Kraljevi belgijski akademiji znanosti in umetnosti v Bruslju. Pobuda za ustanovitev UAI je prišla s strani francoske *Akadémie des Inscriptions et belles-lettres* leta 1919, zato bo naslednja skupščina čez dve leti v Parizu ob stoletnici ustanovitve.

1. Zgodovina in nameni UAI

Na pobudo, da se ustanovi UAI, se je leta 1919 odzvalo enajst držav: Belgija, Danska, Francija, Grčija, Italija, Japonska, Poljska, Nizozemska, Rusija, Velika Britanija in Združene države Amerike. Predstavniki akademij teh držav so se 18. oktobra 1919 sestali v Parizu in so ustanovili združenje akademij za področje humanistike in družbenih ved. Naravoslovnih ved niso vključili, ker sta istega leta na pobudo Francoske akademije znanosti Ameriška nacionalna akademija znanosti in Britanska kraljeva družba ustanovili svet za raziskovanje (International Research Council). Od ustanovitve do danes UAI kot pokroviteljica spremlja že okoli 80 velikih mednarodnih projektov.

Eden od prvih velikih projektov je bil *Corpus Christianorum*, to je priprava tekstnokritične izdaje zgodnjekrščanskih virov (patristika in začetki srednjega veka). Sad tega projekta je okoli 600 knjig tekstnokritičnih izdaj primarnih krščanskih virov. Kot sedmi veliki projekt je bil že leta 1922 na tretji generalni skupščini sprejet načrt s krovnim naslovom Neobjavljeni zgodovinski dokumenti, ki se tičejo Japonske. Naloga tega projekta je zbiranje še neobjavljenih dokumentov, ki so se ohranili v drugih deželah: dokumenti in poročila tujih opazovalcev o Japonski, prevajanje izvornih dokumentov v japonščino, pozneje tudi dodajanje komentarjev in objavlanje rezultatov. Japonska pa sodeluje tudi v velikem projektu *Corpus Vasorum Antiquorum*, to je pri raziskovanju antičnih vaz, ki se nahajajo v območju Pacifika.

Osnovna naloga UAI je predstavljena v statutu inavguralne skupščine oktobra 1919 in se glasi: »Nameni tega sodelovanja so spodbujanje mednarodnega sodelovanja v panogah, kot so jezikoslovje, arheologija, zgodovina, etika, politika in

sociologija.« Ustanovitev UAI je bil dejaven odgovor na katastrofalne posledice prve svetovne vojne, da različne narode spet poveže v skupne projekte, ki bodo dejansko in simbolno povezali narode. UAI je vsako leto organizirala generalno skupščino, na kateri so delegati vključenih akademij sprejemali predlagane nove projekte, spremljali njihovo delo in organizirali materialna sredstva za najbolj zahtevne in finančno slabo podprte projekte.

Med drugo svetovno vojno je UAI prenehala delovati (do leta 1947). V povojnem obdobju so pristopile nove države, po osamosvojitvi tudi Slovenija. Danes je pridruženih preko 60 nacionalnih akademij. Število velikih projektov, ki jih spremlja UAI, je naraslo na okoli 90. Na letošnji skupščini je bil sprejet projekt raziskovanja stenskega slikarstva na področju Balkana. Predlog projekta so pripravile Bolgarska akademija znanosti, Srbska akademija znanosti in umetnosti in Romunska akademija znanosti. Za evalvacijo projekta smo bili naprošeni delegatinja Ameriške nacionalne akademije prof. dr. Madeline Caviness, delegat švicarske akademije prof. dr. Agostino Paravicini-Bagliani in delegat SAZU prof. dr. Jože Krašovec.

Med 88 projekti v teku so nekateri posebno pomembni za humanistiko, na primer priprava slovarja srednjeveške latinščine (projekt št. 5). V bistvu vsi projekti temeljijo na iskanju in objavljanju temeljnih virov večjih kultur sveta. Med najpomembnejšimi projekti je še vedno *Corpus Christianorum*, ki pa je v bistvu že končan z rezultatom okoli 600 knjig virov krščanstva v antiki in zgodnjem srednjem veku. Nadaljevanje tega projekta je zdaj priprava tekstnokritičnih izdaj apokrifov.

