

Letnik 61 leto 2001

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Teološki simpozij 2001 - Verski pouk v šoli

A. Slavko Snoj, **Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu**

Stanko Gerjolj, **Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije**

Alenka Šverc, **Legitimnost verskega pouka**

Drago Ocvirk cm, **Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo**

France Škrabl, **Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi**

Zvonko Bergant, **Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana d. d.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS
- Letna naročnina:** 4200 srr, za tujino 38 USD, posamezna številka 1050 srr
ŽR za srr: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 61 leto 2001

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2001

Slavko Krajnc

Teološki simpozij 2001 – Verski pouk v šoli

Cerkev v Sloveniji je pred izzivi tretjega tisočletja. Vzgojna naloga, ki pripada v prvi vrsti družini, potrebuje pomoč celotne družbe. Ker »slovenski kristjani pričakujemo, da verski pouk zopet postane del šolskega sistema in eden od obveznih izbirnih predmetov na vseh stopnjah izobraževanja«, smo dali v letošnjem teološkem simpoziju, ki je že 35. po vrsti, posebno pozornost sinodalnim smernicam, ki govorijo o verskem pouku v šoli (prim. Sklepni dokument sinode Cerkve na Slovenskem št. 381-393). Simpozij je potekal v ustaljeni obliki, to je z glavnim predavanjem na eno izmed treh izbranih tem in dvema koreferatoma. Glavno temo »Verski pouk v šoli« smo razčlenili na naslednja predavanja:

- a. *Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu*
- b. *Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije*
- c. *Legitimnost verskega pouka*

Ob teh treh predavanjih, ki so jih imeli dekan TEOF prof. dr. Slavko Snoj, doc. dr. Stanko Gerjolj in doc. dr. Alenka Šverc, so koreferenti govorili o *navzočnosti verskega pouka v italijanskem, avstrijskem in hrvaškem šolskem sistemu ter o oblikah verskega pouka v katoliških gimnazijah pri nas*. Koreferenti so bili: dr. Tomaž Simčič, ravnatelj Liceja France Prešeren v Trstu, prof. Ivan Albreht pedagoški vodja na Škofijski gimnaziji Vipava, prof. mag. Jože Andolšek, predavatelj verouka na Zvezni in realni gimnaziji za Slovence v Celovcu, as. dr. Peter Kvaternik, predavatelj na TEOF v Ljubljani, prof. Jože Mlakar, ravnatelj Škofijske gimnazije Šentvid in mag. Franci Zorec, predavatelj predmeta Vera in kultura na Škofijski gimnaziji Antona Martina Slomška v Mariboru. Predavanjem je sledil dejaven pogovor udeležencev simpozija na omenjene teme.

Da se je lahko simpozija udeležilo čim več duhovnikov in pastoralnih delavcev je le-ta potekal na različnih krajih: 18. aprila v Mariboru, na Brezjah in Mirenskem Gradu, 19. aprila pa v Stični in v Celju. Simpozija se je udeležilo 240 udeležencev (duhovnikov, bogoslovcev in laikov), kar zgovorno pove, da je bila tema zanimiva in privlačna.

Dekan TEOF Alojzij Slavko Snoj je pod naslovom Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu predstavil štiri poglobitvene dokumente vesoljne Cerkve, ki govorijo o pravici verske skupnosti, da izoblikuje in izvaja verski pouk. To sta najprej dve izjavi Cerkve: Izjava o verski svobodi ter Izjava o krščanski vzgoji iz leta 1965, Zakonik cerkvene-

ga prava iz leta 1983 ter Splošni pravilnik za katehezo iz leta 1997, ki velja za *magno charta* katehetske in versko-vzgojne dejavnosti Cerkve. Nato se osredotoči na štiri dosedanje pobude Cerkve na temo verski pouk v šoli in na sinodalne predloge, po katerih naj bi verouk 7., 8. in 9. razreda osnovne šole postal nadomestni predmet za obvezni izbirni predmet o verstvih in etiki.

Stanko Gerjolj je na temo Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije razmišljal o dejstvu prepletanja vere s psihologijo v vsakdanjem življenju in o nujnosti strokovnega pristopa k tej stvarnosti. Najprej nakaže dejstva, kako sodi »ipso facto« verski pouk med sestavne dele pouka na vseh stopnjah razvoja osebnosti. Nato predstavi nujnost pozitivne samopodobe vse od prenatalnega obdobja naprej, ki odločilno vpliva na oblikovanje pozitivne podobe o Bogu. V osrednjem delu razprave se ob mislih dveh vidnejših teologov in psihologov James W. Fowlerja in Fritza Oserja, ki povezujeta religiozno in psihološko dozorevanje, osredotoči na predstavitev različnih stopenj verovanja.

Alenka Šverc je na temo Legitimnost verskega pouka spregovorila najprej o legitimnosti z vidika poslanstva Cerkve, s strani »religije«, šole in vzgoje, nato pa podala kulturalne, antropološke, pedagoške, pravne in teološke razloge za navzočnost verskega pouka v šolah, medtem ko se je v drugem delu razprave osredotočila na slovensko zakonodajo glede verskega izobraževanja in vzgoje v šolah. Med drugim je poudarila, da se je pomembno zavedati, da morajo pri vzgoji in izobraževanju sodelovati vse vzgojne ustanove, kot so družina, sredstva družbenega obveščanja, združenja in Cerkev. Vsaka izmed njih deluje na njen lasten način, glede na svojo naravo, metodo in sredstva.

Vsakemu predavanju sta sledila dva koreferata:

Tomaž Simčič je predstavil navzočnost verskega pouka v italijanskem šolskem sistemu. Najprej se je osredotočil na zgodovinske okoliščine, ki so privedle do konkordata s Svetim sedežem leta 1929, nato pa na vsebinske poudarke dogovora med državo in Cerkvijo leta 1984. Na videz pravni urejenosti glede verskega pouka v šoli pa se pojavljajo ob neobveznosti izbire tega predmeta nekatere težave in dileme. Kljub temu pa avtor ugotavlja pozitivne vidike navzočnosti verskega pouka v šoli in opozarja, da so za pravilno dojetje in vrednotenje smisla in namena sodobnega katoliškega verskega pouka, ki je usmerjen k informaciji in kulturni obogatitvi, potrebna kulturna širina, demokratična zrelost in občutljivost za nazorski pluralizem.

Jože Andolšek je v okviru teme Navzočnost verskega pouka v avstrijskem šolskem sistemu predstavil najprej splošne pogoje za poučevanje verskega pouka v šolah, nato pa se osredotočil na podpisani sporazum ali pogodbo med Svetim sedežem in Republiko Avstrijo iz leta 1962 za ure-ditev vprašanj šolstva. V drugem delu se je osredotočil na problematiko

verouka in šolske pastore in poudaril, kako pomembno je, da je veroučitelj tudi praktični kristjan.

Peter Kvaternik je predstavil dokument, ki ga je izdala hrvaška škofovska konferenca v prizadevanju za prenovu župnijske kateheze in župnijskega občestva. Zaradi nastanka »eklezijske zaskrbljenosti in delovno eklezijske praznine« se je pojavila potreba po novi opredelitvi župnijske skupnosti in evangelizacije. Mnogi namreč težko razumejo, da je poleg verouka v šoli potreben še verouk v župniji. Na to nejasnost odgovarja novi dokument in opredeljuje teme, ki naj se obravnavajo v župniji in tiste, ki so predmet obravnave v šoli. Glavni poudarek je na katehezah župnijske pastore, ki ima namen vzgojiti veroučencu smisel za pripadnost Cerkvi, tako vesoljni kot župnijskemu občestvu.

Jože Mlakar je kot ravnatelj Škofijske klasične gimnazije v Šentvidu ob predstavitvi nekaterih dežel, ki zagovarjajo nujnost verskega pouka v šoli za zmanjšanje kriminala in zasvojenosti, razmišljal o potrebnosti verskega pouka v šolah z vidika večnega življenja. Opozoril je na lahkoten in skoraj brezbrizen odnos današnjih mladih do verskih vprašanj, nato pa opisal, kakšen odnos naj ima veroučitelj do dijakov in katerih pripomočkov naj se posluži, da bodo lahko dijaki razumeli smiselnost verouka, doživeli Božjo navzočnost in mogli pričevati Zanj.

Na simpoziju v Celju je omenjeni koreferat prebral prof. verouka na Škofijski gimnaziji v Šentvidu g. Jernej Marenk. Med pogovorom je predstavil tudi posebno anketo o odnosu dijakov do vere in sveta, v katerem živijo.

Ivan Albreht je na temo Verska vzgoja v zasebnih šolah razmišljal o dosednji prehojeni poti štirih slovenskih zasebnih gimnazijah. Ob različnih spoznanjih se je osredotočil na problem nekompetentnih profesorjev, ki ne živijo iz človeških in verskih vrednot in lahko z učenjem verouka bolj škodujejo kot pomagajo dijaku v njegovem duhovnem razvoju. Med drugim je povedal, da je verska vzgoja na katoliških gimnazijah takšna, kot je njeno vodstvo in profesorji pri vseh predmetih. Namreč vsak profesor lahko na svoj način versko vzgaja. Ta vzgoja pa ni omejena le na poučevanje verouka in poslanstva profesorjev, ampak se lahko nadaljuje v raznih molitvenih skupinah, bibličnih občestvih, karitativnem delu, kulturnih dejavnostih, v šolah za animatorje in na najrazličnejših drugih področjih.

Franci Zorec in Alenka Šverc sta v koreferatu nanizala nekaj praktičnih vidikov šolske pastore na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška v Mariboru. Posebno pozornost sta namenila predmetu Vera in kultura in predstavila različne obvezne in prostovoljne dejavnosti, hkrati pa poudarila, kateri so glavni cilji predmeta Vera in kultura.

Četudi je bil letošnji simpozij nekoliko manj teološki, je vendarle obravnaval pomembno problematiko, s katero se soočamo kristjani danes.

A. Slavko Snoj

Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu

Uvod

Sinoda Cerkve na Slovenskem je v sklopu oznanjevalnih nalog opredelila tudi vlogo župnijske kateheze in verskega pouka v šoli. Soodvisnost teh dveh različnih in dopolnjujočih si dejavnosti že celo desetletje po malem vznemirja tako cerkveno kakor širšo javnost. Tema je nadvse hvaležen predmet politiziranja in podtikanja Cerkvi, češ da se hoče vrniti v doslej nedotakljiv šolski prostor. Tudi v cerkvenih skupnostih ni manjkalo različnih mnenj glede tega, če verski pouk spada v šolo in kakšno mesto naj bi imel v njej; različna mnenja so do neke mere legitimna in celo razumljiva že zaradi tega, ker nam manjka 50-letna izkušnja verskega pouka v šoli. Verouk v šoli pred drugo svetovno vojno in njegova okrnjena oblika iz par povojnih let (do 1. feb. 1952), ki je pri delu vernih in drugih ljudi morda še ostal v spominu, nikakor ne ustreza več, ni aktualen in ga ne gre klicati v spomin. To pa vendar nekateri počnejo - povsem neustrezno (nočemo verouka v šole!), drugi pa s slabim namenom, češ, hočejo verouk v šole! Končno imamo o tem besedila naše sinode z novo utemeljitvijo in novim izrazjem. Zato je naslov letošnjega teološkega simpozija, ki ima namen razložiti besedilo sinode in ga približati najširšemu krogu pastoralnih delavcev: *Verski pouk v šoli, sinodalna izhodišča in smernice*. V tem prispevku predstavljamo nekaj poglobitnih besedil o tej tematiki iz dokumentov vesoljne Cerkve ter nekaj odmevnejših izhodišč, ki so se oblikovala v zadnjem desetletju pri nas ter so privedla do smernic sinode na Slovenskem.

1. Dokumenti vesoljne Cerkve

1. Izjava o verski svobodi (1965). Koncilske dokumente 2. vatikanskega cerkvenega zbora in pokoncilske listine imamo upravičeno za temeljno besedilo tudi glede odgovorov na vprašanja o napovedani tematiki. Prav tako pomembna kakor *Izjava o krščanski vzgoji* (KV), ki jo bomo podrobneje predstavili v točki 2., je glede tega tudi *Izjava o verski svobodi* (VS), ki je že uvodoma uglašena na dostojanstvo človeške osebe (*Dignitatis*

humanae).¹ Nekateri imajo prav to izjavo za izhodišče, saj je to prvovrstni cerkveni dokument, ki razglša temeljne prvine svobode verovanja in njegovega izražanja v zasebnem in javnem življenju, ki izhajajo iz osrednjih mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah. Glede vzgoje in šole pa je v izjavi izrecno rečeno: »Starši imajo pravico, da po svojem lastnem verskem prepričanju določajo, kakšna naj bo verska vzgoja njihovih otrok. Svetna oblast mora zato priznavati staršem pravico, da zares svobodno izbirajo šole in druga vzgojna sredstva, ne da bi se jim zaradi te svobode pri izbiranju smela bodisi naravnost bodisi posredno nalagati krivična bremena. **Razen tega so kršene pravice staršev, če so otroci prisiljeni obiskovati takšen šolski pouk, ki ne ustreza verskemu prepričanju staršev, ali če se jim nalaga kot obvezen samo en način vzgajanja, iz katerega je vsako versko izobraževanje popolnoma izključeno**« (VS 5). Enake pravice kakor za verujoče veljajo po cerkvenem nauku tudi za druge družbene in verske skupnosti (prim. VS 6).

2. Izjava o krščanski vzgoji (1965). Starši ali zakoniti skrbniki imajo glavno odgovornost za otrokovo vzgojo in razvoj v skladu s *Konvencijo o otrokovih pravicah*² in mnogimi drugimi listinami. Zato *Izjava o krščanski vzgoji* poudarja prednostno vzgojno nalogo staršev in družine, nato pa svetne oblasti, ki naj »jim pri tem pomaga«, in Cerkev kot človeške družbe, »ki je sposobna vzgajati«. Svojim članom mora »Cerkev kot mati preskrbeti tako vzgojo, da bo vse njihovo življenje prepojeno s Kristusovim duhom; hkrati daje vsem narodom učinkovito pomoč pri spopolnjevanju celotne človeške osebnosti, tudi v blagor svetne družbe in za zgraditev bolj človečnostnega sveta« (KV 3). Med prvimi verskovzgojnimi sredstvi je za Cerkev »katehetski pouk, ki razsvetljuje in utrjuje vero, daje hrano življenju v Kristusovem duhu, vodi k zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužni skrivnosti in spodbuja k apostolski dejavnosti« (KV 4). **Tu je enoumno najprej poudarjena kateheza, ki »utrjuje vero«, kot dejavnost znotraj cerkvenega občestva.**

Izjava pa navaja še druga vzgojna sredstva in ustanove, še zlasti šolo, ki »oblikuje umske zmožnosti, s tem pa razvija sposobnost pravilnega presojanja, uvaja v kulturno dediščino ..., goji čut za vrednote in pripravlja za poklicno delo« (KV 5). Poudarja dolžnost in pravico staršev vzgajati svoje otroke ter svobodo pri izbiri šole, nato pa določene pristojnosti

¹ Verska svoboda in človekove pravice do nje imajo v svetu zelo široko, aktivno in po mednarodnih merilih zagotovljeno soglasje. Verska svoboda ni le dopuščena, kakor jo pri nas nekateri še vedno skrčeno pojmujejo. Verska svoboda ne pomeni le odsotnost prepovedi, ampak pomeni, da je vse dovoljeno, kar ni izrecno prepovedano. Še več, mogoče je tudi posebej navesti vrednote, ki jih je treba spodbujati in podpirati.

² Prim. čl. 18. Konvencijo je sprejela Generalna skupščina združenih narodov 20. nov. 1989. V konvenciji »pomeni otrok vsako človeško bitje, mlajše od osemnajst let,« za vse tiste primere, v katerih ni z ustreznim pravom določeno drugače, prim. čl. 1.

države nad šolo. »Država mora torej varovati pravico otrok do primerne šolske vzgoje, nadzirati sposobnost učiteljev in raven izobraževanja, skrbeti za zdravje učencev in sploh pospeševati celotno delovanje šole. Pri tem ne sme pozabiti, da je njeno delo po načelu subsidiarnosti dopolnilno in da ne sme izvajati nad šolstvom nobenega monopola, ki nasprotuje vrojenim pravicam človeške osebe, napredku in širjenju kulture, mirnemu sožitju državljanov in pluralizmu, ki dandanes obstaja v zelo mnogih državah« (KV 6). Izjava je najbolj konkretna pri zahtevi po npravstveni in verski vzgoji v šoli. »Cerkev se zaveda kar najresnejše dolžnosti, da prizadevno skrbi za npravstveno in versko vzgojo vseh svojih otrok, mora pokazati posebno razumevanje in pomoč velikemu številu tistih, ki se šolajo na nekatoliških šolah. Starše pa Cerkev opozarja, da imajo veliko dolžnost vse tako urediti ali tudi zahtevati, da bodo mogli njihovi otroci te pripomočke uporabljati in da bo njihova krščanska vzgoja napredovala skladno s svetno. Zato daje Cerkev vse priznanje tistim oblastem in svetnim družbam, ki upoštevajo pluralizem današnje družbe, in skrbijo za dolžno versko svobodo ter pomagajo družinam, da bi se mogli otroci na vseh šolah vzgajati v skladu z npravnimi in verskimi načeli njih družin« (KV 7). **Ta odlomek govori o vseh šolah, tudi o javnih šolah, in nalaga delnim Cerkvam »najresnejšo dolžnost«, da si prizadevajo tudi za verski pouk v šoli.** Odlomek izrecno govori o vseh šolah, torej tudi o javnih šolah. To je očitno tudi iz tega, ker o katoliških šolah govori izjava v nadaljnjih členih.

Krščanska vzgoja lahko napreduje skladno s svetno takrat, ko je zagotovljena zlasti nepretrganost vzgoje, ki jo *Konvencija o otrokovih pravicah* izrecno poudarja tudi za tiste primere, ko bi bil otrok začasno ali za stalno prikrajšan za svoje družinsko okolje. »Pri preučevanju rešitev naj bo posebna pozornost posvečena zaželeni nepretrganosti otrokove vzgoje in njegovemu etničnemu, verskemu, kulturnemu in jezikovnemu poreklu.«³ V tem členu pridejo do izraza tudi dostojanstvo in pravice otroka, ki so nad ideologiziranimi pravicami odraslih, bodisi v rejništvu, pri posvojitvi ali namestitvi v vzgojnih ustanovah.

3. Zakonik cerkvenega prava (1983). Tretja knjiga govori o *učiteljski službi Cerkve*. Pod prvim naslovom govori v prvem poglavju o oznanjevanju Božje besede (*De verbi Dei praedicatione*) in v drugem poglavju posebej o **katehetski dejavnosti** (*De catechetica institutione*). Pomembno je, da nato pod drugim naslovom govori o misijonski dejavnosti Cerkve. Pod tretjim naslovom pa zakonik govori o katoliški vzgoji povsem ločeno in najprej na splošno. Potem ko je rečeno, da imajo starši in njihovi namestniki dolžnost in pravico izbirati tista sredstva in ustanove, ki bolje ustrezajo njihovi vzgojni zamisli, je še poudarjeno, da imajo katoliški starši »tudi pravico, da jim svetna družba daje tisto pomoč, ki jim je potrebna pri

³ Čl. 20.

katoliški vzgoji otrok⁴, in da ima posebno dolžnost in pravico vzgajati tudi Cerkev, ki ji je Bog zaupal poslanstvo pomagati ljudem.⁵

Prvo poglavje tretjega naslova govori nato o šolah, drugo o katoliških univerzah in drugih visokošolskih ustanovah, tretje o cerkvenih univerzah in fakultetah ter četrto o sredstvih družbenega obveščanja. Ustavimo se ob prvem poglavju (*De scholis*), ki povzema koncilske misli ter jih pravno opredeli. Zopet so poudarjene dolžnosti svetne družbe in pravica do svobodne izbire šole in vzgoje, nato pa je rečeno: »Starši naj otroke zaupajo tistim šolam, v katerih je poskrbljeno za katoliško vzgojo; če tega ne morejo, so dolžni poskrbeti, da bodo otroci zunaj šol deležni katoliške vzgoje.«⁶ Za našo temo pa je posebno pomembno naslednje: »**Verniki naj si prizadevajo, da bodo zakoni, ki v svetni družbi urejajo vzgojo mladine, v skladu s prepričanjem staršev, tudi v samih šolah predvidevali njihovo versko in nravno vzgojo.**«⁷ Še podrobnejše določbe so v kanonih 804 in 805. »Cerkveni oblasti sta podrejena katoliški verski pouk in vzgoja v katerihkoli šolah in različnih sredstvih družbenega obveščanja; škofovska konferenca mora za to področje izdati splošne določbe, krajevni škof pa ga mora urejati in nadzirati.«⁸ Naloga krajevnega ordinarija je, »naj skrbi, da se bodo učitelji, ki so v šolah, tudi nekatoliških, določeni za verski pouk, odlikovali po pravem nauku, krščanskem življenju in pedagoški stroki.«⁹ In še splošna določba: »Krajevni ordinarij ima za svojo škofijo pravico imenovati ali potrditi veroučitelje in jih tudi odstraniti ali zahtevati, da se odstranijo, če je to potrebno zaradi vere ali npravnosti.«¹⁰

Zakonik cerkvenega prava obravnava verski pouk v šoli ločeno (od kateheze) in z lastnim izrazjem:

- opredeljuje pravice in dolžnosti staršev – posredno pa otrok,
- priznava pravice in dolžnosti svetne družbe ter
- določa pravice in dolžnosti cerkvene oblasti.

Tako pojmovanje je oprto na najširši mednarodni konsenz. Dokument Evropske konference o varnosti in sodelovanju (KEVS) med drugim pravi: »Države članice poudarjajo, da ima vsakdo pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica obsega svobodo vsakogar, da spremeni vero ali prepričanje, kakor tudi svobodo, da svojo vero ali prepričanje posamično ali v skupnosti z drugimi, javno ali zasebno udejanja z bogoslužjem, poučevanjem ter izvrševanjem in upoštevanjem verskih

⁴ ZCP, kan. 793 - § 2.

⁵ Prim. ZCP, kan. 794 - § 1.

⁶ ZCP, kan. 798.

⁷ ZCP, kan. 799.

⁸ ZCP, kan. 804 - § 1.

⁹ ZCP, kan. 804 - § 2.

¹⁰ ZCP, kan. 805.

običajev. Uveljavljanje teh pravic more biti podrejeno le omejitvam, ki jih predvideva zakon in so v sozvočju z mednarodnimi merili.«¹¹

4. Splošni pravilnik za katehezo (1997). Ta cerkveni dokument je nekakšna magna charta katehetske in versko-vzgojne dejavnosti, veljavna za vso Cerkev. Na široko obravnava katehezo mestoma pa tudi verski pouk v šoli kot dve dejavnosti, ki »sta med seboj odvisni in povezani, s krščansko vzgojo v družini pa sta bistveni za oblikovanje otroštva in mladosti.«¹²

VERSKI POUK kot šolski predmet¹³	KATEHEZA V ŽUPNIJI kot cerkvena dejavnost
šolsko/razredno okolje	župnijsko/versko občestvo
kulturno območje	cerkvena skupnost
spoznavanje simbolov	uvajanje v zakramente
poznavanje verstev	poglabljanje vere
informiranje o krščanstvu	formira po veri
nastanek sveta	Bog stvarnik in Oče
pomen zgodovine	Jezusovo odrešenjsko delo
duhovne vrednote	Sveti Duh in posvečenje
etične vrednote	spreobrnjenje, novo življenje
človekov odnos do narave	varovanje stvarstva
vloga religij(e)	predanost in izročitev
...	...

Treba je reči, da v slovenskem prevodu te listine ni pretirane doslednosti v izrazju, mestoma pa gre ne samo za prikaz dopolnjevanja teh dveh dejavnosti, ampak za tesno prepletanje. Z dopolnjevanjem in prepletanjem kateheze in verskega pouka, za kar v resnici gre, ni nič narobe, vendar pa naše pregreto politično ozračje tega skorajda ne more prenesti. Kakor smo videli, je v koncilskih dokumentih in v *Zakoniku cerkvenega prava* uporabljen dvojen različen izraz za dvoje različnih dejavnosti. Četudi bi šlo za isto vsebino (a ta morda le delno sovpada), so tudi cilji, okolje in drugi dejavniki pri verskem pouku tako različni, da preprosto ni dovoljeno zanj uporabiti izraza verouk¹⁴ in še manj kateheza.

¹¹ *Konferenz über die Menschliche Dimension der KSZE*, v: *Bulletin*, Bonn, 4. jul. 1990, 9.4.

¹² SPK 60.

¹³ Prim. SPK 73.

¹⁴ *L'enseñnement de la religion a l'école* se v naslovu in v točki 73 sl. v slovenskem prevodu najprej glasi: **verouk v šoli**, v drugem odstavku pa **verski pouk v šoli**. Nedorodnost se ponavlja in vnaša zmedo. *L'enseñnement scolaire de la religion* je prevedeno: **šolski pouk vere**. *L'enseñnement religieux dans l'école* (75) je najbolj dobesedno prevedeno **verski pouk v šoli**. V originalu ni rečeno **la foi**, kar pomeni vera, ampak **la religion**, kar bolj kot vera pomeni **verstvo, religija**. Naša sinoda končno enoumno govori

O verskem pouku v šoli pa SPK pove nekaj bistvenih lastnosti (ki so različne od župnijske kateheze). Posebna značilnost verskega pouka v šoli je, »da je poklican **vstopiti v kulturno okolje** in vzpostaviti razmerje z drugimi oblikami znanja«. V svet kulture, ki ga usvajajo učenci in ga označujejo znanja in vrednote drugih šolskih predmetov, skuša verski pouk v šoli »zares zajeti druge prvine znanja in vzgoje, da bi **evangelij prežl miselnost učencev** na ravni njihovega oblikovanja in bi se njihova kultura usklajevala v luči vere«. Kot šolski predmet ima iste **zahteve reda in strogosti kot drugi predmeti**. »Ob njih ne sme biti postavljen kot nekaj postranskega, temveč kot nujna prvina dialoga med predmeti. Ta dialog se mora postaviti predvsem **na ravni, na kateri vsak predmet oblikuje učencevo osebnost**. Tako bo predstavitev krščanskega sporočila vplivala na način, kako se pojmuje začetek sveta in smisel zgodovine, temelj etičnih vrednot, vloga religije v kulturi, človekova usoda in odnos do narave.«¹⁵

V nadaljevanju je rečeno, da se religijo poučuje v različnih šolskih okoljih in zato dobiva **različne oblike in poudarke**. »Ti poudarki so odvisni od pravnih določb in organizacijskih možnosti, od pojmovanja pouka, osebnega prepričanja učiteljev in učencev kot tudi od razmerij med 'l'enseignement de la religion' v šoli in družinsko ter župnijsko katehezo. Vseh vzorcev verskega pouka v šoli, »ki so se pojavili v zgodovini po sporazumih z državami in po odločitvah škofovskih konferenc, ni mogoče spraviti v eno obliko.«¹⁶ V nadaljevanju iste točke je navedenih več oblik; verski pouk v šoli:

- je konfesionalen,¹⁷ ko družinam in učencem zagotavlja povezanost s Cerkvijo;

- je katoliški verouk, za katoliške šole nepogrešljiv del njihove pedagoške naloge;¹⁸

- je misijonski, kot nadvse dragoceno služenje ljudem;¹⁹

- v javnih in nekonfesionalnih šolah ima ekumenski ali medverski značaj;

- v drugih okoliščinah ima lahko kulturni značaj (o krščanstvu in verstvih na splošno).

o verskem pouku (v šoli). Upajmo, da bo tako obveljalo. Gre za majhne in pomembne odtenke, ki so včasih lahko časovno ali nazorsko obremenjeni.

¹⁵ SPK 73; z nedoslednostjo prevoda in uporabe izrazja.

¹⁶ SPK 74.

¹⁷ To pomeni, da ga izvaja določena cerkvena skupnost, ne pomeni pa njegovega verskega značaja, kakor se glasi v slovenskem prevodu.

¹⁸ V točki 260 je s posebno občutljivostjo rečeno, da imata v katoliški šoli kateheza in šolski verski pouk vsak svoj poseben poudarek. Kadar pa učenci obiskujejo katoliško šolo zaradi njene vzgojne kakovosti ali zaradi morebitnih drugih okoliščin, »je katehetska dejavnost nujno omejena in pravi verski pouk – kadar je mogoč – poudarja kulturni značaj.«

¹⁹ Prim. M 12.

VERSKI POUK V ŠOLI ima več oblik	KATEHEZA V ŽUPNIJI zajema več področij
konfesionalni verski pouk	koinonija (skupnost, občestvo)
v katoliški šoli: verouk	kerigma (veselo oznanilo)
misijonski verski pouk	diakonija (služenje, karitas)
medverski in ekumenski pouk	liturgija (bogoslužje, molitev)
religijska kultura	krščanska kultura
...	...

V nadaljevanju SPK strnjeno poda cilje verskega pouka v šoli za verne, iščoče in neverne.

– »Verski pouk v šoli **pomaga vernim učencem**, da bolj razumejo krščansko sporočilo glede velikih vprašanj, skupnih vsem veram in značilnih za vsako človeško bitje, glede najbolj razširjenih pogledov na življenje v sodobni kulturi, glede glavnih moralnih vprašanj, ki danes zadevajo človeštvo.«²⁰

– **Učenci, ki iščejo ali se soočajo z verskimi dvomi**, lahko v šolskem verskem pouku odkrivajo, kaj je pravzaprav vera v Jezusa Kristusa in kateri so odgovori Cerkev na njihova vprašanja. Učencem omogoča, da bolje pretehtajo svojo osebno odločitev.

– **Za neverne učence** je l'enseignement scolaire de la religion, šolsko poučevanje religije, lahko prvo, misijonsko oznanilo evangelija glede odločitve za vero, »ki jih bo s svoje strani kateheza v skupnostnem kontekstu pomagala, da raste in zori.«²¹

Ob sklepu je še enkrat poudarjeno, da so po svojih značilnostih krščanska vzgoja v družini, kateheza v župniji in verski pouk v šoli različne dejavnosti in so hkrati tesno povezane med seboj ter se dopolnjujejo. Škofovske konference naj za različna okolja dajo posebna navodila za spodbujanje teh dejavnosti.²²

2. Dokumenti Cerkev na Slovenskem

Od prvih demokratičnih sprememb do danes se je tudi v Sloveniji govorilo in pisalo o morebitnem uvajanju verskega pouka v šolo. Resno razpravljanje in prizadevanje za uvajanje etičnih in verskih vsebin v šolski kurikulum je bilo od začetka devetdesetih let do slovenske sinode dokaj premočrtno. Ob teh prizadevanjih pa je bilo dosti neenotnosti in nejasnosti. Nasprotna stališča so večkrat zanimala javno polemiko. Na cerkveni strani je bilo vse preveč neodločnosti in pomislekov, v politiki

²⁰ SPK 75.

²¹ SPK 75.

²² Prim. SPK 76.

pa (razen v demosovi vladi) ni bilo nobenih realnih možnosti, da bi verski pouk lahko uvedli v šolo. Ali se je na tem področju v desetih letih sploh kaj premaknilo?

Če pustimo ob strani novo šolsko zakonodajo, ki uvaja obvezen izbirni predmet o verstvih in etiki v 7., 8. in 9. razredu osnovne šole,²³ kar ni predmet naše razprave; če pustimo ob strani tudi obliko obveznih izbirnih vsebin v srednjih šolah, kjer je neka možnost za izvajanje krščanskih etičnih in verskih vsebin, ter če pustimo ob strani tudi docela osamljene primere uporabe šolskih prostorov za župnijsko katehezo, potem je odgovor na gornje vprašanje: bore malo. Ali se je kaj premaknilo v odnosu do verskega pouka v šoli kot do obveznega izbirnega predmeta? Pri tem je vendar omembe vredno dvoje, kar je vredno posebej poudariti. **Uspelo nam je ohraniti župnijsko katehezo** in prenoviti učbenike za celotno desetletko. Ob tem ni zamrla **ideja o verskem pouku v šoli, ampak se je vsaj v cerkvenih krogih jasneje izkristalizirala** in preoblikovala v konkretno zamisel, ki jo je sinoda prevzela in uzakonila. Poudarimo še to, da od prvega študijskega dne o tej tematiki leta 1990 do danes katehetska stroka pri nas zagovarja isto temeljno zamisel in domala z istim izrazjem.²⁴ Nove so le okoliščine z novo šolsko zakonodajo. Ta zakonodaja ne predvideva konfesionalnega verskega pouka v šoli in ne dovoljuje konfesionalne dejavnosti: »V javnih vrtcih in šolah oziroma v vrtcih in šolah s koncesijo ni dovoljena konfesionalna dejavnost. Konfesionalna dejavnost iz prejšnjega odstavka tega člena obsega: - verouk ali konfesionalni pouk religije s ciljem vzgajati za to religijo, - pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska skupnost, - organizirane religiozne obrede. Izjemoma lahko minister na predlog ravnatelja v prostorih javnega vrtca oziroma šole ali vrtca in šole s koncesijo izven pouka ali izven časa delovanja vrtca oziroma šole dovoli verouk ali konfesionalni pouk religije, če v lokalni skupnosti za tako dejavnost ni drugih primernih prostorov.«²⁵ Na sinodi Cerkve na Slovenskem se je kljub neugodni zakonodaji izoblikoval izviren predlog, kako se bodo kristjani v prihodnje zavzemali za pravico do verskega pouka v šoli (predstavljamo ga ob sklepu). Zanimiva je tudi jasnost, ki jo na to področje prinašajo sinodalna besedila, zrcali pa se že v predhodnih pomembnejših interventih.

1. Pobuda slovenskih katehetov za neobvezen verski pouk v šolah (1990). Medškofijski katehetski svet se je ob prvih demokratičnih spre-

²³ Prim. *Zakon o osnovni šoli*, v: *Uradni list RS*, št. 12-570/96, člen 17.

²⁴ Prim. A. S. Snoj, *Poročilo s posvetovanja o verskih, etičnih in kulturnih vsebinah v vzgoji in izobraževanju*, Ljubljana 23. maja 1990.

²⁵ *Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja*, v: *Uradni list RS*, št. 12-567/96, člen 72.

membah aktivno vključil v razpravo o spreminjanju odnosa do vere v šolskih programih in do verujočih v šoli, ki jo je napovedal takratni predsednik strokovnega sveta RS za vzgojo in izobraževanje dr. Franc Lazari ni. *Pobuda* je bila objavljena v *Delu*, a nanjo ni bilo nobenega resnejšega odziva, niti s cerkvene strani. V njenem uvodu je rečeno, da cerkveni dokumenti obravnavajo župnijsko katehezo ločeno od verskega pouka v šoli, kar je treba upoštevati tudi pri nas. Kateheza je zadeva župnijske skupnosti. Ta *Pobuda* pa zadeva verski pouk v šoli in vsebuje tri točke.

1. »Slovenski medškofijski katehetski svet daje pobudo za uvedbo **verskega pouka v šoli kot posebnega izbirnega predmeta**, odprtega za vse učence in dijake osnovnih in srednjih šol. Ta predmet naj bi širil duhovno kulturo, splošno versko in nravstveno vzgojo, zlasti krščansko, kar je nujno za celostno rast posameznika in za oblikovanje lastne identitete; s tem pa v blagor celemu narodu in družbi.

2. Pobudo dajemo na podlagi slovenskega kulturnega izročila in človekovih pravic ... V samem temelju pa je **pravica staršev**, da svobodno izbirajo vzgojo in šolo ter jo sooblikujejo, in **pravica mladih ter otrok** do celostne vzgoje. Izhaja pa tudi iz izjave 2. vatikanskega cerkvenega zbora o krščanski vzgoji, iz Zakonika cerkvenega prava in uresničenih evropskih vzorcev.

3. Izjava cerkvenega zbora poudarja **obveznost države**, da brez izvajanja monopola omogoči in vsestransko podpira versko vzgojo in pouk v šoli. **Obveznost Cerkve** pa je, da jo omogoča vsem, ki jo svobodno izberejo. Zbor poudarja, da imajo starši tudi pravico zahtevati tako vzgojo v šoli, ki ustreza njihovemu verskemu in nravstvenemu prepričanju ...

Za interdisciplinarno reševanje strokovnih vprašanj je pristojna zlasti teološka znanost. Šolske in cerkvene ustanove pa naj v sodelovanju s starši in v medsebojnem dogovoru najdejo pot za postopno uresničevanje te pobude. Skupni dogovor (konsenz) mora potrditi tudi ustrezna zakonodaja ... Uresničenje take ponudbe je zahtevna in dolgoročna naloga, ki jo je mogoče reševati postopno in ki po mnenju Cerkve zasluži družbeno podporo.«²⁶

2. Predlogi Vladi Republike Slovenije in Ministrstvu za šolstvo in šport (1992). Skoraj dve leti²⁷ po prvi pobudi Slovenskega katehetskega sveta se je takratni predsednik Slovenske škofovske konference v imenu naših škofov zavzel za predloge slovenski vladi in šolskemu ministrstvu glede iste tematike. Škofje v uvodu izražajo pripravljenost sodelovati pri obli-

²⁶ A. S. Snoj, *Pobuda slovenskih katehetov za neobvezen verski pouk v šolah*, v: *Delo*, 6. nov. 1990, 7.

²⁷ Predlogi so naslovljeni: *Spoštovani gospod dr. Janez Drnovšek, predsednik Vlade Republike Slovenije! Spoštovani gospod dr. Slavko Gaber, minister za šolstvo in šport!*, v: *Družina*, 6. sept. 1992, 3.

kovanju slovenske pluralne in demokratične družbe, pri odpravljanju krivic in pri uveljavljanju človekovih pravic. »To velja tudi za šolsko področje in za ideološko nasilje nad verujočimi, ki je v šoli še vedno navzoče ... Po demokratičnih volitvah leta 1990 smo škofje pričakovali preklic odloka o ukinitvi verskega pouka v javnih šolah, ki ga je izdal Svet za prosveto in kulturo vlade LRS 19. jan. 1952. Do danes se to ni zgodilo.« Škofje predlagajo pogovore med vlado in škofovsko konferenco o naslednjih treh vprašanjih:

1. »Spremembe šolske zakonodaje glede verskega pouka v šoli. Staršem je treba omogočiti, da bodo uveljavili ne le svoje pravice in dolžnosti glede svobodne izbire načina vzgoje in vrste šole za svoje otroke, temveč da se bodo mogli otroci na vseh javnih šolah vzgajati v skladu z nraavnimi in verskimi načeli njih družin ...

2. Uvajanje verskega pouka v šolo. Pravica do svobodne izbire se urešničuje takrat, ko imajo starši možnost izbrati v vrtcih versko vzgojo, v osnovnih in srednjih šolah pa verski pouk. Zato ga predlagamo kot obvezen izbirni predmet. Predlog utemeljujemo predvsem z otrokovimi koristmi, ki so izhodišče otrokovih pravic ... Z uvedbo tega pouka bi pravzaprav samo sprejeli ustaljena evropska merila v vzgojno-izobraževalnih sistemih. Cerkev z njimi po svoje prispeva k celostni vzgoji otrok. Verski pouk, o katerem govorimo, nikakor ni kateheza ali uvajanje v zakramente, temveč predmet, ki širi človekovo kulturo in spodbuja duhovno rast posameznika in družbe. Učni načrti, oblikovanje učiteljev, določitev časovnih in drugih možnosti – vse to naj bi se uredilo z dogovorom med šolskimi in cerkvenimi ustanovami.

3. Ovrednotenje etičnih in verskih vsebin v narodnem vzgojno-izobraževalnem programu. Predlagamo, da se krščansko nraavno in versko vsebino strokovno neoporečno, informativno temeljito in vzgojno vabljivo uvršča tudi v druge humanistične predmete.«²⁸

Škofje poudarjajo pomen krščanstva za slovensko narodno preteklost in sedanost, pa bogastvo grško-rimske kulturne dediščine in potrebo po seznanjanju z drugimi verstvi za medsebojno spoštovanje in sodelovanje. Tudi nikomur ničesar ne vsiljujejo, zavzemajo se le za uresničevanje človekovih pravic.

Tokrat je prišlo do tektonskega premika. Predsednik Drnovšek je obiskal nadškofa Šuštarja, minister Gaber je odgovoril na pismo Slovenske škofovske konference, napovedane in nato tudi ustanovljene so bile različne komisije za pogovore med cerkvenimi in državnimi predstavniki.²⁹ Tudi komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci

²⁸ *Predlogi Vladi Republike Slovenije ...*, n. d., 3.

²⁹ Ta napoved je bila dana 26. avg. 1992.

se je kmalu po tem oglasila s svojo izjavo.³⁰ V domala celem desetletju ni prišlo do nobenega dogovora.

3. Religiozno-etični pouk v šolah in nacionalni program vzgoje in izobraževanja (1993). Tudi Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani je hotela prispevati k hitrejšemu reševanju aktualnih vprašanj. Zavzela se je za odpravljanje starih krivic in za uveljavljanje poltisočletnega evropskega izročila o verskem pouku v šoli. Njena izjava vsebuje naslednje točke:

1. »Danes nobena država v Evropi ni enovita v ideološkem in verskem pogledu, temveč je pluralna. Spričo tega **verski pouk** nikjer ni strogo obvezen kot edina opcija pouka religiozno-etične narave, temveč velja kot **obvezen izbirni predmet** ...

2. Učitelji verskega pouka se za svoje delo povsod usposabljaajo na teoloških akademskih ustanovah ... Zato so dani vsi pogoji, da učitelji religiozno-etičnega pouka **z diplomom Teološke fakultete** zadostijo pričakovanjem učencev vseh krščanskih skupnosti, ko gre za temelje religije in krščanstva ...

3. Na področjih, kjer določena verska skupnost sestavlja prevladujočo večino (katoliško ali protestantsko), mora imeti vodstvo verske skupnosti **pravico soodločanja pri nastavitvah učiteljev za verski pouk**. Kolikor bi se ta pravica, ki jo imajo Cerkve povsod drugod, in drugi prej navedeni pogoji zanimali, naj se pogovori med državo in Cerkvijo odložijo in nadaljujejo, ko bodo sogovorniki dovzetni za upravičena pričakovanja vernih občanov in Cerkve.

4. S tem ko Cerkev skrbi za religiozno-etični pouk, je razumljivo, da si ne prilašča nobenih posebnih pravic glede predmeta o splošni moralni vzgoji. Ker pa tudi popolnoma laičen, formalno nereligiozen pristop moralne vzgoje ne more mimo religioznih osnov naše morale, je normalno in pravično, da za ta predmet lahko kandidirajo tudi učitelji **z dvopredmetno diplomom filozofske fakultete ali drugih sorodnih šol in teoloških akademskih ustanov**.³¹

V sklepnem delu se je Znanstveno-pedagoški svet Teološke fakultete, ki je izjavo pripravil in podpisal, zelo zavzemal za sodelovanje vernih pedagogov in strokovnjakov pri pripravi nacionalnega programa vzgoje in izobraževanja, da bi ga vsi sprejeli za svojega. Medtem je stekla nova šolska zakonodaja in uvajanje devetletne osnovne šole, a nacionalnega programa še vedno nimamo. Imamo pa novo zakonodajo o akademskih naslovih in podzakonske akte, ki – med drugim – tudi diplomantom in diplomantkam dvopredmetnega programa teološkega študija omogoča-

³⁰ Prim. A. Stres, predsednik komisije Pravičnost in mir pri SŠK, *Za dosledno spoštovanje človekovih pravic v šolstvu*, v: *Izjave*, CD 61, Ljubljana 1995, 65-66.

³¹ *Izjava Teološke fakultete Univerze v Ljubljani*, v: *Delo, Sobotna priloga*, 30. okt. 1993, 35.

jo kandidiranje za učitelje predmetov etika in državljanska vzgoja ter o verstvih in etiki.³²

4. Verski pouk v šoli in župnijska kateheza (2000) je eden od podnaslovov slovenskih sinodalnih besedil. Končno imamo besedilo, ki je sad dose-danjih prizadevanj še zlasti naše delne Cerkve. Nekaj že omenjene nejasnosti in negotovosti je bilo vse do drugega zasedanja sinode. Upajmo, da je negotovost za nami in da gre za izvirni predlog o načinu izvajanja verskega pouka, ki je uresničljiv in obetaven. Uresničljiv je seveda le v sodelovanju s šolskimi oblastmi in obetaven le v sodelovanju s starši in učenci.

Ko sinodalno besedilo povzema koncilske misli in načela, ki smo jih že temeljiteje navedli, poudarja pravice in dolžnosti staršev, svetne oblasti in Cerkve na versko-vzgojnem in šolskem področju. Potem pa spregovori o razlikovanju med katehezo in verskim poukom. Naslednjih pet točk navajamo po še neuradnem besedilu.

1. (383) Celostna vzgoja upošteva vse razsežnosti človekove osebnosti, tudi presežne. Zato naj bo verska (religiozna) razsežnost sestavni del nacionalnega vzgojno-izobraževalnega programa, kot del družinske, narodne, domovinske in etične vzgoje ter vzgoje za človekove pravice.

2. (384) Verski pouk v šoli in župnijska kateheza (verouk) sta se v vseh srednjeevropskih deželah s pretežno krščanskim prebivalstvom izoblikovala v med seboj različna, vendar dopolnjujoča se predmeta. Ker je bil v Sloveniji šolski verouk leta 1952 izključen iz šole, se je razvijal in oblikoval le model župnijske kateheze.

3. (385) Župnijska kateheza ima namen, da tiste, ki se odločajo za vero ali se v veri želijo poglobljati, uvaja in vzgaja. Namenjena je verujočim oziroma tistim, ki Boga iščejo, zato so vsebine kateheze stvarnost vere in verske resnice. Metoda temelji predvsem na verski izkušnji in pričevanju ter učenju. Prostor kateheze naj bo za katoličane župnijsko ali drugo versko občestvo, za druge pa občestva njihovih verskih skupnosti.

4. (386) Slovenski kristjani upravičeno pričakujemo, da verski pouk zopet postane del šolskega sistema in eden od obveznih izbirnih predmetov na vseh stopnjah izobraževanja, odprt vsem. Njegov namen je, da omogoči spoznavanje in razumevanje pojava religioznosti ter da krščansko vero in druga verstva predstavi kot kulturno dejstvo preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Pedagoško in didaktično naj bo v pristojnosti šole, vsebinsko, strokovno in kadrovsko pa v pristojnosti katoliške Cerkve, oziroma drugih verskih skupnosti za njihove člane. To predmetu omogoča, da je konfesionalen.

Obvezni izbirni predmet pomeni, da ga je mogoče izbirati med sorodnimi predmeti, ko pa ga učenec oziroma dijak izbere, je zanj obvezen.

³² Prim. *Zakon o strokovnih in znanstvenih naslovih*, v: *Uradni list RS* 47/98; podzakonski akti: prim. *Uradni list RS* 22/99 in *Uradni list RS* 57/99.

Otroci in mladi na različnih stopnjah bi bili poučeni v veri, ki je del kulture njihovega okolja, kar bi prispevalo k njihovi osebni samobitnosti, kulturni razgledanosti, medsebojnemu spoštovanju, strpnosti in sožitju.

5. (387) V sedanjih razmerah naj si vodstvo Cerkve prednostno prizadeva, da župnijski verouk nadomesti enega izmed obveznih izbirnih predmetov v šolskem sistemu. To pomeni, da naj verouk, ki ga obiskujejo veroučenci 7., 8. in 9. razreda osnovne šole, postane nadomestni predmet za obvezni izbirni nekonfesionalni pouk o verstvih in etiki v tretjem vzgojno-izobraževalnem obdobju. S to rešitvijo bi zaenkrat vsaj delno razbremenili učence in ovrednotili župnijski verouk kot sestavni del nacionalnega vzgojno-izobraževalnega programa. Podobno rešitev bi lahko našli za srednješolsko obdobje. Ta rešitev bi upoštevala tudi postopnost reševanja tega vprašanja, s tem pa možnost preverjanja in iskanja dokončne rešitve.

6. (388) Verski pouk v šoli oziroma župnijska kateheza kot sestavni del nacionalnega vzgojno-izobraževalnega programa ostajata predmet nadaljnjega dogovarjanja med Cerkvijo in državo o vseh izvedbenih vprašanjih. Vodstvo Cerkve in Teološka fakulteta naj si prizadevata, da bo univerzitetnim diplomiranim teologom omogočena pridobitev licence za poučevanje verskih vsebin v šolskem sistemu.

Sklep

Vloga verskega pouka v sodobni šoli, kakor se kaže iz cerkvenih dokumentov in slovenskih pobud, je prispevek k celostni vzgoji in izobraževanju učencev in dijakov. Verski pouk, ki ga nudi cerkvena skupnost, v srednjeevropskem civilizacijskem prostoru dopolnjuje poslanstvo družine in šole. Uresničuje se po ciljih in metodah, ki so lastne šoli. Glavni nameni in cilji verskega pouka so (izraženi v desetih točkah):³³

1. Pomoč pri oblikovanju učenčeve in dijakove osebnosti.
2. Odkrivanje smisla življenja.
3. Usposabljanje za etično presojanje in odločanje.
4. Spoznavanje kulturne, etične in duhovne, zlasti krščanske dediščine.
5. Avtentično informiranje o krščanstvu kot religiji okolja – s posebnim poudarkom na spoznavanju Svetega pisma.
6. Predstavitev drugih verstev.
7. Sprejemanje drugačnosti in pomoč pri oblikovanju medčloveških odnosov.

³³ Prim. *Religijske in etične vsebine v javni šoli*, v: A. S. Snoj, *Didaktika religijskega in etičnega pouka*, *Dnevnik za pedagoško prakso*, Ljubljana 1999, 29-30. Gre za izveček prvih predlogov za pogovore z Ministrstvom za šolstvo in šport, ki jih je izdelala cerkvena komisija za vzgojo in izobraževanje leta 1992.

8. Uvajanje v življenje v pluralni družbi.
9. Dejavno in ustvarjalno angažiranje v svetu.
10. Pomoč pri odkrivanju duhovnih in transcendentnih razsežnosti življenja.

Povzetek: A. Slavko Snoj, Cerkevni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu

Sinoda Cerkev na Slovenskem je v sklopu oznanjevalnih nalog opredelila tudi vlogo župnijske kateheze in verskega pouka v šoli. Pri nas se je doslej vzorno izoblikoval model župnijske kateheze. Po demokratičnih spremembah pa je aktualno tudi vprašanje uvajanja verskega pouka v šolo kot dopolnjujoče versko-vzgojne dejavnosti. Namen tega prispevka je, da predstavi najprej štiri pogloblitve dokumente vesoljne Cerkev, iz katerih izhaja dolžnost vernikov, da si prizadevajo za uvedbo verskega pouka v šole. Nato pa predstavi štiri dosedanje pobude Cerkev na Slovenskem v zadnjem desetletju glede verskega pouka v šoli. Poseben poudarek daje sinodalnemu predlogu (2000), po katerem naj bi verouk, ki ga obiskujejo učenci 7., 8. in 9. razreda osnovne šole, postal zanje nadomestni predmet za nekonfesionalni obvezni izbirni predmet o verstvih in etiki, ki ga predvideva Zakon o osnovni šoli iz leta 1996.

Ključne besede: kateheza, verouk, verski pouk, verski pouk v šoli, verska vzgoja, religijsko-etični pouk.

Summary: A. Slavko Snoj, Church Documents about the Role of Religious Instruction in Modern Schools

When defining the tasks of preaching, Slovenian Church Synod also defined the roles of parish catechesis and of religious instruction in schools. Slovenia has an exemplary model of parish catechesis. The democratic changes, however, have made the introduction of religious instruction to school as a supplementary religious-educational activity a topical issue. The paper first presents four main documents of the universal Church making it a duty of the faithful to work towards the introduction of religious instruction to schools. Then it presents four initiatives on this matter given by the Slovenian Church during the last decade. Special emphasis is given to the proposition of the Synod (2000) that parish catechesis attended by the pupils of the 7th, 8th and 9th classes of elementary school should be considered as a substitute for the non-denominational obligatory optional subject about religions and ethics foreseen by the Elementary School Act of 1996.

Key words: catechesis, religious instruction, religious education, religious-ethical instruction.

Stanko Gerjolj

Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije

1. Od verskega pouka do »razvoja« osebnosti

Pouk kot »vzgojna interakcija, ki spodbuja hotene učne procese v vsebinsko, časovno in metodično strukturirani obliki« od začetka do konca šolanja, predstavlja tisto središče dogajanja na področju osebnostne rasti oz. »razvoja« osebnosti, ki močno vpliva na vse ostale z rastjo osebnosti povezane dejavnosti in procese. V to sfero sodi tudi verski pouk, in sicer ne glede na to, kako je organiziran; seveda, če upošteva navedena merila.¹ Tako verski pouk že »ipso facto« sodi med sestavne dele pouka, in sicer na vseh stopnjah, če le ima namen spodbujati celostno formacijo osebnosti.

Pouk najprej vpliva na vzgojo, ki je širša dejavnost od pouka. Pod vzgojo pojmuje vse tiste interakcije, s katerimi starši, učitelji, kateheti in katehistinje ter drugi vzgojitelji »načrtno in ciljno usmerjajo vzgajance, da si pridobivajo kompetence, ki se zdijo vzgojiteljem relevantne«. Vzgoja sicer v primerjavi s poukom ni le širši, marveč tudi neprimerno bolj zapleten proces, saj zlasti v dialoškem učnem procesu kot vzgojitelji niso dejavni le nosilci naštetih vlog, marveč tudi otroci oz. učenci. Tudi ti vzgajajo – ciljno, namensko in načrtno – čeprav včasih nezavedno. Poleg tako imenovane »zunanje« vzgoje oz. vzgoje drugega poznamo tudi notranjo vzgojo ali samovzgojo. Vzgoja kot dialoški proces torej sama po sebi vključuje tudi samovzgojo.

Veliko stvari se učenci naučijo tudi preko nenačrtnih in nenamernih spontanih procesov, ki ne potekajo neposredno pod vodstvom vzgojiteljev in ne sledijo kakim konkretnim vzgojnim ciljem, a kljub temu vplivajo na oblikovanje individuuma. Procese, na podlagi katerih se posameznik vrašča v družbo oz. kako konkretno skupnost ter jo tudi sooblikuje, sprejema in ponotranja skupne vrednote in jih sooblikuje, imenujemo socializacija.

Učenje je torej proces, ki vključuje pouk, vzgojo in socializacijo. V sodobnem svetu poleg vzgoje in socializacije tudi pouk postaja čedalje bolj

¹ V tem kontekstu tudi katehezo upravičeno ponekod imenujejo »veroučno šolo«, saj je vsak pouk načelno vezan na institucijo, ki je namenjena načrtnemu poučevanju.

vseživljenjski proces. Učenje kot »rezultanta« vseh treh ravni komuniciranja omogoča, pogojuje in usmerja rast oz. razvoj osebnosti, ki je prav tako vseživljenjski proces in se »nikoli« ne konča. V tem spletu pouk kot prostor in čas, ki je namenjen neposredno »razvoju« ali rasti osebnosti, vključujoč pridobivanje vseh za življenje potrebnih kompetenc – od poklicnih, strokovnih in znanstvenih do osebnih, socialnih, kulturnih, etično-moralnih in religioznih – vsekakor zavzema središčno vlogo ter po učiteljih opravlja temeljno poslanstvo. Izključevanje verskega pouka iz »pouka« bi pomenilo formalizacijo podpiranja rasti osebnosti, kar pomeni tudi skupnosti in družbe brez religioznih kompetenc.

2. Pozitivna samopodoba – pogoj za pozitiven odnos z Bogom

Samopodoba bistveno sooblikuje svet odnosov, s tem pa tudi odnos do Boga. Prepleta se z znanim Eriksonovim pojmovanjem napetosti med prazaupanjem in pradvomom, ki je sad prve faze otrokovega življenja in usmerja vse ostalo doživljanje človeka, pogosto skozi vse življenje.

Ne glede na dejstvo, da večina psiholoških smeri, ki proučujejo samopodobo pod različnimi vidiki, poudarjajo, da se le-ta oblikuje od rojstva naprej,² vse bolj prihajajo do veljave tudi spoznanja, da nanjo vpliva že prenatalno obdobje.³ Zlasti ko gre za socialno razsežnost pojmovanja samopodobe, ki se po Eriksonu z odraščanjem vse tesneje prepleta z identiteto posameznika, v obeh pojmovanjih človeka kot socialnega bitja zavzema ključno vlogo sposobnost zaupanja, ki pomeni nadaljevanje in konkretizacijo temeljnega zaupanja, imenovanega tudi prazaupanje.

Za oblikovanje prazaupanja je še posebej pomembno prenatalno obdobje in prvo leto življenja. Če otrok v materinem telesu dobiva sporočila, da je »lepo« živeti, se bo po materinskem čutu to sporočilo v večini primerov tudi nadaljevalo. Tako bo otrokovo »prepričanje«, da je »normalno«, da je življenje »lepo«, le v izrednih primerih je življenje tudi »težko«. Če pa se rodi z bremenilnimi sporočili, bo zanj »normalno«, da je življenje »težko«, le včasih je lahko tudi »lepo«. V prvem primeru je temeljno zaupanje »zdravo«, v drugem pa »deficitarno« oziroma pomanjkljivo in se nagiba k pradvomu.

Drugo leto življenja je namenjeno oblikovanju odnosa »Jaz - Ti«. Če je otrok s strani matere »ljubljen«, bo odprt tudi za sprejemanje ljubezni od drugih ljudi. Če pa je materinska ljubezen pomanjkljiva, bo neprimereno manj sposoben za sprejemanje in izražanje ljubezni v odnosih z drugimi ljudmi.⁴

² Prim.: D. Kobal, *Temljni vidiki samopodobe*, Ljubljana 2000, 17.

³ Prim.: A. Höfer, *Elternschulung und Lehrerbildung*, Graz 1998, 3.

⁴ Prim.: A. Höfer, n.d., 3-6.

V tretjem in četrtem letu življenja si otrok počasi oblikuje prve občutke vesti. Temeljno zaupanje se torej iz sveta odnosov do drugih ljudi ponovno prevesi v odnos do sebe. Izražanje sicer ostaja v otrokovem svetu odnosov, vendar je vsaka beseda, ki jo otrok nameni »drugemu«, tudi predmetom in »lutkam«, namenjena najprej njemu samemu. Čim bolj »ljubezniv« je do drugih, tem bolj ljubezniv je tudi do sebe.

V ta kontekst oblikovanja prazaupanja, s tem pa tudi samopodobe, sodi tudi oblikovanje podobe o Bogu in odnosa do njega. Pozitivna samopodoba in prazaupanje otroka podpirata oblikovanje pozitivne podobe o Bogu. Za otroka je v takem primeru samo po sebi razumljivo in normalno, da ga Bog brezpogojno sprejema in ljubi, da ga nikjer ne ogroža in ga zato »sme« spremljati v vseh življenjskih okoliščinah ter pri vseh njegovih dejanjih. Misel na Boga v otroku ne prebuja občutkov strahu, marveč ga napolnjuje z veseljem in radostnim zaupanjem.⁵

3. Stopnje verovanja – po J. W. Fowlerju

James W. Fowler se pri svojih razmišljanjih in raziskovanjih naslanja na Erixona in njegove stopnje socialnega razvoja, še bolj pa na Piageta in Kohlberga. Seveda zlasti slednja avtorja skuša preseči in ju »nadgraditi« z religiozno dimenzijo življenja. Tako želi Piagetove stopnje kognitivnega razvoja prepojit s čustvi, motivi in simboli ter jih tako »razširiti«, Kohlbergove stopnje moralnega razvoja pa »prevrednotiti«. Za Kohlberga so namreč stopnje moralnega razvoja pogoj za razvoj religiozne dimenzije. Fowler pa v nasprotju s Kohlbergom na prvo mesto postavlja vero in jo razume kot temelj moralnega učenja, razmišljanja in delovanja. Pri tem seveda razlikuje med vero (faith) in vsebino verovanja (belief). Vera (faith) ni le načelno in neprizadeto sprejemanje »Boga filozofov«, marveč odnos, ki človeka – v smislu P. Tilicha – nujno prizadene in tako osmišlja njegovo življenje.⁶

Poleg omenjenih Piageta in Kohlberga Fowler upošteva še E. Eriksona, D. Levinsona in C. G. Junga (proces individualizacije), R. Kegana (stopnje razvoja samega sebe), R. Selmana (razvoj s pomočjo sprejemanja vlog). Upoštevaajoč navedene avtorje in njihove teorije skuša oblikovati celostno »genetično pisteologijo« kot teorijo razvoja verovanja, s katero ponazarja, kako je »razvoj oz. rast vere, ki osmišlja«, tesno povezana in prepletena s siceršnjim osebnostnim in socialnim razvojem človeka.⁷ Zlasti psihologi, ki svoje teorije o razvoju oz. rasti osebnosti povezujejo s pojmom identitete, v svoja razmišljanja med bistvene dejavnike prištevajo tudi religiozno dimenzijo življenja.⁸

⁵ Prim.: P. Schellenbaum, *Gottesbilder*, Stuttgart 1993, 78.

⁶ Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, Gütersloh 1991, 35-36.

⁷ Prim.: J. W. Fowler, *Theologie und Psychologie in der Erforschung der Glaubensentwicklung*, v: *Concilium* 18 (1982), 444-445.

J. W. Fowler se v svojih naslanja najprej na Eriksona. Toda veliko bolj od časovnih označb posameznih razvojnih obdobij Fowler uporablja njegov miselni instrumentarij tako imenovanih psihosocialnih »kriz« oz. življenjskih nalog ali izzivov, s katerimi Erikson interpretira posamezne stadije človekovega »razvoja«.⁹

Razvojne stopnje z ustreznimi psihosocialnimi konflikti po Eriksonu in primerjava s stopnjami verovanja po J. W. Fowler¹⁰

Erikson			J. W. Fowler	
Razvojne stopnje	Psihosocialni konflikti	Starost	Stopnja verovanja	Starost
Oralno-senzorična stopnja	Prazaupanje : prardvom	0-1	Nediferencirana vera – predstopnja verovanja	0-2
Muskularno-analna stopnja	Avtonomnost : sram in dvom	2-3	Intuitivno-projektivna vera	3-6/7
Lokomotorično-genitalna stopnja	Iniciativnost : občutek krivde	4-5		
Latentna stopnja	Delavnost (podjetnost) : občutek manjvrednosti	6-12	Mitično-dobesedna vera	Po 7. letu
Puberteta in adolescenca	Identiteta : zmešnjava vlog	13-18	Sintezno-konvencionalna vera	Adolescenca
Zgodnja odrasla doba	Intimnost : izoliranost	19-25	Individualno-refleksivna vera	Po 20. letu
Srednja odrasla doba	Generativnost : stagnacija	26-40	Povezujoča vera	Po 40. letu
Zrelost	Osebnostna integracija (integracija jaza) : obup	41-	Univerzalna vera	Redko

Poleg Eriksona Fowler močno upošteva tudi D. Levinsona in njegovo interpretacijo življenjskega ciklusa, ki ga razdeli v štiri približno po 20 let trajajoče razvojne stopnje. V Fowlerjevih prehodih od ene na drugo stopnjo verovanja izstopa pomen priprav na vstop v novo, kvalitetnejšo obliko verovanja. Prav prehodnim obdobjem pa tudi Levinson daje veliko pozornost in – razen prvemu – vsakemu pripiše pet let.¹¹

⁸ Prim.: D. Kobal, n.d., 70.

⁹ Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 129.

¹⁰ Prim.: E. Olbrich, *Die Entwicklung der Persönlichkeit im menschlichen Lebenslauf*, v: R. Oerter, L. Montada, *Entwicklungspsychologie*, München 1982, 104.

Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 132.

Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 2000, 41.

¹¹ Levinsonova obdobja življenjskega ciklusa:

1. Otroštvo in adolescenca: 0-17 let (0-3 leta = rano otroštvo kot prehodno obdobje);

a. Predstopnja verovanja oz. »nediferencirana« vera

Na tej predstopnji se v otroku oblikujejo procesi, ki pozneje bistveno vplivajo na razvoj verovanja. V povezavi z oblikovanjem otrokovega prazaupanja, ki se v temeljnih potezah prične že v prenatalnem obdobju in traja približno do konca prvega leta,¹² se na tej stopnji zarisujejo občutki zaupanja, upanja in ljubezni po eni strani, po drugi pa prav tako občutki pomanjkanja teh pozitivnih dimenzij življenja. Vera, ki je po Fowlerju sicer še ni mogoče tako imenovati, zlasti pa ni mogoče »raziskovati« otrokovega verbalnega izražanja verovanja, se v prepletajočih se zaupnih primarnih odnosih v prvih letih izkristalizira v pravi »fundus«, ki se že v obdobju učenja govora, kmalu za tem pa v intuitivni uporabi simbolov in ritualov, že artikulira kot izraz verovanja.¹³

b. Intuitivno-projektivno verovanje

Glede na sposobnosti in načine mišljenja in učenja mnogi sodobni razvojni psihologi predšolsko obdobje poimenujejo tudi predoperacionalno, predoperativno ali predoperatorično obdobje.¹⁴ Prične se med 16. in 24. mesecem življenja, konča pa med 6. in 7. letom.

Otrok pride zelo hitro do sposobnosti, da v konkretnih slikah in podobah ter s pomočjo enostavnih in konkretnih reakcij izrazi, kako »razume« svojo eksistenco – tudi v odnosu do temeljnih filozofskih in religioznih življenjskih vprašanj.¹⁵ V tem obdobju sicer še ne obvlada vzročnega mišljenja in ima precej težav z izražanjem. Kljub temu pa z enostavno in preprosto govorico more artikulirati globoko vero, ki je izraz njegovega globalnega doživljanja sveta in življenja. Njegov svet je seveda v največji meri njegovo življenjsko okolje, zato slednje vpliva tudi na njegov globalni pogled na svet. Njegova predoperacionalna oblika razmišljanja pa mu vsekakor omogoča, da si oblikuje teorije, misli in občutke, ki so na tej stopnji še vedno ujeti v nejasne razmejčitve med resničnim in namišljenim in so v njegovi zavesti kaj hitro prepoznane kot vsebine, ki jih bo kmalu potrebno ponovno predelovati in premisliti.

2. Zgodnje odraslo obdobje: 17-40 let (17-22 let = obdobje prehajanja v zgodnjo odraslost);

3. Srednje odraslo obdobje: 40-60 let (40-45 let = obdobje prehajanja v srednjo odraslost);

4. Pozno odraslo obdobje: 60- (60-65 let = obdobje prehajanja v pozno odraslost); prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 129-130.)

¹² Prim.: A. Höfer, *Elternschulung und Lehrerbildung*, Graz 1998, 3.

¹³ Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 138.

¹⁴ Večina izhaja iz Piagetovega kognitivnega pogleda na učenje. Prim.: G. Mietzel, *Wege in die Entwicklungspsychologie, Band 1: Kindheit und Jugend*, München 1997, 141.

¹⁵ Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 2000, 58.

Na tej prvi stopnji verovanja se otrok v prepletanju resničnosti z domišljijo srečuje z vero odraslih, ki močno vpliva na njegovo intuicijo in razmišljanje. Zlasti vidna znamenja vere in občestvena komunikacija so za otroka pomemben religiozni vzgojni proces. Če predpostavljamo, da si je otrok uspel izoblikovati solidno pozitivno samopodobo, so trenutki skupne, zlasti zahvalne molitve priložnost za konstruktivno in ustvarjalno krepitev religioznih in socialnih odnosov. Za otroka med 3. in 6. letom je značilno intuitivno in neproblemsko, prav zato pa hitro in tekoče razmišljanje in sklepanje.¹⁶ Iz trenutka v trenutek se srečuje z novimi doživetji in spoznanji, ki jih shranjuje v svojem v glavnem domišljijjskem svetu in bodo kot taka trajno vplivala na njegovo življenje. V svojem imaginarnem svetu uspe sistemsko poenotiti odgovore na vsa temeljna življenjska vprašanja. Ne gre seveda za razumsko poenotenje in sistematizacijo, marveč za intuitivno razumevanje in čutenje, zato zanj resnične zgodbe in pripovedi niso nič bolj oz. nič manj resnične od neresničnih oz. domišljijjskih.

Otrokov religiozni in siceršnji razvoj v tem obdobju ogrožajo po eni strani morebitne destruktivne in zastrašujoče pripovedi, po drugi pa tudi prevelika tabuizirana ter moralna ali druga nerazložena doktrinarna pričakovanja.¹⁷ Za otroka in njegovo (religiozno) prihodnost pomenijo veliko breme in nevarnost tudi še vedno pogosto kot najbolj »učinkovito«¹⁷ vzgojno sredstvo uporabljene grožnje, povezane z različnimi religioznimi podobami ali dejanji. Otrok ne pozablja tako hitro kot odrasli, zato sta senzibilnost in pozitivna usmerjenost, ki se konkretizira v posredovanju dobrega in ljubečega Boga, temeljni zakonitosti verske vzgoje v tem prvem, a tudi v naslednjih obdobjih.

c. Mitično-dobesedno verovanje

V tem obdobju, ki se prične nekako pri sedmih letih, poteka emocionalni razvoj otroka brez večjih konfliktov in napetosti. Neprimerno bolj dramatično potekajo otrokove kognitivne dejavnosti. Otrokov prehod iz predoperacionalnega v operacionalni način mišljenja ni sunkovit in tudi ne zgolj teoretično razumski, ampak procesno stopenjski, spremljajo ga mnoga doživetja, na podlagi katerih si otrok oblikuje svoj »šolarski«¹⁷ psihični in kognitivni življenjski prostor. Z vstopom v šolsko obdobje in s prehodom v operacionalno mišljenje otroci zlasti na kognitivnem področju delajo velike korake. To sicer ne pomeni, da že prej niso imeli nekaterih kognitivnih sposobnosti, gotovo pa jih sedaj razvijajo občutno hitreje.

¹⁶ V petem letu se otrok že tekoče izraža, svoje trditve je sposoben enostavno utemeljiti, do konca šestega leta pa mnogi otroci uporabljajo že do 2500 besed. Prim.: G. Mitzel, *Wege in die Entwicklungspsychologie, Band 1: Kindheit und Jugend*, München 1997, 145.

¹⁷ Otrok na tej stopnji ne potrebuje »logične«¹⁷ razlage. Veliko bolj mu je pri srcu pripovedna, slikovita in konkretna razlaga. Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 149.

Operacionalno mišljenje, ki je ena temeljnih dodatnih sposobnosti in je značilno za latentno obdobje, otroku omogoča hitrejši uvid v stvarnost, s tem pa tudi v logiko odnosov. Prav na podlagi operacionalnega in logičnega mišljenja so otroci v latentnem obdobju veliko bolj kot predšolski otroci sposobni odkrivati nasprotja pri razglabljanju življenjskih, zlasti z vero povezanih tem, in na take primere reagirati.¹⁸ Z logiko povezano konkretno-operacionalno mišljenje jih sili k razlikovanju med tem, kar »resnično obstaja«, in tem, kar biva le navidezno »resnično«. V tem prizadevanju za razumevanje stvarnosti ostajajo še naprej v svetu pripovedi in »trpijo«, ker jih v svoji logiki vse težje uvrščajo v lastni miselni sistem. Nejasnost jih vznemirja, hkrati je pa kar ne morejo odpraviti, saj si moralne zahteve, simbole in njim že znane pripovedi še vedno razlagajo enodimenzionalno in dobesedno. Kljub temu se doseganja epizodična kvaliteta intuitivno-projektnega verovanja počasi umika, namesto slednje pa prihaja linearno-narativno dožemanje sveta in življenja. Na tej stopnji se otroci že uspešno, celo empatično vživljajo v vloge drugih in jih tako v svoji domišljiji sprejemajo, hkrati pa na vseh področjih uveljavljajo trdo logiko »fair-playa« v smislu »krivica se kaznuje, dobro pa poplača«. Tako je razumljivo, da jim je v tem obdobju blizu antropomorfná podoba Boga, ki je »pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje«.¹⁹ Njihovo imanentno pojmovanje pravičnosti se torej nanaša tudi na Boga.²⁰

Kateheti in katehistinje ter drugi vzgojitelji vzamemo učenčeva pogosto nasprotujoča si vprašanja seveda resno. Pri tem pa svojih odgovorov ne podajamo v obliki dogmatičnih in absolutno veljavnih trditev, marveč preprosto in kar najbolj razumljivo posredujemo svoje mnenje. Dobro je, če se poslužujemo pripovedne in simbolne govorice. Včasih do skrajnosti izsiljena nasprotja in neverjetnosti učence sili k dodatnemu razmišljanju o smislu življenja in verovanja, kar jim naslednja stopnja mišljenja, tako imenovano formalno-operacionalno mišljenje, tudi omogoča. Formalno-operacionalno mišljenje omogoča tudi refleksijo preteklosti, kar občasno celo v obliki enkratnih »aha-doživetij« pri učencih sproži zavračanje starih dobesednih razlag in odkrivanje popolnoma novih spoznanj.²¹

d. Sintezno-konvencionalno verovanje

V procesu formalno-operacionalnega razmišljanja raste sposobnost posameznika, da si izdelá svoje hipotetične podobe tako za prihodnost kot za sedanost, saj se je naučil gledati tudi s »tujimi« očmi. Tako si po znanem

¹⁸ Prim.: G. Mietzel, *Wege in die Entwicklungspsychologie, Band 1: Kindheit und Jugend*, München 1997, 202.

¹⁹ Mnogi otroci razumejo izraza »dobro« in »hudo« celo v potencirani obliki, da namreč Bog dobro obilno poplača, hudo pa močno kaznuje.

²⁰ Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 2000, 59.

²¹ Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 167.

pubertetnem in adolescentnem scenariju oblikuje svojo identiteto, ki kljub notranjim bojem navadno ostaja navezana na kako skupino, prežeto s sintezniimi in konvencionalnimi vsebinami.

Za področje verovanja to pomeni, da si posameznik izdelava »tihan sistem« norm, vrednot in podob, ki jih emocionalno sprejema za svoje, jih pa v glavnem ne reflektira. Mladi so na tej stopnji za resno refleksijo pogosto še preveč nesamostojni, zato »čutijo«, da bi jih resno samopreverjanje lastnih stališč in vere ogrozilo v smiselnosti verovanja.²² Kot posamezniki sicer težijo k osebni odnosu do Boga, hkrati pa se zavedajo, da se pri odločanju za vero ne morejo zanesti nase, marveč so odvisni predvsem od drugih, zlasti najbližjih. Sintezni konvencionalnost in konformizem sta torej v tem obdobju dve nujni opori za osebno vero.²³

Predstavljene splošne ugotovitve seveda ne preprečujejo možnosti »prehitevanja« na poti verovanja, kar se v posameznih primerih gotovo dogaja. Res pa je, da dimenzija občestvenosti sodi med bistvene razsežnosti verovanja, in to tudi zaradi človekove šibkosti. Brez dvoma se sintezni-konvencionalno-konformistično verovanje najlažje prilagaja splošnim družbenim zahtevam, hkrati pa so taki verniki sorazmerno »neproblematični« za nosilce odgovornih služb v Cerкви, saj bolj ali manj zavzeto sprejemajo in uresničujejo njihova navodila.²⁴ Obenem pa je to najvišja »redna« stopnja verovanja, ki je še vpeta v okvir obveznega šolanja.

e. Individualno-refleksivno verovanje

Na poti do četrte stopnje verovanja se pogosto nahajajo krize, ki človeka pravzaprav izzovejo, da svojo vero prečisti ter osvobodi od mitov in odvisnosti od skupnosti konformno verujočih. Na tej stopnji, ki navadno nastopi po 20. letu življenja, se posameznik distancira od »tihan sprejetega« sistema norm in vrednot, ponotranji Boga kot avtoriteto in se samostojno odloči za svoj življenjski slog. Tudi simboli, rituali in obredi za človekovo osebno vero izgubijo svoj prvotni pomen, saj lahko veruje in artikulira svoje vero tudi mimo ali celo brez njih. Vsekakor individualno-refleksivno verovanje vodi v prepričanje in življenjsko držo, v kateri se uči sam in samostojno sprejemati breme odgovornosti za življenjske okoliščine, življenjski slog, vsebino vere, odločitve in dejanja. Na tej poti se srečuje z mnogimi negotovostmi in napetostmi, npr. med individualnostjo na eni in občutkom pripadnosti na drugi strani; subjektivno relativnostjo in absolutno gotovostjo refleksije; samouresničenjem na eni in službi za druge na drugi strani ipd.²⁵

²² Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 191.

²³ Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 59.

²⁴ »V mnogih ozirih najbolje funkcionirajo religiozne institucije prav tedaj, ko jih sestavlja večina zavzetih posameznikov, predstavljenih na tej tretji stopnji verovanja«: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, Gütersloh 1991, 181.

²⁵ Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 200.

Ta proces ni brez nevarnosti, saj je lahko povezan z narcisoidnim zaupanjem vase, kar lahko posameznika pripelje do izoliranosti in reduciranja Bože volje na iskanje lastne osebne profane perspektive in samouresničenja. Morebitne napetosti med takim posameznikom in skupnostjo so v takih primerih dobrodošle in v pomoč tako posameznikom kot skupnosti. Posameznika namreč silijo k dodatni in temeljitejši refleksiji lastnih odločitev in korakov v veri, skupnost pa k notranji dinamiki in kolektivni refleksiji.

Fowler je prepričan, da se večina vernikov »dobro počuti« na tretji stopnji in le na posameznih področjih posežejo na višjo raven verovanja.

f. Povezujoče verovanje

Še bolj zahtevna je peta stopnja verovanja, ki vodi v novo skupnost. Ta se prične po 40. letu življenja, če sploh nastopi.²⁶ Na peti stopnji je posameznik »razočaran« tudi nad svojimi osebnimi stališči in jih ponovno relativira. Namesto »ali-ali-dihotomije« se odloči za iskanje večdimenzionalne resničnosti, do katere se dokoplje s povezovanjem različnih perspektiv in celo nasprotij. Tu torej posameznik ne vztraja več na svojem sistemu vrednot in na lastnem življenjskem slogu. Prve povezovalne elemente najde ponovno v simbolih, ritualih in obredih, vendar tokrat na višji ravni, kjer prihaja do pomirjajočega sodelovanja med zavestjo in podzavestjo.²⁷ Velik pomen pripisuje arhetipskim elementom, v katerih se prepozna in ki vplivajo na njegovo življenje, vero in delovanje. Na tej stopnji ponovno odkriva sporočilno pomembnost simbolov, ritualov, slik, podob in obredov ter tako postaja del njih samih, slednje pa del njegove resničnosti.

Skupnost, v katero se vključuje, ni več prostor, ki ga ogroža, marveč v njeni različnosti išče svojo dopolnitev in priložnost za samokorekturo. Vernik na tej stopnji verovanja vse bolj ugotavlja, da »njegov jaz ni več gospodar v lastni hiši«. ²⁸ Tako na več ravneh prihaja do dialoškega spoznavanja resničnosti, s tem pa tudi do celostne, se pravi tudi emocionalne ugotovitve, da si upam privoščiti »drugo naivnost«, ki mi zagotavlja, da je v dialogu s seboj, z drugim in z Bogom mogoče življenje spoznati in dojeti globlje kot na ravni monološke zavzetosti.

Zlasti na peti stopnji opazamo, da gre tudi na področju verovanja za neke vrste proces individualizacije, ki poteka podobno kot na področju preprostih imanentnih človeških odnosov, le da je religiozna dimenzija življenja za ta proces zahtevnejša, zato pa tudi nekoliko počasnejša. Gre za proces individualizacije, ki zlasti v mladosti povzroča veliko napetost

²⁶ J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 216.