2. Predstavitev raziskovanja zgodovinskih virov na 89. generalni skupščini UAI v Tokiu

Japonska akademija znanosti je 89. generalno skupščino odlično pripravila ob sodelovanju Univerze v Tokiu. Izkazali so se kot odlični organizatorji, pa tudi kot izjemno prijazni gostitelji. Eno dopoldne je bilo določeno za obisk nekaterih inštitutov Univerze v Tokiu. Skoraj polovica delegatov se je odločila za ogled Zgodovinskega inštituta. Ta inštitut je bil ustanovljen leta 1793 v okviru vlade, leta 1888 pa je prišel pod okrilje Univerze v Tokiu. Naloge inštituta so iskanje, restavriranje in komentiranje primarnih zgodovinskih dokumentov, ki so se ohranili na tleh Japonske, pa tudi v številnih drugih deželah, ki so od poznega srednjega veka na različne načine iskale stik z Japonsko. V svojih začetkih je Zgodovinski inštitut iskal metodološke vzorce na Zahodu. Leta 1870 so raziskovalci navezali stik z madžarskim zgodovinarjem Georgom Gustavom Zerffijem, ki je leta 1879 izdal knjigo o zgodovinski znanosti. V letih 1882 do 1902 je na Univerzi v Tokiu deloval nemški profesor Ludwig Riess, ki je zagovarjal zamisel, da mora poučevanje in raziskovanje zgodovine temeljiti na zbiranju in znanstvenem raziskovanju zgodovinskih dokumentov.

Zgodovinski inštitut Univerze v Tokiu je sprejel načelo, da je primarna naloga inštituta zbiranje in restavriranje izvirnih zgodovinskih dokumentov z vseh obdobj pismenstva, objavljanje faksimil izvirnih zgodovinskih dokumentov, priprava

znanstvenih komentarjev in študij. Leta 1984 je Zgodovinski inštitut začel z digitaliziranjem zgodovinskih dokumentov vseh vrst. Leta 1992 je inštitut ustanovil Center za študij vizualnih virov kot zgodovinskih dokumentov. Leta 2006 je inštitut ustanovil Mednarodni center za digitalizacijo zgodovinskih dokumentov. Knjižnica Zgodovinskega inštituta ima med drugim delavnico za restavriranje zgodovinskih dokumentov, digitalizirani dokumenti so tako dostopni v odlični vezani obliki vsem raziskovalcem zgodovinskih virov. Med zgodovinske vire med drugimi štejejo korespondenco jezuitskih misijonarjev v Indiji v 16. stoletju. Leta 2011 je inštitut izdal tekstnokritično izdajo korespondence jezuitov.

3. Predstavitev nastanka krščanstva na 89. generalni skupščini UAI v Tokiu

Sodelovanje Japonske akademije z Univerzo v Tokiu v pripravi 89. generalne skupščine UAI je generalno skupščino UAI dodatno postavilo na višjo raven. Težišče skupščine je vedno v pripravi poročil o izvajanju projektov pod pokroviteljstvom UAI. V program letošnje skupščine pa so vključili nekaj predavanj o pomenu zgodovinskih virov iz obdobja prehoda iz srednjega v novi vek. Eno izmed predavanj je imel profesor Takashi Gonoji o delovanju jezuitskih misijonarjev, ki so bili tako uspešni, da je v letih od 1549 do 1630 prestopilo v krščanstvo okoli 760.000 Japoncev. Leta 1614, ko je vladavina Edo prepovedala versko dejavnost, se je število kristjanov zmanjšalo na okoli 370.000 oseb, kar vendarle pomeni 2.46% takratnega prebivalstva, ki je štelo okoli 15 milijonov.

Misijonarjev je bilo zaradi preganjanja na Japonskem zelo malo, zato je skrb za krščansko skupnost prevzela Bratovščina usmiljenja (*Jihino Kumi*), ki je bila ustanovljena leta 1558, ko so misijonarje izgnali. Ko je bil leta 1587 izdan edikt o deportaciji krščanskih misijonarjev, je za prikrite kristjane organizirano skrbela prav Bratovščina usmiljenja. Krščanske nauke so na začetku predstavljali z rabo budiistične terminologije, a so kmalu prešli v romanizirano japonščino s poudarkom na odrešenju v prihodnjem življenju z izkazovanjem ljubezni do bližnjega, kakor jo je učil Kristus. Svojo vero so poglobljali z duhovnim besedilom, znanim kot zaničevanje sveta in svetnih reči (*contemptus mundi*), ki je bil alternativa posnemanju Kristusa (*imitatio Christi*).