²⁷ Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 60.

na eni strani med željo po samostojnosti, na drugi pa po pripadnosti.²⁹ Čeprav človeka ta napetost spremlja vse življenje in jo v procesu individualizacije večinoma tudi uspešno rešuje, se mladostnik na podlagi osebnih izkušenj navadno v dobi adolescence ali najpozneje v poadolescenci dobi dokopljive prepričanja, da ni »on« merilo vsega dogajanja v svetu ter da je v življenju treba upoštevati tudi »drugega«. Individualizacija, ki je vseživljenjski proces, dokončno preseže napetost med »samostojnostjo in pripadnostjo« in s tem vse vrste konfliktov v spoznanju, da je človek najbolj samostojen takrat, ko najbolj pripada oz. ko se najbolj podarja sočloveku in Bogu. Tako pomeni povezovalna stopnja verovanja tudi obvezujoče odgovorna in stalno se učeča vera hkrati, v kateri poteka integracija jaza intrinzično in ekstrinzično.³⁰

g. Univerzalno verovanje

Stopnja univerzalnega verovanja je dosegljiva le posameznikom, ki radikalno dosledno, ne glede na posledice, izvajajo peto stopnjo verovanja.³¹ Vernik na tej stopnji predstavlja »inkarnacijo Božje ljubezni«, kar pomeni, da vse, kar dela, dela izključno iz verujočega odnosa do Boga. Vernikova dela postanejo tako neposredno Božja dejanja.

Predstavniki verovanja na šesti stopnji ne fascinirajo le zaradi mističnega odnosa do Boga, marveč tudi zato, ker sveta niso želeli spreminjati po svojih merilih, ampak so dovoljevali, da se je svet pogosto razvijal drugače od njihovih pričakovanj, pa zaradi tega njihova radikalnost v prizadevanju za pravičnost in ljubezen ni v ničemer pojenjala. Taka »svetniška« vera ni univerzalna le v kvaliteti verovanja kot takega, marveč prav tako v kvaliteti oznanjevanja, pri katerem moč nenasilja univerzalno in nujno vznemirja, nagovarja in vabi.

Šesta stopnja verovanja je torej redek pojav.³² Posamezniki, ki se povzpnejo na stopnjo univerzalnega verovanja, »utelešajo in aktualizirajo duha vseobsegajoče in izpolnjene človeške skupnosti.«³³

²⁸ J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 203.

²⁹ Mladostnik želi po eni strani čim prej zaživeti samostojno in drugače od drugih, po drugi strani pa intenzivno hrepeni po sočloveku in se nanj navezuje ter želi nekam spadati in nekomu pripadati. Prim.: R. Kegan, *Die Entwicklungsstufen des Selbst*, München 1991, 149 – 150.

³⁰ Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 216.

³¹ Kot primer navaja Fowler Mahatma Gandhija, Mater Terezijo, Martina Luthra Kinga in še nekatere. Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 219.

³² Med 359. intervjuanci je Fowler prepoznal enega samega, za katerega meni, da bi sodil na to šesto stopnjo verovanja. Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 61.

³³ J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 218.

4. Sklep

J. W. Fowler je v svojih raziskavah upošteval sedem aspektov verovanja:

1. kognitivno dimenzijo,
2. sprejemanje vlog,
3. moralno odločanje,
4. socialno zavest,
5. vlogo avtoritet,
6. smisel in
7. vlogo simbolov.³⁴

To vsekakor potrjuje njegovo prizadevanje za to, da bi fenomen verovanja raziskal večplastno in kar najbolj celovito in relevantno. Tako sprejemajo mnogi psihologi, zlasti pa teologi njegov pristop kot zanimiv in bogat. Kljub temu da mu nekateri očitajo poenostavljanje in idealiziranje tako verovanja kot razvojne psihologije, Fowler s svojimi poudarki vsekakor prinaša osvežitev in vrsto izzivov, s katerimi se srečuje sodobna verska vzgoja.

Z vprašanjem stopenjskega verovanja se ukvarjajo seveda še drugi avtorji. Med sodobnimi sta znana zlasti Fritz Oser in Paul Gmünder. Tudi po Oserju se človek v svojem življenju skladno z osebnostno rastjo uči verovati in pri tem – po zapustitvi predreligioznega obdobja ranega otroštva – »potuje« od stopnje do stopnje. Pri tem Oser bolj poudarja religiozno odločanje, na katero močno vpliva podoba Boga, ki se prav tako spreminja in »razvija« - od artificialistične »Deus ex machina« mimo deističnega filozofskega Boga, ki »me ne vznemirja«, do Boga, ki človeka vabi v univerzalno komunikacijo in solidarnost.³⁵

Ena temeljnih pedagoških postavk teologov in psihologov, ki se ukvarjajo s sodobnimi izzivi verske vzgoje, je prav gotovo potreba po stalni verski vzgoji, ki jo dopolnjuje večplastna upravičenost do verskega pouka na vseh stopnjah osebnostnega razvoja.

Povzetek: Stanko Gerjolj, Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije

Religiozna dimenzija življenja, s tem tudi verska vzgoja, postaja tudi v strokovni psihološki javnosti vse bolj konstitutivni element raziskovanja. Prepletanje med vero in »psihologijo« je v vsakdanjem življenju neizbežno. Tako je »normalno«, da se s tem prepletanjem ukvarja tudi znanost, še zlasti, če je le-ta aplikativne narave in je kot taka namenjena praktični uporabnosti.

³⁴ Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 58.

³⁵ Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 64-70.

Med več strokovnjaki, ki povezujejo religiozno in psihološko dozorevanje, v sodobni literaturi izstopata ameriški teolog in psiholog James W. Fowler in švicarski psiholog, teolog in pedagog Fritz Oser. Fowler se ukvarja z različnimi aspekti verovanja, Oser pa postavlja v ospredje vidik religioznega odločanja. Pri tem oba avtorja razkrivata razloge za stalno versko vzgojo, ki traja vse življenje.

Sestavni del verske vzgoje je tudi verski pouk, ki zavzema v sklopu siceršnje vloge pouka v osebnotnem razvoju središčno mesto ter kot tak usmerja mnoge druge vzgojne in socializacijske procese.

Ključne besede: verski pouk, vzgoja, socializacija, učenje, vera, razvojna psihologija, osebnost.

Summary: Stanko Gerjolj, Religious Instruction as Seen by Developmental Psychology

The religious dimension of life – and thereby also religious education – is increasingly becoming a constituent element of psychological research. The interweaving of religion and »psychology« in everyday life is inevitable. Thus, it is quite »normal« that also science, especially an applied one, deals with this interweaving as well.

Among several specialists connecting religious and psychological development there should be mentioned American theologian and psychologist James W. Fowler and Swiss psychologist, theologian and educationist Frith Oser. Fowler deals with different aspects of faith, Oser emphasizes the aspect of taking religious decisions. Both authors uncover the reasons of a permanent religious education lasting the whole life.

A constituent part of religious education is also religious instruction that – within the role of instruction in the development of personality – is of a central importance and directs many other educational and socialization processes.

Key words: religious instruction, education, socialization, learning, faith, developmental psychology, personality.

Alenka Šverc

Legitimnost verskega pouka

Uvod

Spremembe na področju kulture, politike in ekonomije pomembno vplivajo na vizijo evropske družbe in razumevanje človeka, zato so nastale resne potrebe po novem razumevanju šole in njenih nalog tudi v slovenskem prostoru. V ta okvir razumevanja šole vstopajo tudi novi razlogi za verski pouk v evropski šoli.¹ Glede na dogajanje na kulturnem, ekonomskem, političnem in šolskem področju, ki so vedno bolj usmerjena v evropski prostor, se lahko vprašamo, ali lahko na Slovenskem razmišljamo o istih razlogih za verski pouk v šoli kot v ostalih evropskih deželah. Potrebno si je postaviti naslednja vprašanja: Katera so merila navzočnosti verskega pouka v sodobnih šolah? Katere ustanove ga zagotavljajo? Kaj upravičuje navzočnost verskega pouka v šoli? Vprašanje razlogov ali legitimnosti je mogoče obravnavati z družbeno-kulturalnega, antropološkega, pedagoškega, teološkega in pravnega vidika. Iz prvih treh izhaja zakonodajna raven.

1. Zgodovinski prerez legitimnosti verskega pouka (VP)

Ko govorimo o problemu legitimnosti verskega pouka (VP) želimo odgovoriti na naslednja vprašanja: zakaj (s katerim razlogom), na čem temelji verski pouk v šolah?

O tem problemu se je še posebej govorilo v letih 1968-1980. Prišli so do pomembnega spoznanja, da v šolah ni problematična le navzočnost VP, ampak tudi drugih predmetov. Vendar se o drugih vsebinah ne razpravlja na glas, kljub temu da se kažejo velike težave pri poučevanju različnih predmetov. Vendar znova pa so se in se še odpirajo vprašanja glede VP v šolah.

Če želimo govoriti o problemu legitimnosti, moramo razmisliti o ciljnih, vsebinah in metodah VP v šolah. Različne vrste legitimnosti so pripeljale do različnih ciljev, vsebin in metod.

¹ Prim., J. J. Degenhardt, *Entwicklungsperspektiven des Religionsunterrichts für die 90er Jahre*, v: *Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 11.

1.1. Legitimnost z vidika poslanstva Cerkve

Danes bi bilo težko najti ljudi, ki bi zagovarjali legitimnost zgolj z vidika poslanstva Cerkve. Do leta 1968 je bil pogled na legitimnost dokaj enoten, čeprav so jo v praksi že mnogi presegali. V tem času se je v glavnem govorilo o šolskem VP, ki je bil v ozki povezavi s Cerkvijo. Vloga Cerkve je temeljila na nalogi, ki jo ima do krščenih: da skrbi za vzgojo in poučevanje otrok. Ali pa se je govorilo o evangelizacijski nalogi Cerkve, da mora oznaniti evangelij vsemu stvarstvu.²

V praksi so se vseeno kazale razlike. Takšne pozicije niso bile problematične do trenutka, ko se je družba razumela kot krščanska. Z vdorom sekularizacije, porastom pluralizma, opuščanjem verske prakse, naraščanjem verske indeference pa postane tako zasnovana legitimnost vedno manj sprejemljiva. Vse to pa še potencira naraslo nezadovoljstvo učencev.

Glavni poudarki tega modela so:

- **Glavni cilj** je bil oblikovanje pripadnikov Cerkve.
- **Učenci** so bili pojmovani kot člani Cerkve.
- **Vsebina** je bila cerkvena kateheza, pogosto samo katekizem (vera, zakramenti, zapovedi, krščansko življenje). Pouk je bil kot »inicijacija v krščansko življenje«, uvajanje v vero in življenje Cerkve. Poleg tega je bila vključena liturgija, zakramenti in molitev. Ne poučujejo se druga verstva ali drugi vrednostni sistemi, navzoči v kulturi. Antropološki problemi učencev in veliki socialni problemi praktično niso imeli mesta v poučevanju VP. Prav tako se ne neguje odnos med vero in kulturo.
- **Učitelji** so bili samo duhovniki. »Missio canonica« je bila obvezna.
- **Metoda** poučevanja je bila frontalna. Učitelji so bili praktično brez didaktičnega znanja.
- **Vede:** Pouk je temeljiv na teologiji, še posebej na dogmatiki in krščanski moralki. Delno tudi na eksegezi in zgodovini Cerkve. Pedagoških in drugih religioških znanosti se ni upoštevalo.

1.2. Legitimnost s strani «religije»

Drugi model legitimnosti šolskega VP temelji na kategoriji »religija« (v ednini) ali na religiozni rasežnosti ekistence.

Pluralizem med učenci je vedno bolj v porastu, zato šolski VP ne more več odgovoriti na potrebe vseh. Uvajanje v krščansko življenje ne more biti več edini cilj VP. Navzočnost pri VP je obvezna in je predpisana z zakoni ali v ustavi. Zato se išče rešitev znotraj zakonske osnove v smeri opuščanja konfesionalnosti in v koncentraciji na religiozni fenomen.

Religija se poučuje v šoli, ker je religioznost ena temeljnih rasežnosti človeka in kulture.

² Prim. J. Gevaert, R. Giannatelli (ur.), *Didattica dell'insegnamento della religione*, Elle Di Ci, Torino 1991, 14-15.

Temeljni poudarki tega modela so:

- **Cilj VP** je v seznanjanju učenca z religiozno razsežnostjo življenja. Ne gre torej za katehetski pristop in prav tako ne za »nevtralni« pristop k poučevanju različnih verstev, o katerih podajamo zgolj informacije. Religiozne razsežnosti se ne more identificirati z nobeno religijo posebej, hkrati pa je ključ za razumevanje vsake religije.

Religiozna rasežnost je tista, ki v človeku odpira temeljna vprašanja v odnosu do življenja ali išče smisel življenja. Ta ideja prihaja od protestantskega teologa Paula Tillicha.

- **Vsebine VP** so izkušnje učencev, ki odpirajo vprašanja o življenju in smislu. Ko se učenec zaveda verske razsežnosti v sebi in si postavi vprašanja, preide k drugemu koraku: spoznavanju krščanstva in drugih verstev, vendar ne kot odgovor. To pomeni, da se na primer biblična besedila uporabijo predvsem kot izkustveni teksti in ne za uvajanje v krščanstvo.

- **Učitelji** so v glavnem laiki. Imenovani s strani šole. Ni nujno da prakticirajo vero.

- **Metode** so šolske, ne katehetske. Še posebej se poudarjajo metode, ki aktivno vključujejo učence.

- **Vede:** Pouk temelji na filozofiji religij in fenomenologiji religij. Kot pomožni vedi sta vključeni pedagogika in didaktika.

Ta legitimnost je zelo ozka, ker temelji na problematičnem konceptu »religije«. Res je, da so eksistencialna vprašanja pomembna in peljejo učenca v skrivnost religije. Vendar ne moremo vse VP skrčiti na vprašanje smisla, ker vera ni samo to. Potrebno je vključiti presežnost, življenjske drže – prakso.³

Ta način legitimnosti skuša odgovoriti na splošno, zakaj naj bi bila religija navzoča v šoli. Ne odgovori pa na vprašanje, kakšno legitimnost dati krščanskemu VP v šolah.

1.3. Legitimnost z vidika šole

Ta model je diametralno nasproten prvemu modelu legitimnosti, ker hoče poiskati razloge zgolj na strani šole.

Izhaja iz ideje, da ima moderna šola, ki je sekularizirana in javna vse razloge, da izloči VP iz svojega programa kot obvezen predmet za vse učence. Poudarja novo družbeno nalogo šole v pluralni in multireligiozni družbi. Šola sicer mora pomagati učencem, da dosežejo zrelost v odnosu do vere in sistema vrednot, ki so navzoče v kulturi. Učenci ne morejo biti analfabeti na tem področju.

Podobne rešitve se najdejo na Švedskem in Veliki Britaniji. V Belgiji je na vseh šolah obvezen pouk o vzgoji za življenje. Učenci se poučijo o bistvenih stvareh verovanja, različnih pogledih na življenje in sisteme vred-

³ Prim, J. Gevaert, R. Giannatelli, n. d., 15-17.

not. Ne zanemarja se krščanske vere, ta pouk prevzame veliko vsebin, ki so bile prej navzoče v VP. Gre za religiološki pristop k obravnavanju verstev.⁴

Poudarki tega modela so:

- **Cilja** VP sta dva: skuša predstaviti kulturno izročilo, realnost, v kateri se živi; drugi poudarek je na poznavanju navozčnosti različnih verstev in vrednostnih sistemov v okolju.

- **Vsebine** so verstva, vrednostni sistemi, navzoči v okolju. Poudarjeno, a ne previligirano je krščanstvo.

- **Učiteljje** imenuje šola na podlagi diplome. Od njih se pričakuje pozitiven odnos do snovi, verska praksa ni nujna.

- **Temeljne znanosti** so moderne religiološke vede, pedagoške in didaktične vede.

Najbolj kritično je, ker ta model obide enaga izmed temeljnih pojmov verovanja - resnico. Moderne religiološke vede prikazujejo svoj pristop kot »nevtralen. Ta ideja je povezana z relativizacijo: vse religije so enake, vse je torej relativno. Z praksi tak splošen način poučevanja in seznanjanja z verstvi privede do površinskosti. Šele z dobrim poznavanjem ene religije je mogoče odkrivati druge.

1.4. Legitimnost v soglasju vzgoje

Četrti model legitimnosti je predstavljen v dokumentu Nemške škofovske konference.⁵ Legitimnos VP temelji v usmerjenosti šole in Cerkve: na eni strani se priznava, da VP daje stvaren prispevek k ciljem šole; VP ni v nasprotju z naravo krščanstva in vstopa v vlogo diakonije (=služenje) Cerkve v odnosu do kulture in družbe.

a) Pedagoška legitimnost

Ta legitimnost želi poudariti, da VP ni tuj vzgojnim nalogam šole, ampak daje specifični prispevek k uresničevanju ciljev moderne šole. Pomembno se je torej vprašati o specifičnem prispevu VP. in poudariti njegovo dragoceno vlogo na področju oblikovanja osebnosti.

Pedagoški prispevek VP lahko razdelimo v tri skupine:

1. VP pomaga učencem razumeti kulturno izročilo.
2. Pomaga učencem pri oblikovanju lastne identitete.
3. Pomaga pri kritičnem vstopu v družbo.

b) Sprejemljivost s strani teologije in Cerkve

1. Povezanost z verskim in duhovnim izročilom.

⁴ J. Gevaert, R. Giannatelli, n.d., 17-19.

⁵ Sinodo nazionale delle diocesi della Germania, *Scuola e insegnamento della religione*, Elle Di Ci, Leuman (Torino) 1977.

2. Za odrešitev človeka, dati zadnji smisel človekovemu delovanju.
3. Osvobajanje človeka v zgodovini, kritičen odnos vere do družbe.

2. Razlogi za navzočnost VP v evropskih šolah

Različne izkušnje evropskih dežel kažejo na raznovrstnost razlogov za navzočnost VP v šolskem sistemu. Nastajanje skupnega evropskega prostora pa zadnje čase vzpodbuja iskanje skupnih razlogov.

2.1 Družbeno-kulturalni razlogi

Sodobna religiozna kultura odklanja stare rešitve indoktrinacije, ki so bile nedialoške in odklonilne do laičnega sveta. Če je »kultura poseben svet bivanja in obstajanja človeka, če se v izbiri kulture človek igra s svojo usodo in če je naloga Cerkev utrditev človeka v sebi in ne kakšen drug motiv itd., se trudi Cerkev za človeka, samo za človeka in njegovo kulturo.«⁶ To naravnost izraža tudi drugi vatikanski koncil, ko izraža vrednost kulture za oblikovanje človekove osebnosti (GS 53) in ko govori o odnosu med vero, Cerkvijo in kulturo (GS 58). Medsebojno bogatitev kultur ima koncil za nekaj dobrega (GS 56).⁷

Pluralnost kultur zahteva sama po sebi dialog in skupno prizadevanje za človeštvo, zato je na mestu vprašanje, kaj omogoča srečanje različnih kultur v dananjšem pluralnem kulturnem prostoru.

Pomembno je poznavanje zgodovinskega razvoja kulture v nekem konkretnem okolju, še posebej povezanost humanističnega sveta s krščanstvom. Tako je potrebno razloge za VP iskati na področju kulture, saj krščansko izročilo v Evropi ni privilegij nekaterih, ampak pripada vsem.⁸

V vseh evropskih kulturah je krščanstvo dejstvo, tako preteklo kot sedanje. Srečevanje s krščanstvom je neizogibno in zato pomembno.⁹ VP se mora tako truditi, da vodi k ponovnemu odkrivanju krščanskih virov Evrope, zato mora izpostaviti »ne samo zakoreninjenost krščanske vere v pretekli zgodovini celine, temveč tudi njeno trajajočo rodovitnost za razvoj neprecenljivih vrednosti - na duhovnem in etičnem, filozofskem in umetniškem, pravnem in političnem področju.«¹⁰ Iz tega izhaja dolžnost šole, da omogoči prostor za sistematično, kritično in verodostojno

⁶ V. Cerbo, *Prospetive di legittimazione dell'insegnamento della religione nell'Europa democratica e secolarizzata*, v: *Religione e Scuola* 19 (1991) 7, 14; prim. Z. Trenti, *Legittimazione educativa dell'IRC //I*, v: *Insegnare Religione* 2 (1989) 1, 4-7.

⁷ U. Hemel, *L'insegnamento della religione nel contesto delle culture europee*, v: *Religione e Scuola* 19 (1991) 7, 36.

⁸ Prim. A. Feliciani, *Valore della cultura religiosa, finalità della scuola e IRC*, v: *Not. UCN* 17 (1988) 3, 157-166.

⁹ Prim. J. J. Degenhardt, n. d., 13.

¹⁰ Janez Pavel II, *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 5-6, 83.

zgodovinsko obravnavanje krščanstva.¹¹ S krščanske perspektive je za vse kulture pomembno, da se soočajo z obzorji, ki jih presegajo. Takšno soočanje postane kritični korektiv vsake kulture in tudi religiozne vzgoje. To pa je za sedanji zgodovinski trenutek zelo pomembno, saj se ponovno pojavljajo fundamentalistične in nacionalistične težnje.¹²

Na mednarodnem simpoziju o VP so poudarili naslednje: »V vseh evropskih kulturah je krščanstvo dejstvo v preteklosti in sedanjosti. Šola ne more mimo te stvarnosti. Če hoče ustrezno odgovoriti na navzočnost krščanskih korenin v kulturni in krščanski skupnosti v svojem prostoru, mora ponuditi prostor za sistematično, zgodovinsko in kritično obravnavanje tega dejstva. Krščanstvo je integralni del zgodovinskega izročila Evrope, tudi sedanje evropske kulture ni mogoče razumeti brez krščanstva.«¹³

2.2. Antropološki razlogi

Jasno je, da Cerkev v javnih šolah ne more sama odgovoriti na vprašanje človekovega smisla, ki si ga postavljajo mlade generacije. Svoj predlog »utemeljuje v demokratični in pluralistični družbi. Pri tem vstopa v dialog z drugimi nazori. Sprejema spoznanja ved in uporablja različne prvine šole. Posebej pa je pozorna do vprašanj smisla življenja, ki prihajajo od učencev.«¹⁴ Na ta način premaguje logiko privilegijev in zaprte konfesionalnosti.

Danes se študij verstev razume kot primerjava in kritično soočanje. Vedno se izhaja iz izkušnje, ki izzove razlago zadnjega smisla stvari.¹⁵ Vse to zahteva odgovor človeka kot bitja, ki intuitivno zaznava vrednote, se po njih ravna in se čuti od njih odvisen.¹⁶ Antropološko spraševanje je tako spraševanje po »človekovem smislu: kdo sem?«¹⁷; po dogodkih kot so rojstvo, smrt, upanje, ljubezen itd. To so hkrati temeljne točke vseh verstev in v krščanstvu zavzemajo osrednji prostor.

¹¹ Prim. J. H. Frisch, *Fachdidaktik Religion*, Patmos, Düsseldorf 1992, 28; prim. Der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, n. d., 2.3.4.

¹² Prim. U. Hemel, n. d., 36-37; prim. P. Damu, *La dimensione culturale dell'IRC. Stimoli per una riflessione critica*, v: *Insegnare Religione 2* (1989) 6, 4-10.

¹³ Seminario interdiocesano internazionale, *Legittimazione e ruolo dell'insegnamento della religione nella scuola*, (Palma de Mallorca - Valldemossa, 19-22. april 1990; *L'insegnamento della religione come diaconia*, (Monaco-Furstenried, 4-7. april 1991), v: F. Pajer, (ur.), *Insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, Elle Di Ci, Torino 1991, 498.

¹⁴ Prim. Centro Pedagogico di Verona (ur), *Insegnare religione in chiave antropologica*, v: *Religione e Scuola 16* (1988) 8, 393-396.

¹⁵ Prim. J. J. Degenhardt, n. d., 14.

¹⁶ Prim. H. J. Frisch, n. d., 28; Der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, n. d., 2.3.4.

¹⁷ Z. Trenti, *Insegnamento della religione cattolica e identità della persona. Stimoli per un approfondimento*, v: *Insegnare Religione 2* (1989) 3, 6.

V središču VP je svoboden razvoj človekove osebnosti ob soočanju z različnimi pogledi na svet in še posebej »s spoznavanjem verskih sestavin kot nenadomestljivih dejavnikov za rast v človečnosti in svobodi.«¹⁸ Tako VP spodbuja k razmišljanju o temeljnih vprašanih človekovega bivanja in pospešuje dialog. V pluralni in demokratični družbi je razlog za VP tudi antropološke narave.

2.3. Pedagoški razlogi

S pedagoškimi razlogi se želi poudariti, da VP ni tuj pedagoškim nalogam šole, ampak prispeva k uresničitvi vzgojnih ciljev moderne šole.¹⁹ K temu še posebej sodi »oblikovanje otrok v vseh osebnostnih razsežnostih.«²⁰ VP prispeva k uresničitvi pedagoškega načrta na ta način, da učenci »pridobijo utemeljeno in vedno širšo versko kulturo«,²¹ ki omogoči kritično presojanje in odgovorno odločanje na področju verskih vprašanj. VP torej vstopa v pedagoški načrt šole na mnoge načine.²² Še posebej v vzgojnem procesu šole, kjer se »oblikujejo temeljni smotri, določijo vzgojni cilji posameznih disciplin in se tako sooblikuje identiteta osebnosti, ki jo želi šola vzgajati.«²³ VP dosega te cilje preko kulturnega pristopa. V to vstopa vzgoja človekove vesti in spoštovanje svobode.²⁴ V tem smislu lahko rečemo, da je VP prostor promocije človekovih pravic, še posebej pravice svobode vesti in verske svobode.

2.4. Teološki razlogi

Lahko se vprašamo, zakaj se mora Cerkev zanimati za vzgojo in šolo. Glavni motiv je v »zakramentalni naravi Cerkev z njenimi glavnimi nalogami (diakonia, koinonia, kerigma) s posebnim poudarkom na diakoniji, ki nalaga Cerkvi dolžnost služenja vsem ljudem.«²⁵ Ljubezen do vseh tako ne more ignorirati nobene razsežnosti človekovega življenja, tudi vzgoje in šole ne.²⁶ Različni cerkveni dokumenti poudarjajo služenje življenju in s tem človeku v določeni konkretni kulturi. Zato okrožnica Evangelij živ-

¹⁸ Janez Pavel II, *O katoliškem verskem pouku v šolah*, n. d., 82.

¹⁹ Prim. E. Alberic, *Tra catechesi e approcio culturale*, v: *Orientamenti Pedagogici* 33 (1986) 6, 1032-1036.

²⁰ P. Damu, *Il profilo dell'IRC sul versante pedagogico - didattico. Appunti per un riflessione e un confronto*, v: *Insegnare Religione* 3 (1990) 8, 9.

²¹ Janez Pavel II, *O katoliškem verskem pouku*, n. d., 82.

²² Prim. J. H. Frisch, n. d., 29.

²³ Z. Trenti, *L'orizzonte dell'IRC //1. Orientamenti per una riflessione*, v: *Insegnare Religione* 3 (1990) 4, 6.

²⁴ Prim. G. Malizia, *Una nuova identità per l'IRC nella scuola italiana*, v: *Orientamenti Pedagogici* 37 (1990) 3, 256-273.

²⁵ C. Bissoli, *L'insegnamento della religione e professionalità docente*, Elle Di Ci, Torino 1988, 26.

²⁶ Prim. H. J. Frisch, n. d., 29.

ljenja pravi, »da smo k služenju življenja poklicani vsi« (EV 79). In nadaljuje, da je to »posebno nujna zahteva, ko 'kultura smrti' tako močno nasprotuje 'kulturi življenja'« (EV 87). Prav v šoli se mora pospeševati proces verodostojne in kritične rasti osebnosti. VP ima v šoli mesto, ker ima v sebi sposobnost objektivnega in vzgojnega služenja, ter zgodovinsko in kulturno vrednost.²⁷ Tako vključuje »voljo Cerkve, da omogoči služenje vsakemu ne glede na njegovo osebno prepričanje.«²⁸ Služenje pomaga človeku pri njegovi človeški in državljanski rasti.

Krščanska vera odgovarja temeljna človeška vprašanja; je verstvo odrešenja. Iskanje človekovega smisla je v svojem najglobljem dnu iskanje odrešenja. Tako odgovarja na temeljno človekovo vprašanje o smislu.

Na podlagi zgoraj rečenega lahko postavimo trditev, da predstavlja VP integralni prispevek v šolskih načrtih, s tem ko upošteva merila moderne šole in ji daje svoj svojevrstni prispevek. Na svojevrsten način nagovarja svet mladih, jim podaja vsebine, ki jih bogatijo kot duhovna in družbena bitja. Postavljen je v službo kritične obnove družbe. VP oblikuje v mladih kritično držo, ki izhaja iz krščanske vere; le ta se ne omejuje le na družbeno področje, ampak na vse oblike ideologij. VP ima znotraj obstoječega šolskega sistema vlogo neprestanega kritičnega preverjanja obstoječega sistema in drugih, ki se ponujajo, saj se ob vsakem šolskem sistemu vedno zastavlja vprašanje, kako in v kakšni meri omogoča čim bolj celovit razvoj otroka.

2.5. Pravno - institucionalna osnova verske vzgoje in izobraževanja

Izhajamo iz prepričanja, da sodobna država spoštuje temeljno enakopravnost vseh državljanov, ne glede na njihovo versko pripadnost.²⁹ V odnosu do cerkva država upošteva tisti status katoliške Cerkve, ki je utemeljen v pravnem redu določene države. Tega urejajo v glavnem meddržavne pogodbe ali konkordati in dejstvo, da je katoliška Cerkev subjekt mednarodnega prava.

Glede na pravni status Cerkve lahko razdelimo države na tri skupine:

1. Popolna ločenost države od Cerkve. Primer je laična Francija, kjer VP ni v šolah, morajo pa se spoštovati zasebne in osebne pobude.³⁰ Tako je VP omogočen v privatnih šolah. V javnih šolah prve in druge stopnje pa zakon predvideva en prost dan v tednu, ki je po navadi sredo. Ta dan daje tako možnost, da se VP organizira na željo staršev tudi na šoli.

²⁷ Prim. Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, n. d., 2.4.2.

²⁸ C. Guerrieri, *La professionalità dell'insegnante di religione: tra missione della Chiesa e laicità della scuola*, v: *Insegnare Religione* 1 (1988) 5, 4.

²⁹ Prim. P. Danuvola, G. Colombo, *Educazione e istruzione religiosa nella costituzioni europee*, v: *Religione e Scuola* 19 (1991) 1, 11.

³⁰ Prim. n. d., 12.

Raziskave na področju francoskega šolstva so pokazale zelo slabo poznavanje religijske kulture. To je posledica tega, da velik del francoskega prebivalstva ignorira velik del svoje, tisti del, iz katerega izhaja bogata krščansko inspirirana kultura. Na to dejstvo je opozarjal celo sam bivši predsednik Francije Mitterand,³¹ ki ni bil naklonjen krščanstvu. V časopisu Joutard lahko beremo: »Ignoranca 'religioznega' vodi v to, da mladi, še posebej tisti, ki ne pripadajo nobeni verski skupnosti, ne bodo sposobni razumeti velikih del dramatične, literature, filozofije itd. Zato je potrebno minimalno poznavanje religiozne kulture za branje zgodovine Francije in Evrope; gre za razumevanje dogodkov v vseh njihovih razsežnostih. Tako se v sekularizirani družbi poznavanje sveta vere ponovno odkriva kot dejavnik kulture in lastne nacionalne identitete.«

2. Povezanost Cerkve in države. Nacionalno cerkev imata Anglija in Norveška. Norveška cerkev se imenuje državna cerkev. V skladu s tem je VP obvezen predmet.

3. Države, ki imajo zakonsko urejeno sodelovanje med Cerkvijo in državo in določene pristojnosti obeh ustanov.

V takih družbah se izhaja iz novih pobud II. vatikanskega koncila in iz mednarodnih dokumentov o vzgoji, ki temeljijo na človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah državljanov.

Tako na primer v Španiji, Italiji in na Malti obstaja VP kot učni predmet s konfesionalno vsebino. VP izhaja iz človekove pravice o verski vzgoji, kakor pravi španska ustava, člen 27.3.: »Državne oblasti zagotavljajo staršem pravico, da se njihovi otoci versko in moralno vzgajajo v skladu z njihovim prepričanjem.«³² V Italiji izhaja legitimnost VP iz vrednote religijske kulture v šolskem prostoru, ki jo zagotavlja italijanska ustava (kulturna legitimnost). Malta pa izvaja legitimnost VP iz globalnega procesa vzgoje in izobraževanja osebe (antropološka legitimnost).

Država, ki priznava in jamči pravico do kulturnih dobrin vsem državljanom, mora priznati VP enake razloge za obstoj, kot jih priznava drugim predmetom humanističnih vsebin. To je pogoj za stvarno demokracijo. Zato je država dolžna na ustrezen način status VP v šoli pravno urediti. Tako bi lahko rešitve tega problema v evropskem prostoru strnili v nekaj točkah.

1. Samo ustavno in zakonsko jamstvo VP polnopravno vključita v šolski sistem, torej v šolski kurikulum. Iz tega sledi, da ima VP iste pogoje in merila kot ostali predmeti.

2. VP, ki ga zagotavlja država, ne zgubi nujno konfesionalnega značaja.

3. Stari konkordatni modeli VP težijo k uskladitvi, ki so lastne sodobnim državnim in civilnim oblikam.

³¹ Prim. J. J. Degenhard, n. d., 13-14.

³² Prim. J. J. Degenhard, n. d., 12.

4. Pri oblikovanju legalnosti, ki izvira iz razlogov - legitimnosti VP odgovorno sodelujejo trije prizadeti subjekti: država (ali šola), Cerkev in civilna družba.

5. V nobenem primeru ne zadostuje le pravna legalnost VP, če je ne spremlja tudi skladna epistemološka in pedagoška legitimnost.³³

3. Glavne spremembe VP glede na legitimnost

Na kratko prikažimo glavne premike pri VP na evropski sceni:

a) Spremembe nastajajo znotraj formalnega statusa predmeta. To pomeni, da se zakonske podlage za ta predmet ne spreminjajo.

b) Status predmeta se vedno bolj prebližuje drugim šolskim predmetom in njihovim značilnostim. Upošteva se šolska didaktika in metodika dela.

a) Upada delež duhovnikov kot učiteljev tega predmeta. Poučevanje tega predmeta prevzemajo laiki s primerno izobrazbo.

b) Poudarjajo se šolski in cerkveni cilji in naloge predmeta. Gre za medsebojno sodelovanje dveh ustanov s ciljem pomagati učencu pri njegovem celostnem razvoju.

c) Predmet ni več uvajanje v cerkveno življenje, ampak cerkvena ponudba, pomoč šoli.

d) Delež specifično cerkvenih tem se je delno zmanjšal (vera, zapovedi, zakramenti..)

e) Veča se delež življenjskih in etičnih tem in poznavanje drugih verstev.

f) Zmanjšuje se razlika med etiko in VP, kljub temu pa ne gre enačiti teh dveh predmetov, ker ima verski pouk jasno identiteto in cilje.

g) Nastajajo alternativni predmeti (npr. etika v Avstriji).

h) Učenci se marsikje prijavljajo k temu predmetu in ne več odjavljajo. S tem pokažejo lastno željo do tega predmeta.

4. Sodobne značilnosti VP

Smoter moderne šole temelji na spoštovanju človeka, na blagru dežele, na medsebojnem povezovanju in na vrednosti kulture, tudi religiozne. Šola, tudi slovenska, bi se tako morala zavedati, da je treba za izpolnitev njenega poslanstva nujno vključevati tudi specifični in izvirni prispevek VP. Sam predmet pa se mora ujemati s programom šole oz. se mora vključevati v njen smoter. Ti dve merili moramo brezpogojno upoštevati pri navzočnosti

³³ Prim. F. Pajer, *Insegnamento della religione in Europa all'inizio degli anni 90*, v: F. Pajer, (ur.), *Insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, Elle Di Ci, Torino 1991, 426-429.

VP v moderni šoli. Naslednje merilo, ki ga moramo upoštevati, je, da se mora VP razvijati v skladu z naukom katoliške Cerkve oziroma v skladu z naukom zgodovinskih religij. To vključuje možnost sodelovanja cerkva pri oblikovanju programov in pri šolanju učiteljev tega predmeta. Smemo zaključiti, da predstavljajo ti trije kriteriji temeljno izhodišče za VP: skladnost s smotrom šole, skladnost podajanja vsebin z naukom religij in specifični prispevek k ciljem šole.

Poleg treh temeljnih kriterijev obstajajo še drugi, ki prav tako oblikujejo vlogo VP v sodobni šoli in jih lahko povzamemo pod naslednjimi vidiki:

A. Vloga VP glede na učence

1. VP mora biti vzgojno izobraževalen, ne pa indoktrinaren. Otroku mora pomagati razvijati lastno prepričanje in vrednote. VP pomaga učencu prav na področju iskanja smisla življenja in pri oblikovanju konceptov sveta in idealov, ki inspirirajo človekovo delovanje. Prav tako pomaga pri premagovanju otroških modelov religioznosti in spodbujati k spoznavanju objektivnih dejstev ter vodi k odkrivanju moralnih vrednot in iskanju resnic, ki pomagajo oblikovati življenjske odločitve.

2. VP je bolj izkustven kot doktrinaren. Sodobni vzgojni smotri šole ne predvidevajo prenašanja vnaprej opredeljenega znanja in izdelane kulture, ki lahko hitro postane indoktrinacija, ampak želi učence uposobiti, da se dejavno vključijo v izdelavo novih izrazov kulture. Takšen pristop usposablja učence za boljše razumevanje dogodkov, ki se nanašajo tako na preteklost, sedanost kot prihodnost. Šola in VP naj bi vodila k osvojitvi vsebin in postopnih korakov, ki so potrebni za razumevanje in branje kulture, v kateri mladi živijo.

3. VP naj bo razvojen ne pa statičen. Spoštuje naj stopnjo otrokovega razvoja in vzpodbuja k nadaljnemu razvoju. VP se mora prav tako razvijati v skladu s psihološkim, kulturnim in duhovnim razvojem učenca. To vključuje tudi spoštovanje svobode učenca, kar naj bi učence obvarovalo pred morebitnimi ideološkimi vplivi ali drugimi zlorabami.

B. Vloga VP glede na način

1. VP je zasnovan dialoško in odprt za različne poglede; poleg tega naj bi vodil k večjemu razumevanju in spoštovanju različnih položajev oseb v odnosu do verskih in etičnih odločitev. VP pomaga učencem, da gradijo pozitivno samopodobo ter vzpodbuja individualno rast v skladu z vrednotami skupnosti, ob upoštevanju drugih in odgovornosti zanje. VP tako ponuja učencem merila, ki jim omogočajo, da se odločajo s spoznanji znanosti in svoje. Raziskuje in vključuje različne življenjske izkušnje, zgodovinske religije in individualna prepričanja ter vrednote.

2. VP je zasnovan korelacijsko. Vzpostavlja zvezo med življenjem in religijo; vero in ravnanjem.

3. VP je uravnotežen, ne pa enostranski. Uporablja antropološki in sistemski pristop.

C. Vloga VP glede na tip religije

1. VP naj bo realističen in ne idealističen. To pomeni, da je religija lahko dvoumna, saj osvobaja ali pa zaslužuje.

2. VP naj bo konstruktivno kritičen in ne samo pritrjevalen.

D. Vloga VP glede na družbo, v kateri živimo.

1. VP naj bo v odnosu do konkretnega okolja in ne splošen. Razvija naj se v skladu z zgodovinsko-kulturnim okoljem, v katerem učenci živijo. Predmet študija je tako stvarnost, v kateri mladi živijo. Tako omogoča boljše razumevanje slovenskega naroda in njegovo vključitev v evropski kulturni prostor. Šola ne more prezreti pomembnega dejstva kulture, kljub temu da ta vsebuje konfesionalnost, če prispeva k opredelitvi družbene in kulturne identitete naroda, znotraj katerega šola deluje. VP je v šoli, ker je vera sestavni del kulture, boljše rečeno, njeno mesto je v šoli, ker je religija tudi vir kulture.

2. VP naj bo demokratičen, ne pa avtoritativen, saj samo tako pogloblja odgovorno svobodo.

3. VP naj bo vključujoč in ne izključujoč. Podpira naj notranji - religiozni dialog in razumevanje med ljudmi. VP naj bi tako v šoli prispeval k zavestnemu in svobodnemu odločanju. Svoboda in zavestna odločitev raste iz pridobljenih informacij, iz primerjav analognih rešitev, iz razumevanja religioznih pojavov in iz ideološke nepogojenosti.

Cilji tako usmerjenega VP morajo biti naravnani na **osebo**: na etično presojanje, vprašanje smisla življenja; na **kulturo**: kot vir inspiracije, umetniških del; na **zgodovino**: tradicija, gibanja in razvoj.