Priljubljeni so bili tudi življenjepisi svetnikov kot primerov žrtvovanja življenja za Kristusa. Od leta 1591 so besedila tiskali. Malo število misijonarjev je bilo pod nadzorom japonskih oblasti skladno z ediktom o prepovedi krščanstva. Zaradi pomanjkanja misijonarjev so se posluževali molitvenikov, po katerih je lahko vsak član skupnosti delil zakramente (krst, spoved in poslednje maziljenje). Leta 1583 je bila Bratovščina usmiljenja ustanovljena v Nagasakiju. Poudarek je bil na zdravstveni negi ubogih.

V obdobju verske prepovedi krščanstva je bilo na Japonskem leta 1597 usmrčenih 26 kristjanov. Jezuiti so poskrbeli za navodila, kako ravnati med preganjanjem

kristjanov. Leta 1599 so frančiškani dobili dovoljenje za gradnjo cerkve v mestu Edo (Tokio). 1602 so na Japonsko prišli še dominikanci in avguštinci iz Manile. Leta 1614 je oblast izdala edikt o izgonu misijonarjev. Nekateri misijonarji so ostali in so se skrivali. V letu masovnih eksekucij od leta 1633/34 skoraj nobeden misijonar ni ostal v Nagasakiju. Za krščanske skupnosti so spet skrbeli laiki posameznih skupnosti v okviru Bratovščine usmiljenja.

4. Sklepna ocena

Vsebinski poudarki in potek 89. generalne skupščine UAI v Tokiu je pokazal, kako vsestransko se je sodobna Japonska vključila v tokove svobodnega in poglobljenega raziskovanja primarnih virov svetovnih civilizacij. Po obdobjih preganjanja ima danes na Japonskem tudi krščanstvo zagotovljeno svobodo delovanja. Ko so na slovesnem sprejemu japonski gostitelji ugotovili, da je moje področje biblična filologija in hermenevtika, so me predstavili prof. dr. Arai Sasagu, ki je emeritirani profesor za biblične študije Univerze v Tokiu in je tudi član Japonske akademije. Tudi sicer so gostitelji izkazali spoštovanje do vrednot svobode znanstvenega raziskovanja in duha svobodnega raziskovanja primarnih virov vseh svetovnih civilizacij.

Jože Krašovec

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje Simpozij

Ljubljana, SAZU, 19. in 20. 10. 2017

»Slovenci smo majhen narod; ne spoznavamo vedno do cela svojih velikih mož, ker jih često sodimo po zunanostih. In Krek je bil po zunanosti neznaten človek, skromen duhovnik, priprost mož brez vsakega priučenega kretanja, brez gladkih manir, prava kranjska kmetska narava.«

Tako je med drugim oktobra 1917 o dr. Janezu Evangelistu Kreku zapisal *Slovenski gospodar*.

Ob stoti obletnici smrti dr. Kreka je prav zato, da bi njega in njegovo delo bolje spoznali, 19. in 20. oktobra 2017 potekal simpozij z naslovom *Janez Evangelist Krek – sto let pozneje*. Organizatorji simpozija so bili Zveza zgodovinskih društev Slovenije, Inštitut za zgodovino Cerkve Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Organizatorji so za simpozij zbrali petnajst predavateljev, ki so s prispevki vsak s svojega zornega kota skušali osvetliti delo in pečat, ki ga je z energičnim nastopanjem v zgodovini slovenskega naroda pustil Krek.

V četrtek, 19. Oktobra, so potekala predavanja v dveh sklopih. V prvem sklopu je življenjsko pot dr. Kreka, »Štokarjevega gospoda«, kakor so ga klicali v domačem kraju, orisal Franc Pfajfar in v svojem referatu izpostavil predvsem njegovo prizadevanje in skrb za blagor bližnjega, za blaginjo naroda. Slovenska literarna zgodovinarica, akademikinja ddr. Marija Stanonik, je predstavila Krekovo literarno dejavnost, njegovo poezijo in prozna dela, v katerih je moč, kakor je zapisala avtorica, zaslediti, da je v njih zajeta »njegova v literaturo preoblečena socialna vizija«. Opozorila je tudi na njegov vpliv na literarne sodobnike (Župančič, Cankar), pa tudi, kako ga je obravnavala (in ga še obravnava) slovenska literarna zgodovina.