5. Pravice staršev in otrok v mednarodnih dokumentih

Mednarodni dokumenti so eden izmed temeljev za razmišljanje o mestu verske vzgoje in izobraževanja v šolskem prostoru. Vloga pravic je v tem, da posamezniku zagotovijo vsa tista politična, ekonomska in kulturna sredstva, ki jih le-ta potrebuje za svoj razvoj, napredovanje in povezovanje z drugimi posamezniki.³⁴

Dajejo torej temeljna izhodišča, po katerih imajo starši prvenstveno pravico in dolžnost odločati o vzgoji otrok, ne pa država, in o tem, da je država v službi ljudi in ne obratno, najdemo dovolj osnov v pomembnih mednarodnih dokumentih, ki govorijo o človekovih pravicah.

Človekove pravice, kot so pravica svobode mišljenja, vesti, izpovedovanje vere, svobode izražanja, svobode združevanja, svobode gibanja, so

³⁴ Prim. M. R. Unger, *Programska pot leveice*, v: 2000 (1994) 75,76,77, 2.

temeljne, prirojene pravice vsakega človeškega bitja. Temeljna dolžnost državne oblasti je, da jih zaščiti in izvaja. Zato je konferenca ZN prepričana, da »svoboda religije in verovanja prispeva k uresničevanju ciljev, kot so svetovni mir, socialna pravičnost, prijateljstvo med narodi, nasprotovanje ideologijam in kolonializmu.«³⁵

Evropske države priznavajo pravico in dolžnost staršev, da imajo »pravico do izbire vrste izobrazbe za svoje otroke«³⁶ in pravicico poskrbeti za moralno vzgojo otrok pred vsemi ustanovami.³⁷ Evropski parlament tako med drugim zahteva priznanje temeljnih načel v Evropski skupnosti, med katerimi so:

1. Pravica vsakega otroka in mladostnika do vzgoje in izobrazbe, brez diskriminacije glede na spol, raso, filozofsko ali versko prepričanje, narodnost ali glede na socialne in ekonomske pogoje.³⁸

2. Cilj vzgoje in izobraževanja je celostni razvoj osebnosti kakor tudi spoštovanje človekovih pravic in temeljne svobode.

3. Zagotovljena mora biti svoboda učenja in izobraževanja.³⁹

Podobne poudarke o pravici otrok, dolžnosti staršev ali zakonitih skrbnikov in o izražanju veroizpovedi daje tudi Konvencija OZN o otrokovih pravicah.⁴⁰ Države podpisnice pa se zavezujejo, »da z vsemi svojimi močmi

fondate

³⁶ *Splošna skupščina generalne skupščine OZN, Eliminazione dell'intolleranza e delle discriminazioni fondate sulla religione le convinzioni*, 25. 11. 1981.

³⁶ *Splošna deklaracija človekovih pravic*, člen 26.

³⁷ »Otrok mora uživati posebno varstvo. Z zakonom ali na drug način mu je treba omogočiti, da se bo v svobodi in dostojanstvu razvijal fizično, psihično, moralno, versko in druženo zdravo i normalno. V zakonih, sprejetih za varstvo otroka, naj bo otrokova korist poglavitno merilo.« *Deklaracija o pravicah otrok*, OZN 20. Novembra 1959, 6. Načelo.

³⁸ »Starši oziroma zakoniti otrokovi skrbniki imajo pravico urediti življenje v družini v skladu s svojo vero ali prepričanjem, upoštevati moralno vzgojo, v kateri naj bi bil otrok po njihovem mnenju vzgojen.

Vsak otrok ima pravico do dostopa do vzgoje, ki zadeva vero ali prepričanje, v skladu z željami njihovih staršev oziroma zakonitih skrbnikov, in se ga ne sme siliti k pouku o veri ali prepričanju v nasprotju z željami njegovih staršev oziroma skrbnikov, pri čemer so koristi otroka vodilno načelo.

Če za otroka ne skrbijo njegovi starši ali zakoniti skrbniki, je treba strogo upoštevati njegove izražene želje ali katerikoli dokaz njihovih želja v zadevah vere ali prepričanja, pri čemer je vodilno načelo korist otroka.« *Deklaracija o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja*, 5. Člen 1., 2., 4.

³⁹ Parlamento europeo, *La liberta di scuola e di istruzione*, 14. 3. 1984.

⁴⁰ »Države podpisnice spoštujejo otrokovo pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi.

Države podpisnice spoštujejo pravice staršev in, če je potrebno, zakonitih skrbnikov, da otroka pri uveljavljanju te pravice usmerjajo na način, prilagojen njegovim razvojnim zmožnostim.

Glede prostega izražanja veroizpovedi ali prepričanja so dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon in ki so nujne za varovanje državne varnosti, javnega reda, zdravja

zagotovijo priznanje načela, da sta oba starša enako odgovorna za otrokovo vzgojo in razvoj. Starši ali njihovi zakoniti zastopniki imajo glavno odgovornost za otrokovo vzgojo in razvoj. Otrokove koristi so njihova poglobljena skrb.

Da bi s to konvencijo določene pravice zajamčile in podpirale, države podpisnice staršem ali zakonitim skrbnikom nudijo ustrezno pomoč pri izvrševanju njihovih odgovornosti pri otrokovi vzgoji in zagotovijo razvoj ustanov, zavodov in služb za varstvo otrok⁴¹

Države podpisnice so si edine, da mora biti izobraževanje otrok usmerjeno:

a) »k polnemu razvoju otrokove osebnosti, nadarjenosti ter umskih in telesnih sposobnostih;

b) h krepitvi spoštovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin ter načel, določenih z ustavno listino Organizacije združenih narodov;

c) h krepitvi spoštovanja do otrokovih staršev, njegove kulturne identitete, jezika in vrednot, nacionalnih vrednot države, v kateri otrok prebiva, države, iz katere morda prihaja, in do civilizacij, različnih od njegove;

d) k pripravi otrok na odgovorno življenje v svobodni družbi, v duhu razumevanja in miru.

Evropski ministri za vzgojo pa so med drugim priporočali: »Prizadevanje in opogumljanje za razvoj skupne evropske dediščine političnih, kulturnih, moralnih in duhovnih vrednot, ki jih predstavljajo človekove pravice, demokracija, pluralizem, strpnost, solidarnost in pomembnost prava.«⁴²

Država, ki ima izvršilno moč, je dolžna dajati možnosti za uresničevanje temeljnih človekovih pravic, med katere spada tudi pravica do verske vzgoje in izobraževanja. Šola je tako prostor preverjanja dolžnosti države do ene izmed temeljnih človekovih pravic, do svobode veroizpovedi.

Lahko rečemo, da navedeni dokumenti postavljajo državo pred dolžnost in nalogo, da da možnost za uresničevanje osnovnih človekovih pravic in jih tudi zaščiti tako na družbenem kot izobraževalnem področju.

Na sinodi o katoliškem verskem pouku leta 1991 se je papež Janez Pavel II. zavzel za spoštovanje človekovih pravic. Kaj to pomeni za VP je strnil v naslednje misli: »...uresničenje verskega pouka zagotavlja temeljna pravi-

ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih.« *Zakon o ratifikaciji Konvencije združenih narodov o otrokovih pravicah*, Uradni list SFRJ, številka 15. 21. December 1990, 14. /Akt o nostrifikaciji nasledstva glede konvencij organizacije združenih narodov, Uradni list RS, št. 9-17. VII. 1992, 194, št.20.

⁴¹ *Zakon o ratifikaciji Konvencije združenih narodov o otrokovih pravicah*, Uradni list SFRJ, številka 15, 1990, 18. Člen. 1., 2. /Akt o ratifikaciji nasledstva glede konvencij organizacije združenih narodov, Uradni list RS, št. 9 - 17. VII. 1992, 194, št.20.

⁴² La Conferenza Permanente dei Ministri Europei dell'educazione, *La dimensione europea dell'educazione*, v: *Orientamenti Pedagogici*, 39 (1992) 7, 903-908.

ca vesti, ki bi jih ranila vsakršna oblika zapostavljanja in vrednotenja. Zato je nujno, da so jasno začrtana takšna zakonska določila in sistemske ureditve, ki zagotavljajo na ravni navzočnosti, urnikov in šolske ureditve – možnost za učinkovit verski pouk v javnih šolah; vse to po načelu njegovega enakega kulturnega in vzgojnega pomena z drugimi predmeti, kar nikakor ni v nasprotju s strogim spoštovanjem svobode vesti vsakogar.«⁴³

6. VP v Sloveniji

6.1. Slovenska ustava iz leta 1991

Po družbenih spremembah je bila 25. junija 1991 sprejeta nova slovenska ustava. Ustavna določila, ki se nanašajo na šolstvo, so zapisana v več členih. Republika Slovenija se v svoji ustavi zavezuje, da »morajo zakoni in drugi predpisi biti v skladu s splošno veljavnimi načeli mednarodnega prava in mednarodnimi pogodbami, ki obvezujejo Slovenijo. Ratificirane in objavljene mednarodne pogodbe se uporabljajo neposredno.«⁴⁴

Glede pravnega statusa VP se del slovenske politike sklicuje na ustavni člen o ločitvi Cerkve in države.⁴⁵ Pri tem gre za naslanjanje na francoski model, ki ga šolska zakonodaja zaostri v 71. Členu ZOFI, ki govori o prepovedi konfesionalne dejavnosti v javnih šolah in v šolah s koncesijo.

Ustava daje »pravico staršem, da v skladu s svojim prepričanjem zagotavljajo svojim otrokom versko in moralno vzgojo. Usmerjanje otrok glede verske in moralne vzgoje mora biti v skladu z otrokovo starostjo in zrelostjo ter z njegovo svobodo vesti, verske in druge opredelitve ali prepričanja.«⁴⁶

V slovenski ustavi je zapisan člen: »Država ustvarja možnosti, da si državljani lahko pridobijo ustrezno izobrazbo.«⁴⁷ Da lahko država te pravice uresniči, mora oblikovati demokratično organiziran sistem vzgoje in izobraževanja, ki omogoča uveljavljanje načela enakih možnosti hkrati z zahtevo po upoštevanju različnosti med otrok (individualne razlike, skupinske razlike ter razlike v hitrosti in tempu razvoja), pravice do izbire in drugačnosti.

Člen 54 zagotavlja »staršem pravico in dolžnost vzdrževati, izobraževati in vzgajati svoje otroke. Ta pravica in dolžnost se staršem lahko odvzame ali omeji samo iz razlogov, ki jih zaradi varovanja otrokovih koristi določa zakon.« Poleg tega imajo »starši pravico, da v skladu s svojim prepričanjem zagotavljajo svojim otrokom versko in moralno vzgojo. Usmer-

⁴³ Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: CSS 25 (1991), 5-6, 83.

⁴⁴ *Ustava Republike Slovenije*, ČZ Uradni list Republike Slovenije, Ljubljana 1991, 8. člen.

⁴⁵ *Ustava Republike Slovenije*, n. d., 7. člen.

⁴⁶ *Ustava Republike Slovenije*, n. d., 41. člen.

⁴⁷ *Ustava Republike Slovenije*, n. d., 57. člen.

janje otrok glede verske in moralne vzgoje mora biti v skladu z otrokovo starostjo in zrelostjo ter z njegovo svobodo vesti, verske ali druge opredelitve ali prepričanja« (čl. 41).

Ta dva člena zagotavljata staršem, da od države upravičeno pričakujejo, da jim nudi takšne možnosti, ki omogočajo vzgojo otrok v skladu z njihovim prepričanjem. Otroci imajo pravico do nepretrganosti vzgoje.⁴⁸ Poleg ustavnih določil je dolžna država upoštevati tudi druga merila, kot so državni šolski program, ki je stvar konsenza, in razloge za religiozno vzgojo in izobraževanje, ki smo jih predstavili.⁴⁹

6.2. Zakonodaja

Vsa ta načela dajejo pomembne nove poudarke za slovensko šolstvo. Mogoče so nekoliko preveč splošno evropska in se v njih premalo čuti posebnost slovenske zgodovine in nacionalnih vrednot.⁵⁰ Vse šole v »evropskih državah izhajajo predvsem iz narodovih ciljev.«⁵¹ Ključni problem pri novi zasnovi slovenskega šolstva pa je v tem, da ni nastal na temelju sprejetega nacionalnega programa. Preden je zamisel začela nastajati, »bi se morala vlada in parlament dejansko opredeliti do vloge izobraževanja v okviru nacionalne strategije.«⁵² Minister za šolstvo in šport S. Gaber v uvodniku v Belo knjigo pravi, da nosi ta zasnova »pečat strokovnih soglasij.«⁵³ Pomembno je pri tem vedeti, da so pri sestavi te zamisli sodelovali v glavnem le strokovnjaki enega pogleda na šolo. Poleg tega je zasnova nastajala v zaprtih krogih, skrito pred očmi javnosti. B. Jurman tako meni, »če državljani, za katere je zakon pripravljen, ne poznajo strokovnih nosilcev zamisli in njenega bistva, potem je lahko taka zakonodaja, sprejeta še po tako demokratičnem postopku, v bistvu narodu vsiljena in kvazi demokratična, saj za formalnostjo posameznih zakonov skriva svoje politične nagibe in motive.«⁵⁴ »Strokovno soglasje« je nastalo le znotraj kroga enako mislečih strokovnjakov.⁵⁵ Bistvo nacionalnega programa pa je, da temelji na minimalnem soglasju vseh. To soglasje predstavlja merilo, ki zavezuje tako strokovna telesa kakor Ministrstvo za šolstvo in šport. Mimo njega ne more tudi parlamentarna večina, ki mora

⁴⁸ Prim. *Konvencija o otrokovih pravicah*, 20.

⁴⁹ Prim. F. Škrabl, *Starši in religiozni pouk v šoli*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 11-12, 185.

⁵⁰ Prim. B. Jurman, n. d., 123.

⁵¹ B. Novak, n. d., 200.

⁵² B. Šega - Čeh, *Razprava*, v: Ocvirk D. (ur.), *Slovenska šola in njen čas*, Družina, Ljubljana 1995, 161.

⁵³ Krek J., (ur.), n. d., 9.

⁵⁴ B. Jurman, *Kakšni problemi vznikajo iz nove šolske zakonodaje*, v: D. Ocvirk (ur.), *Slovenska šola in njen čas*, 122.

⁵⁵ Prim. M. Ficko, *Ukradena prihodnost. Nekaj misli ob novi šolski zakonodaji (I. del)*, v: *Družina* 44 (1995) 8, 11.

spoštovati nacionalno soglasje, ki predstavlja višjo stopnjo odločanja in tako ne more izglasovati zakonov, ki bi bili v nasprotju z narodovimi interesi. Sedanje stanje pa je tako, da se ja bati, da bodo šolski zakoni izglasovani z nekaj glasovi večine, brez predhodnega temeljnega soglasja. Takšen način reševanja problematike ustvarja napetosti, »ki povzročajo v šolskem sistemu razpoke in kot posledica tega se pojavljajo nenehni politični in strokovni problemi. Šolski sistem v takem primeru ne deluje kot urejen mehanizem, temveč kot mehanizem, katerega posledic ni mogoče predvideti.«⁵⁶

Drugi veliki spor, ki nastaja ob novi šolski zakonodaji, je mesto VP v šolskem sistemu.⁵⁷ Načela in teoretična izhodišča dajejo možnost za uvedbo VP v šolo. Žal se v zakonski obliki načela razume in razlaga zelo ozko.

Tako se na svoj način razume načelo enakih možnosti, ki je povezano z opredeljeno ponudbo na vseh stopnjah, ki omogoča uresničevanje pravice do izbire različnih izobraževalnih poti na vseh stopnjah izobraževanja, saj samo to omogoča uresničevanje pravice do izbire različnih vsebin in izobraževalnih poti.

Država si sama nalaga dolžnost, da zagotovi otrokom možnost za optimalni razvoj, ne glede na spol, socialno in kulturno poreklo, veroizpoved, narodovo pripadnost, telesno in duševno konstitucijo itd. (Ustava RS, Konvencija o otrokovih pravicah). Da lahko država to uresniči, si mora prizadevati za demokratični sistem vzgoje in izobraževanja, ki omogoča uveljavljanje načela enakih možnosti hkrati z zahtevo po upoštevanju različnosti med otroki.

Šolski sistem je dolžan vzpostaviti mehanizme za uveljavljanje pluralizma in možnosti izbire na vseh ravneh: na ravni šolskega kurikulumuma, šolskih dejavnosti - kombinacija različnih metod, pestrejši izbor vsebin in dejavnosti, večje gibljivosti v prostorih in časovni organizaciji vsakdanje-

⁵⁶ B. Jurman, n. d., 120.

⁵⁷ O konfliktnosti in dolgem razpravljanju o religiozni vzgoji in izobraževanju nam govori naslednja literatura: Prim. S. Gaber (ur.), *Verouk v šole?!*, Šolsko polje 4, Ljubljana 1990; A. Stres, *Novi časi - nova šola*, Družina, Ljubljana 1990; A. S. Snoj (ur.), *Dom, šola in župnija za celostno vzgojo*, Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1991; F. Škrabl, *Šolski religiozni pouk v demokratični družbi*, Katehetski center, Ljubljana 1992; F. Zvone (ur.), *Vzgoja v javni šoli*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1991; M. Peneš (ur.), *Evropska šola in njene krščanske razsežnosti*, Izdalo predstojništvo slovenske province Družbe Jezusove, Ljubljana 1993; A. S. Snoj, *Religiozno - etične vsebine v javni šoli*, v: *Bogoslovni vestnik* 53 (1993) 4; E. J. Korherr, *Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi*, v: *Bogoslovni vestnik* 54 (1994) 4; A. S. Snoj, *Verski pouk v šoli*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 1-2; S. Gerjolj, *Šola - celostna vzgojna institucija*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 1-2; F. Škrabl, *Verske in etične vrednote v javni/državni šoli*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 7-8; F. Škrabl, *Starši in religiozni pouk v šoli*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 11-12; I. Rojnik, *Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji*, v: *Bogoslovni vestnik* 55 (1995) 2.

ga življenja v šoli; izobraževanja učiteljev in učiteljic, kar vključuje poznavanje različnih teoretskih usmeritev, praktičnih pristopov in inovacij ter pedagoških teorij; sistematično informiranje staršev.

V šolski zakonodaji ni uresničeno načelo enakosti, pluralnosti in možnosti vzgoje in izobraževanja na vseh stopnjah šole, prav tako ne pravice staršev, da vzgajajo otroke v skladu z lastnim prepričanjem. Vsa ta načela so ostala neuresničena, saj je VP zminimaliziran samo v zadnja tri leta OŠ kot eden izmed šestih izbirnih predmetov. S tem je ukinjena možnost izbire na vseh ravneh in stopnjah šolskega sistema. Tako je okrnjena ena temeljnih predpostavk šolske edukacije, da naj bi šola zagotavljala celostni razvoj otrokove osebnosti na vseh stopnjah. Poleg tega se postavlja vprašanje podvajanje vsebin iz etike, ker naj bi predmet etika in družba spadal v obvezne predmete, med izbirne pa verstva in etika. Tako je več kot jasno, da želi religijo zakonodajalec popolnoma marginalizirati.⁵⁸

Zamenjava pojma laično z laicismom in konfesionalnosti z evngelizacijo ustvarja neprestane napetosti in nesporazume v slovenski javnosti. Poglejmo, zakaj laična šola ne izključuje konfesionalnosti. VP sproža diskusije o kritičnosti in laičnosti šole ter o konfesionalnosti tega predmeta.

Konfesionalnost vpliva na vsebine, teme-materialni predmet vzgoje, ki je nujno v odnosu do oblikovanja šolskih vzgojnih ciljev. Vendar konfesionalni pouk danes »ne pomeni omejevanja vzgoje ali zaprtosti v določeno mentaliteto, kakor tudi ne teži k spreobračanju ali prozelitizmu. Pomeni ravno nasprotno, spoznavanje in razumevanje ter razlago katolištva kot pojava, ki je prisotno v kulturi določenega naroda.«⁵⁹ VP je v moderni šoli »zaznamovan z dvojno polarnostjo: konfesionalen v svojih vsebinah, laičen v svojih smotrih.«⁶⁰ Nova slovenska šolska zakonodaja v 72. členu opredeljuje konfesionalnost v šolskem prostoru. Pri tem poudari: »V vrtcih in šolah oziroma v vrtcih in šolah s koncesijo ni dovoljena konfesionalna dejavnost. Konfesionalna dejavnost iz prejšnjega odstavka tega člena obsega:

- verouk ali konfesionalen pouk religije s ciljem vzgajati za to religijo;
- pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska skupnost;
- organizirani religiozni obredi.«⁶¹

⁵⁸ Prim. I. Štuhec, *Šola oblikovalka etične zavesti*, v: D. Ocvirk (ur.), *Slovenska šola in njen čas*, Družina, Ljubljana 1995, 75-77.

⁵⁹ G. Cionchini, *Punti fermi sull'IRC*, v: *Religione e scuola* 18 (1999) 10, 27.

⁶⁰ Z. Trenti, *La nuova identità dell'IR nella scuola italiana*, n. d., 22.

⁶¹ *Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja*, v: *Uradni list republike Slovenije* 6 (1996) 12, 851.

Takšna opredelitev konfesionalnosti odstopa od zgoraj navedene v tem, da gradi na prepovedovanju, kaj se sme in kaj ne v šolskem prostoru. Medtem ko sodobne opredelitve konfesionalnosti v šolskem prostoru gradijo na dejstvu, da je verovanje ena izmed človekovih razsežnosti, ki ima močan vpliv na življenje in kulturo. Država tako ni v dialogu s celotno civilno družbo, ker izključuje pomemben segment civilne družbe – katoliško Cerkev in druge verske skupnosti. Tako laične temelje slovenske šole prav s tem členom postavi na laicistična izhodišča, ki so negativno nastrojena do vseh veroizpovedi. Posledica tega je kulturna nestrpnost. Ta člen kaže na državni absolutizem. Državni aparat podpira določeno pedagogiko, ki ima monopol nad celotnim šolskim sistemom. S tem pa država izključuje druge skupine, ki naj bi sooblikovale vzgojni prostor.

Moderna šola konfesionalnosti ne izključuje, ampak stopa z njo v dialog in od njega pričakuje specifični prispevek, ki je vključevanje v smoter sodobne šole. Mesto krščanskih vsebin v laični šoli tako ne temelji samo na dejstvu, da je šola vzgojna ustanova, ampak predvsem na krščanstvu kot kulturnem pojavu.⁶²

Vzgojna vrednost krščanskih vsebin ima svoje mesto v šoli, ker jo bogati, pomeni pa tudi prispevek k poslanstvu Cerkve. Znani italijanski pedagog A. Agazzi poudarja, da tako šola kot Cerkev izhajata iz predpostavke, »da je religioznost v človeku in v vsaki družbi in kulturi, torej se mora na nivoju vzgoje izražati v treh razsežnostih: osebni, družbeni in zgodovinsko kulturni.«⁶³ Tako smotri šole in Cerkve v rasežnostih človeka sovpadajo.

V šoli naj bi šlo za široko soglasje, tudi ko gre za versko razsežnost. Vključiti se v notranji svet šole in njenih ciljev pomeni, kot pravi S. De Carli, »vrednotiti laičnost državnega prostora, ki ga ne moremo razumeti kot pasivno nevtralnost, ampak kot dejavnost spoštovanja in dialog s katolištvom in z drugimi, ki imajo različne kulturne poudarke.«⁶⁴ Šola tako vključuje dialog z različnimi in v to nalogo se vključuje tudi VP, ki je tako v dialogu z različnimi antropologijami in ideologijami.

Slovenska šola mora biti povezana tudi s procesom vzgoje in inkulturacije, vključevanja v kulturo, v kateri živimo. Vključevanje v lastno kulturo in narodno izročilo se mora udeleževati na vseh stopnjah šolskega sistema, da ne bi vzgajali rodu brez korenin. Mlade je seveda treba seznaniti tudi z drugimi verstvi in kulturami ter civilizacijami, vendar, kakor ne more

⁶² Prim. M. Mattei, *In cerca d'identità scolastica*, v: *Religione e scuola*, 17 (1988) 2, 14-15; prim. L. Pazzaglia, *Fra corso confessionale e dispersione nella discipline*, v: *Religione e Scuola* 9 (1989) 8, 406-408.

⁶³ A. Agazzi, *Finalità della scuola o finalità dell'educazione*, v: *Conferenza episcopale italiana, Cultura e formazione nell'insegnamento della religione cattolica*, La scuola, Brescia 1988, 140.

⁶⁴ S. De Carli, *Scolarizzare la religione concordataria: perché e come*, v: *Religione e scuola* 15 (1986) 4, 171.

biti kulture brez izročila, tako ne more biri kulturne šole brez povezanosti s tem izročilom. Tudi v tem je utemeljena vzgoja za nenasilje in strpnost.⁶⁵

Iz zasnove in iz predlagane zakonodaje se vidi, da »avtorji niso premogli dognanega vedenja o tem, v kakšni zgodovinski, kulturni in politični prostor postavljajo šolo.«⁶⁶ Pomemben del evropske in narodove kulture je še posebej verska kultura. Naša šola kaže do tega dejstva veliko brezbržnost in samovoljo. Nepoznavanje teh sistemov in njihovih razlogov, tako za verovanje kot za moralo, pomeni, da ljudi pripravlja za nestrpnost in neodločnost, ki sta posledica nepoznavanja stvari. Nestrpnost pa je tudi posledica marginalizacije določenega nezanimljivega družbenega segmenta, ki ga predstavlja vera. OZN je 25. novembra 1981 leta sprejela deklaracijo o vseh oblikah diskriminacije, ki so povezane z vero ali mišljenjem. Izhajajoč iz spoznanja, »da vera ali drugo prepričanje predstavlja za tistega, ki jo izpoveduje, temeljni vidik za njegovo življenje in da je svobodo veroizpovedi oziroma drugega prepričanja potrebno celovito spoštovati in zagotoviti, kajti to prispeva pomemben delež pri uresničevanju ciljev, kot so svetovni mir, družbena pravičnost, prijateljstvo med narodi ter prispeva k odpravi ideologij in kolonialnih praks, kakor tudi rasne diskriminacije.«⁶⁷

Naloga šole je v tem, da mladim pomaga ustrezno vrednoti stvarnost, v kateri živi, in jih s tem usmerja h konkretnemu delovanju, pametnim in odgovornim stališčem. Naloga šole pa nikakor ni v ignoriranju kulturne stvarnosti, iz katere narod izhaja in živi. Tudi evropske misli, evropske umetnosti, evropske demokracije in družbenih ustanov ni mogoče razumeti brez poznanja temeljev krščanstva.⁶⁸

Sklepne misli

Pomembno se je zavedati, da je nujno, da pri vzgoji in izobraževanju sodelujejo različni subjekti. Tako se v evropskem prostoru govori o integralnem šolskem sistemu. Vse vzgojne ustanove, kot so družina, sredstva

⁶⁵ Prim. A. Rebula, *Šola kot oblikovalka kulture in kulturnosti*, v: Ocvirk D. (ur.), *Slovenska šola in njen čas*, Družina, Ljubljana 1995, 68-73; prim. S. Justin, *Še misli o slovenski šoli*, v: J. Strgar, (ur.), *Zbornik, Slovenija v novi Evropi*, Mohorjeva družba, Celje 1996, 227-229.

⁶⁶ Slovenski katoliški izobraženci, *Celovita presoja nove šolske zakonodaje*, v: Družina 44 (1995) 5, 11.

⁶⁷ Assemblea generale dell'Onu, *Eliminazione dell'intolleranza e della discriminazioni fondate sulle religioni e le convinzioni*, v: F. Pajer, (ur.), *L'insegnamento della religione nella nuova Europa*, Elle Di Ci, Torino 1991, 483-484.

⁶⁸ Prim. F. Rode, *Ne moremo si dovoliti zapravljanja talentov*, v: Družina 44 (1995) 14, 11.

družbenega obveščanja, združenja, Cerkev in druge morajo sodelovati pri procesu vzgoje in izobraževanja. Vsaka izmed njih deluje na drugačen način in ob različnem času, glede na svojo naravo, metodo in sredstva. Zato ima vsaka svoje nezamenljivo mesto, če deluje v skaldu s svojimi pristojnostmi.

Vzgojno-izobraževalnega sistema tako ne predstavlja več le šola, ampak gre za kompleksno strukturo vzgojnega sistema in ustanov v družbi kot celoti. Cerkev kot ena izmed vzgojnih ustanov vstopa v integralni šolski sistem s svojimi pristojnostmi, predvsem na področju verske vzgoje in izobraževanja. Za doseg vzgojno-izobraževalnih ciljev je tako nujno sodelovanje med državnimi in ostalimi vzgojnimi ustanovami.

Glede na družbene in kulturne spremembe je potrebno vsak predmet vedno znova preverjati z ozirom na njegovo utemeljenost in mesto v šolskem sistemu, to velja tudi za VP. Pomemben razlog za uvajanje VP v šole je poznavanje kulture, znotraj katere učenci živijo. Šola ne more mimo dejstva, da je krščanstvo prisotno v preteklosti in sedanjosti. Šola mora ponuditi prostor za sistematično in kritično obravnavanje krščanske vere. Drugi razlog za VP pa izhaja iz usmerjenosti šole in njene pozornosti do učenca, njegovih potreb, interesov in iskanj. Tako imenovani antropološki razlogi temeljijo prav na človekovem nenehnem iskanju smisla bivanja in odgovorov na vprašanja, kdo sem, zakaj sem in kam grem. Tako utemeljeni VP odgovarja na potrebe učenca, družbe, šole in Cerkve.

Povzetek: Alenka Šverc, Legitimnost verskega pouka

Glede na družbene in kulturne spremembe je potrebno vsak predmet vedno znova preverjati z ozirom na njegovo utemeljenost in mesto v šolskem sistemu, to velja tudi za verski pouk. Pomemben razlog za uvajanje verskega pouka v šole je poznavanje kulture, znotraj katere učenci živijo. Šola ne more mimo dejstva, da je krščanstvo prisotno v preteklosti in sedanjosti. Šola mora ponuditi prostor za sistematično in kritično obravnavanje krščanske vere. Drugi razlog za verski pouk pa izhaja iz usmerjenosti šole in njene pozornosti do učenca, njegovih potreb, interesov in iskanj. Tako imenovani antropološki razlogi temeljijo prav na človekovem nenehnem iskanju smisla bivanja in odgovorov na vprašanja, kdo sem, zakaj sem in kam grem. Tako utemeljeni verski pouk odgovarja na potrebe učenca, družbe, šole in Cerkve.

Ključne besede: kulturni, antropološki, teološki, pedagoški in pravni razlogi za verski pouk, konfesionalnost, laičnost.

Due to social and cultural changes, each school subject has to be constantly reviewed with regard to its justification and position in the school

system, which also applies to religious instruction. An important reason for introducing religious instruction to schools is to give pupils some knowledge about the culture in which they live. The school cannot overlook the fact that Christianity was present in the past and still is nowadays. The school must make available some room for a systematic and critical treatment of Christian faith. The second reason for religious instruction is based on the orientation of the school and on its attention to the pupil, his needs, interests and searchings. The so-called anthropological reasons are based just on man's constant search for the meaning of his existence and for answers to questions: Who am I? Why do I exist? Where am I going? Religious instruction with such foundations satisfies the needs of the pupil, the society, the school and the Church.

Key words: cultural, anthropological, theological, educational and legal reasons for religious instruction, denominationality, laicism.

Tomaz Simcic

Navzočnost verskega pouka v italijanskem šolskem sistemu

Verski pouk v italijanskih državnih šolah urejajo dogovori med državo in posameznimi veroizpovedmi, med katerimi zavzema seveda najvidnejše mesto konkordat s Svetim sedežem, sklenjen 11. februarja 1929 in sporazumno spremenjen 18. februarja 1984.

Nekaj zgodovine¹

Za razumevanje sedanje ureditve verskega pouka je potreben krajši zgodovinski uvod. Združena Italija se je v 19. stoletju izoblikovala proti volji vrhovne cerkvene oblasti, ki je dosledno branila ozemeljsko celovitost papeške države. Od zasedbe Rima (1870) do Lateranske pogodbe (1929) so bili uradni odnosi med Cerkvijo in državo celo pretrgani, za krmilom italijanske vlade pa so praviloma sedeli liberalno, antiklerikalno in prostopidarsko usmerjeni politiki. Zato ni čudno, da je bilo za to obdobje značilno postopno omejevanje katoliškega verouka v državnih šolah, ki ga je piemontski šolski zakon iz leta 1859 v omejenem obsegu še dopuščal. Zmernejša liberalna smer se je sicer zavzemala za ohranitev verskega pouka v šolah, a le zaradi njegove vzgojne in državljanske koristnosti v smislu lažje obvladljivosti podrejenih slojev.

Šolska reforma iz leta 1923, ki jo poznamo po imenu tedanjega ministra Giovannija Gentileja in ki je med primorskimi Slovenci znana predvsem po tem, da je ukinila šole s slovenskim učnim jezikom, je odražala svetovni nazor njenega snovalca. Gentile je namreč krščanstvo pojmoval kot nekakšen uvod v višjo obliko spoznanja, filozofijo. Tako je postal katoliški verouk obvezen na osnovni šoli, na gimnazijah – le-te so bile v glavnem dostopne le otrokom iz premožnejših družin – pa ga je nadomestila filozofija.

Toda fašizem, ki se je na oblast povzpел že leta 1922, je kmalu uvidel, da bi mu sprava s Svetim sedežem prinesla velike politične in moralne

¹ Pričujoči prikaz se nanaša na splošno državno ureditev, in ne na obmejne pokrajine, kjer so tudi po priključitvi Italiji (1920) ostala v veljavi stara avstrijska pravila.

koristi, Svetim sedež pa je s svoje strani skušal to razpoložljivost izkoristiti za poskus rekatolizacije italijanske družbe. Sovpadanje obeh interesov je 11. februarja 1929 pripeljalo do Lateranske pogodbe² in konkordata.³ Pogodba je razrešila skoraj šestdesetletni spor med državo in Cerkvijo in s tem utrdila italijansko državnost, a tudi tedanjo fašistično oblast, konkordat pa je v italijanski državi vzpostavil nekakšen fasadni katolicizem, privid obnovitve predmoderne »christianitas«. Njegov 36. člen je katoliški verski pouk raztegnil na srednje šole in ga podredil nadzoru Cerkve.⁴ Od tedaj je torej učenec na državnih osnovnih in srednjih šolah obvezno obiskoval po eno uro katoliškega verouka na teden (na osnovni šoli dve uri). Ta predmet je učil profesor (navadno duhovnik), ki ga je predlagala Cerkev, imenovala in plačevala pa država. Kdor je želel biti razrešen obiskovanja katoliškega verouka, bodisi iz razlogov vesti bodisi kot pripadnik kake druge veroizpovedi, je moral za to izrecno zaprositi.⁵ Verski pouk nekatoličanov je bil dovoljen, a le na osnovnih šolah, ustanovljenih v okviru priznanih zasebnih ustanov.⁶ Naj mimogrede omenim, da si je med pogajanjmi med državo in Cerkvijo slovenska primorska duhovščina zaman prizadevala, da bi bilo v sporazum vneseno določilo, ki bi omogočilo, da bi na državnih šolah vsaj verouk potekal v maternem jeziku učencev. Tozadevni predlog je državna stran zavrnila.⁷

Določila konkordata iz leta 1929 so ostala v veljavi tudi po vojni in so, pa čeprav v novem pravnem okviru, v glavnem preživela tudi revizijo iz leta 1984. Kljub temu pa so se razmere naglo spreminjale. Italija je dobila demokratično ustavo,⁸ zaživel je politični pluralizem. Vzporedno s poli-

² Acta, XXI, 7.6.1929, 209-221.

³ Acta, XXI, 7.6.1929, 275-295.

⁴ Besedilo 36. člena se glasi: »Italija priznava, da je pouk krščanskega nauka, kakršen se izraža v katoliški tradiciji, osnova in krona javnega izobraževalnega sistema. Zato dovoljuje, da se verski pouk od osnovnih raztegne tudi na srednje šole po programih, ki jih bosta skupno določili Sv. sedež in država. Ta predmet bodo učili duhovniki ali redovniki, pooblaščen s strani cerkvene oblasti, ali pa – v primeru pomanjkanja le-teh – laični učitelji in profesorji, ki jim bo krajevni ordinarij izdal potrdilo o usposobljenosti. Preklic omenjenega potrdila onemogoča učitelju nadaljnje poučevanje. Za verski pouk v javnih šolah bodo uvedeni samo učbeniki, ki jih bo odobrila cerkvena oblast.« Acta, XXI, 7.6.1929, 291.

⁵ Državni zakon št. 824 z dne 5.6.1930. Prim. Raccolta, 1992, 403.

⁶ Kraljevi odlok št. 289 z dne 28.2.1930. Prim.: Raccolta, 1992, 75.

⁷ Prim. Čermelj, 1965, 57-58.

⁸ 7. člen Ustave Republike Italije se glasi: »Država in katoliška Cerkev sta, vsaka v svojem redu, neodvisni in suvereni. Njune odnose urejajo Lateranske pogodbe. Za spremembe pogodb, če jih sprejmeta obe strani, ni potreben postopek za revizijo ustave.« 33. člen pa se glasi: »Umetnost in znanost sta svobodni in svobodno je njuno poučevanje. Republika določa splošne norme o izobraževanju in ustanavlja državne šole vseh vrst in stopenj. Ustanove in zasebniki imajo pravico ustanavljati šole in vzgojne zavode, toda brez obremenitev za državo. Pri določanju pravic in dolžnosti

tičnim, tehničnim in gospodarskim razvojem je naglo napredovala tudi sekularizacija. Odstotek družin, ki so izkoristile možnosti razrešitve od obveznosti obiskovanja verouka, se je – pa čeprav v omejenem obsegu – višal. Cerkev je na izzive novih časov odgovorila z II. vaticanskim cerkvenim zborom. Skratka, tako v javnem mnenju kot v cerkvenih krogih je proti koncu sedemdesetih let dozorelo spoznanje, da je potrebno vsebino konkordata prilagoditi spremenjenim razmeram. Začela so se pogajanja in 18. februarja 1984 je bil dosežen dogovor o reviziji Lateranske pogodbe in konkordata, ki jo je italijanski parlament potrdil z ogromno večino glasov. Poleg Krščanske demokracije, tedanje stranke relativne večine, so namreč sporazum podprle skoraj vse politične stranke, vključno s komunistično in socialistično. Le-tej je tedaj pripadal ministrski predsednik, ki je besedilo tudi podpisal. Cerkvvena stran je po eni strani pristala na črtanje 1. člena Lateranske pogodbe, po katerem je država do tedaj priznavala rimskokatoliško vero kot »edino državno veroizpoved«, po drugi strani pa je od države dosegla ohranitev nekaterih ugodnosti, med katerimi je tudi katoliški verski pouk v državnih šolah.

Prilagoditev konkordata pa je odprla pot tudi sporazumom z nekaterimi drugimi manjšinskimi verskimi skupnostmi. Tako je po letu 1984 država v smislu 8. člena ustave⁹ sklenila ločene dogovore z valdežani (11.8.1984), adventisti sedmega dne (22.11.1988), evangeličanskimi skupnostmi (22.11.1988) ter Združenjem hebrejskih skupnosti (8.3.1989).¹⁰ Pripadnikom le-teh je bilo zagotovljeno, da bo državna šola upoštevala in ovrednotila študij njihove veroizpovedi, priznana pa jim je bila tudi pravica do verskega pouka v šolskem okviru, vendar v izven kurikularnem času in brez stroškov za državno blagajno.

Vsebina dogovora med državo in Cerkvijo iz leta 1984

Šolski člen (št. 9) sporazuma med državo in Cerkvijo z dne 18. februarja 1984 se glasi:

nedržavnih šol, ki prisijo za enakopravnost, jim mora zakon zagotoviti polno svobodo, njihovim učencem pa enako šolsko ravnanje, kakor pripada učencem državnih šol. Za sprejem v razne vrste in stopnje šol ali za njihovo dovršitev ter za poklicno usposobitev je predpisan državni izpit. Višje kulturne ustanove, univerze in akademije imajo pravico, da si v mejah državnih zakonov določijo avtonomne ureditve,« *Costituzione*, 1983, 20.

⁹ 8. člen ustave se glasi: »Vse veroizpovedi so enako svobodne pred zakonom. Veroizpovedi, ki so različne od katoliške, imajo pravico, da se svobodno organizirajo po svojih statutih, če niso v nasprotju z italijanskim pravnim redom. Njihovi odnosi z državo so urejeni z zakonom na podlagi dogovorov s pristojnimi predstavništvi,« *Costituzione*, 1983, 10.

¹⁰ Prim.: *Raccolta*, 1992, 61-79.

»1. Italijanska republika zagotavlja katoliški Cerkvi v skladu z načelom o svobodi šole in poučevanja in v smislu določil svoje ustave pravico, da svobodno ustanavlja šole vseh vrst in stopenj in vzgojne zavode. Če te šole dosežejo priznanje enakopravnosti, se jim zagotavlja popolna svoboda, njihovim učencem pa enako šolsko postopanje kot z učenci državnih šol ali drugih deželnih ustanov, tudi kar zadeva državne izpite.

2. Italijanska republika priznava vrednost verske kulture in upošteva dejstvo, da katoliška načela sodijo v zgodovinsko dediščino italijanskega ljudstva, zato bo v okviru šolskih smotrov tudi v bodoče zagotavljala katoliški verski pouk (*insegnamento della religione cattolica*) v javnih šolah vseh vrst in stopenj razen vseučilišč. Ob spoštovanju svobode vesti in odgovornosti staršev za vzgojo se vsakomur zagotavlja pravica, da se s tem poukom okoristi ali ne. Ob vpisu bodo dijaki ali njihovi starši na zahtevo šolskih oblasti uveljavili to pravico, ne da bi njihova odločitev povzročila kakršnokoli razlikovanje.«

Pomembno je tudi pojasnilo, zapisano v aneksu k pogodbi:

»V šolah, navedenih pod točko 2. učijo katoliško vero – v skladu z naukom Cerkve in ob spoštovanju svobode vesti učencev – učitelji, ki jih cerkvena oblast prizna kot primerne za to službo in ki jih v soglasju z njo imenuje šolska uprava.«¹¹

Prvi odstavek šolskega člena se tiče zasebne katoliške šole, kateri priznava svobodo in enakopravnost. Vendar je ta odstavek po eni strani pleonazem, saj podobna zagotovila vsebuje že sama italijanska ustava, po drugi strani pa abstrakcija, saj 33. člen ustave izrecno prepoveduje kakršnokoli dodeljevanje državnih podpor zasebnim šolam. Le-te v Italiji ne morejo računati na nikakršna javna sredstva, niti za osebje ne. Sicer pa namen posodobitve konkordata ni bil vnašati novosti na področje zasebnega šolstva.¹²

Novi sporazum se je kajpak osredotočil okoli verskega pouka v javnem šolstvu, o katerem govori drugi odstavek. V tej zvezi so strokovnjaki z Ministrstva za javno šolstvo ter Italijanske škofovske konference pripravili nov pravilnik, ki je bil podpisan 14. decembra 1985 in je z nekaterimi manjšimi spremembami še danes v veljavi.¹³ Pravilnik določa

¹¹ Acta, LXXVII, 3.6.1985, 521-578. Slovenski prevod: Kretič, 1984.

¹² To področje je v sedanjem trenutku ena od vročih političnih tem: škofovska konferenca in nekatere stranke pritiskajo v smeri tozadevne ustavne spremembe, druge se temu upirajo. Res pa je, da v Italiji zasebno šolstvo nima teže, ki bi bila primerljiva z ono, ki jo ima na primer v Franciji ali v anglosaških državah. Eden izmed razlogov je tudi ta, da so že omenjeno ustavno omejitev leta 1948 strnjeno podprli tudi katoličani, ki so se opredelili za čimvečji vpliv na javno šolstvo, ne pa za osamitev v okviru konfesionalne šole. Ni naključje, da je do nedavnega ministrstvo za javno šolstvo praviloma pripadalo pripadniku Krščanske demokracije.

¹³ Odlok Predsednika Republike št. 751 z dne 16.12.1985. Uradni list Republike Italije, št. 259 z dne 20.12.1985.

postopke za oblikovanje učnih načrtov, za sprejemanje učbenikov, opredeljuje vlogo veroučiteljev v učiteljskih in profsorskih zborih ter določa potrebne študijske naslove za poučevanje tega predmeta na različnih šolskih stopnjah.

Novosti glede na stanje pred posodobitvijo konkordata so predvsem naslednje:

1) Medtem ko je država še naprej dolžna, da učencem zagotovi možnost obiskovanja katoliškega verskega pouka, in sicer v okviru kurikularnega urnika, je po novem v ospredje postavljena pravica, da se družina te možnosti posluži ali ne.

2) Medtem ko se je pred posodobitvijo konkordata vsebina verskega pouka v bistvu pokrivala s katehezo – marsikje je uvajanje v zakramente dejansko potekalo na šoli in s tem bistveno osiromašilo življenje župnijskih krščanskih občestev -, sedanja pravila vsebino verskega pouka zelo jasno ločujejo od kateheze. Šolski verski pouk naj bi bil po novem namenjen predstavitvi katoliške vere, njenega moralnega nauka, njene zgodovine in njenih temeljnih besedil, vse to zlasti v luči njenega kulturnega pomena. To je tudi razumljivo, saj omemba »spoštovanja svobode vesti učencev« predpostavlja, da verski pouk lahko obiskujejo vsi, verni in neverni in da zato kakršnokoli prepričevanje ali uvajanje v krščansko življenje v obliki župnijskega verouka v šoli ni dovoljeno. Takole pravi uvod v program verskega pouka na srednji šoli: »Pouk katoliške vere na srednji šoli skupaj z ostalimi predmeti prispeva k polnemu razvoju učenčeve osebnosti in pripomore, da se njegovo znanje in kritične sposobnosti dvignejo na višjo raven, primerno tej šolski stopnji.«¹⁴

3) V zvezi z učenim osebjem za poučevanje tega predmeta nova določila ne razlikujejo več med duhovniki in laiki.

V cerkvenih krogih so se mnogi bali, da bo nova ureditev privedla do osipa od obiskovanja tega šolskega predmeta. Pa ni bilo tako. Izkušnja je pokazala, da je šolski verski pouk v Italiji globoko zasidran med družinami in tudi med samimi mladostniki. Tako je v šolskem letu 1999/2000 v vsedržavnem merilu obisk katoliškega verskega pouka dosegel kar 92,9 %, in sicer 96,7 % na osnovni šoli, 96,5 % na nižji srednji šoli (zadnjih treh razredih osemletke) ter 86,7 % na srednji šoli.¹⁵ Ker te številke seveda ne odražajo dejanske pripadnosti katoliški Cerkvi, ki se tudi v Italiji približuje bistveno nižjemu zahodnoevropskemu povprečju, je iz njih jasno, da se za katoliški verski pouk odločajo ne le verne družine, ampak tudi velika

¹⁴ Odlok Predsednika Republike št. 339 z dne 21.7.1987. Uradni list Republike Italije, št. 187 z dne 12.8.1987.

¹⁵ Conferenza, 2000, Tav.1. Na severu Italije so te številke nižje, na jugu pa višje. Zanimivo je, da spada Trst med mesta z najnižjim obiskom katoliškega verouka (74,16 %), Gorica pa se približuje vsedržavnemu povprečju (90,74 %). Prav tam, Tav. 3.15.

večina versko neopredeljenih ali celo nevernih družin. Verjetno je treba zaslugi za ta uspeh pripisati po eni strani stoletni tradiciji, po drugi pa tudi občutljivosti cerkvenih oblasti, ki so pri nadziranju verskega pouka v šolah obzirne in nevsiljive. Izraz te občutljivosti je tudi to, da poučevanje tega predmeta čedalje bolj prepuščajo laičnim teologom. Le-ti so v šolskem letu 1998/1999 dosegli že 79,8 % vseh učnih moči.¹⁶

Težave in dileme

Pot uveljavljanja novih določil pa kljub temu ni ravno lahka. Udejanjanje načel, kot so svoboda poučevanja in vesti, svobodna izbira, enakopravnost itd, namreč znova in znova zadeva ob raznovrstne, včasih sicer zgolj tehnične, a zato nič lažje premostljive ovire. Parlament in ustavno sodišče sta se kar nekajkrat soočila s tem vprašanjem, do kratkih stikov pa je prišlo tudi na osi Rim – Vatikan. Javno mnenje sta razburjali zlasti vprašanje laičnosti države, ki naj bi jo sporazum o verskem pouku v javnem šolstvu ogrožal, ter vprašanje dejanske enakopravnosti med učenci in dijaki, ki verski pouk obiskujejo, in tistimi, ki ga ne. Ustavno sodišče je bilo med leti 1988 in 1991 trikrat poklicano, da se izreče o domnevni neuskladljivosti med zakonom o ratifikaciji konkordata in ustavo. Vse tri razzodbe so obstoj tozadevnih nasprotij zaniakale. Posebno razčlenjena je razzodba št. 203 z dne 11. aprila 1989, ki »laičnosti« države ne pojmuje kot »indiferentnost«, ampak kot jamstvo verske svobode ter verskega in kulturnega pluralizma. Ustavno sodišče meni, da prav zaradi svoje laične zasnove in verskega pluralizma civilne družbe, lahko Republika Italija prizna vzgojni pomen verske kulture ter pripadnost katolištva k »zgodovinski zakladnici italijanskega ljudstva.« Obenem pa, zaključuje, jamči subjektivna pravica do svobodne izbire spoštovanje svobode vesti in veroizpovedi, ki jo opredeljuje 19. člen, ter pravico staršev do vzgoje svojih otrok, ki jo določa 30. člen ustave.¹⁷

Kljub ugodnim razzodbam ustavnega sodišča pa protislovja med načeli in organizacijskimi možnostmi še danes niso v celoti presežena in šole marsikdaj postavljajo pred težko razzrešljive dileme, na primer:

¹⁶ Conferenza, 2000, VII.

¹⁷ »Načelo laičnosti, kakršno izhaja iz 2., 3., 7., 8., 19. in 20. člena ustave, ne pomeni, da je država do verstev indiferentna, ampak da jamči svobodo veroizpovedi v versko in kulturno pluralistični ureditvi (...) Republika Italija lahko prav zaradi svoje laične zasnove določi, da sodi pouk katoliške vere med šolske predmete, in to na osnovi dveh spoznanj: a) vzgojne vrednosti verske kulture, v ozadju katere ne stoji več ena sama veroizpoved, ampak verski pluralizem civilne družbe; b) ugotovitve, da spadajo katoliška načela v zgodovinsko zakladnico italijanskega ljudstva (...) Tu pride v poštev instrumentalna logika, ki je svojstvena državi-skupnosti, ki sprejema in jamči svobodno opredelitev državljanov, in sicer tako, da jim prizna subjektivno pravico, da se katoliškega verskega pouka poslužujejo ali da se ga ne poslužujejo.« Prim. Raccolta, 1992, 378-382.

1) Katoliški verski pouk v državni šoli je izbirni, ne pa obvezni predmet. To se pravi, da zanj predvidene alternative niso obvezne. Po razsodbi ustavnega sodišča bi namreč obveznost obiskovanja kakršnegakoli predmeta, alternativnega katoliškemu verskemu pouku, ustvarila nesprejemljivo razlikovanje, »kakor da bi med katoliškim verskim poukom in morebitnim obveznim alternativnim predmetom obstajala kaka logična zveza. V zvezi s poukom katoliškega verstva je uporabnik poklican, da uporabi pravico do ustavno zagotovljene svobode, ki se po svoji resnosti in zahtevnosti nikakor ne more znižati na raven izbiranja med dvema enakovrednima šolskima predmetoma.«¹⁸ Po drugi strani pa je iz črke in duha dogovora jasno, da spada verski pouk med kurikularne predmete in ga torej ni dovoljeno zapostavljati. Kako torej iz zagate? Običajno je na osnovni šoli za otroke, ki ne obiskujejo katoliškega verouka, v vmesnem času poskrbljeno za varstvo, na srednji šoli pa lahko dijak, seveda s privoljenjem staršev, med uro verskega pouka tudi zapusti šolsko poslopje. Predvideno je sicer, da lahko učenci od šole zahtevajo nekakšen »alternativni pouk«, ki se mu pa – zlasti na srednji šoli – zaradi njegove nedorečenosti izogibajo tako šolniki kot družine.¹⁹

2) Vloga katoliškega verskega pouka v šoli ostaja v nekaterih pogledih nedorečena. Po eni strani je ta šolski predmet enak vsem ostalim, po drugi strani pa ne. Profesor verouka je polnopravni član profesorskega zbora oz. razrednih svetov, vendar ocena tega predmeta ne vpliva na učenčev učni uspeh. Katoliški verski pouk je po eni strani kurikularni predmet, po drugi pa na uradnih spričevalih ni omenjen, ampak dobijo učenci potrdilo o obiskovanju tega predmeta posebej na priloženem listu. Tudi pravni položaj učiteljev oz. profesorjev verskega pouka še ni urejen, saj jim je trenutno status rednega učitelja ali profesorja nedosegljiv.²⁰ Skratka, več kot petnajst let po posodobitvi konkordata ostaja v zvezi s katoliškim verskim poukom še marsikaj nejasnega in dvoumnega.

Sklep

Naj zaključim z nekaterimi osebnimi zapažanji, ki bi utegnila biti morda koristna v trenutku, ko tudi v Sloveniji poteka debata o tem, ali naj katoliški verski pouk v eni ali drugi obliki spet stopi v šolske prostore oz. dobi v slovenskem šolstvu polno domovinsko pravico. Kot šolnik, ki mu

¹⁸ Prim. Raccolta, 1992, 384.

¹⁹ V šolskem letu 1998/1999 se je na italijanskih srednjih šolah med dijaki, ki niso obiskovali verouka, le 5% odločilo za »alternativne« didaktične dejavnosti, vsi ostali so izbrali ali individualni študij ali prost izhod iz šolskega poslopja. Prim. Conferenza, 2000, VI.

²⁰ Prav v zadnjih mesecih je bil v parlamentarni postopek vložen zakonski osnutek, ki naj bi zapolnil to vrzel.

je pri srcu čim bolj celostna izobrazba učenca, bi dejal, da bi bila uvedba tovrstnega pouka v javne šole vsekakor izjemna priložnost ne le za otroke in mladostnike iz vernih družin, ampak za vso slovensko mladino. Katoliški verski pouk kot izbirni šolski predmet bi obogatil slovensko šolstvo z vsebinami, ki so v samem jedru slovenske zgodovine in kulture. Ne more biti namreč dvoma, da brez vsaj osnovnega vpogleda v krščanstvo, njegove verske resnice in njegov moralni nauk, razumevanje evropske in slovenske omike in zgodovine - od Brižinskih spomenikov do Kapele Odrešeni-kove matere - pravzaprav sploh ni mogoče.

Kot pripadnik katoliške verske skupnosti, ki mu je pri srcu predvsem oznanjevanje, pa bi dejal, da mi poznavanje in spremljanje vsebine in oblike verskega pouka v Republiki Italiji po eni strani narekuje naklonjen odnos do navzočnosti tega predmeta v državni šoli - pomislimo na primer na možnost, da se vsebina krščanstva predstavi zelo širokemu krogu mladih -, po drugi strani pa me nagovarja k določeni previdnosti v zvezi s pastmi, ki lahko povzročijo, da se še tako dobri nameni obrnejo krščanski skupnosti v škodo. Družba, ki ljubosumno čuva svojo notranjo pluralnost, lahko namreč v določenih okoliščinah uvedbo verskega pouka v obliki šolskega, pa čeprav izbirnega predmeta, kaj kmalu razume kot poskus t.i. rekatolizacije. Za pravilno dojetje in vrednotenje smisla in namena sodobnega katoliškega verskega pouka, ki naj ne bi bil usmerjen k izgrajevanju pripadnika katoliške cerkvene skupnosti, ampak k informaciji in kulturni obogatitvi, so kulturna širina, demokratična zrelost in občutljivost za nazorski pluralizem potrebne tako na strani t.i. ponudnika kot na strani t.i. uporabnika. V tem smislu se mi zdi za vrnitev katoliškega verskega pouka v državne šole potrebno široko soglasje civilne družbe, tudi njenega laičnega dela. V nasprotnem primeru utegne sicer hvalevredna pobuda v očeh javnega mnenja zlahka izpasti kot poskus vsiljevanja enostranskih rešitev, kar bi na koncu Cerkvi prej škodilo kot koristilo.

V Italiji se je tako po zaslugi prodora odprtejših stališč v katoliški Cerkvi kot po zaslugi širokih pogledov dobrega dela laične kulture počasi izoblikovalo pozitivno sprejemanje verskega pouka v obliki, kakršno je izoblikoval zadnji dogovor med državo in Cerkvijo. To ne pomeni, da so bile vse težave odpravljene in da od časa do časa ne bi prihajalo do nespo-razumov in sporov. Pomeni pa, da je bil izdelan model, ki po eni strani omogoča ohranitev globoko usidrane tradicije krščanske kulture v šolskem okviru, po drugi strani pa ne ogroža laičnega in pluralističnega značaja državnega šolstva. Gre za občutljivo ravnovesje, ki ga sicer ni lahko doseči in vzdrževati, je pa edino jamstvo, da se družba ne izneveri niti svojemu kulturnemu izročilu, ki je nedvomno krščansko in katoliško, niti svoji pluralni notranji zasnovi, ki je spoštljiva do vseh prepričanaj in vseh nazorov.

Bibliografija

Acta Apostolicae Sedis. Typis polyglottis Vaticanis, Romae XXI (1929), LXXVII (1985).

Butturini E., *La religione a scuola dall'unità ad oggi*, Queriniana, Brescia 1987.

Concordato 1984: premesse e prospettive. Convegno di studio – Arezzo, 24-26 gennaio 1985, Quattroventi, Arezzo 1985.

Conferenza Episcopale Italiana, settore Insegnamento Religione Cattolica, *Insegnamento della religione cattolica nelle scuole statali italiane, Annuario 2000*, Osservatorio Socio Religioso Triveneto, Vicenza, maggio 2000.

Costituzione della Repubblica Italiana – Ustava Republike Italije, Centro Culturale pubblico polivalente-Consortio del Monfalconese. Javno večnamensko kulturno središče-Tržiški konzorcij, Ronchi dei Legionari 1983.

Čermelj L., *Slovenci in Hrvatje pod Italijo med obema vojnama*, Slovenska matica, Ljubljana 1965.

Dalla Torre G., *La revisione del concordato*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985.

Gianni A., *L'istruzione religiosa nelle scuole italiane; la nuova normativa secondo gli accordi tra Stato e confessioni religiose*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

Kovačič-Peršin P., *Verski pouk v laični šoli*, 2000. Časnik za mišljenje, umetnost, kulturna in religiozna vprašanja, 64/65/66 (1992), 319-322.

Kretič I., *Sporazum med Sv. sedežem in italijansko državo*. Prevedel Ivan Kretič. Trst-Gorica (1984). Tipkopis.

L'intesa sull'insegnamento della religione, La civiltà cattolica 1986/I, št. 3254, 105-118.

Marzaro G., *Documenti*. Religione e scuola (Milano), XIV (1986) 7, 339-344.

Raccolta coordinata delle disposizioni sull'insegnamento della religione cattolica e delle disposizioni sulle confessioni religiose diverse da quella cattolica nelle parti che interessano la scuola. Bollettino ufficiale del Ministero della Pubblica Istruzione, (CXIX), 9-16/04/1992, nr. 15-16, parte I, supplemento ordinario.

Škerl L., *Šolski verouk, Cerkev v sedanjem svetu* 28 (1994) 3-4, 57-58.

Jože Andolšek

Navzočnost verskega pouka v avstrijskem šolskem sistemu

Šola in cerkev

Zakon o verskem pouku:

Verouk je obvezen predmet za vse učence, ki pripadajo v Avstriji priznani verski skupnosti. Otroci obiskujejo verouk v državnih in z zakonom priznanih šolah.

Učence, ki še niso dopolnili 14 let, lahko starši na začetku šolskega leta pisno odjavijo od verouka. Nad 14 let stari učenci se lahko sami pisno odjavijo.

Če je število veroukarjev v razredu pod 10 in hkrati manj od polovice in ni bilo mogoče napraviti večje skupine učencev, nabranih iz več različnih razredov, ima taka majhna skupina verouk le enkrat tedensko. Če pristojna cerkvena ustanova ali verska skupnost prevzame stroške, ostane normalno število tedenskih veroučnih ur, veroučitelj pa je plačan le za eno tedensko uro. Dodatki za kilometrino odpadejo.

Pri verouku se smejo uporabljati samo učne knjige in učna sredstva, ki niso v nasprotju z državno vzgojo.

Udeležba na raznih prireditvah, obredih in mašah, prirejenih od priznane cerkvene ustanove ali verske družbe, mora biti za učitelje in učence neobvezna.

V šolah z večinskim številom kristjanov naj bi v vseh prostorih visel križ.

Veroučitelja lahko nastavi:

- a) pristojna področna uprava (državna, deželna)
- b) zakonita cerkvena ustanova ali verska skupnost.

Veroučitelj posreduje učno snov, predpisano po učnem načrtu in po predpisih in odredbah pristojne cerkvene ustanove ali verske družbe. Upoštevati mora tudi splošne državne pravne predpise za šolstvo.

Veroučitelji, nastavljeni od zveze ali dežele, so v njeni službi in so od nje plačani. Zanje veljajo predpisi glede upokojitve in disciplinskega prava kakor za ostale učitelje.

Mišljeni so predpisi v zvezi z organizacijo šolstva glede časa, pravnih zadev, ovrednotenja storitev ter reda v šolah in šolskih skupnostih.

Od države nastavljeni veroučitelji so v smislu disciplinske odgovornosti podrejeni državnim predpisom, ki veljajo za njihovo delovno področje.

Od cerkvenih ustanov nastavljeni veroučitelji pa spadajo izključno pod disciplinsko upravo Cerkve ali verske družbe, od katere so bili nastavljeni.

Učitelji, nastavljeni od zakonite cerkvene ustanove, morajo v Avstriji imeti dokument o državljanstvu in dokazilo o usposobljenosti za poučevanje verouka. V posebnih primerih lahko pristojni zvezni minister naredi izjemo od avstrijskega državljanstva.

Veroučitelji so za poučevanje na državnih šolah plačani po osnutkih plačilnih shem, narejenih po pogodbenem zakonu iz leta 1948 na standardni način z vsakokratnimi dodatki glede na vrsto šol.

Od cerkvenih ustanov nastavljeni veroučitelji so v službi Cerkve (verske skupnosti), ne glede na to, da za svoje delovanje na šolah prejemajo državno plačo.

Stroške za plačevanje veroučiteljev nosi področna institucija (zveza, dežela) ki po predpisih zveznega zakona nosi tudi stroške ostalih učiteljev.

Kot veroučitelj sme delovati na državnih in zasebnih šolah le za to usposobljena oseba, ki ima dokazilo od pristojnih cerkvenih oblasti. Če se mu dokument odvzame, ne sme več poučevati verouka.

Verski pouk nadzirajo inšpektorji, ki jih imenuje zakonita cerkvena ustanova ali verska skupnost.

Za disciplinske ukrepe je pristojna šolska oblast, za vsebinsko podajanje pa cerkvena prek inšpektorja za verouk

Vsaka cerkev ali verska skupnost lahko svobodno s svojimi sredstvi ustanavlja šole za pouk mladine določenih verskih skupnosti in jih vzdržuje.

Ta določba ne prepoveduje subvencioniranja.

Učiteljske službe na raznih šolah in vzgojnih zavodih so za vse državljanke, ki so dokazali svojo sposobnost, kakršno zahteva zakon, enako dostopne. Kot veroučitelj smejo biti nastavljeni le tisti, ki jim je pristojna verska oblast priznala, da so za to usposobljeni.

Katoliška Cerkev in šola

Vprašanja, ki so povezana s šolstvom, ureja pogodba med Svetim sedežem in Republiko Avstrijo z dne 9. 7. 1962 in dodatna pogodba z dne 8. 3. 1972.

Sveti sedež je zastopal apostolski nuncij v Avstriji msgr. Opilio Rossi, Republiko Avstrijo pa zunanji minister dr. Bruno Kreisky ter dr. Heinrich Drimml, zvezni minister za šolstvo.

Veroučitelje na javnih šolah nastavi država (zvezna država ali zvezne dežele) po za državne učitelje enaki izobrazbi in enakih predpisih za naveditev ali pa jih določi Cerkev.

Kot veroučiteljji smejo biti nastavljene le osebe, ki jih je cerkveni urad priznal za sposobne in jih predlagal. Poučevaje verouka je vezano na »missio canonico«. »Missio canonica« lahko podeli ali odvzame le cerkveni urad in je notranje cerkvena zadeva.

Od države nastavljeni učitelji, ki jim je bila odvzeta »missia canonica«, ne smejo poučevati verouka. Po pristojnosti državnih predpisov jim dodelijo drugo zaposlitev, jih upokojijo ali pa jih izločijo iz državne službe.

Država prevzame vse personalne stroške za vse veroučitelje na javnih šolah, če sta njihova izobrazba in delo na isti stopnji kakor za druge učitelje. Pri veroučiteljih, ki jih je nastavila Cerkev, se njihova plača oblikuje na način, ki je v veljavi za delno zaposlene.

Državni nadzorni organi imajo pravico nadzirati tudi verouk, in sicer v organizacijskem in disciplinskem pogledu.

Za neposreden nadzor verouka lahko Cerkev postavi svoje inšpektorje za verouk in jih javi državnim šolskim oblastem.

Učne načrte za verouk sestavi, kar zadeva učno snov, cerkveni urad (cerkvena oblast), in jih sporoči najvišjemu državnemu nadzorstvu.

Za verouk uporablja Cerkev le knjige in učne pripomočke, ki podpisujejo državljanstvo vzgojo v smislu krščanskega nauka.

Udeležba pri šolskih mašah na začetku ali ob koncu šolskega leta kakor tudi udeležba pri drugih verskih vajah ali prireditvah ob posebnih prilikah cerkvenega in državnega življenja je na javnih šolah in na šolah s pravico javnosti omogočena za učitelje in dijake med šolskim časom vsaj v dosedanjem obsegu.

Cerkev in njene po cerkvenem pravu obstoječe ureditve imajo pravico v okviru splošnih državnih šolskih predpisov ustanavljati in voditi šole vseh vrst.

V okviru splošnih državnih predpisov ima Cerkev in njene ustanove pravico ustanavljati tudi otroške vrtce, otroška zatočišča, dijaška zatočišča, kjer se zadržujejo otroci preko dneva, dijaške domove in podobne ustanove, ter jih voditi.

Država podpira katoliške šole s pravico javnosti s sredstvi za osebne dohodke zaposlenih. Praviloma je ta podpora v obliki od države nastavljenih učiteljev. Nastavljeni pa so samo tisti učitelji, za katere zaprosi ordinarij škofije ali pri katerih nima pomislekov glede njihove nastavitve. Če ugotovi škofijski ordinarij, da je učitelj neprimeren, zaprosi pri za to odgovornem državnem uradu, da se nastavitev prekine.

Dunaj, 9. julija 1962

Sklepni protokol:

Dijake, ki so po državnih predpisih objavljeni od verouka, naj vodstvo šole takoj javi določenemu veroučitelju.

Sveti sedež je seznanjen, da mora viseti po avstrijskih pravnih predpisih v vseh razredih ljudske, glavne in posebne šole, politehničnih letnikov, splošno izobraževalne višje šole, poklicno izobraževalne srednje in višje šole in v zavodih za izobraževanje učiteljev in vzgojiteljev (če je večina šolarjev krščanske veroizpovedi) križ. Tega ni moč spremeniti brez vednosti Svetega sedeža.

Pri nastavitvi učiteljev bo ostala dosedanja praksa, po kateri imajo prednost osebe (duhovniki, redovniki in laiki), ki jih predlaga ordinarij škofije za nastavitev na katoliških šolah in ki izpolnjujejo državne pogoje za nastavitev.

Dunaj, 9. julija 1962

1. Verouk
2. Šolska pastorala mladih
3. Evangeljski vidik verouka

Po najnovejši evropski raziskavi o vrednotah je 83% Avstrijcev vernih. Mnogi mladi se imajo za verne, toda povečini iščejo zunaj Cerkve. Takih je okoli 30%; taka izjava je značilna za nezaposlene mladostnike.

1. Verouk

Cerkev na zahodu želi, da bi šolski verouk nadoknadil zamujeno v družini. Cerkev želi, da bi postala učencem domača, kar je dokaj visok cilj. V dveh tedenskih urah (med matematiko, angleščino, in ostalimi predmeti) naj bi postal dijak dober vernik!? To je težko tudi zaradi tega, ker mnogi veroučitelji Cerkve nimajo več za svoj duhovni dom. Čim manjša je verska socializacija v družini, tem manjše je vrednotenje tega predmeta.

Učenec, ki se odjavi od verouka, si pridobi dve prosti uri. Na Slovenski gimnaziji v Celovcu imamo 445 dijakov. Trideset jih ne obiskuje verouka. To za avstrijske razmere ni veliko.

Deset odstotkov srednjih šol na Dunaju je uvedlo v šolskem letu 1996/97 predmet etiko. Na Dunaju se vsak drugi dijak na višji stopnji odjavi od verouka. V razredih jih je tudi le pet. Če jih ni prijavljenih vsaj deset, imajo le eno uro, drugače dve uri tedensko.

Na anketno vprašanje, zakaj so se dijaki odločili za etiko, odgovarjajo: iz radovednosti 36%; ker imajo težave z Cerkvijo 27%.

2. Šolska pastorala

V šoli ima vsak določeno nalogo. Najpomembnejša naloga je pričevanje za vero. Kristjani so hkrati nosilci in naslovniki šolske pastorale: nosilec šolske pastorale ni samo veroučitelj, ampak v ožjem smislu vsi kristjani, t. j.

veroučitelj, kolegij učiteljev z ravnateljem, učenci, starši, hišnik. Vsi so nosilci šolske pastorale, hkrati pa tudi prejemniki.

Pomemben del te pastorale je praznovanje liturgije: razredna poraznovanja, šolski prazniki, jutranja molitev pred poukom, posebno v adventu, postu, obhajanje sprave (advent, post, spoved, maša v treh skupinah, agape);

služba življenju: diakonija - biti na voljo mladostniku, služba vsem, ki so v sistemu šole: svetovanje, pomoč v stiski, socialna zavzetost šole: Brat v stiski (Kosovo, Madagaskar, Angola, Podgorica).

3. Evangeljski vidik verouka

Jezus se dotakne ljudi, ki so bili na robu družbe: gobavca, hrome, gluho-nemega, sključene žene. Richard Rohr pravi: mogoče je krščanstvo izgubilo tudi zato toliko moči, ker ne verujemo več v ozdravljenje. In mogoče ne verujemo v ozdravljenje zaradi tega, ker se bojimo dotika (Dom pri Gospe Sveti).

Skupaj obedovati (Mt 9,10). Medtem ko je bil v hiši pri mizi, je prišlo precej cestinarjev in grešnikov in so jedli z Jezusom in njegovimi učenci. Šolska pastorala ustvarja skupnost, praznovanje.

Resničen pogovor (Jezus in Nikodem) Šolska pastorala omogoča svetovanje in osebni odnos. (Na gimnaziji imamo govorilnico, ki jo mladi uporabijo predvsem v adventu in postu.)

Srečanje z osamljenim, bolnim človekom (Jn 5, 11-18). V bližini zdravilne vode leži bolni. Nekateri imajo obisk. Jezus vpraša bolnega, ki je hrom: »Ali bi bil rad zdrav?« ter mu tako da priložnost, da spregovori. On pa pravi: »Nimam nobenega človeka!« Mladim, posebno tistim, ki si mislijo, da so sami, dajmo vedeti: Lepo je da si; vedi, da sem zate povsem tu. Veroučiteljici sestri je rekel dijak v zaporu: »Če bi bila ti moja mama, potem jaz ne bi bil tukaj!« (Razred gre v mladinski zapor in z zaporniki preživijo ves dopoldan.)

Verouk je vključen v učni program in je vzet kot šolski predmet. Iz tega predmeta lahko tudi maturiraš. Nekateri dijaki, posebno tisti, ki pridejo v šolo z več verskih izkušenj, pričakujejo od predmeta več od gole informacije. Tisti dijaki, kjer pa v družini vere ne prakticirajo, se zadovoljijo z minimumom. Zaradi teh različnih pričakovanj živi katehet v neki napetosti.

Sklep

Država naj spoštuje pravico staršev, da zagotovijo otrokom takšno vzgojo in izobraževanje, ki sta v skladu z njihovim lastnim verskim prepričanjem.

Z veroukom v šoli, damo lahko informacijo v najbolj splošnem pomenu besede. Vedno pa se mora veroučitelj prilagoditi razredu in ne obratno. Za to gre kar precej energije. Če se izvenšolsko tudi veroučitelj udeležuje, potem ima več možnosti.

Najvažnejša kooperativna oseba na šoli je ravnatelj; če je ta praktični kristjan ali naklonjen predmetu, potem je lažje. Na Slovenki gimnaziji v Celovcu smo imeli doslej veliko sreče.

Ker je verouk v predmetniku eden izmed drugih predmetov, ki je enakovreden drugim predmetom, lahko veroučitelj soustvarja gimnazijsko skupnost. Tako na »orientacijskih dnevih« dijakci z veroučiteljem zberejo teme. Razred gre za dan ali dva v kakšno izobraževalno ustanovo. Tam obhajamo sveto mašo, tu je tudi priložnost za zakrament spovedi ali pogovor.

Po drugi svetovni vojni so nas razmere v Sloveniji prisilile v zelo dobro župnijsko katehezo. Iz te izkušnje izhajam tudi sam. Nočem analizirati, kaj je bilo po devedesetem letu zamujenega, koliko se je znašla ali se ni znašla slovenska Cerkev, predlagam pa: da bi bil verouk (kot kateheza) ostal v cerkveni domeni v župnijskih prostorih kot obvezni izbirni predmet.

Da bo prišlo do podpisa sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem bo preteklo še kar nekaj vode.

Prav tako se mi zdi pomembno, da je, ker je celotna naša družba prepojena z judovsko-krščansko miselnostjo, verouk kot predmet del šolskega sistema.

Poučevanje verouka naj subvencionirala država. S tem bi lahko zaposlili absolvente teoloških fakultet in in veroučitelje pedagoških akademij.

Verouk je lahko za šolo priložnost vsesplošne človekove izobrazbe in s tem tudi neposreden prispevek za oblikovanje bodoče družbe. To je enkratna priložnost za Cerkev in preizkusni kamen njene zmožnosti za dialog.

Verouk je razpet med individualnimi hrepenenji in stiskami mladih ljudi ter med družbenimi izzivi in željami Cerkve po močnejšem posredovanju vere. Samo z veroukom se ta napetost ne da rešiti; potrebno je, da mladi ob veroučitelju spoznajo, da stoji za tem, kar govori. Potem bo del njih rekel: »Z vami pojdemo, ker smo slišali, da je Bog z vami!«

Peter Kvaternik

Župnijska kateheza v prenovi župnijskega občestva

Uvod

Rad bi predstavil dokument¹, ki ga je izdala hrvaška škofovska konferenca v prizadevanju za prenovo župnijske kateheze. Avtorji dokumenta pravijo, da je prenova kateheze uresničljiva samo ob predhodni ali sočasni prenovi župnijskega občestva. Skušal sem brati dokument v luči naših, slovenskih razmer, kar se bo pri podajanju tudi odrazilo, vendar bom skušal biti čim bolj zvest hrvaškemu dokumentu.

Pričujoči referat ni ozko vezan na glavno temo letošnjega teološkega tečaja, vendar dobro ilustrira, kaj čaka Cerkev na Slovenskem, če bo verski pouk uveden tudi v naše šole in bo temu dejstvu treba prilagoditi tudi župnijsko katehezo. Ker imamo to »prednost«, da se to še ni zgodilo, nam je podarjen dragoceni čas, da župnijsko katehezo že sedaj tako oblikujemo, da bo prehod v nov sistem verske vzgoje manj problematičen, kot je bil kje drugje. Sedaj imamo lepo priložnost, da razmislimo tudi o potrebnosti prenove župnije v luči našega sinodalnega dokumenta. Če hočemo dejansko izvesti sinodalne sklepe in znotraj teh urediti tudi vprašanje kateheze, moramo prenoviti koncept župnije. Hrvaški dokument ponuja kar nekaj tehtnih rešitev.

Narodni katehetski urad hrvaške škofovske konference (NKU) in Hrvaški inštitut za liturgično pastoralo sta pripravila načrt in program župnijske kateheze v prenovi župnijskega občestva, ki ga je Hrvaška škofovska konferenca naročila izdati in odobrila leta 2000. Dejanska avtorja dokumenta sta Milan Šimunovič, predstojnik NKU in Bernardin Škunca, strokovni sodelavec pri istem uradu.

V predgovoru k tej izdaji džakovski škof Srakić kot predsednik sveta hrvaške škofovske konference za katehezo pojasnjuje namen te publikacije. Potrebo po njej narekujejo sedanje razmere na Hrvaškem. Za njimi je prvih deset let verouka v šoli. Sedaj je prišel čas za razmislek o pomenu verouka v župniji, in to v sklopu prizadevanj za prenovno župnijo.

¹ Hrvatska biskupska konferencija, *Župna kateheza u obnovi župne zajednice, Plan i program*, Zagreb – Zadar 2000, 195 str.

Za uresničitev te je potrebna koordinacija katehetskih prizadevanj v družini, župniji in šoli. Ta načrt in program župnijske kateheze pomeni hkrati nov korak k večjemu poudarku na katehezi odraslih. Celotno prizadevanje za župnijsko katehezo je treba gledati v sklopu naporov za novo evangelizacijo. Načrt in program temeljita na Splošnem pravilniku za katehezo (1997).

Kako je dozorela zamisel za ta načrt in program župnijske kateheze? Hrvaški škofje so že leta 1991 zbrali strokovnjake za izdelavo načrta in programa za celotno katehezo. Leta 1998 je bil objavljen načrt in program za verouk v šoli. Za župnijsko katehezo je bil prvi osnutek načrta predstavljen že leta 1991, bil potem preverjan v praksi, vendar je bilo vse prizadevanje usmerjeno predvsem na verouk v šoli. Ponovno so dograjevali načrt za župnijsko katehezo po letu 1998. Škofje so leta 1991 dali naslednjo splošno smernico glede verouka: v šoli čim bolj celovito poznavanje vere, v župniji čim bolj celovito in globoko uvajanje v osebno izkustvo vere. To je tudi v skladu z apostolsko spodbudo papeža Janeza Pavla II. *Catechesi tradendae*.²

Verouk v šoli razumejo škofje kot diakonijo Cerkev svetu, kar postane lahko prva evangelizacija. Izkušnje s šolskim veroukom so namreč potrdile potrebo po izpopolnitvi župnijske kateheze. Z njo so ponekod povsem prenehali. Nastala je »eklezijska zaskrbljenost in delno eklezijska praznina«. Iz tega izhaja potreba po novi opredelitvi župnijske skupnosti. »Župnija je subjekt in objekt kateheze, kar pomeni, da je župnija obenem tista, ki katehizira in tista, ki jo je potrebno katehizirati.« Nekateri župniki, še bolj pa starši, sicer težko razumejo, da je poleg verouka v šoli potreben še verouk v župniji. Zato je zdaj pravi čas, da se obe katehezi podrobneje definira, razlikuje, vendar povsem ne loči. Leta 1991 so v šolo lahko vpeljali po drugi svetovni vojni dobro vpeljano župnijsko katehezo. Sedaj je potrebno župnijsko katehezo nanovo postaviti.

Kakšen je odnos med šolskim in župnijskim veroukom? V šoli je pristojna Cerkev, da poskrbi za vsebino in cilje verouka ter za usposobljene veroučitelje. Država poskrbi za organizacijsko stran in pedagoške norme vzgoje. Gre za komplementarno sodelovanje v dobro učencev. Tako kot že doslej pa župnijska kateheza veliko prispeva k splošni vzgoji s poudarkom na osebi, na ustvarjalnosti in na sodelovanju staršev. Za celovito vzgojo so odločilni trije dejavniki: starši, šola in župnijsko občestvo. Prav slednje lahko uresniči nekatere posebne oblike vzgoje: poleg učenja tudi pridobitev izkustva, slavljenje in delovanje, torej življenje po Jezusovih besedah o polnosti življenja: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju«.³

² Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, CD 5, Ljubljana 1980.