Dr. Janez Juhant je v svojem referatu govoril o Kreku kot pomembnem nosilcu krščanskosocialnega gibanja na prehodu v 20. stoletje. »Krekova odlika«, kakor je zapisal dr. Juhant, se je pokazala predvsem »v vzajemni odprtosti, inovativnosti in polni človeški zavzetosti za uresničevanje krščanstva prek ideoloških, socialnih, nacionalnih in političnih pregrad«.

Drugi sklop predavanj je začel dr. Jure Gašparič. Predstavil je Krekovo poslansko in politično pot in njegove aktivnosti in analiziral nekatere njegove parlamentarne govore; dr. Janko Prunk je v svojem referatu osvetlil Krekovo sodelovanje s Hrvati od leta 1898 do njegove smrti.

Zanimivo je bilo slišati predavanje, ki sta ga pripravila dr. Igor Salmič in dr. Bogdan Kolar in nosi naslov *Janez Ev. Krek v odnosu do osrednjega vodstva Cerkve in Cerkve na Slovenskem*. V prispevku sta avtorja predstavila doslej slabo raziskane odnose med škofom Jegličem in dr. Krekom, med katerima so večkrat nastala trenja. Zaradi razpetosti delovanja na različna področja je bil Krek deležen precej-

šnjega nerazumevanja. Posledica tega so bili izbruhi afer in ovadbe, ki so se znašle tudi pred cerkvenimi predstojniki. V prispevku je bilo predstavljeno, kako so na te obtožbe gledali škof Jeglič, apostolski nuncij na Dunaju in osrednji vatikanski uradi.

Po zadnjem predavanju tega dne je sledil še vrhunec dneva – slovesno odkritje doprsnega Krekovega kipa, ki bo (po ureditvi prostora) stal na dvorišču Teološke fakultete v Ljubljani.

Dr. Egon Pelikan je s svojim predavanjem o Janezu Evangelistu Kreku kot modernizatorju katoliškega gibanja na Slovenskem odprl drugi dan simpozija. Dr. Pelikan je predstavil »Krekovo specifično metodo« prilagajanja znamenjem časa in se ukvarjal z vprašanjem, »kaj je bila ključna lastnost miselne paradigme človeka, ki je bil v katoliški stranki najbolj zaslužen za to, da je katoliški tabor v začetku 20. stoletja dosegel popolno prevlado v slovenskem političnem življenju«.

Dr. Jurij Perovšek je predstavil Janeza Evangelista Kreka v očeh slovenskih socialnih demokratov, dr. Žarko Lazarevič pa se je v svojem prispevku dotaknil Krekove vloge »v konceptualizaciji in razvoju združnega gibanja v Sloveniji«. Prvi sklop petkovih predavanj je sklenil dr. Stane Granda, ki je spregovoril o Kreku in o reševanju slovenskega kmeta.

V drugem, zadnjem sklopu predavanj je prvi spregovoril akad. dr. Jože Pirjevec in kot predstavnik treh generacij, ki so se ukvarjali s problemom socializma, predstavil Kreka, Andreja Gosarja in Edvarda Kardelja. Muzejski svetnik dr. Branko Šuštar je v svojem predavanju izpostavil Krekova prizadevanja na področju izobraževanja in opozoril na njegov prispevek k splošnemu izobraževanju, pa tudi na aktivno podporo izobraževalne vloge društev in zadrug tako za podeželsko prebivalstvo kakor tudi za delavstvo.

Ddr. Damir Globočnik se je dotaknil slovite Krekove afere z dunajsko publicistko Kamilo Theimer iz leta 1913, ki je v slovenskih liberalnih listih objavljala odlomke in korespondenco med seboj in člani SLS, najhujše obtožbe pa naperila proti dr. Kreku. Kot zadnji predavatelj je nastopil dr. Ivan Janez Štuhec z razmišljanjem o Kreku in našem času, o podobnostih in razlikah med njima in skušal pokazati »na tisto vrednost, ki jo imajo Krekove ideje še danes, in tudi na tiste, ki so izgubile svojo idejno in praktično moč«.