³ Jn 10,10.

Načrt je rezultat sodelovanja župnikov in drugih pastoralnih delavcev, veroučiteljev v šoli in katehetov na župnijah ter podprt s smernicami škofov. Je rezultat razprav na Poletnih katehetskih šolah (1999 in 2000) in posebnega strokovnega posveta leta 1999. Potem, ko so načrt v praksi preizkušali celo leto, ga je v redno cerkveno prakso uvedlo pismo škofov jeseni leta 2000.

I. Temeljna izhodišča za župnijsko katehezo glede na novo pojmovanje župnijskega občestva.

1. Župnija se ob prenovi župnijskih struktur razumeva kot občestvo, v katerem obstajajo še manjša občestva. Kot taka je poklicana, da uresničuje edinost v češčenju, služenju in pričevanju (koinonia, liturgia, diakonia in martiria). Papež pogosto naglašaja, da so potrebne hitre spremembe.⁴ Pri tem izostaja zlasti ekleziologija občestvenosti. Župnija je v službi zbiranja in povezovanja Cerkve kot večoblične cerkvene skupnosti. Željo po tem je pokazala tudi posebna sociološka raziskava o veri in morali na Hrvaškem⁵. Potrebno se je zavzeto truditi za uresničevanje župnije kot občestva občestev. Zato je potrebno iskati tudi nove oblike srečevanja in delovanja župnijskega občestva, kamor sodi tudi župnijska kateheza. Ob tem pa nikakor ne smemo pozabiti na posameznika.

2. Iz koncepta župnije kot občestva malih občestev izhajajo naloge, da se je potrebno angažirano lotiti oblikovanja »živih občestev vernikov«⁶. Ta so osnova za novo podobo župnije. Značilnost teh skupin je družinska cerkvenost, ki se najbolje izrazi v nedeljski evharistiji. K ustvarjanju teh občestev morata težiti tako šolska kot župnijska kateheza. To prizadevanje je še posebej pomembno v sedanjem procesu globalizacije, kjer se izgublja identiteta posameznika in majhnih skupin. Pomembna naloga Cerkve v bodočnosti bo ustvarjanje skupin vernikov, ki se osebno odločijo za vero, se združujejo in se skupaj učijo medsebojne podpore.⁷ Male skupine znotraj župnije (npr. ŽPS, liturgična, svetopisemska, karitativna skupina, ministranti, ...) bi morale postajati vedno bolj občestva, tudi tako, da se medsebojno združujejo in povezujejo v »živa občestva vernikov«.

Župnijska kateheza ni mišljena najprej in izključno kot časovno omejeno delovanje Cerkve v določenih obdobjih ali priprava na posamezne zakramente. Ne gre za novo »metodo« ali »tehnologijo« kateheze, ampak

⁴ Prim.: Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, CD 41, Ljubljana 1989, 34.

⁵ Raziskave v okviru projekta »Vjera i moral u Hrvatskoj«.

⁶ Avtorji načrta in programa župnijske kateheze na Hrvaškem jih imenujejo »živi yjernički krogovi«.

⁷ Prim. K. Lehmann, *Što znači novo evangeliziranje Evrope?*, v: Svesci XXVII (1993), 289.

za povsem novo zasnovu. Ta teži k oblikovanju novega tipa župnije, oziroma izhaja iz takega že ustvarjenega tipa. Hkrati je njen cilj voditi v skrivnost liturgije v prekipevajoči radosti.

3. Da bi prišli do oblikovanja »posebnih verskih občestev«, sta pomembna predvsem dva duhovno-pastoralna temelja: zakoreninjenost v Bogu in misijonarska zavest. Bistvo vsakega cerkvenega občestva je mistika, ki jo lahko gradi in ohranja le mistagoška kateheza. Njen cilj je rast vere, ki se uresničuje kot pričevanje (martiria), kot slavljenje (liturgia) in življenje po evangeliju (diakonia). Župnija prihodnosti se bo morala bolj kot doslej odpreti navzven in postati nosilka misijonskega zanosa, tako za širjenje evangelija v svojem okolju, kot tudi v bolj oddaljene kraje. Po doživetju jubilejnih slavij in drugih prizadevanj papeža Janeza Pavla II. za edinost je jasno, da se bo moral tudi ekumenizem in odprtost do drugih veroizpovedi uresničevati prav v okviru župnije in tako iz vrhov Cerkve ter teoloških razprav preiti v konkretno župnijsko življenje.

4. Župnijska kateheza ima teocentrično in antropocentrično usmeritev. Poleg poudarka na pričevanju in liturgiji bo morala primerno poudarjati tudi socialno-karitatativno delovanje (diakonijo). To je zlasti potrebno v tem času, ko je viden očitni razkorak med verskim izpovedovanjem in praktičnim življenjem kristjanov. Na osnovi poročanja Svetega pisma o tem, kar je Jezus »delal in učil«⁸ in: »Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.«⁹, bo potrebno v katehezi izpostaviti nekatere poudarke:

- občutljivost za človeka poleg sebe,
- povezanost nedeljskega bogoslužja z dobrodelnostjo,
- središčnost karitativnega delovanja (samostani, društva) in usposabljanje za vključevanje v to delo,
- usposabljanje za poslušanje sočloveka in nudenje duhovne pomoči.

5. Vedno bolj postaja očitna sedanja »neplodnost kateheze«. Doslej smo želeli ta problem reševati z novimi metodami in pristopi h katehezi. Prizadevanje za večjo usposobljenost katehetov in katehistinj očitno niso rešila problema, prav tako ne popraviljanje katekizmov in priročnikov. *Izboljšati bo potrebno župnijsko občestvo*, v katerem kateheza poteka in ga usposobiti, da bo le-to kot celota katehiziralo.¹⁰

6. Danes je v naših župnijah polno odraslih vernikov, ki so sicer bili krščeni, a nikoli zares katehizirani. Po Šagi Buniću gre za »svetopisemsko podhranjene vernike«, katerih vera je zožena na izvrševanje običajev brez prave verske vsebine. Zato so nujno potrebni odločnejši koraki v

⁸ Prim. Apd 1, 1-2.

⁹ Mt 25,40.

¹⁰ Prim. Kongregacija za duhovščino, Splošni pravilnik za katehezo, CD 75, Ljubljana 1998, t. 257.

smeri kateheze odraslih, »Načrt in program župnijske kateheze« Cerkve na Hrvaškem je korak prav v to smer.

7. Veliko je tudi takih, ki so bili samo krščeni in so zato nujno potrebni najprej temeljite prve oz. nove ali druge evangelizacije. Tu gre v prvi vrsti za nov način, drugačen nagovor, ki bo razumljiv današnjemu človeku. Gre tudi za to, da zlasti tiste skupine, ki so za takšno delo posebej usposobljene (skupine kulturnikov, skupine za evangelizacijo družbe, ekološke skupine) pripomorejo k večji inkulturaciji vere.

II. Načrt župnijske kateheze

Načrt zasleduje dve smeri:

– klasična, to je »časovna oblika« uvajanja v krščanstvo, npr. za pripravo na prvo obhajilo ali birmo;

– oblikovanje živih občestev vernikov znotraj župnijskega občestva oziroma oživiljanje posebnih občestev, ki so dopolnitev prve smeri.

1. Trije glavni temelji vseh oblik kateheze so: bogoslužno leto, zakramenti in veroizpoved. Ti temelji so tudi nekakšna os tako šolski kot župnijski katehezi, čeprav na različen način. Župnijska kateheza k temu pristopa na specifičen način, to je, da izhaja iz obhajanja Kristusovih skrivnosti in ima zato predvsem bogoslužni značaj. V liturgičnem letu obhajamo spomin Božjega »sedaj«, zato mora župnijska kateheza kot najbolj prepoznavno rdečo nit preko celega leta kazati na Božja dela in Božje dogodke. Ta se kažejo v Kristusu, zato je Kristusov čas ali bogoslužni čas hkrati tudi čas Cerkve. Najprimerneje je slediti razporedu bogoslužnih nedeljskih besedil in glavnim mašnim prošnjam.¹¹

2. Bogoslužno leto je v širšem smislu katehetsko mesto tudi za druge nivoje, npr. t.i. »sanktoral« ali svetniški seznam. Kateheza mora predstaviti svetnike kot najodličnejše Kristusove posnemovalce in predstavljajo nekakšno »duhovno vojsko«. Še en nivo zajema bogoslužno leto in to so paraliturgične ali ljudske pobožnosti, v katerih mora kateheza odkrivati v njej skrite bogate duhovne vrednote. Kar zadeva zakramente, načrt župnijske kateheze upošteva nekatere temeljne smernice. Najprej v tem, da so vsi zakramenti delo troedinega Boga – Očeta in Sina in Svetega Duha, dalje da so vsi zakramenti dogodek Kristusove velikonočne skrivnosti in pa da so vsi zakramenti dejanje Cerkve in se vanjo vraščajo. Preko bogoslužnega leta so razporejeni tudi posamezni členi iz Creda (simbolum fidei), ki se v svojih treh delih navezujejo na trinitarično podajanje zakramentov v povezavi z mašnimi molitvami.

¹¹ Medsebojno odvisnost bogoslužnega leta in župnijske kateheze je možno prikazati na posebnem grafikonu v obliki koncentričnih krogov, kjer je velikonočni krog v sredini, proti obodu pa sledijo: postni, božični, adventni in binškošni krog, vse pa obdajajo posamezne katehetske teme.

3. Dosedanja kateheza posameznih starostnih dob mora doživeti korenito preoblikovanje, in sicer glede na naslednje ugotovitve:

- ne sme biti zgolj preslikava šolskega verouka (kar bi bilo za veroučence dolgočasno);
- ne sme biti zgolj izpolnjevanje formalnih pogojev za prejem zakramentov;
- njen zaključek ne sme pomeniti odhoda iz Cerkve in konca pouka o veri.

Namesto tega mora kateheza veroučencu vzgojiti smisel za pripadnost Cerkvi, tako vesoljni kot župnijskemu občestvu.

Ta kateheza starostnih obdobj obsega:

- predšolsko katehetsko skupino,
- prvoobhajilno katehetsko skupino (tretji razred OŠ),
- birmansko katehetsko skupino (osmi razred OŠ).

Vsaka od teh obsega običajno enoletno obdobje. Posebna pozornost je posvečena otrokom med 7. in 15. letom, ki še niso prejeli zakramentov uvajanja. Zanje velja uvajanje po korakih, ki jih določa obrednik za katehumenat odraslih.

4. Tako zastavljena kateheza bi morala naravno voditi v oblikovanje živih skupin vernikov ali občestev, t.i. »živih vjerničkih krugova«, kar bi pripeljalo do oblikovanja župnije kot občestva občestev. Vsaka župnija naj bi imela vsaj nekaj takih malih občestev. Kjer nekatera že obstajajo, jih mora župnijska kateheza tako povezati, da bi dobila resnično eklezialno legitimnost. Tvorila naj bi stalno notranje župnijsko duhovno gibanje.

5. Ob katehezi starostnih stopenj in katehezi živih verskih občestev bo še vedno potrebna tudi kateheza v drugih oblikah, ki nujno vsebuje tudi pouk staršev, botrov in otrok po majhnih skupinah, posebno ob določenih časih.

6. »Celebratio catechetica« ali katehtsko srečanje naj bi za vse vrste kateheze metodološko takole potekalo:

- dotik s sakralnim prostorom (simbolika prostora),
- molitveno-bogočastni vidik (svetopisemski odlomek, primerna pesem),
- poučni del (različno glede na skupino, vendar vedno vključujoč bogoslužno leto, veroizpoved in zakramente),
- katehetske naloge (s poudarkom na življenju iz vere),
- zaključni del (priporočen je obisk cerkve).

III. Program župnijske kateheze

1. *Okvirni razrez programa.* Potem ko smo podali temeljna načela in načrtali načrt župnijske kateheze v viziji obnovljene župnije, bomo prešli na podrobnejšo obdelavo katehetskega programa za navedene plasti kate-

heze vseh življenjskih obdobij, oziroma za posamezna župnijska občestva v okviru »živih občestev vernikov«. Pri tem gre za vsebino župnijske kateheze, razdeljeno v glavne vsebinske sklope. Ta program je temeljna vsebina za vse vrste kateheze v posameznih življenjskih obdobjih in za vse skupine živih občestev vernikov.

Že konec maja, najkasneje pa junija je treba pripraviti pastoralni načrt za novo pastoralno leto. Pri tem morajo sodelovati: ŽPS, katehisti/nje in animatorji, ki sestavljajo »pastoralno koordinacijsko skupino«. Sestanejo se za cel dan nekje na samem, da je omogočeno intenzivno delo. V sklopu priprave načrta se razpravlja tudi o programu kateheze. Istočasno teče vpis vernikov v posebne skupine ali mala občestva. Župljani, ki so v eni od teh že sodelovali, sedaj skupino lahko zamenjajo. K vpisu jih župnik povabi s skrbno pripravljenim pismom, ki ga prejmejo vse družine v župniji. Po dobro izvedenem obveščanju se v septembru pripravi »župnijska tribuna«, na kateri sta predstavljena načrt in program za celotno župnijo. To se lahko izvede tudi po nedeljski maši, vendar morajo imeti vsi navzoči možnost za pogovor.

2. *V župniji je treba načrtno gojiti mentaliteto skupnosti.* Le ko je odstranjen strah pred iskreno komunikacijo, občutkom podrejenosti ali zaprtosti v ozke kroge, se lahko razvije razprava o obstoječih težavah in se jih lahko začne reševati. Dokler je vse odvisno le od enega človeka, to ne more imeti trajnih sadov. Zato je nujno, da župnik vsaj enkrat mesečno zbere svoje sodelavce na pastoralno srečanje, da tam vsakdo odprto pove svoje dosedanje izkušnje, razmišljanja in predloge. Pri tem mora odigrati svojo vlogo tudi ŽPS.

3. *Okvirna vsebina za poučni del župnijske kateheze:*

Prvi krog – od septembra do adventa – Oče nas zbira.

Drugi krog – advent in božični čas – Bog obišče svoje ljudstvo.

Tretji krog – od nedelje Jezusovega krsta do pepelnice – Prehodi, ki koristijo svetu.

Četrty krog – post in veliki teden – Pred skrivnostjo trpljenja in križa.

Peti krog – velikonočni čas – Bog, ki daje življenje in dostojanstvo.

Šesti krog – binkošti in čas med letom (do 15. junija) – Duh, voditelj Cerkve.

4. *Program župnijske kateheze v posameznih življenjskih obdobjih.*

Najprej je treba izpostaviti nekaj osnovnih dejstev:

– Potrebna je temeljita priprava na obhajanje zakramentov krščanskega uvajanja. Temeljno vprašanje današnje pastorale je: Kako postati in ostati kristjan?

– Nujno je vztrajno delo s starši veroučencev.

– Neobhodno je vključevanje župnijskega občestva.

a) Sledi opis posameznih stopenj kateheze v različnih življenjskih obdobjih. Kot prva je pomembna *predšolska katehetska skupina*, druga pa

prvoobhajilna skupina. Vsebina priprave na obhajanje zakramentov sprave in evharistije je razdeljena na 16 tematskih krogov in tudi podrobno predstavljena. Vsakega od teh je mogoče obdelati v dveh ali treh veroučnih urah.

b) Za skupine mladih vernikov med prvim obhajilom in birmo sta predlagana dva modela: Formiranje posebnih skupin, bodisi po razredih ali več razredov skupaj ali pa vključevanje otrok v določene skupine glede na njihov interes, npr. ministranti, liturgična, karitativna, ekološka, molitvena skupina.

c) Program kateheze mladih pred »birmanskim letnikom«, to je šesti in sedmi razred osnovne šole. Ta obsega 6 tematskih krogov preko celega bogoslužnega leta, podobno kot smo jih enkrat že navedli.

d) *Birmanska katehetska skupina*. Potem ko so otroci pri birmi že spoznali Kristusa, je cilj priprave na birmo, da mladi stopijo na »pot vere«. Ta naj jih privede k odprtemu sprejemanju Kristusovega poslanstva, torej da postanejo njegovi pričevalci. Poudarek je na uvajanju v zavest pripadnosti krščanskemu občestvu, v usposabljanje za sprejemanje najrazličnejših cerkvenih služb, tako znotraj občestva kot tudi v družbi.

Vprašanja časa podeljevanja birme ta program ne rešuje, ampak le pove, da je najbolj razširjena praksa podeljevanja birme v osmem razredu, v mestih pa vedno bolj tudi kasneje.¹² Opozarja pa na pomen eklezijskega ali komunitarnega kriterija. Če namreč običajno rečemo, da je nekdo krščen v »veri Cerkve«, potem analogno lahko rečemo, da je birman v »zrelosti Cerkve«. To pomeni, da je čas birme odvisen od zrelosti konkretnega občestva. Če je zrelost visoka, se vprašanje časa birme sploh ne postavlja v ospredje, saj se mladi tako v času priprave na birmo kot po njej (vsaj večinsko) aktivno vključujejo v posamezna »živa občestva vernikov« in skupine znotraj župnijske skupnosti.¹³

Med glavnimi poudarki v katehezi priprave na birmo je najprej ta, da birmanska skupina odkriva in razvija občutek za to, kar Cerkev najbolj »dela Cerkev«, to pa je življenjska povezanost z nedeljskim ritmom bogoslužnega leta. Posebnega pomena so zato pogosta srečanja s starši birmancev, včasih tudi staršev skupaj z birmanci. Pri tem je treba zasledovati naslednje cilje:

- odkrivanje Boga kot Boga zgodovine,
- doživljanje skupine v Cerkvi,
- odkrivanje posebnosti življenja že birmanov.

¹² Naj tu pripomnim, da so tudi na Poljskem (Varšava), kjer je množična vernost še višja kot na Hrvaškem, prešli na podeljevanje birme v srednji šoli.

¹³ Tu je vsekakor potrebno opozoriti na popolno nasprotno tendenco, kot jo zadnji čas opažamo v Sloveniji, kjer prevladuje miselnost, da bo večina problemov v zvezi z birmo rešenih, če bo povsod enotna praksa. Zdi se, da gre pri tem za poenostavitev in iskanje »lažje poti«, ki ni povsem v skladu z evangeljskim duhom.

Za doseganje teh ciljev je potreben nekakšen duhovni okvir, ki naj vsebuje naslednje spoznavne poudarke:

- bogoslužna skupnost okrog škofa,
- poslušanje Božje besede,
- klicanje Svetega Duha,
- dogodek podelitve birme,
- birma kot znamenje trajnega miru.

e) Župnijska *kateheza mladih po birmi*. Življenjski prostor mladih pomeni za Cerkev izhodišče za nove izzive in smeri v delu z mladimi. Za mlade je zelo pomembna možnost druženja, zato jim je treba oskrbeti animatorja in prostor. Važno je biti z mladimi, ker iščejo osebo, ki ne bo moralizirala, ampak bo preprosto z njimi in jih bo imela rada. Pomembno je vključevanje mladih v živa občestva vernikov. Mladostno obdobje naj bi po možnosti zaznamovala nekatera praznovanja, kot npr.:

- izročitev in ponovni prevzem simbolov (veroizpovedi, Svetega pisma, Katekizma katoliške Cerkve),
- simbolno učinkovito sprejemanje v razne cerkvene službe,
- sprejemanje odgovornosti v posameznem živem občestvu.

Pri vsem tem ima odločilno odgovornost celotno župnijsko občestvo. Mlade je treba zbrati v posebne verske skupine ob že obstoječih drugih občestvih. Te naj imajo določen program, ki naj zajema vprašanja, kot: smisel življenja, jaz in drugi, za boljši svet, utemeljenost upanja.

f) Enoletni načrt župnijske *kateheze za mlade v srednji šoli po birmi*. Ta obsega šest tematskih krogov glede na cerkveno leto, kot smo že videli zgoraj. Vsako srečanje pa naj bi vsebovalo:

- na začetku spontan pogovor, pesem ali obisk cerkve,
- molitveno-meditativni del,
- poučni del glede na bogoslužno leto (vsebina: veroizpoved, zakramenti ...),
- katehetske naloge,
- zaključek s pesmijo, molitvijo ali branjem Svetega pisma.

g) *Kateheza za študente*. Podan je predlog dveh modelov, ki se medsebojno dopolnjujeta: 1. Vključevanje študentov v živa občestva vernikov, pri čemer se zasleduje prenos izkustva vere starejših na mlajše rodove (traditio) in očiščevanje sprejetega z lastnim izkustvom (redditio). 2. Zbiranje v posebnih študentskih skupinah. Tu služijo za izhodišče dogajanja: nedeljski in praznični misal, molitveno bogoslužje, KKC, papeževe kateheze vsako sredo.

h) *Katehumenat za odrasle*. Tu program zvesto sledi obredniku. Katehumenat naj bi trajal najmanj eno leto od enih binkošti do drugih z vsemi vmesnimi stopnjami in prehodi. Predkatehumenat naj bo prilagojen duhovni stopnji in življenjskim okoliščinam posameznika, traja lahko tudi eno leto in več, običajno pa od binkošti do jeseni. Program predvideva 29

vsebinskih enot. Poseben problem predstavlja pomanjkanje izdelanih mistagoških katehez.

i) Oblike in vsebina srečanj *posebnih skupin* ali *živih občestev vernikov*. Tej obliki zbiranja vernikov je dan poseben poudarek in pomen. Navedene so različne skupine, ki imajo svoje ime, zastavljen cilj in način dela. Da bi dosegli edinost v veri, kar mora biti posebna pastoralna skrb, je potrebno vedno imeti pred očmi dobro vse župnije. Take skupine so lahko:

- Pastoralna koordinacijska skupina (ime: Vez)
- Liturgična skupina (Oltarna skupnost)
- Marijanska skupina (Začetek boljšega sveta)
- Ministrantska skupina (Služabniki oltarja)
- Svetopisemska skupina (Duh in beseda)
- Starševska skupina (Kana)
- Skupina za krščansko duhovnost kulture (Kultura duha)
- Skupina duhovno-molitvenih gibanj (Emavs /ali: Karizma)
- Molitveno-meditativna skupina (Tabor)
- Skupina mladih in odraslih (Synaxis /ali: Duhovni venec)
- Karitativna skupina (Agape)
- Skupina za osebe s posebnimi potrebami (Samaritan)
- Misijonska skupina (Vesela novica)
- Ekumenska skupina (Da bi bili vsi eno)
- Skupina za evangelizacijo družbe (Novi svet)
- Ekološka skupina (Ta čudoviti božji svet)
- Skupina »distanciranih kristjanov« (Most)
- »Skupina na poti«
- Rekreativno-športna skupina (Venec slave)
- /Druge občasne ali začasne skupine/

Število skupin ni omejeno. Možne so še druge. Gre za to, da Cerkev, zlasti v mestih, ponudi vernikom možnost, da se nekje dejavno vključijo in ne »letajo od cerkve do cerkve«. Važno je, da ima vsaka skupina jasno izdelan lastni program in jasno vizijo, kaj hoče, ter da je nedvoumno vključena v župnijo. V skupinah naj bi bili verniki različnih starosti, od otrok do starejših, da bi tako celotna župnija vedno bolj postajala »velika Božja družina«.

IV. Župnijski kateheti in animatorji

Obraavnava knjiga hrvaške škofovske konference prinaša poleg načrta in programa župnijske kateheze tudi smernice za izbiro in imenovanje župnijskih katehetov in animatorjev. Ko utemljuje njihovo mesto v župniji in njeni katehezi, se opira na navodila iz Splošnega pravilnika za katehezo. Na njegovih temeljih postavlja kriterije, kdo bi lahko bil župnijski

katehet ali animator. Sedanja neučinkovitost kateheze je v glavnem posledica pomanjkanja zavesti soodgovornosti in pomanjkanja medgeneracijskih odnosov. Celotna župnija je poklicana k ustvarjanju pogojev za prebuditev in oblikovanje katehetskega poklica. Knjiga prinaša tudi program dela škofijske ali medškofijske šole za župnijske katehete. Ta sega tako na antropološko kot tudi teološko, ekleziološko-pastoralno in metodološko področje.

V. Pastoralna šole kot izziv župnijskemu občestvu.

Danes je zaradi oddaljevanja mladih generacij od Cerkve nujno treba iskati nova pota vzgojnega vpliva, najprej v družini, v medijih, pa tudi v šoli. Ta mora postajati vedno bolj *šola za osebo* in *šola oseb*. Njen cilj mora biti vzgoja za resnico, svobodo in ljubezen. Pastoralna šole je torej za Cerkev služenje (diakonija) pri reševanju človeka. Naj naštejemo nekatere konkretne možnosti sodelovanja med šolo in župnijo:

- sodelovanje v pripravi posebnih praznovanj v šoli, kot npr. ob začetku šolskega leta, ob zahvalni nedelji, za Miklavža, v neposredni pripravi na božič, itd.;
- vključevanje v šolska ali župnijska glasila;
- organiziranje tribun ali okroglih miz o vzgoji v šoli ali v župnijskih prostorih;
- odpiranje župnije raznim iniciativam šole za pouk o kulturi ali religiji.

Nove naloge za župnijsko občestvo

Najprej se kaže nujnost izdelave župnijskega pastoralno-katehetskega pravilnika (direktorija). Temu sledi potreba po dobri organizaciji in koordinaciji katehetske pastore. Slednjič tudi potreba po načrtu in programu župnijske kateheze za konkretno župnijsko občestvo.

Načrtu in programu župnijske kateheze na Hrvaškem so dodana tudi tri pisma hrvaških škofov o katehezi v šoli in župnijski katehezi. Glede pripomočkov za katehezo je tudi pri njih izražena potreba po novih učbenikih in poziv k sodelovanju vseh. Pomembno dopolnilo je tudi seznam virov, liturgičnih knjig in bibliografije za študij in dopolnjevanje znanja s področja kateheze, še posebej župnijske.

Zaključek

Po mnenju avtorjev obstajajo župniki, ki so večino tega že doslej uresničevali; so pa tudi drugi, ki doslej še niso mogli vsega tega uresničiti ali so imeli drugačne poglede na delo na tem področji; in so tretji, ki so doslej

menili, da župnijska kateheza ob verouku v šoli sploh ni potrebna. Tem bo najtežje vse to izvesti, vendar škofje to pričakujejo.

Zavedajo se, da je ta načrt in program zahtevna naloga, ki za izvedbo terja svoj čas. Najprej je ponekod potrebna sprememba miselnosti. Hkrati pa tudi iskanje pravih načinov uresničevanja, tudi če bodo potrebni temeljiti premiki v dosedanji pastoralno-katehetski praksi.

Tudi v Sloveniji smo prišli do spoznanja, ki ga je izrekel kardinal Ratzinger: »Krščanski preporod ne izhaja nujno iz zloma prejšnjih ideologij.« Ali kot pravi na drugem mestu, da ni prišlo v preteklem desetletju do »velike vrnitve«, ampak prej do neke resignacije ter dejstva, da med nami rastejo »prostor razočaranja«. ¹⁴ Zato so potrebne nove vizije in ljudje, ki jih izrekajo ter se zanje maksimalno angažirajo.

Zaključujem z besedami papeža Janeza Pavla II.: »Novo tisočletje se pred Cerkvijo odpira kot prostran ocean, na katerega je treba zajadрати, zaupajoč v Kristusovo pomoč. Božji Sin, ki se je pred dva tisoč leti učlovečil iz ljubezni do človeka, tudi danes izvršuje svoja dela. Potrebno je imeti pronicljive oči, da bi jih videli in predvsem veliko srce, da bi lahko postali njegovo orodje.« ¹⁵ Dodajam: Tudi v župnijski katehezi.

¹⁴ Prim. Kardinal Joseph Ratzinger, *Sol zemlje*, Ljubljana 1998, 259.

¹⁵ Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja*, CD 91, Ljubljana

Jože Mlakar

Verouk v katoliški šoli

Moj prispevek ni nikakršno izvedensko mnenje o verouku v katoliških šolah. V naslednjih vrsticah bom nanizal le nekaj misli o verouku, kakor ga vidim na Škofijski klasični gimnaziji, katere ravnatelj sem. Vse moje izkušnje s tega področja, na katere se tu in tam sklicujem, izhajajo iz te šole in se nikakor ne morejo posploševati na poučevanje vere v drugih šolah.

Verouku v šolah danes mnogi nasprotujejo. Razlogi so ideološke in politične narave. Nihče pa verouku v šolah ne nasprotuje, ker bi bil morda škodljiv za otroke. Vendar ni naš namen, da bi govorili o tem, zakaj velik del slovenske javnosti odklanja verouk v javnih šolah. Raje si zastavimo vprašanje, zakaj ga marsikje podpirajo. V Angliji je verouk (v osnovni šoli) eden od maloštevilnih obveznih predmetov, ki jih ni mogoče izbirati. Na vprašanje, zakaj ima v tej deželi verouk tako visoko mesto v nacionalnem šolskem kurikulumu, je bil odgovor, da je to v državnem interesu. Verouk naj bi zagotavljal moralno in etično držo državljanov. V nemški deželi Brandenburg, ki je nekoč spadala k Nemški demokratični republiki, imajo velike probleme z mladinskim kriminalom in zasvojenostjo. Oblasti so pozvale katoliško in protestantsko Cerkev k sodelovanju v programu, ki naj med mladimi zmanjša nagnjenost h kriminalu in zasvojenosti. Vidimo, da so v teh primerih razlogi za verouk predvsem sociološke, pa tudi politične narave.

Ali je lahko tak motiv primeren tudi za Slovenijo? Lahko, vendar je tak motiv drugotnega pomena. In v čem je torej glavni pomen verouka?

Znameniti pedagog, avtor Velike didaktike Jan Amos Komensky, je za temeljni cilj poučevanja postavil večno življenje. Mladega človeka je torej treba s šolanjem narediti boljšega, ga vzgojiti, da bo na ta način urenil svojo podobnost z Bogom in se zveličal. Pri tem navaja besede modrega Siraha: »Kdor ne ceni modrosti in vzgoje, je beden in ubog; njegovo upanje (da bo namreč dosegel cilj) je jalovo, vse, kar dela, je neplodno in zaman!« (Sir. 3, 11). Kaj naj bo torej boljše izhodišče tudi za naše razmišljanje o pomenu vzgoje in verouka kot zgornja misel, ki jo je pred 470 leti zapisal utemeljitelj moderne pedagogike? Toda tak način razmišljanja danes ni več moderen. Kdo sploh še govori o zveličanju, kot o smrtno resnem vprašanju, ki bi si ga moral zastaviti vsak človek? Ali se ljudje, ki tako visoko cenimo osebno svobodo, da se v njenem imenu celo poigramo z usodo pogubljenja, dovolj resno spopademo s tem vprašanjem?

Da bi prikrili večno aktualnost tega vprašanja, smo si izmislili celo vrsto navidezno resnih vprašanj, kot so ozonska luknja, pregrevanje ozračja, prenaseljenost planeta ipd. Osnovna naloga verouka bi morala biti, pri mladih ponovno obuditi temeljna vprašanja. Kdo smo, od kod smo prišli in kam gremo?

Problem, kakor ga sam vidim, je torej v tem, ker tega vprašanja mladim ne znamo postaviti z vso ostrino. Ne le, da tu mnogokrat omagajo kateheti, saj se jim mladi kristjani po opravljeni birmi enostavno porazgubijo in s tem dokažejo, da se jih temeljno vprašanje sploh ni dotaknilo, temveč tudi mi starši, ki sploh ne vemo, kako naj začnemo pogovor z lastnimi otroki. Problem je torej težak, saj današnji čas tovrstnih vprašanj sploh ne odpira, nasprotno, zapira jih. K temu prispevamo tudi kristjani sami, ker preveč enostransko izhajamo iz načela, da je evangelij veselo oznanilo in da je Kristus prišel med nas, da bi nas vse odrešil in bi se nihče ne pogubil. Za zgled nam je desni razbojnik, ki se je s tako lahkoto zveličal. Samo nekaj besed je ob koncu svojega življenja namenil Jezusu in se mu je že v nekaj urah pridružil v nebesih.

Zveličanje je torej navidez lahko dosegljiv cilj. Od tod lahkoten in skoraj brezbrizen odnos mnogih kristjanov do tega temeljnega vprašanja. Če pa je zveličanje razmeroma lahko doseči, se ljudje raje posvečamo vsakdanjim, zemeljskim problemom; teh imamo tako in tako zadosti. Tako se Bog sodobnega kristjana vedno bolj umika v ozadje in marsikdaj ostane pozabljen kot pajčevina v najbolj odmaknjenem kotu naše zavesti. Ko se na tak način odrečemo Božji bližini, češ, saj nam bo Jezus ob smrti uri tako in tako prišel naproti, pa se odrečemo Božji prisotnosti in njeni pomoči tudi v vsakdanjem življenju. Namesto da bi se zanesli na Božjo pomoč, se mnogokrat vdajamo nepotrebnim skrbem, obupu in malodušju. Hkrati se izgublja čut odgovornosti, ki bi nas opominjal, da bo za vsako storjeno napako in za vsak greh treba odgovarjati pred Božjo sodbo.

Lahkoten in skoraj brezbrizen odnos do večnosti, posmrtnega življenja in poslednje sodbe je še posebej značilen za mlade. Ne samo da v tem pogledu sledijo zgledu starejših, njihov odnos do teh vprašanj je še dodatno prekrit z bogato ponudbo potrošniškega sveta, v katerem živijo. Revščine skoraj ne poznajo, če pa že živijo v slabših razmerah, se jim svet kljub temu kaže kot izložba bogate ponudbe. Vse, kar človek potrebuje, se da kupiti. Zakaj bi se torej zatekali k negotovim obljubam Božjega kraljestva, če se da srečo pričarati že na tem svetu. Saj zato niti ni več potrebno materialno bogastvo. Danes se mladi zatekajo v virtualni, namišljeni svet. Uživajo ga skozi optiko reklam, navideznega blišča hipermarketov, računalnikov in interneta. V resničnem svetu so mnogokrat razočarani in se v njem ne znajdejo. Zato še težje pristanejo na religijo, ki neprestano opominja, da je svet, v katerem živijo, minljiv, nepopoln, poln nevarnosti za dušo in telo in zato potreben Božje pomoči oziroma molitve.

Sicer pa se ljudje vseh časov pritožujejo nad mladino. Tako pravi Jan Komensky: »Bi mogli napraviti državi katero večjo ali boljšo uslugo kot to, da vzgajamo in izobražujemo mladino, posebno zdaj, ko je tako izprijena zaradi slabih navad in časa, v katerem živimo ...«. Komensky podobno kot vsi pravi pedagogi oziroma ljudje, ki jim je vzgoja mladih pri srcu, ne vidi vzroka pokvarjenosti mladih v njih samih, pač pa v času, v katerem živijo. Zato je vzgoja vedno v prvi vrsti spopad s svetom odraslih. Odraščajoči fant ali dekle nosita v svojem mišljenju in vedenju svet odraslih svoje dobe. Ker so, v nasprotju s prevladujočim mnenjem, v svojem bistvu še nepokvarjeni, je njihov pogled na svet zelo izostren, tako rekoč črno bel, nesprennevadav in lahko prepoznaven. Zato se s svojimi mnenji mnogokrat izpostavljajo in prihajajo v konflikte s starejšimi. Pri tem je zanimivo, da v primerih, ko je stvar *a priori* jasna, ne ugovarjajo. Naj navedemo kot primer matematiko: pri tem predmetu je najmanj ugovorov in sporov. Po drugi strani pa je verouk predmet, kjer imajo učitelji in učenci največ težav s soglasjem. Nemalokrat pride celo do izbruhov nestrpnosti ali do bolj ali manj prikritih odporov posameznikov in skupin dijakov.

Pri tem je zelo nevarno, da bi pedagog tako zavračanje ali ugovarjanje razumel kot načelno zavračanje verouka in vere. Izkušnje kažejo, da gre pri tem za nekaj bistveno globljega, pravzaprav za enkratno priložnost, da učitelji nastopimo z vsemi argumenti, s katerimi razpologa naša modrost. Bistvo tovrstnih konfliktov je v tem, da mladi ljudje ne sprejemajo cenene religiozne propagande. Ko se v njihovi duši spopadata dvom in vera, se jim poceni prodajana kateheza zdi kot prevara ali vsaj kot zapravljanje časa. Provokacije, do katerih pogosto prihaja med dijaki in učiteljem verouka, niso nič drugega kot zahteva po temeljitem, tako rekoč poslednjem odgovoru na dvome, ki jih mučijo. Če učitelji taka izzivanja razumejo in se jim primerno posvetijo, pride med njimi in dijaki ne samo do pomiritve, temveč tudi do neke vrste katarze, do medsebojnega odpuščanja in trajnega prijateljstva.

Verouk je poseben predmet. Pri njem si profesor ne more graditi avtoritete s suverenim obvladanjem snovi, s spraševanjem, pisanjem težkih testov in s prikritimi ali neprikritimi grožnjami s cveki, popravnimi izpiti ali ponavljanjem razreda. Negativna ocena je pri matematiki najboljši dokaz, da dijak nima prav. Pri verouku tak način dokazovanja resnic ne pride v poštev. Veroučitelj lahko uspe samo s svojo osebnostjo. Izžarevati mora poklicanost, zaradi katere je prišel med mlade. Ta poklicanost je prepoznavna najprej po globoki in pristni veri, ki jo ima tak učitelj. Druga prepoznavna vrlina je ljubezen do mladih. Učitelji, ki imajo mlade radi, navadno z njimi nimajo težav in si hitro pridobijo njihovo zaupanje. Veroučitelj naj bo tudi duhovnik. Zato je več razlogov. Eden od njih je, da nima lastnih družinskih skrbi in obveznosti in se tako mladim lahko bolj posveti. Še pomembneje pa je, da je neposredni pričevalec vere, v kateri jih

poučuje. Njegovo najmočnejše vzgojno orodje je liturgija. Vendar je liturgija zelo občutljivo področje in se je ne sme izrabljati za ceneno demonstracijo pobožnosti in pravovernosti. Ker pa tudi ne more biti prepuščena samo trenutnemu navdihu in razpoloženju, ostaja večna dilema, do kolikšne mere naj bo na katoliški gimnaziji prisostvovanje šolskim mašam obvezno in koliko prostovoljno.

Izkušnje pa nedvoumno kažejo, da ima liturgija v posebnih okoliščinah neverjetno močan vpliv na mlade. Taka doživetja so bile npr. jutranje maše na prostem na poletnem taboru v Kočevskem Rogu, kjer je maši sledil skupen zajtrk na istem mestu, maša ob sončnem zahodu na obali Egejskega morja v Grčiji ali pa jutranjice in večernice v taboru na otoku Pagu. Maša, ki jo izvedemo prisilno zaradi dolžnosti, zlasti če je na neprimernem kraju in ob nepravem času, je lahko svoje nasprotje. Redne in bolj ali manj obvezne sv. maše v šolskem okolju so dijakom pogosto odtujene, ker so posvečene različnim praznikom in izvedene preveč ritualno, preveč pozunanjeno. Dijaki v njih pogrešajo svojo vlogo, predvsem pa razlog, zakaj morajo biti prisotni. Velike in slovesne maše, z obilo blišča, glasbe in petja, s kadilom in množico ministrantov dijaki razumejo in sprejemajo le, če jim je bilo že kdaj dano, da so doživeli neposreden dotik Božje navzočnosti pri maši, kjer so bili sami v ospredju; tako rekoč v vlogi duhovnikov. Spet govorim iz izkušnje. Doživet in mladim razumljiv liturgični obred lahko vodi samo duhovnik, ki ga dijaki poznajo, mu zaupajo in ga imajo radi. Pri tem morajo biti posebej nagovorjeni, ne sicer glasno, pač pa v duhu. V veliki cerkvi pri maši, kjer je zbrana vsa šola, kjer mogočno odmeva pesem s kora, kjer se številni duhovniki s škofom na čelu slovesno in pogosto nesproščeno prestopajo ob oltarju, se mladi nemalokrat počutijo kot anonimni statisti, ki so tam zato, da veliki dogodek okoli oltarja ne bi potekal v napol prazni cerkvi. Takšna bi lahko bila, če prisostvovanje taki maši ne bi bilo obvezno.