Krekov simpozij se je končal ob zanimivih razpravah in vprašanjih, ki so jih s svojimi referati med poslušalci odpirali predavatelji. Upati je, da bodo vse te razprave kmalu ugledale luč sveta v obliki tiskanega zbornika in tako današnjemu človeku še bolj približale Kreka samega, pa tudi ideje, ki so še danes aktualne.

Miha Šimac

Colloquia Russica VIII: religija in verovanja v Stari Rusiji

Mednarodna znanstvena konferenca

Lvov, 15.–18. 11. 2017

Osma v vrsti mednarodnih znanstvenih konferenc s področja zgodovinopisja in sorodnih ved v sklopu serije Colloquia Russica se je od 15. do 18. novembra 2017 odvijala na zahodu Ukrajine, v Lvovu, središču zgodovinske pokrajine Galicija (Galič). Tema tokratne konference je bila posvečena religiji in verovanjem v Stari Rusiji od 10. do 16. stoletja, to je med Vzhodnimi Slovani v srednjem veku. Koordinator serije konferenc in urednik konferenčnih zbornikov je že od samega začetka leta 2011 ukrajinsko-poljski zgodovinar Vitalij Nagirni, raziskovalec na Inštitutu za zgodovino Vzhodne Evrope pri Jagelonski univerzi (Krakov). Tokratna konferenca je potekala v organizaciji treh ustanov: že omenjenega Inštituta za zgodovino Vzhodne Evrope pri Jagelonski univerzi, Ukrajinske katoliške univerze in Lvovske nacionalne univerze Ivana Franka. Konferenca se je odvijala na treh lokacijah: v Centru metropolita Andreja Šeptickega pri Ukrajinski katoliški univerzi, na sedežu Knjižnice Lvovske nacionalne univerze Ivana Franka in v dvorani cerkve Marijinega zašpanja pri Ukrajinski katoliški univerzi.

Na konferenci je sodelovalo nad šestdeset referentov iz desetih držav, večinoma iz Vzhodne srednje in Vzhodne Evrope. Iz Slovenije se je konference udeležil le en referent (avtor tega poročila). Največji delež referentov so sestavljali zgodovinarji, arheologi in umetnostni zgodovinarji. Uradni jeziki referatov, kar na splošno velja tudi za prispevke v konferenčnih zbornikih serije Colloquia Russica, so bili štirje: ukrajiniščina, ruščina, poljščina in angleščina. Vsi referati so bili predstavljeni plenarno, pred istim občinstvom istočasno, razporejeni pa so bili po kronološkem redu, od časovno najstarejših do najmlajših tem. Največ pozornosti sta vzbudili dve daljši oziroma otvoritveni predavanji. Prvo otvoritveno predavanje, ki ga je pripravil umetnostni zgodovinar Volodimir Aleksandrovič, predstojnik Oddelka za srednjeveško zgodovino pri Inštitutu ukrajinskih študij Nacionalne akademije znanosti (Lvov), je bilo posvečeno odmevu bizantinskega religiozno-umetnostnega kanona na primeru upodobitev Marije (Bogorodice) v ikonopisju, mozaikih in freskah, nastalih na ozemlju današnje Ukrajine od 12. do 16. stoletja. Drugo otvoritveno predavanje, ki ga je pripravil zgodovinar Igor Danilevski, predstojnik Katedre za zgodovino idej in metodologijo zgodovinske znanosti Fakultete za zgodovino pri Nacionalni raziskovalni univerzi »Visoka šola ekonomije« (Moskva), pa je obravnavalo »protilatinske« (protikatoliške) polemične spise, nastale v Kijevski Rusiji na prelomu 11. in 12. stoletja.

Večina referentov je izkazovala visoko raven znanja in ustrezne predavateljske (retorične) sposobnosti, prav tako pripravljenost na vsebinsko tehtno in spoštljivo razpravo, ki je potekala pretežno v ukrajinskem in ruskem jeziku. Posebnost in obenem ena najboljših lastnosti konference, kar velja tudi za celotno serijo Collo-

quia Russica, je bila udeležba tako mladih doktorjev ali podiplomskih študentov kakor tudi izkušenih raziskovalcev oziroma visokošolskih učiteljev, ki niso nastopali v ločenih sekcijah, temveč skupaj. To sledi želji organizatorjev po gojenju medgeneracijskega spoštovanja in sodelovanja, po nujenju priložnosti mlajši generaciji za vstop v svet starejših in medsebojnem učenju. Naslednja dobra lastnost konference je bila prijaznost gostiteljev in pozitivna razpoloženost večine referentov. Tu je vredno omeniti dva strokovno vodena ogleda Ivovskega mestnega središča in dve družabni srečanja z večerjo v dveh različnih restavracijah z lokalno kuhinjo. Kot manj pozitivno lastnost konference pa je treba izpostaviti pozitivističen oziroma metodološko enostranski in (delno) zastarel pristop nekaterih zgodovinarjev in arheologov. V tem pogledu je bilo glede na izbrano krovno temo konference večkrat opaziti pomanjkanje ustreznega teoretskega aparata, prav tako razmeroma skromno zastopanost izvedencev s področja kulturne zgodovine in religijskih študij ali teologije.

Za konec se je treba ustaviti še pri eni od organizatoric, Ukrajinski katoliški univerzi. Ustanovljena je bila leta 2002 in predstavlja edino univerzo na svetu v okviru vzhodnih (uniatskih) katoliških Cerkva. S svojim velikim kompleksom – ki zajema predavalnice, knjižnico, kolegij (študentski dom), dva gostinska obrata, cerkev in park –, s svojo raziskovalno in založniško dejavnostjo, fakultetami in raznolikimi študijskimi programi ter študenti iz celotne Ukrajine, pa tudi tujimi v sklopu različnih izmenjav, lahko služi kot zgled in spodbuda Sloveniji, konkretno slovenski katoliški Cerkvi oziroma Nadškofiji Ljubljana, da se v (bližnji) prihodnosti moralno in finančno zavzame za podoben tako duhovno kot tudi družbeno pomemben projekt slovenske katoliške univerze. Če je to uspelo Ukrajini, ki se od osamosvojitve leta 1991 spopada z nelahkimi identitetnimi, pravno-institucionalnimi ter ekonomskimi izzivi in ki povrh vsega nikoli v zgodovini ni bila večinsko katoliška, lahko s pravo zavzetostjo uspe tudi »stabilnejši« in zgodovinsko katoliški Sloveniji.

Simon Malmenvall

Islamska etika in medreligijska družbena etika Letno srečanje moralnih teologov in družbenih etikov

Innsbruck, 3.–5. 1. 2018

Katoliška teološka fakulteta Univerze v Innsbrucku je od 3. do 5. januarja 2018 organizirala že 45. letno srečanje moralnih teologov in družbenih etikov. Udeležilo se ga je okrog 35 univerzitetnih profesorjev in doktorandov iz Avstrije, Nemčije, Švice, Italije, Češke, Slovaške in Slovenije (Janez Juhant in Roman Globokar). Naslov letošnjega srečanja je bil »Islamska etika in medreligijska družbena etika« (»Islamische Ethik und interreligiöse Sozialethik«). Osrednja predavateljica sta bila Reza Hajatpour, profesor za islamske religijske študije na Univerzi Erlangen v Nemčiji, in Hansjörg Schmid, vodja Švicarskega centra za islam Univerze Fribourg.

Reza Hajatpour je predstavil ključne elemente islamske etike in njene osnovne vire, ki so razodetje, tradicija, teologija, pravo, literatura in filozofija. Izpostavil je dejstvo, da islam ni razvil sistematične etične teorije in da je veliko prepuščeno različnim interpretacijam. Tako obstaja množstvo smernic in etičnih pripovedi glede obnašanja in delovanja v osebnem in družbenem življenju. Vsekakor ima temeljno vlogo pri oblikovanju etičnih norm Koran, vendar je tudi na tem področju opaziti različne interpretacije istih zapisanih besed. Zelo pereče je vprašanje odnosa med šarijo in etiko. Temelj njihove etike je želja po izpolnitvi. Izpolnitev je za njih človeški projekt, saj ne posvečajo posebne pozornosti božji milosti. Bog daje človeku v življenje ljudi, ki mu pomagajo, da najde pravo pot.