Za sklep naj skušam povzeti, kaj naj bi bil glavni namen verouka, tudi šolskega, ne glede na to kje se odvija, v katoliški ali v javni šoli. Predvsem verouk ne more biti vprašanje političnega prestiža, kar se pogosto skuša prikazati v naši javnosti. Verouk tudi ne more biti moralna vzgoja, namenjena vzgoji v lojalne državljane. Tudi ni pomožno sredstvo za blažitev socialnih napetosti v družbi. Verouk tudi ne more biti predmet določenega filozofskega nazora. Ni predmet za usposabljanje kadrov za politično delo v povsem določenih strankah. Tudi nima terapevtske vloge za blažitev osebnih stisk. Verouk je predvsem oblika evangeljskega sporočila, je pričevanje o Bogu, ki nam je osmislił zemeljsko življenje zato, da bi lahko segli po večnem. Verouk s tako temeljno vsebino nikakor ni vprašljiv in nobenega strahu ni, da bi ga tako šolarji kot njihovi starši ne podprli, zahtevali in iskali. Saj je, kot nas je poučil Komensky, vsa didaktika namenjena temu, da dosežemo večno življenje.

Ivan Albreht

Verska vzgoja v zasebnih šolah

Na kratko bom skušal podati nekaj osebnih pogledov na versko vzgojo v zasebnih šolah.

Pred očmi imam tri škofijske gimnazije in eno, ki jo vodi salezijanska skupnost. Veliko časa, dela, ljubezni, molitev in denarnih sredstev smo vložili vanje.

Vendar je treba že takoj na začetku ugotoviti, da z njimi zajamemo komaj okrog *odstotek in pol* srednješolske mladine v Sloveniji. Kaplja v morju.

Ekonomist bi se takole vprašal: Ali se Cerkvi splača ukvarjati s gimnazijskim programom, ali je to rentabilno? Ali se bo cerkveni vložek v srednje šolstvo obrestoval z bolj vzgojeno in bolj izobraženo mladino, ki bo potem, ko bo doštudirala, prevzela tudi vidno vlogo v cerkvenem življenju. Ali pa je to zgrešena investicija, ki nam bo posrkala veliko denarja, osebja in energije, ne bo pa dala pričakovanih sadov?

Odgovori niso preprosti in enoznačni. Posebno zato ne, ker tudi na cerkveni strani ni povsem jasno, kako pomagati čimveč mladim, da se bodo odločali za Kristusa. Ali so katoliške gimnazije najboljša pot do takoimenovane katoliške elite? Zakaj nimamo tudi drugih oblik katoliškega srednjega šolstva? Koliko katoliškega šolstva bi sploh radi, če bi imeli recimo več sredstev in osebja? Ali ne bo morala počasi Cerkev v naši zahodnoevropski kulturi opuščati svojih šol, kot že zapušča svoja posestva, podjetja, bolnišnice, domove za ostarele ... Provokativna vprašanja, na katera še ne vemo dokončnih odgovorov, a je kljub temu prav, da si jih zastavljamo.

Deset let katoliškega šolstva v samostojni Sloveniji je prekratko obdobje, da bi lahko že želi, kar smo vsejali. Zato tudi še ne vemo, kakšna bo letina.

Doslej tudi še nimamo dobre raziskave, ki bi pokazala, s kakšnimi vrednotami in verskimi držami so dijaki vstopili v prvi razred katoliške gimnazije in s kakšnimi stališči in držami so jo zapustili po maturi. Zato naše govorjenje o verski vzgoji na katoliških gimnazijah temelji bolj na občutkih in delnih podatkih kot pa na objektivnih dejstvih.

Sam delujem v katoliškem šolstvu že trideset let. Zato mi je kar precej jasno, da ima s cerkvene strani smisel delovati na šolskem področju le, če lahko mladim ponudimo poleg dobre izobrazbe tudi kakovostno človeško in versko vzgojo.

Imel sem srečo, da večino časa nisem bil le profesor na katoliški gimnaziji, ampak tudi župnik. Če bi moral odgovoriti na vprašanje, kje sem kot duhovnik bolj vzgajal mlade, na župniji, ali na šoli, bi bil v zadregi. Na vsakem področju po svoje. Vendar, če bi moral eno področje opustiti, bi prej opustil šolsko. *Versko mlade najbolj oblikuje domača družina. Na drugem mestu je župnija*, seveda če je pastoralno živa in ima tudi mladinska občestva. Šele na kakšnem tretjem ali četrtem mestu je lahko npr. tudi katoliška gimnazija.

Tudi, kar se tiče *duhovnih poklicev*, je vrstni red približno enak. Največ duhovnih poklicev se porodi v domači družini. Na drugem mestu so živa mladinska župnijska občestva in razna verska gibanja. Katoliške gimnazije v glavnem ne porajajo duhovnih poklicev, jih pa utrjujejo in razvijajo. Lahko posredujejo trdno izobrazbo, splošno razgledanost in kolikor toliko dobro vzgojno situacijo na prehodu iz otroštva v odraslost. To pa je tudi veliko.

Kaj vključuje verska vzgoja na katoliških gimnazijah?

Navadno se kot posebna značilnost na katoliških gimnazijah omenja *verouk*, ki ima svoje redno mesto na gimnazijskem urniku. Vendar menim, da je verouk le eden od elementov verske vzgoje na gimnazijah. Mor-da niti ne najpomembnejši.

Čeprav imamo v Sloveniji le štiri katoliške gimnazije in delujejo že skoraj celo desetletje, se šele zdaj skuša dati verouku kolikor toliko enotno vseslovensko podobo.

Ni še povsem jasno, kaj naj bo verouk na katoliških gimnazijah. Ali naj bo predvsem pouk v smislu katoliškega katekizma ali miniteologija ali religiologija ali kateheza? Ali naj bo verouk na urniku sproščujoča ura z nekaj krščansko pobarvane psihologije, sociologije in antropologije? Torej nekakšen krščanski povzetek ostalih učnih predmetov? Kaj je pomembnejše, znanje ali doživetja, vsebina ali način, kako pridemo do novega spoznanja? Ali naj se ga ocenjuje kot šolski predmet ali kako drugače? Ali naj predvsem izobražuje ali naj prvenstveno oblikuje.

Vprašanj je veliko in vsaka katoliška gimnazija v Sloveniji nanje odgovarja na nekoliko drugačen način. Če je več veroučiteljev na šoli, pa na isti šoli vsak ubira nekoliko svojo pot.

Zaenkrat še nimamo dokumenta, kjer bi bilo jasno zapisano, kakšni so cilji gimnazijskega verouka v Sloveniji, katera vsebina naj se podaja in po kakšnih metodah.

Zadnje mesece pa se je začelo intenzivno delati tudi na tem področju in upamo, da bo sad tega prizadevanja konkretno gradivo za verouk na katoliških gimnazijah v Sloveniji. Predvsem se mi zdi pomembno, da skušamo določiti osnovne cilje, okvirno vsebino in glavne metode verouka na katoliških gimnazijah.

Menim pa, da bi naredili veliko napako, če bi mislili, da je gimnazijski verouk glavni dejavnik verske vzgoje na katoliških gimnazijah.

Verska vzgoja na katoliških gimnazijah temelji na *vzdušju* in na *odnosih*, ki vladajo na ustanovi in na *osebah*, ki so nosilci teh odnosov. Verska vzgoja lahko dobro zaživi le na tistih katoliških gimnazijah, kjer so močno prisotne bistvene krščanske vrednote, kjer se dijaki in profesorji med seboj spoštujejo, kjer se skušajo vsi zavedati, da je najpomembnejše biti dober človek in šele nato tudi strokovnjak na učnem področju.

Versko lahko prav tako vzgaja profesor matematike ali fizike kot profesor verouka. Pomembno je, da je na svojem področju strokovnjak, da je dober pedagog in da dejavno živi iz človeških in verskih vrednot. Če le eden od teh elementov manjka, je verska vzgoja na šoli pomanjkljiva. Lahko so profesorji zelo verni in cerkveni, če so slabi pedagogi ali pa nekompetentni na svojem strokovnem področju, s tem škodujejo tudi verskemu in duhovnemu razvoju dijakov.

Sam sem veliko let poučeval psihologijo, sociologijo, družbeno ureditev in verouk. Precej let sem poučeval tudi temelje marksizma. Vedno sem imel občutek, da lahko svoje verske vrednote posredujem pri vseh predmetih. Večkrat celo bolj pri običajnih predmetih kot pri verouku. Pri verouku je bila metoda preveč direktna, ker so bile verske vsebine del šolskih predmetov. Dijaki so si morda mislili, da zagovarjam neka katoliška stališča, ker pač tako moram kot profesor verouka. Pri ostalih predmetih pa je vse potekalo bolj spontano, naravno, povezano z vsakdanjim življenjem, »med vrsticami«. Ta način pa je navadno pri mladih veliko učinkovitejši.

Zanimivo izkušnjo sem imel s poučevanjem samoupravljanja s temelji marksizma (STM). Zlobni jeziki so ga imenovali »komunistični verouk«. Pri poučevanju tega predmeta sem še prav posebno začutil, kako je lahko nek predpisan šolski premet, naj bo cerkveni ali državni tudi dvorezen. Pogosto lahko povzroča prav nasprotno učinke, kot so jih imeli pred očmi sestavljalci učbenikov ali pa tisti, ki so predpisovali cilje in namene takšnega šolskega predmeta. STM sem predaval tako, kot je bilo v učbeniku, toda nezavzeto, da se je videlo, da nisem prepričan v to, kar govorim. Dijaki so morali natančno vedeti, kar sem povedal. Znanje sem ocenjeval kar strogo. In končni rezultat. Čez leta so se mi bivši dijaki hvalili, kako so pri vojaki izstopali s svojim znanjem marksizma in socialistične družbene ureditve, obenem pa so bili od prvega do zadnjega cepljeni proti marksizmu in kritični do partijskega manipuliranja.

Spomnimo se, v čem je bistvo cepljenja proti kakšni bolezni. Pri cepljenju dobimo v organizem ravno toliko omrtvičenih povzročiteljev bolezni, da postane naš organizem odporen proti njim.

To primerjavo sem imel pred očmi pri poučevanju STM. Bojim se, da lahko tudi pri našem verouku, zlasti če je v okviru šolskega urnika, pride

do podobnega procesa. *Ob nezavzetem, nerodnem ali celo malovernem veroučitelju dobijo učenci ravno tolikšno dozo omrtvičenega krščanskega znanja, da postanejo potem zelo odporni do njega.* Kako naj si sicer razlagamo tolikšno razkristjanjenje in tolikšno odpornost nasproti krščanstvu v državah, kjer je verouk vgrajen v šolski sistem od osnovne šole do univerze.

Zato pogosto premišlujem, kako ravnati pri verouku, da bodo veroučenci čutili, da mi vera veliko pomeni. Krščanstvo je osebni odnos do Jezusa Kristusa. Če tega ob meni ne začitijo, se lahko zgodi, da jim bo veroučno znanje škodovalo in jih naredilo le odporne proti krščanstvu.

Menim, da je verska vzgoja na katoliških gimnazijah takšna, kot je njeno vodstvo in kot so njeni profesorji, in to *pri vseh predmetih*. Seveda pa se to še najbolj izrazito pokaže pri tistih, ki poučujejo verouk.

Poleg šolskega urnika z vsem bogastvom raznih šolskih predmetov pa ima katoliška gimnazija še *druge možnosti za versko vzgojo*. To so razni krožki, molitvene skupine, biblična občestva, karitativno delo, kulturne dejavnosti, duhovni vikendi, počitniški tedni, šole za animatorje ... Prednost teh dejavnosti je, da so sicer priporočene, niso pa obvezne. Vanje se vključujejo le prostovoljci. Oblika dela ni tako šolska in je na nek način bolj življenjska.

Rad bi poudaril pomen vzgoje za *prostovoljstvo*; pa ne zato, ker je letos mednarodno leto prostovoljstva, ampak, ker je ta drža sestavni del krščanstva. *Pomoč bližnjemu je srčika krščanstva*. Ne morem si predstavljati dobre katoliške gimnazije, kjer ne bi dijakov zelo spodbujali k medsebojni pomoči in solidarnosti bodisi na materialnem še bolj pa na duhovnem področju. Zato k verski vzgoji spadajo prostovoljne inštrukcije, ki jih dajejo boljši dijaki šibkejšim, prevzemanje odgovornosti za kakšnega bolnega, invalida, prizadetega. Dijake spodbujamo, da kot prostovoljci vsak teden namenijo kakšno uro delu v domači župniji ali v kakšni dobrodelni organizaciji. *Zelo bi bilo hudo, če bi prihajali iz katoliških gimnazij sicer izobraženi maturanti, a neobčutljivi za šibkejšo in prizadete od raznih stisk.*

Najhujše, kar bi se lahko zgodilo katoliškim gimnazijam v Sloveniji, bi bilo to, da bi postale elitne šole za bogate dijake, iz katerih bi prihajala intelektualna elita, toda samozaverovana, liberalistično razpuščena in karitativno otopela.

Iz osebne prakse opažam, da so za versko vzgojo zelo dobrodošli *duhovni vikendi* in pa počitniški tedni. Takrat se lahko razvije popolnoma drugačna dinamika kot pri samem verouku. Veliko več je pogovorov, molitve in druženja na neformalni ravni. Bogoslužje dobi novo privlačnost, ker je vgrajeno v samo življenje. Prek iger in skupnih dejavnosti udeleženci dobivajo pomembna sporočila in doživetja. Dobro pripravljen in dobro voden počitniški teden lahko bolj versko oblikuje mladega človeka kot

pa več mesecev šolskega verouka. Isto velja za duhovne vikende, čeprav trajajo v bistvu le dva dni, od petka zvečer do nedelje.

Dijakinje in dijaki prihajajo na katoliške gimnazije iz svojih *družin* in *župnij*. Zato se mi zdi zelo pomembno sodelovanje med gimnazijami in starši v obliki govorilnih ur, srečanj za starše, roditeljskih sestankov, šol za starše. Na teh srečanjih se srečujemo tudi z verskimi temami, zlasti z vprašanjem, kako mladim posredovati na najbolj primeren način glavne človeške in verske vrednote. Če je sodelovanje med starši in katoliškimi gimnazijami dobro, potem se tudi verska vzgoja tako v družini kot v šoli dopolnjuje in je veliko učinkovitejša.

Prav tako verska vzgoja na katoliških gimnazijah ne sme izpodrivati domačih župnij, ampak mora mlade navduševati in usposabljati za aktivno versko delovanje v domačih župnijah. Ne bi bilo dobro, če bi se gimnazijec izgovarjal, da se ne bo versko udeleževal v domači župniji, saj ima dovolj teh dejavnosti že v gimnazijskem programu. Katoliška gimnazija ni nekakšna nadžupnija srednješolcev, zato mora svojo verskovzgojno dejavnost tako načrtovati, da župnije upošteva in ne trga dijakov iz župnij, zlasti v močnih liturgičnih časih.

Sklep

Katoliške gimnazije niso oaze, kjer bi vzgoja potekala gladko in idealno. Ker imamo od države podeljeno koncesijo, sprejemamo dijakinje in dijake po istih kriterijih kot na ostale gimnazije. Veroučna spričevala iz osemletke in priporočila domačega župnika ne morejo nič pomagati, če je vpis omejen. Tudi matura, ki v mnogočem oblikuje gimnazijski program po vsej Sloveniji, je ista za vse gimnazije, zasebne in državne. Kljub temu pa imamo veliko možnosti, da mladim posredujemo verske vrednote. Vendar bolj z osebami in celotnim življenjem na šoli kot pa s samim veroučnim programom.

Pred nami je še veliko odprtih vprašanj. In od tega, kako bomo nanje odgovarjali, je v precejšnji meri odvisno, ali bodo katoliške gimnazije na področju verske vzgoje opravičile svoj obstoj ali ne.

Franci Zorec – Alenka Šverc

Nekaj praktičnih vidikov šolske pastorale na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška

Ustanovitelji so zapisali nekaj temeljnih razlogov, zakaj Škofijska gimnazija A. M. Slomška.

- Zato, ker želimo staršem in otrokom ponuditi možnost izbire;
- zato, ker želimo šolo, v kateri bo ravnotežje med vzgojo in izobraževanjem;
- ker želimo posredovati vrednote, ki izhajajo iz judovsko-krščanskega izročila in iz grško-rimske dediščine;
- ker želimo vzpostaviti uravnotežen odnos med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo,
- ker želimo izpolniti papeževo naročilo, da »se mora vsaka krščanska generacija ponovno sama odločiti za krščanstvo«;
- ker bi radi odprli prostor dialogu v »duhu in resnici«;
- ker bi radi do sodobnih kulturnih pojavov zavzeli odnos odprtosti in kritičnosti;
- ker bi radi pripomogli k večji domovinski, državljanski in narodni zavesti mladih rodov;
- da bi lahko mladi odkrili različne poti svojega življenja, odnos do življenja in vseh živih stvari;
- da bi se bodoči izobraženci zavedali svoje velike etične odgovornosti zase, za soljudi ter celotno stvarstvo;
- da Cerkev in kristjani prispevajo svoj ustvarjalni delež pedagoški stroki in sodobni slovenski kulturi.

Zavedajoč se dejstva, da mladi v srednješolskem obdobju želijo in morajo stopiti na pot osebnega iskanja, je vsa pastoralna dejavnost na gimnaziji usmerjena v odprtost za iskanje osebnih odgovorov na življenjska vprašanja na antropološki in verski ravni. Zavzemajo se za svobodno in neovirano izražanje verskega prepričanja dijakov, zato je sodelovanje v zakramentalni pastoreli na gimnaziji osebna odločitev vsakega posameznika.

Šolska pastorela se deli v tri sklope:

1. Obvezne dejavnosti

1.1. Predmet vera in kultura

1.2. Duhovna misel

1.3. Dijaška skupnost

2. Prostovoljne dejavnosti

2.1. Šola za animatorje

2.2. Počitniške duhovne vaje

2.3. Socialna dejavnost

2.4. Projektni teden

2.5. Glasbena skupina in pevski zbor

2.6. Mladinska skupina v dijaškem domu

3. Vključevanje v pastoralne dejavnost Cerkve na Slovenskem

Kratka razlaga

1. Obvezne dejavnosti

1.1. Predmet vera in kultura (VIK)

Pri predmetu VIK skušajo delovati po principu treh korakov. Prvi korak je dobra informacija, sledi teoretična poglobitev preko osebnega razmišljanja in izkustva, tretji korak pa je sprejetje tega za svoje praktično življenje. Vsebinski del poti se v glavnem dogaja pri šolskih urah, doživljajski pa v dvodnevni duhovni vikend programih na Brinjevi gori. Ti programi so:

- spoznavni dnevi za prve letnike,
- apostol Peter, njegov značaj in rast ter prepoznavanje samega sebe,
- vzgoja za ljubezen in kulturo medosebnih odnosov,
- Mojzes in njegova rast v poklicanosti in poslanstvu,
- Kdo je Jezus?
- Jaz in moje poslanstvo v Cerkvi in družbi.

Splošni cilji pri predmetu VIK:

- želi pomagati dijaku pri iskanju smisla življenja, oblikovanju koncepta sveta in idealov, ki inspirirajo človekovo delovanje
- pomaga mladim pri oblikovanju njihove osebnosti in gradnji medčloveških odnosov;
- vodi k spoznavanju verske govornice, ki omogoča komunikacijo o religiozni in notranji stvarnosti človeka;
- pridobijo sposobnost korektne uporabe Svetega pisma in temeljnih dokumentov krščanstva;
- učenci pridobijo objektivno in sistematično znanje o bistvenih sestavinah katolištva in njegovih glavnih zgodovinskih smereh razvoja;
- pomaga dijaku pri premagovanju otroških modelov in spodbuja k spoznavanju in razumevanju objektivnih dejstev ter vodi k odkrivanju moralnih vrednot in iskanju resnice, ki pomaga oblikovati življenjske odločitve;

- omogoča, da postopoma preko znanja in razumevanja prihaja do reflektiranja verskih vrednot v luči kulture, individualnega in družbenega življenja;

- vzgaja za medsebojno spoštovanje drugačnosti in sodelovanje z drugimi, spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin in s tem razvija sposobnosti za življenje v demokratični družbi;

- v dijakih zori sposobnost za primerjavo med katolištvom in drugimi krščanskimi veroizpovedmi ter drugimi verstvi in različnimi pomenskimi sistemi;

- pomaga pri odkrivanju vloge krščanstva pri razvoju slovenskega naroda in njegove ter evropske kulture;

- spoznajo mnogovrstnost verskega izražanja: poezija, slikarstvo, arhitektura itd.;

- dijake pripravlja na kritičen, odgovoren in konstruktiven vstop v pluralno družbo.

Osnovni namen predmeta vera in kultura je tako vzpodbujanje dijakov k navdušenemu sprejemanju življenja. Drugi poudarek je širjenje obzorij na področju verskih in etičnih vprašanj. Oba poudarka skupaj tako pripeljeta dijaka do osebne odločitve na področju verovanja in njegovega dejavnega udejstvovanja v Cerkvi in družbi.

1.2. Duhovna misel

Osnovni namen duhovne misli vsako jutro pred začetkom pouka je v tem, da se dijaki zberejo in slišijo spodbudno misel za tisti dan. Pripravijo jo dijaki sami v obliki pesmi, pregovorov, poučne zgodbe, kratkega razmišljanja katerega od mislecev ... ali pa kaj napišejo sami.

1.3. Dijaška skupnost

Skupnost vodijo dijaki ob spremstvu mentorjev. Poleg programov, ki jih nudi šola, skušajo odgovarjati na interese dijakov na različnih področjih (duhovno življenje, socialno delo, šport, praznovanja, sprejem novih dijakov, razne delavnice za adventne venčke, postne akcije, velikonočni pirhi, valentinove pozornosti ...) in pripravljajo temu primerne projekte.

2. Prostovoljne dejavnosti

2.1. Maša

Imajo uvodno in zaključno mašo, ki je vedno obarvana z določeno temo (Slomšek, Evropska zveza ...). Maša je vključena tudi v duhovne programe na Brinjevi gori in različne ekskurzije ter počitniške dejavnosti, vendar je kljub temu, da priporočajo udeležbo in sodelovanje vseh dijakov, vedno dana možnost »ugovora vesti«.

2.2. Socialna dejavnost

Razvijanju socialnega čuta (karitas) je namenjen največji projekt »Sarajevo«. Mladi gredo tamkajšnjim ljudem pomagat vzpostavljat znosnejše pogoje za življenje. Dejavnosti, ki jih tam opravljajo, so delo, srečeva-

nje z domačini, starejšimi in vrstniki, spoznavanje tamkajšnje kulture, molitev.

2.3. Projektni teden

V okviru projektnega tedna je tudi program za socialno delo. Dijakom pomaga odkrivati dobrodne cerkvene in druge ustanove ter da se seznanijo z njihovim delom in poslanstvom. V obliki krožka dijaki v njih sodelujejo skozi vse leto. Te ustanove so: vrtec in osnovna šola za duševno prizadete otroke, domovi za osterele, domske skupnosti za mladostnike brez družin itd.

2.4. Šola za animatorje

Ta šola poteka v počitniškem času po programu Šole za animatorje, kakor je v navadi v mariborski škofiji. S to šolo želijo pripraviti dijake, da bi kot animatorji lažje pomagali v različnih šolskih projektih in v programih nižjih letnikov na Brinjevi gori.

2.5. Mladinska skupina v dijaškem domu

Enkrat tedensko je srečanje za dijake, ki bivajo v državnem dijaškem domu. Družabnost, pogovor, medsebojno spodbujanje in razmišljanje o življenjskih in verskih vprašanjih so motivi njihovih srečevanj.

2.6. Glasbena skupina in zbor

Poleg ostalega si prizadeva predvsem za buditev narodne zavesti in duhovnosti z učenjem ter prepevanjem slovenskih narodnih in duhovnih pesmi in popevk.

2.7. Počitniške duhovne vaje

V poletnih počitnicah šola omogoči mladim, ki želijo bolj poglobiti svojo duhovno razsežnost, duhovne vaje v romarskem stilu (Asissi, Taize, razni programi v Sloveniji). V to dejavnost je vključeno tudi sodelovanje z različnimi redovnimi skupnostmi in škofijami.

3. Vključevanje v dejavnost Cerkve na Slovenskem

Dijaki se s svojimi profesorji aktivno vključujejo v različne oblike mladinske pastoralne v Cerkvi. Npr:

- križev pot mladih v Mariboru,
- škofijski mladinski kviz,
- Radio Ognjišče v odajah za mlade,
- škofijski zbor o mladih,
- shod mladih v dvorani Tabor in Golovec,
- vseslovensko srečanje mladih v Stični, kjer so uspešno predstavili škofijsko gimnazijo,
- Slomškova proslava na Slomu in druge cerkvene slovesnosti,
- peš romanje na Ptujsko goro.

Drago Ocvirk, cm

Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo

Vprašanje o pomenu in vrednosti drugih verstev se katoliškim kristjanom zastavlja na vseh celinah. V Latinski Ameriki se srečujejo z oblikami ljudske vernosti, ki vsebujejo številne prvine predkolumbijskih verstev, po drugi strani pa jih dobesedno oblegajo različne fundamentalistične ameriške sekte (te so nastale kot reakcija na liberalni protestantizem konec 19. stoletja in v 20. stoletju in se vračajo k osnovam – *fundamentals* – od tod tudi ime fundamentalizem). V severni Ameriki se širi islam (deloma zaradi priseljencev iz islamskega sveta, nekaj pa zaradi uspešnega širjenja med črnci), širi pa se tudi new age. Podobne probleme ima tudi Evropa, v črni Afriki pa se krščanstvo srečuje s tradicionalnimi verstvi in tekmuje z islamom.

Toda nikjer na svetu se vprašanje odnosov med verstvi ne postavlja tako radikalno kakor v Aziji. Ljudstva na tej celini so globoko religiozna in nenazadnje so tam vzniknila vsa velika svetovna živa verstva, tudi krščanstvo. Na tej celini je pisana paleta verstev, ki živijo v glavnem v miru, čeprav danes opažamo ne le islamski fundamentalizem, ampak tudi hinduističnega in celo budističnega. Ti fundamentalizmi so nemalokrat reakcija na prodiranje sodobne materialistične in porabniške miselnosti, ki deluje kot religija bogov trebuha in denarja.

Azijci so tudi kritični do razlikovanja med filozofijo in religijo, ali med kulturo in religijo. Religija in kultura se namreč pri njih tako močno prežemata, da ni jasno, kje se konča prva in se začne druga. Religija je bolj življenje samo, kakor le ena njegovih razsežnosti. Prav zaradi izkušenj, ki jih imajo azijski kristjani z drugimi verstvi, in zaradi njihove manjšinskega statusa v oceanu drugih verstev jim je vredno prisluhniti. Slovenci nimamo namreč nobene resne izkušnje z medverskimi odnosi, imamo pa nasprotno žalostne izkušnje z nevernimi, ki so katoličane zlasti v času komunizma sistematično preganjali, zatirali in zaničevali, nekaj tega pa se je ohranilo v kulturnem ozračju in političnem bontonu tudi po koncu komunizma. Ob upoštevanju azijskih Cerkev in teologov bomo odnose med krščanstvom in drugimi verstvi obravnavali s treh vidikov: 1. razvoj krščanske teologije v vrednotenju drugih verstev; 2. medverski dialog, pojmovanje dialoga; 3. dialog v okviru misijonskega poslanstva.

1. Premiki v teologiji pri vrednotenju drugih verstev

Katoliška teologija je naredila v zadnjem času pomemben razvoj v vrednotenju drugih verstev. To pa tudi pomeni, da se je spremenilo pojmovanje razodetja in odrešenja, odnosov med Božjim kraljestvom in Cerkvijo ipd. Ta razvoj, ki ga je Paul Knitter¹ zajel v štiri etape, zagotovo še ni končan.

1.1. Kristus proti nekrščanskim verstvom

To je v bistvu stališče, ki je prevladovalo v krščanstvu 19. stoletij in se je v protestantizmu ohranilo vse do danes. Oznaki *nekrščanski* in *poganski* označujeta ta negativni odnos. Odnos Cerkve do drugih verstev je odnos resnice do zmote, dobrega do slabega, odrešenja do pogube, Boga do hudiča. Druga verstva so grešna, zato zunaj Cerkve ni zveličanja.

Ta teologija je spodbujala osvajačno misijonstvo konec 15. stoletja in v 16. stoletju. Za zahodne kristjane, ne glede na konfesionalnost, so bila druga verstva protikrščanska, zavirajo širjenje Božjega kraljestva in luči v svetu. Tako npr. Frančiška Ksaverija žene želja, da bi rešil večne pogube tiste, ki so zašli v »lažnih verstvih«. Samo krst odpira vrata odrešenja; Cerkev enačijo z Božjim kraljestvom in Božje kraljestvo je omejeno na kristjane. Gre za ekleziocentrično pojmovanje odrešenja: v središču vsega je Cerkev. Tega nista preseгла niti de Nobili in Matteo Ricci, ki sta sicer zavračala izvažanje evropske civilizacije. Azijski teologi opozarjajo na podoben odnos do drugih verstev tudi pri tistih južnoameriških teologih osvoboditve, ki zaradi vpliva marksizma vsepovprek zavračajo različne ljudske oblike vernosti. Religija je za Miranda² zlo, ki ga je treba uničiti, ker je projekcija sebe, opravičevanje *statusa quo*, popolna odtujitev človeka, zanikanje krščanskega angažiranja. Celo za Sobrina³ je religija degradacija vere. Po celinskih škofovskih konferencah v Puebli (1979) in v Santo Domingu (1992) so tudi v Latinski Ameriki začeli bolj pozitivno obravnavati ljudsko vernost in druga verstva.

1.2. Kristus v nekrščanskih verstvih

Azijski kristjani so počasi spoznali, da odnos do nekrščanskih verstev v slogu Kristus proti verstvom ni v redu. Korejec Younghak Hyun je to izrazil slikovito: »Ne verujemo v invalidnega Boga, ki so ga prvi misijonarji prinesli na ramenih vse do Koreje. Bog je deloval v naši zgodovini dolgo pred prihodom misijonarjev.«⁴ Podobnih misli je prvi splošni indijski koncil leta 1950, ki v 11. odloku pravi: »Priznavamo, da resnica in dobrotata obstajata tudi zunaj krščanske religije, kajti Bog ni pustil ljud-

¹ P. F. Knitter, *No Other Name?*, Orbis Books, New York 1985, 129.

² Miranda, *Being and the Messiah: the Message of St John*, Orbis Books, New York 1977, 39-42.

³ Sobrino, *Christology at the Crossroads*, New York, 1978, 275.

⁴ Navaja P. N. Niles, *La mission chrétienne et les peuples d'Asie*, v: *Document Inter-Eglises*, Paris, 1982, 19.

stev brez pričevanja o sebi in človekovo dušo po naravi privlači edini resnični Bog.«

Za novo razmerje do nekrščanskih verstev je veliko storil drugi vati­kanski koncil, kakor je med drugim razvidno iz izjave o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev *Nostra Aetate*: »V našem času, ko se človeštvo vedno tesneje povezuje in ko se množijo odnosi med različnimi narodi, Cerkev pazljiveje razmišlja, kakšno je njeno razmerje do nekrščanskih religij.« V izjavi koncil priznava, da nekrščanska verstva »odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2,2). Podobne misli zasledimo v *Ad Gentes*: »Bog je poslal *narodom* Cerkev, da bi bila žvesoljni zakrament odrešenja'« (M 1) in *Gaudium et Spes*: »Veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev« (CS 1). »Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo tej velikonočni skrivnosti« (CS 22,5). Leta 1969 so indijski škofje izrazili to misel takole: »Druga verstva niso trdnjave, ki jih moramo napasti in porušiti. So prebivališča Duha, ki jih mi nismo obiskali; so zakladnice Božje besede, ki jih nočemo poznati.«⁵

Zaradi vseh teh spoznanj so se srečali azijski teologi v Nagpurju leta 1971 in naredili pomemben korak dalje ob temi o *Odrešenijski vrednosti nekrščanskih verstev*. Poudarili so, da sta »razodetje in vesoljni Božji načrt odrešenja človeštva starejša in obsežnejša od Cerkve; širša kakor štiri ti-soč let judovsko-krščanske zgodovine, ki je linearna in omejena.«⁶ Cerkev ne izčrpa Kristusove odrešenijske dejavnosti, ki jo opravlja njegov Duh. Zato ne moremo azijskih verstev imenovati **pred**-krščanka, **ne**-krščanska ali naravnana na krščanstvo: **za**-krščanska. Vsa verstva so na svoj način »krščanska«. Zato so jih imenovali *svetovna verstva* ali *religijska izročila človeštva*.

Osrednje besedilo nangpurskega srečanja se glasi: »Pri svetovnih verstvih vidimo na delu Kristusa in njegovo milost. Neizrekljiva skrivnost deluje med vsemi ljudstvi sveta v različnih oblikah in na različne načine, da bi dala človekovemu življenju in njegovim hrepenenjem njihov zadnji smisel. Ta skrivnost, ki jo kličemo z različnimi imeni, ne da bi jo mogli natančno predstaviti, se je dokončno razodela in podarila v Jezusu iz Nazareta. Zato ker obstaja vesoljna previdnost, ki vodi vse ljudi k njihove-mu končnemu cilju, in ker odrešenja ni mogoče doseči samo s človeškim

⁵ Navaja B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987, 169.

⁶ D. S. Amalorpavadass, *Traditions religieuses, développement et libération*, v: *Théologie du Tiers Monde*, L'Harmattan, Paris 1977, 213.

naporom brez Božjega posega, ni Božje (samo)podarjanje omejeno na judovsko-krščansko izročilo, ampak se razteza na vse človeštvo na različne načine in stopnje v okviru ene same Božje odrešitvene ureditve. Ker ljudje, ki so odrešeni, dosežejo svoje odrešenje (po daru in milosti) v okvirju lastnega verskega izročila, so lahko različne svete knjige in različni obredi verskih izročil sveta - tako ali drugače - izrazi Božjega razodevanja in vodijo v odrešenje. To v ničemer ne ruši krščanske ureditve (ekonomije), ki ji je bila zaupana odločilna beseda in sredstva odrešenja. To besedo je svetu oznanjal Kristus, ki je tudi začetnik sredstev odrešenja.«⁷

Vprašanje odrešitvene vrednosti drugih verstev je zahtevalo priznanje njihovih *svetih knjig*. Teološki seminar v Bangaloru leta 1974 je obravnaval to vprašanje.⁸ Azijski teologi so zasledili v teh knjigah delo Svetega Duha: »Ta dejavnost Duha ne privlači z absolutno natančnostjo različnih učenj in pogledov na svet v teh knjigah, vendar pa kristjani verjamemo, da ta dejavnost Duha daje tem knjigam avtoriteto, ki je predvsem verska, če so sredstva, ki jih daje Bog ljudem, da bi dosegli svoj zadnji cilj« (54). Kristjan lahko torej najde v drugih *svetih knjigah* »bolj široko antropološko, teološko in kozmično perspektivo skrivnosti, ki se oznanja v Jezusu« (61).

Že nekaj desetletij zagovarjajo azijske Cerkve misel, da sta Kristus in njegov Duh navzoča v nekrščanskih verstvih tudi brez posredovanja Cerkve in da so ta verstva tako poti odrešenja. To stališče so lahko oprli na teologijo *anonimnega krščanstva*, ki jo je razvijal Karl Rahner. Milost je v tem primeru vedno Kristusova milost, ki deluje preko družbenih posrednikov. Ker odrešuje Kristus, je tudi drugače veren vendarle kristjan, čeravno ne izpoveduje resničnega izvira svojega odrešenja.

Toda teorija o anonimnem krščanstvu je naletela na upravičene kritike. J. Dupuis, ki je bil misijonar v Indiji in profesor na Gregoriani v Rimu,⁹ se je spraševal: »Ali hoče ta teorija reči, da je za človeka, ki hoče postati kristjan, dovolj da se po razmisleku zave, kako že ima v posesti polnost odrešenja, čeprav nezavedno? Prehoda iz nekrščanskega verstva h krščanstvu ni mogoče skrciti na neko doumetje. To ne izraža dovolj spreobrnjenja, ki je potrebno za prehod iz starega k novemu. Krščansko razodetje ne razodeva samo, kar je skritega, ni samo posredovanje neke vednosti, kot da bi bil nekristjan že kristjan, le da še ne pozna svoje

⁷ Navaja D. S. Amalorpavadass, n.d., 215.

⁸ Navaja J. Neuner, v: *Concilium* 112 (1976), 25-32.

⁹ Jacques Dupuis je imel konec 90-tih težave s Kongregacijo za nauk vere glede nekaterih stališč v odnosih med krščanstvom in drugimi verstvi, vendar se je vse zgladilo z dodatnimi pojasnili. *Notification on the book Toward a Christian Theology of Religious Pluralism (Orbis Books: Maryknoll, New York 1997) by Father Jacques Dupuis, s.j. Commentary on the Notification of the Congregation for the doctrine of the faith regarding the book Toward a christian theology of religious pluralism by father Jacques Dupuis, s.j.*

resnične identitete. Spreobrnjenje h krščanstvu je prelom s preteklostjo, da bi prejeli prihodnost, v krščanski ureditvi odrešenja je prehod iz enega reda v drugega. Med anonimnim srečanjem Kristusa in njegovim polnim priznanjem je več kakor samo razlika v zavesti. Krščanska novost, vzeta v celoti, obsega obenem polno razodetje skrivnosti ter najvišjo obliko njenega vidnega sredništva in navzočnosti v svetu. Religiozno življenje nekristjana ne postane krščansko brez notranje spremembe, ki je v tem, da človek stopi v novi red s pomočjo Kristusove milosti. Krščanstvo je polna zakramentalna uresničitev Božje navzočnosti med ljudmi.«¹⁰

1.3. Kristus nad verstvi

Na tej stopnji so se teologi ponovno zavedli krščanske posebnosti in novosti, hkrati pa niso hoteli niti nazaj na stopnjo pred pozitivnim vrednotenjem verstev, niti na hitro »prekrstiti« hinduincev, budistov idr. v »anonimne kristjane«. Krščanstvo ni namreč samo nekaj, kar se nevidno daje v vsaki izkušnji vere, ampak ima tudi družbeno obliko. Poleg tega pa verstev ni treba pokristjaniti, da bi jim priznali njihovo vrednost in posebnost.

Že leta 1909 je Farquhar precej dobro opredelil to stališče, ko je trdil, da hinduizem »izvira iz resničnega verskega čuta in ima svojo lastno vrednost« Kristusa pa je postavljal »nad vse, kot dopolnitev religije«. ¹¹ Razodetje Boga v Kristusu dopolnjuje torej nekrščanska verstva. Jezus Kristus je edini srednik med Bogom in ljudmi, »polno, dokončno in torej normativno Božje razodetje za vsa ljudstva ... Verstva morejo imeti določeno neodvisno vrednost, toda ta vrednost je pomanjkljiva, nepopolna.« ¹²

Tu se zastavlja upravičeno vprašanje: Za kakšno dopolnitev gre? Del teologov začneja razmišljati, da morda vendarle ni Božja volja, da bi vsi ljudje stopili v Cerkev. ¹³ Mogoče pa je religijski pluralizem božji načrt za sedanjost in bo do edinosti prišlo šele po koncu časov, v eshatonu? Zaradi tega je treba upoštevati razliko med Božjim kraljestvom in Cerkvijo. Odrešuje Kristus, ne krščanstvo. Cerkev tako doživlja svojo zakramentalno naravo, ko kaže določeno podobo Božjega kraljestva, ne da bi ga v celoti obsegla. Svetu tako oznanja in razodeva vesoljno navzočnost Vstalega in vesoljno delovanje njegovega Duha, ne da bi jima postavljala meje. Bog nam ima več in drugače povedati, kakor pa lahko pove le krščanska beseda.

1.4. Kristus z verstvi

Tudi tretji model odnosov krščanstva do drugih verstev ne zadovoljuje izkušenih sopotnikov medverskega dialoga. Kako naj bi namreč bil mogoč dialog, če eden od sogovornikov trdi zase, da ima normativno in

¹⁰ J. Dupuis, *La documentation catholique* n. 1887, 6. januar 1985, 65.

¹¹ Navaja B. Chenu, n.d., 171.