Raza Hajatpour je razložil tudi, kako islam gleda na posamezna bioetična vprašanja. Glede določenih vprašanj bolj podpira razvoj sodobne znanosti, saj zarodek ne dobi statusa človeške osebe že ob spočetju, ampak glede na interpretacije različnih avtoritet med 42. (človek je že fizično določen) in 120. dnem (človeku je vdihnjena duša) po spočetju. Tako je splav dovoljen do dne, ko Alah vdihne dušo. Prav tako je s strani večine avtoritet dovoljena tudi kontracepcija. Dokaj odprti so tudi na področju genetskih raziskav, saj so prepričanja, da je Alah dal človeku to možnost. Načelno tudi niso proti kloniranju. Za argumentacijo kloniranja uporabljajo celo znameniti izrek iz Korana 5,32: »Kdor umori eno dušo, umori celotno človeštvo in kdor obdrži eno dušo, reši celo človeštvo.«

Hansjörg Schmid je predstavil koncept medreligijske družbene etike, ki ga razvijajo na Univerzi v Fribougu v Švici. Ob priznavanju pluralnosti različnih religijskih prepričanj želijo ustvariti možnosti za sobivanje in za medsebojno obogatitev. Želijo preseči neko uniformirano univerzalno etiko (s tem tudi idejo o svetovnem etosu, kakor jo je predlagal Hans Küng) in dopustiti različne prakse, ki v dialogu sobivajo in spodbujajo druga drugo. Kot temelj skupne etike je predavatelj izpostavil pet temeljnih dobrin, ki jih varujeta islam in krščanstvo: življenje, razum, potomstvo, lastnina, religija. Te dobrine odgovarjajo na temeljne potrebe človeka, ki so zdravje, varnost, pripadnost, priznanje in smisel.

Schmid je prepričan, da postsekularna družba omogoča tudi religijskim skupnostim, da sooblikujejo skupni družbeni prostor. V tem novem kontekstu je vernost ena od svetovnonazorskih opcij, kar pomeni, da ima svojo legitimnost tudi v javnem prostoru. Predavatelj je razvil koncept postsekularne teologije znamenj. Po njegovem je potrebno poiskati, katera so znamenja časa v sodobnem svetu (npr. okoljske katastrofe) in kako različni svetovni nazori dojemajo in interpretirajo ta znamenja ter kako bi oblikovali skupna dejanja, da bi se kot družba ustrezno odzvali na ta znamenja. Versko prepričanje in religijska pripadnost spodbujata k prevzemu soodgovornosti za stanje v svetu. Rešitve se ne išče v soglasju in uniformiranosti stališč, ampak v sobivanju religijskih in laičnih stališč.

V plenarni razpravi smo izpostavili predvsem izziv pluralizma in dialoga v sodobnem svetu. Predvsem je potrebno delati na preseganju različnih predsodkov in iskanju možnosti za medsebojno obogatitev med islamom in krščanstvom. Pri tem je potrebno upoštevati tudi zgodovinski in kulturni kontekst. Zelo pomembno je tudi vedeti, kaj naj pričakujemo od medreligijskega dialoga: večje zблиževanje ali ohranjanje svoje specifike v večjem medsebojnem spoštovanju. Ugotovili smo, da smo si načelno pri etičnih vprašanjih bliže kot pri teoloških. Obe etiki imata za podlago razodetje, vendar tako v krščanstvu kakor tudi v islamu ni enoznačno opredeljeno, na kakšen način sveta knjiga legitimira posamezna etična načela in konkretno delovanje vernika. Govorili smo tudi o odnosu posameznih religij do koncepta človekovih pravic v zgodovini in danes. Strinjali smo se, da ima tudi pluralizem svoje meje in da je obstoj demokratične družbe možen samo ob priznavanju določenih temeljev (spoštovanje človekovega dostojanstva in svobode, družbena pravičnost, enakopravnost ...), ki omogočajo sobivanje znotraj različnosti. Vprašanje pa je, če je mogoče te predpostavke utemeljiti povsem brez religiozne podlage.

Roman Globokar



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

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

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 recenzijem 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 recenzijem 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/> (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 priimka 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, koncilске 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.

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 odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

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, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna 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, 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, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični 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 Harcet**, 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 Gerhardtsson**, 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 pastorage v Cerkvi na Slovenskem (sozaložništvo s Salve)
43. **Janez Juhant**, **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 v 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**, **Vojsko Strahovnik (ur.)**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
57. **Slavko Kranjc (ur.)**, Svetloba drami našega duha (sozaložništvo z občino Slovenske Konjice)

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, Martin Dimnik (Toronto), 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), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinić (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Roman Vučajnk
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Robert Petkovšek
Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus Emerging Sources Citation Index (WoS) 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: BSLJS12X

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). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



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 laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