¹² P. Knitter, *La théologie catholique à la croisée des chemins*, v: *Concilium* 203 (1986), 132.

¹³ Prim. A. Pieris, *No room for Christ in Asia?*, v: *Concilium* 1993.

dokončno besedo? V tem primeru hitro zaidemo v slepo ulico, ker smo še vedno v kolonialnih odnosih. Nekateri teologi iščejo nove vidike v razliki med Kristusom in Bogom in zagovarjajo dialoški teocentrizem namesto monološkega kristocentrizma. Ti avtorji pozitivno vrednotijo odnose med verstvi, češ da drugo drugega potrebujejo za napredovanje k Božji skrivnosti. Vzajemno si morajo pričevati o Izvoru in Cilju, ki jih navdihuje. V tem primeru so vsa verstva partnerji v odrešenjskem dialogu, ki ima za normo Božjo skrivnost.

Najbolje predstavlja to novo usmerjenost Raimundo Panikkar, katoliški duhovnik, sin Španje in Indijca. Po njegovem ne more v dialog nobeno verstvo, ki že od začetka zatrjuje svojo absolutno normativnost. Mednarodne razmere zahtevajo, da nanovo tolmačimo tradicionalno pojmovanje Kristusove enkratnosti in vesoljnosti. Panikkar predlaga razlikovanje med univerzalnim Kristusom in partikularnim Jezusom.

Kristus je »živi simbol za vso stvarnost: človeško, božjo, kozmično«¹⁴ Kristus je središče stvarnosti, točka kristalizacije, okrog katere lahko rastejo človeško, Božje in materialno. Zato izraža dinamično enotnost Boga, človeštva in sveta. Kristus je Logos, zunanji izraz, podarjanje Poslednjega, zgodovinska dejavnost Božje Previdnosti, ki navdihuje človeštvo na različne načine in vodi človeško življenje k polnosti. Kristus je samo eden, duhovnik kozmičnega duhovništva, ki povsod osvetljuje in navdihuje. Ta Logos-Kristus, ki je več in vesoljen, se je učlovečil v Jezusu iz Nazareta. Toda ta inkarnacija ni niti edina niti normativna. Nobeno zgodovinsko ime ne more biti namreč dokončni izraz Kristusa. Tega ni mogoče objektivirati in popredmetiti v samo zgodovinski osebnosti. Zato ne bo Kristus nikoli do konca poznan na Zemlji in ne smemo malikovati določene človeka. Toda istočasno mora krščanstvo odločno zatrjevati, da je vesoljni Kristus postal konkreten človek v Jezusu in da je Jezus za svoje učence/ke poslednja oblika Kristusa. Če drži, da je Jezus iz Nazareta Kristus, to še ne pomeni, da je tudi Kristus samo Jezus iz Nazareta. Nasprotno, v zgodovini so lahko Kristusa prepoznali pod drugimi imeni: Rama, Krišna, Isvara, Puruša, Tathagata. Pri tem pa ne smemo pozabiti vesoljne nujnosti in umestnosti partikularnega Jezusa.

Podobnih misli je Stanley J. Samartha, pastor južnoindijske Cerkve. Ta predvsem poudarja, da je Bog skrivnostni Drugi. »Drugi relativizira vse drugo. In sprejemanje te relativizacije je verjetno edino zagotovilo, da bomo srečali Drugega kot poslednjo resničnost.«¹⁵

Potentakem so vsa verstva relativna, toda potrebna, kajti Drugi se z nami sooča po partikularnih sredništvih. Krščanstvo mora po Jezusovem

¹⁴ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis Books, New York 1981, 27.

¹⁵ S. J. Samartha, *Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships*, Genève 1981, 151-151.

zgedu zopet najti svojo teocentrično naravo. Tedaj bodo kristjani izpovedovali, da se njim (a to velja le zanje) ni nikjer drugod tako odločilno pokazala zmaga nad trpljenjem in smrtjo kakor v Jezusovi smrti in vstajenju. Ta izpoved vere bo pričevanje o njihovem lastnem razodevalcu, ne pa zanikanje drugih razodevalcev ali negativna sodba o njih.

2. Doba dialoga

Danes je čas dialoga tudi med verstvi, a prav na tem področju je mnogo pomislekov. Mnogi se namreč bojijo, da je dialog le pretveza, s katero hočejo kristjani nadaljevati svoje osvajalno misijonstvo. Hindujec Sivendra Prakash se sprašuje: »Mar ni res, da so vsa semitska verstva, pa naj bo to judovstvo, islam ali krščanstvo utemeljena na pojmu izvoljenega ljudstva, ki mu je Bog naročil, naj vse spreobrne k svojim partikularnim dogmam? Ali se ne zavedate, da ima takšno pojmovanje neposredne učinke na vsak poskus resničnega dialoga? (...) Občutek večvrednosti na eni strani in strah, da bi izgubili svojo identiteto na drugi strani, sta resnični oviri za dialog. (...) Ko boste odkrili notranjega Kristusa v luči Duha, ki je v njem, takrat bomo z veseljem prišli in delili z vami našo izkušnjo Božje notranjosti.«¹⁶

Strah je tudi pri kristjanih, še zlasti pred izenačenjem vseh verstev in pred cenenim sinkretizmom, kar vse vodi k zanikanju krščanske identitete. Že v zvezi z ekumenizmom L. Kolakowski opozarja na zmotno prepričanje o skupnem imenovalcu vseh krščanskih Cerkva. Njegovo razmišljanje velja še toliko bolj za odnose med verstvi in ga tu zato tudi navajamo. »V šestnajstem in sedemnajstem stoletju, ko so se množile večje in manjše sekte po Evropi in je vsaka od njih imela monopol nad edino pravilno razlago krščanske vsebine ter je obsojala druge zaradi njihovih zmotnih pojmovanj Svete Trojice, evharistije, Jezusovega božanstva, neustavljive milosti, vloge Cerkve idr., so številni avtorji, utrujeni in obupani zaradi sektaških razprtij, predlagali mirovni program. Strinjajmo se končno o *skupnem minimumu*, ki bi ga morali dokončno sprejeti vsi kristjani, in imejmo za kristjana vsakega, ki sprejme ta minimum. Toda v vseh drugih žza odrešenje nepomembnih' vprašanjih razglasimo medsebojno strpnost. Jasno je, da ti predlogi ne morejo voditi k tako zaželenemu verskemu miru. Prvič zato, ker se ne bi mogli zediniti glede vsebine tega minimuma in kriterijev, po katerih bi ga določili. Drugič zato, ker bi ta minimum nikoli ne mogel biti ne-nedvoumen in bi vsak poskus bolj izdelane razlage takoj oživel vse spore, za katere so upali, da se jim bodo s tem minimumom izognili. In tretjič zato, ker ne bi nobena obstoječa Cerkev ali sekta imela razloga, da obstaja kot ločena krščanska skupina, če bi priznala, da so vsa vprašanja, ki jih ne obsega načrtovani minimum, nepomembna, toda ravno njihov obstoj je bil očitno bistvenega pomena.«¹⁷

¹⁶ Navaja S. J. Samartha, *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, Genève 1971.

¹⁷ L. Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, University Press, Chicago 1990, 87.

Ta zgodovinska izkušnja med krščanskimi Cerkvami nas opozarja na nekatere iluzije, ki se jim je treba izogniti, da ne bi prizadevanja za sožitje vodila k še večjim nesporazumom in občutkom ogroženosti, kar seveda ne spodbuja odprtosti in strpnosti, ampak nasprotno, vodi v osamo in napadalnost. Če se teh pasti zavedamo, potem lahko vzpostavljamo in gojimo dialog.

2.1. Nekaj novih teoloških poudarkov v medverskem dialogu

Azijske krščanske skupnosti morejo, ker so manjšinske, obstati le v dialogu z ljudmi večinskih verstev, med katerimi živijo in delujejo. Zato po njihovem »krajevna Cerkev uresničuje svoj poklic kot Cerkev v stalnem, živem in ponižnem dialogu z živimi izročili, kulturami, religijami, skratka, z vsemi stvarnostmi v življenju ljudi, med katere je globoko zasadila svoje korenine in jemlje za svoje njihovo veselje, zgodovino in življenje.«¹⁸ Podobno razmišlja prvi škofovski kongres za misijonski apostolat leta 1978. »Medverski dialog ni samo nadomestno ali predhodno sredstvo za oznanjevanje Kristusa, ampak bi moral biti idealna oblika evangelizacije, v kateri ponižno in v medsebojni pomoči skupaj iščemo s svojimi brati in sestrami tisto polnost Kristusa, ki je Božji načrt za vse stvarstvo v njegovi enotnosti ter veliki in čudoviti različnosti.«¹⁹

Med rimsko sinodo o evangelizaciji (1974) so indijski škofje izoblikovali definicijo dialoga, ki dobro ponazarja današnjo usmerjenost krščanske teologije religij: »Dialog je odgovor krščanske vere na odrešenjsko navzočnost Boga v drugih verskih izročilih in izraz trdnega upanja na njihovo dopolnitev v Kristusu.«²⁰ To stališče je sad dolge zgodovine, v kateri so verniki srečevali druge vernike v resnici, da bi izmenjali človeške in duhovne izkušnje ter da bi skupaj delovali ali molili. Takšen dialog je novo ime za krščansko poslanstvo v Aziji.

2.2. Pogoji za uresničevanje takega dialoga

Doslej smo se ustavili le pri teološki obravnavi dialoga. Toda če hočemo tak dialog uresničevati, je potrebno uresničiti nekatere pogoje. Poglejmo tri:

1. Dialog mora temeljiti na *osebni verski izkušnji*, ki se zaveda svoje resničnosti. Sogovorniki so namreč angažirani v svoji lastni veri in postavljajo zahteve po resnici, ki jo zaznavajo zase in za druge. Vsak prakticira svojo posebno versko izročilo in prihaja k drugim kot »verni jaz«. P. Le Saux je zapisal: »Edini resnični kraj srečevanja med ljudmi, ki jih zanima Poslednje, je v človekovem središču, v 'votlini srca', kakor pravijo Upanišade. Resničen kraj za srečanje med vsemi, ki imajo verskega duha, ne

¹⁸ Prvo plenarno zasedanje Zveze azijskih škofovskih konferenc v T'ai-Pei. Navaja Mgr. A. Fernandes v: *Documentation Catholique*, 1887, 6. januarja 1985, 68.

¹⁹ A. Fernandes, n.d., 68.

²⁰ A. Fernandes, n.d., 69.

more biti nič drugega kakor kraj v njih, kjer prežijo na Duha, kjer je njihov lastni duh tako intimno združen s Svetim Duhom, da ni v njih več gibanja, ki bi ne izviralo iz skrivnostne dejavnosti samega Svetega Duha.«²¹

2. Dialog mora temeljiti na *priznanju možne resničnosti vseh verstev*. Sprejeti je treba hipotezo skupnega temelja in cilja vseh verstev. Tako stališče omogoča boljše medsebojno poslušanje. Skupni cilj je lahko svetovni mir, solidarnost, varovanje stvarstva ipd. Toda tovrstne skupne akcije morajo izvirati iz skupnega globljega vira, to pa je vera v poslednjo resničnost, ki jo kristjani imenujemo Bog. Kolikor kristjani verjamemo v vesoljno Božje razodetje, nam ni težko sprejeti take hipoteze. Sprejeti je treba tudi možnost in nujnost ponotranjenja verske izkušnje drugega verskega izročila. Če se zaustavimo le pri določenem verskem nauku, drugega v resnici še ne razumemo. *Med-verski dialog (inter-religijski)* mora postati *intra-religijski (v-verski)*, kot pravi Panikkar. Ni mogoče ostati le zunanji opazovalec, temveč je treba zavzeti svoje mesto od znotraj.

3. Dialog mora biti *odprt za možno spreobrnjenje*. Sogovorniki morajo biti pripravljeni, da spremenijo ali celo opustijo nekatera svoja verovanja. To seveda pomeni, da jih nimajo *a priori* za dokončno in nespremenljivo resnico. Kristjani želimo spreobrniti drugega k resnici, ki smo jo spoznali, k resnici, ki je Kristus. Toda treba se je pustiti spreobrniti tudi resnici, ki nam prihaja po sogovorniku, kajti naše razumevanje resnice je vedno delno in nepopolno. Ne moremo trditi, da je Kristus, ki ga predstavljamo, Kristus v polnosti svoje osebnosti. Tudi mi smo še v dialogu s Kristusom in želimo vedeti, kdo je. Ljudje drugih ver nam pomagajo poglobiti naše razumevanje Kristusa.²²

To srečevanje *med* verstvi in v njih ni akademsko, marveč je za nekatere azijske teologe življenjskega pomena, ker se dogaja v njih samih. »Kdo sem?« se sprašuje jezuit Michel Amaladoss in odgovarja: »Katoliški hindujec.«²³ Dialoška napetost je med poloma iste osebnosti: sem kristjan - sem hindujec. Gre torej za nekakšno »dvojno pripadnost«. Takšno vprašanje se zastavlja, kadar indijski kristjan noče skrčiti svoje indijske identitete na sredstvo za prenašanja krščanskega oznanila.

»V radostnem dinamizmu plesočega Šiva, v dražestni privlačnosti Krišna, ki igra na flavto, v čustveni globini *bhaktijskega* obnašanja, v intenzivni notranjosti *advaita*, v kozmičnih razsežnostih tantričnega kulta, v celovitosti *sadhani* joge odkrivam vidike Božje skrivnosti, s katerimi me krščansko izročilo ni seznanilo in ki me privlačijo. V bogati različnosti hindujskih knjig opažam pristno pot Duha, ki me vodi k polni Resnici,

²¹ P. Le Saux, *Witnessing*, v: *Vidyajyoti*, maj 1981, 208.

²² Y. Raguin, *Bulletin du secrétariat pour les non-chrétiens*, 1977, 145.

²³ Tak je naslov njegovega članka *Un Catholique-Hindou*, v: *Christus* 86 (1975), 159-171.

čepprav je ta pot pogosto preobložena s številnimi človeškimi prvinami. (...) Vsega tega ne opažam kot tujek, ki bi ga videl od zunaj, marveč kot bogastvo, ki je v meni, pripada moji preteklosti, je del dediščine, ki so mi jo zapustili moji predniki, in del verskega družbeno-kulturnega izročila, v katerem sem rasel. Na to sem ponosen in čutim, da bi bil krivičen do Gospoda, če bi to preziral.«²⁴

Kristjan Amaladoss se srečuje z verstvom, ki ni ne mrtvo ne v zatonu, temveč zelo živo in cvetoče. To verstvo je del njegove zavesti in osebnosti v celoti. Kako torej vztrajati v tej naporni napetosti? Na teološki ravni izpoveduje Amaladoss eno samo skrivnost: »odrešenjsko razodetje Boga v Kristusu po Svetem Duhu«. To razodetje mu prihaja po krščanstvu, a tudi po simbolnih strukturah hinduizma. Čepprav Amaladoss pripisuje posebno mesto krščanski simboliki, pa se bogati tudi z drugimi verskimi izkušnjami. Drugače je na praktični ravni, kjer je napetost neizogibna, vendar avtor meni, da je rodovitna, ker vodi k bogatejši izkušnji Boga. Pri tem bomo pozorni, da se avtor vključuje v svoje hindujsko izročilo, ker je sestavni del njegovega človeškega obzorja. Zato ga ne bomo posnemali, če se oprijemljemo uvožene in predelane »vzhodne duhovnosti«, ampak če bomo tudi mi iskali tako v našem lastnem verskem, narodno-kulturnem in civilizacijskem izročilu kot v sedanjosti novih izrazov in struktur, razsežnosti in vidikov za bolj bogato duhovno življenje posameznika in skupnosti.

3. Dialog in Odrešenikovo poslanstvo

Dialog je tesno povezan s krščanskim poslanstvom. Cilj tega poslanstva je, da bi vsi spoznali Jezusa Kristusa Odrešenika, se pod vodstvom njegovega Duha pridružili njegovi Cerkvi in že tu gradili Božje kraljestvo do njegovega drugega prihoda. Zato bomo v tem zadnjem delu na kratko spregovorili o odnosu med dialogom in poslanstvom in o nekaterih težavah doktrinarne narave o vlogi in pomenu Jezusa Kristusa.

3.1. Dialog v Odrešenikovem poslanstvu

Dialog je postal del vsakdanje krščanske prakse na vseh ravneh, tudi v razmerju do drugih verstev. V to smer je odločno zakorakal koncil, Pavel VI. je dal nov polet z apostolsko spodbudo *O oznanjevanju evangelija*, Janez Pavel II. pa se redno srečuje s predstavniki drugih verstev, nadvse pomembno pa je bilo molitveno srečanje v Assisiju (27. oktobra 1986), kamor je povabil predstavnike verstev z vsega sveta, kjer so na enem kraju vsak po svoje molili za potrebe človeštva. V misijonski okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*²⁵ podrobneje določi pomen dialoga z drugimi verstvi in

²⁴ M. Amaladoss, n.d., 165.

²⁵ Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Odrešenikovo poslanstvo: Cerkveni dokumenti* 46, Ljubljana, Družina, 1991.

njegovo mesto v poslanstvu Cerkve. Od objave te okrožnice je minilo dobrih deset let (1990), a je še vedno aktualna, tako da se je vredno za hip pomuditi pri njenem pojmovanju razmerja med dialogom z nekrščanskimi verstvi in poslanstvom Cerkve.

Dialog s pripadniki drugih verstev je ena od razsežnosti evangelizacijskega poslanstva, ne more pa tega poslanstva nadomestiti ali ukiniti. »Bog vabi k sebi v Kristusu vse ljudi, ker jim hoče sporočiti polnost svojega razodetja in svoje ljubezni; pa se tudi ne brani javljati na veliko načinov po njihovih duhovnih bogastvih ne le posameznikom, ampak tudi narodom, katerih glavni in bistveni izraz so verstva, čeprav vsebujejo 'vrzeli, nezadostnosti in napake'«²⁶ (55). Med Kristusovim oznanilom in dialogom med verstvi Cerkev ne vidi nasprotja, vendar »čuti potrebo, da ju uredi v okviru misijonov *ad gentes*« (55).

Janez Pavel II. spomni v okrožnici, kaj je pisal azijskim škofom. »Četudi Cerkev rada priznava, kar je resničnega in svetega v budističnem, hinduističnem in islamskem verskem izročilu - odsevih tiste resnice, ki razsvetljuje vse ljudi -, to ne zmanjšuje njene dolžnosti in njene odločitve, da brez obotavljanja razglaša Jezusa Kristusa, ki je 'pot, resnica in življenje'. (...) Dejstvo, da morejo privrženci drugih ver prejeti Božjo milost in biti odrešeni po Kristusu, neodvisno od običajnih sredstev, ki jih je on določil, nikakor ne izbriše poziva k veri in h krstu, ki ju hoče Bog za vse ljudi.«²⁷ Kristus sam je namreč, 'ko je izrecno zabičeval potrebnost vere in krsta, hkrati potrdil potrebnost Cerkve, v katero stopajo ljudje s krstom kakor skozi vrata'.²⁸ Dialog je treba voditi in udeleževati s prepričevanjem, da je Cerkev redna pot k odrešenju in da ima samo ona v lasti polnost sredstev odrešenja«²⁹ (55).

Zakaj ta dialog in kako naj poteka? »Dialog ni porojen iz strategije ali koristi, ampak je dejavnost, ki ima svoje razloge, zahteve, dostojanstvo: zahteva ga globoko spoštovanje do vsega, kar je v človeku delo Duha, ki veje, kjer hoče.³⁰ Z njim Cerkev želi odkriti »poganjke Besede«,³¹ »žarke resnice, ki razsvetljuje vse ljudi«,³² to so poganjki in žarki, ki so v osebah in v verskih izročilih človeštva. Dialog je utemeljen v upanju in v ljubezni in bo prinesel sadove v Duhu. Druga verstva predstavljajo za Cerkev

²⁶ Pavel VI., *Govor ob začetku drugega zasedanja 2. vatikanskega cerkvenega zbora* (29.septembra 1963), AAS 55 (1963) 858; prim. *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev 2; Dogmatična konstitucija o Cerkv 16: Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve 9; Apostolska spodbuda O evangelizaciji 5.*

²⁷ *Pismo azijskim škofom za 5. plenarno zasedanje Zveze škofovskih konferenc* (23. junija 1990), 4, v: *L'Osservatore Romano*, 18. julija 1990.

²⁸ *Dogmatična konstitucija o Cerkv 14*: prim. *Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve 7.*

²⁹ Prim. *Odlok o ekumenizmu 3; Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve 7.*

³⁰ Prim. *Človekov Odrešenik 12.*

³¹ *Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve 11. in 15.*

³² *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev 2.*

pozitiven izziv; spodbujajo jo namreč tako k odkrivanju in prepoznavanju znamenj Kristusove prisotnosti in delovanja Duha kakor tudi k poglobljanju njene identitete in k pričevanju o celovitosti razodetja, čigar hraniteljica je za blagor vseh.

Od tod izhaja duh, ki mora poživljati tak dialog v kontekstu misijonov. Sobesednik mora biti povezan s svojim izročilom in z verskim prepričanjem in odprt razumevanju izročila in prepričanja drugega, brez prikrievanja ali zaprtosti, ampak z resnico, s ponižnostjo, s poštenostjo, vedoč, da more dialog obogatiti vsakogar. Pri tem ne sme biti ne kapitulacije ne popuščanja zaradi ljubelega miru, ampak vzajemno pričevanje za skupni napredek na poti iskanja in verske izkušnje in hkrati za premagovanje predsodkov, nestrpnosti in nesporazumov. Dialog teži k očiščenju in k notranjemu spreobrnjenju, ki bo duhovno plodno, če bo poslušno Duhu« (56).

Dialog da, toda ne na račun poslanstva, je odločno papeževo stališče v tej okrožnici. Ko je npr. govoril ob 50-letnici OZN,³³ je v prepolni dvorani na plenarni seji Generalne skupščine tudi sam podal razloge svojega upanja. »Kot kristjan svoje upanje in zaupanje osredinjam na Jezusa Kristusa; dvatisočletnico njegovega rojstva bomo obhajali ob nastopu novega tisočletja. Kristjani verujemo, da sta se v njegovi smrti in vstajenju v polnosti razodeli božja ljubezen in njegova skrb za vse stvarstvo. Jezus Kristus je za nas učlovečeni Bog, ki je postal del zgodovine človeštva. Prav zaradi tega se krščansko upanje za svet in njegovo prihodnost razteza na vsako človeško osebo. Zaradi svetle Kristusove človečnosti ni nič pristno človeškega, kar se ne bi dotaknilo src kristjanov. Vera v Kristusa nas ne navaja k nestrpnosti. Nasprotno, obvezuje nas, da se z drugimi povezujemo v spoštljivem pogovoru. Ljubezen do Kristusa nas ne odvrča od zanimanja za druge, temveč nas kliče k odgovornosti zanje, k temu, da nikogar ne izključujemo in se še s posebno skrbjo zavzemamo za najslabotnejše in za trpeče. Ko se torej približujemo drugi tisočletnici Kristusovega rojstva, Cerkev pričakuje samo to, da bi mogla spoštljivo predložiti ljudem to oznanilo odrešenja, in da bi mogla v ljubezni in služenju pospeševati solidarnost znotraj celotne človeške družine.

Gospe in gospodje! Prihajam pred vas, kot je to storil moj prednik papež Pavel VI. pred natanko tridesetimi leti, ne kot nekdo, ki izvaja časno oblast - to so njegove besede - niti ne kot verski voditelj, ki bi iskal posebne privilegije za svojo skupnost. Pred vas prihajam kot pričevalec: pričevalec za človeško dostojanstvo, pričevalec za upanje, pričevalec za prepričanje, da je usoda vseh narodov položena v roke usmiljene božje Previdnosti« (17).

³³ Janez Pavel II., *Govor na 50 Generalni skupščini OZN*, v: *Cerkveni dokumenti 67*, Ljubljana, Družina, 1996.

3.2. Dominus Jesus³⁴ - Redemptor hominis

Papež je pred predstavniki ljudstev sveta povedal, da ga vera v Kristusa navdihuje in navdaja z upanjem, kajti »kristjani verujemo, da sta se v njegovi smrti in vstajenju v polnosti razodeli božja ljubezen in njegova skrb za vse stvarstvo. Jezus Kristus je za nas učlovečeni Bog, ki je postal del zgodovine človeštva. Prav zaradi tega se krščansko upanje za svet in njegovo prihodnost razteza na vsakega človeška. Zaradi svetle Kristusove človečnosti ni nič pristno človeškega, kar se ne bi dotaknilo src kristjanov« (17). To papeževo misel ponavljam, ker je ključ za razumevanja neločljive povezanosti med dialogom z drugimi verstvi in Odrešenikovim poslanstvom, ki ga nadaljuje Cerkev.

Tu se dotikamo namreč posebnosti krščanstva in vere Cerkve. Zgoraj smo videli različne poskuse vzpostavitve dialoga z nekrščanskimi verstvi in nekatere novejšje poizkuse relativiziranja vloge in pomena Jezusa iz Nazareta kot Odrešenika vsega človeštva. Že v prvem poglavju okrožnice *Odrešenikovo poslanstvo* opozarja papež na nekatera nesprijemljiva tolmačenja glede Jezusa Kristusa in nakazuje krščanske odgovore na ta izjemno težka in pereča vprašanja in iskanja. V spodbudi *Ecclesia in Asia*³⁵ (*Cerkev v Aziji*), ki je sad vseazijske sinode v Rimu, papež močno poudarja pomen in potrebo oznanjevanja. Že podnaslov *O Jezusu Kristusu Odrešeniku in njegovem poslanstvu ljubezni in služnja v Aziji* razodeva kristolocentrično naravnost, ki določa vso zgradbo tega dokumenta. Prvo poglavje predstavi razmere v Aziji, v drugem poglavju - *Jezus Odrešenik: dar Aziji* - pa pokaže na Jezusa Kristusa kot resnico človeštva in potrdi enkratnost in vesoljnost njegovega odrešenja. V povezavi s Svetim Duhom spregovori o poslanstvu Cerkve v Aziji (3. poglavje) in o prvenstveni nalogi oznanjevanja, inkulturacije in pričevanja z življenjem (4. poglavje). Šele peto poglavje je posvečeno *občestvu in dialogu za misijon*, kjer pokaže na potrebnost občestva in dialoga v Cerkvi in med Cerkvami ... in na pomen medverskega dialoga. Sledita še poglavji o *Služenju človeški promociji* in o *Pričevanju za evangelij*. Iz zgradbe te spodbude so očitne

³⁴ Kongregacija za verski nauk je izdala izjavo *Dominus Jesus (Gospod Jezus). O enosti in odrešitjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve*, V: *Communio*, 10 (2000) št. 3. Izjava obravnava zapleteno in vroče vprašanje o enkratnosti našega Gospoda in Odrešenika ter o vlogi njegove Cerkve pri tem. V posebnem poglavju obravnava tudi odnose med Cerkvijo in verstvi glede odrešenja in ponovi stališča, ki jih tukaj navajam v zvezi z azijskim kontekstom. Ta Kongregacija je tudi izdala *Uradno sporočilo glede knjige Krščanski teologiji verskega pluralizma naproti Jacquesa Dupuisa* in Komentar k temu sporočilu v začetku tega leta.

(<http://www.vatican.va/roman-curia/congregations/cfaith/documents/rc-con-cfaith-doc-20010124-dupuis-en.html>; <http://www.vatican.va/roman-curia/congregations/cfaith/documents/rc-con-cfaith-doc-20010312-dupuis-2-en.html>.

³⁵ <http://www.vatican.va/holy-father/john-paul-ii/apost-exhortations/documents/hf-jp-ii-exh-06111999-ecclesia-in-asia-en.html>.

prednostne naloge, med katerimi nikakor ne moremo prezreti enkratnega odrešenjskega pomena Jezusa iz Nazareta in naloga Cerkve, da nadaljuje njegovo poslanstvo in oznanjevanje.

Medverskemu dialogu je posvečen 31. člen, v katerem se papež sklicuje na koncil in svoje dosedanje učenje o tem dialogu in svojem delu zanj. »S krščanskega vidika je medverski dialog več kakor le utrjevanje medsebojnega znanstva in bogatenja; je del evangelizacijskega poslanstva Cerkve, eden od izrazov misijona *ad gentes*. Kristjani prinašamo v medverski dialog trdno prepričanje, da prihaja polnost odrešenja samo po Kristusu in da je Cerkev, ki ji pripadajo, *redno sredstvo* odrešenja. (...) Za Cerkev v Aziji je potemtakem pomembno, da ustvari ustrezne vzorce medverskega dialoga – evangelizacija v dialogu in dialog za evangelizacijo – in da ustrezno usposobi ljudi, ki v tem dialogu sodelujejo.«

Ko so postavljena načela za ta dialog, papež naroča, naj bo to »*dialog življenja in srca*. Kristusovi učenci morajo imeti krotko in ponižno srce svojega Gospoda, nikoli naj ne bodo vzvišeni, nikoli prezirljivi, ko se srečujejo s svojimi partnerji v dialogu. Medverski odnosi se bolje razvijajo v ozračju odprtosti do drugače verujočih, v pripravljenosti poslušati in želji, da bi druge spoštovali in razumeli v njihovih različnostih. Za vse to je ljubezen do drugih neobhodno potrebna. To bi moralo roditi sodelovanje, harmonijo in vzajemno bogatenje.«

V tem dolgem 31. členu papež omenja nekatere oblike preverjenega in uspešnega medverskega dialoga: študijske izmenjave, skupno delo za celosten človeški razvoj, zaščita človeških in verskih vrednot, molitev in kontemplacija, meniška izmenjava. »Cerkev mora vztrajati naprej pri ohranjanju in utrjevanju na vseh ravneh tega duha srečevanja in sodelovanja med verstvi. Občestvo in dialog sta bistvena vidika poslanstva Cerkve in imata svoj neskončno presežen zgled v skrivnosti Svete Trojice, od katere prihaja sleherno poslanstvo in h kateri mora biti usmerjeno. ...) Samo če Božje ljudstvo priznava svojo obdarjenost v Kristusu, bo zmogo v oznanjevanju in dialogu podajati ta dar drugim.«

Povzetek: Drago Ocvirk cm, Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo

Azijske Cerkve so manjše od gorčičnega zrna med tamkajšnjimi verstvi. Prav zato so posebej pozorni na dialog in sožitje z njimi. Njihova izkušnja in vprašanja so obnovila teološki razmislek o odnosih med krščanstvom in drugimi verstvi v Cerkvi. Zavest o potrebi dialoga se danes povsod krepi, tudi med verstvi. Iz prvih izkušenj so se oblikovale smernice, kako naj poteka, da bo resničen in bo vodil k miru v medsebojnem bogatenju. Za Cerkev je dialog ena od razsežnosti Odrešenikovega poslanstva, ki ga ona nadaljuje. Ta vidik odločno zagovarja Janez Pavel II. v

svoji misijonski okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo* in v apostolski spodbudi *Ecclesia in Asia*. Osnovno vprašanje je namreč: Kako gojiti hkrati vero v enkratnost Jezusa kot edinega Odrešenika vsega človeštva in dialog s pripadniki drugih verstev?

Pomembni pojmi: medverski dialog, azijske teologije, misijonstvo, Jezus edini Odrešenik, Cerkev odrešenja, *Ecclesia in Asia*, *Redemptoris Missio*, misijoni ad gentes, evangelizacija.

Summary: Drago Ocvirk CM, Some Issues of Dialogue between Religions in Connection with Asia

Asian Churches are smaller than a mustard seed among the Asian religions. Therefore they pay special attention to the dialogue and coexistence with them. Their experiences and questions have renewed theological reflection about the relations between Christianity and other religions in the Church. The awareness of the need for dialogue is becoming stronger, also among religions. On the basis of the first experiences some guidelines have been formed how that dialogue should be conducted in order to be real and to lead to peace and mutual enrichment. The Church considers the dialogue as one of the dimensions of the Redeemer's mission continued by the Church. This aspect is supported with determination by John Paul II in his missionary encyclical *Redemptoris Missio* and in the apostolic exhortation *Ecclesia in Asia*. The basic question is: How can one simultaneously believe into the uniqueness of Jesus as the only Redeemer of all men and practise dialogue with members of other religions?

Key words: dialogue between religions, Asian theologies, missionary activity, Jesus as the only Redeemer, Church of redemption, *Ecclesia in Asia*, *Redemptoris Missio*, missions ad gentes, evangelization.

France Škrabl

Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi

Uvod

V današnji sekularizirani družbi zaznavamo krizo oz. spreminjanje dose-
danjega sistema vrednot, kar je tudi eden izmed vzrokov krize kateheze.
Kateheza ima velike težave predvsem zaradi tega, ker otroci v sekulari-
zirani družbi niso deležni primerne *krščanske socializacije oz. vzgoje*¹ ali
*prve evangelizacije*², ki naj bi predhodila katehetski dejavnosti. Zaradi tega
kateheza ne more biti učinkovita, ne more primerno nagovoriti ljudi in
nima vpliva na njihovo življenje. Zato se nekateri ljudje oddaljujejo od
Cerkve, Cerkev pa se zapira v geto, kar je zelo *nevarno* za njeno identite-
to in za izpolnjevanje njenega poslanstva.³

V skladu z zahtevami *nove evangelizacije*⁴ je treba ta problem reše-
vati v širšem kontekstu cerkvenega delovanja. Cerkev mora iskati način,
kako bo še neevangeliziranega človeka (doraščajočega ali odraslega) nago-
vorila, da bo začel eksistencialno razmišljati, kako mu bo omogočila ver-
sko izkušnjo, da bo začutil vrednoto vere in da bo na Božje klice v živ-
ljenju tudi odgovarjal. Skratka, da mu bo pomagala pri njegovem člove-
škem in krščanskem dozorevanju.

Tukaj bomo razmišljali o nekaterih vidikih kateheze, ki naj bi bili
značilni za katehezo v sekularizirani družbi.

¹ Prim. G. Groppo, *Krščanska vzgoja*, v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon*,
Katehetski center - Knjižice, Ljubljana 1992, 331-333.

² Prim. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici*, LDC, Torino 1990, 8-11.

³ Jezus pravi: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence« (Mt 28, 19). V
pokoncilski teologiji je Cerkev opredeljena kot »zakrament odrešenja za vse ljudi«, kot
kal upanja za ves človeški rod. Kot takšna ne obstaja samo zase, ampak vedno tudi za
druge. To dejstvo jo mora usmerjati pri vsem njenem pastoralnem in katehetske delu.
Prim. O. Semmelroth, *Pastorale Konsequenzen aus Sakramentalität der Kirche*, v: L.
Scheffzyk (ur.), *Wahrheit und Verkündigung*, Kösel, München 1967, 1489-1505; tudi F.
Klostermann, *Gemeinde - Kirche der Zukunft. Thesen. Dienste. Modelle*. 1. zv., Herder,
Freiburg, Basel, Wien 1974, 174.

⁴ Prim. P. Giustiniani, F. Toriello, *Nuova evangelizzazione. Che cosa, come*, LDC, Tori-
no 1991; prim. G. Piana, *Nuova evangelizzazione: annuncio del Regno*, v: Orientamenti
Pedagogici 35 (1987), 11-25; prim. tudi Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spod-
buda o krščanskih laikih*, Družina, Ljubljana 1989, št. 33-35.

1. Današnje stanje

Ko je bil l. 1952⁵ verouk nasilno izrinjen iz osnovnih in srednjih šol, se je Cerkev v Sloveniji znašla v težkem položaju, ker so otroci in mladostniki ostali brez verskega pouka. Duhovniki in kateheti so začeli iskati izhod iz te zagate; najprej so začeli poučevati verouk kar po cerkvah, pozneje pa so ga iz cerkva prenesli v župnijske prostore,⁶ kar je bil za tiste čase velik podvig. Takrat se je verouka udeleževala velika večina slovenskih otrok. Kolikor mi je znano, so duhovniki tudi v župnijskih prostorih nadaljevali s šolskim veroukom, kar se v veliki meri dogaja še danes, le da se verouka udeležuje manjše število otrok.⁷ Cerkev si sicer prizadeva, da bi verouk preoblikovala tako, da bi tudi v današnji močno sekularizirani družbi uspešno opravljal svojo nalogo pri uvajanju mladega rodu v krščanstvo, vendar žal pri tem vedno ne uspeva.

Pri verouku v šoli je bil poudarek predvsem na poučevanju in učenju. V marsikateri slovenski župniji je še danes le poučevanje in učenje verskih resnic,⁸ kar pa v današnjih razmerah za uvajanje v krščanstvo ne zadostuje več. Učiti se vero (*fides quae creditur*) je nekaj čisto drugega kot učiti se verovati (*fides qua creditur*). V krščanski družbi se je otrok učil verovati v družini; otroci so komunicirali s svojimi verujočimi starši, ki so gojili religiozno-družinsko kulturo (molitev, verske običaje, praznovanje cerkvenih praznikov, branje krščanske literature, krščansko oblikovanje življenja). Družine so si prizadevale, da bi bile *domače Cerkve* in so bile tesno povezane z župnijo (oznanjevanje Božje besede, bogoslužje, srečevanje v raznih skupinah itn.). V takšnem okolju se je verouk lahko omejil le na podajanje verskega znanja, pri katerem so poudarjali razlago veroizpovedi, očenaša in desetih Božjih zapovedi. Povezanost z življenjem je bila v obliki aplikacije Božjih zapovedi v vsakdanjem življenju na verskem in etičnem področju.

V današnji sekularizirani družbi pa je marsikaj drugače. Verouk je danes postal le ena izmed neštetihih ponudb (kot so razni krožki v šoli), katerim so otroci izpostavljeni in vpliv posamezne ponudbe je odvisen od dožine časa in njene intenzivnosti. Čas, ki je odmerjen verouku, je sila

⁵ Svet za prosveto in kulturo vlade LRS je 19. januarja 1952 s posebnim odlokom ukinitel verouk v osnovnih in srednjih šolah v Sloveniji. V prvih povojnih letih je bil verouk v šoli toleriran. Duhovniki, ki so ga poučevali, pa so morali imeti posebno dovoljenje od države. Kljub demokratičnim spremembam l.1990, odlok o ukinitvi verouka praktično še danes velja; doslej ga še ni nihče razveljavil.

⁶ Prim. A. S. Snoj, *Verouk v župniji in priročniki od 1952 do 1965*, v: F. Škrabl (ur.), n. d., 608.

⁷ V šolskem letu 1998/99 je prihajalo k osnovnošolskemu verouku 63 % osnovnošolcev in 5 % srednješolcev in študentov. Prim. F. Škrabl, *Kaj se dogaja z našim veroukom?*, v: CSS 34 (2000), 151.

⁸ Po nekaterih župnijah se še vedno uporabljajo veroučne knjige, ki so izšle že pred nekaj desetletji, za pripravo na sv. birmo pa knjižice z vprašanji in odgovori.

skromen in še to takrat, ko so otroci utrujeni od šolskih obveznosti.⁹ Slovenija je ena od redkih evropskih držav, ki nima religioznega pouka v šoli in ki ima za osnovnošolce le eno uro verouka na teden.¹⁰ Verouk v župniji postaja izoliran in tuj, zunaj konkretnega življenja ljudi. Religiozna in krščanska socializacija v družini sta pomanjkljivi ali pa ju sploh ni več. Posledica vsega tega pa je tiho izginjanje vsebin vere, privatizacija krščanstva, manjše zanimanje za Cerkev itn. Tradicionalne oblike krščanske socializacije, kot so molitev v družini, obisk nedeljske sv. maše, spoved, branje Svetega pisma, pogovor v družini, običaji itn., vse to se izgublja in ima vedno manjšo težo pri oblikovanju doraščajočih. To gojijo samo le še tiste skupine, ki so v manjšini. Za mnoge starše verska vzgoja ni več vrednota in si zato zanjo ne prizadevajo, drugi pa so pri tej vzgoji negotovi, ker je sami niso bili deležni. Ne poznajo več verske govornice in se v tej govornici ne morejo več pogovarjati s svojimi otroki.

Tudi krščanske skupnosti tako pri nas kot marsikje drugod po Evropi¹¹ so preveč pasivne in se ne znajo v dovolj veliki meri poskrbeti za cerkveno socializacijo v župniji, še posebno ne poskrbijo za uspešno župnijsko katehezo. Verouk v takšni situacija ne dosega več svojih ciljev, ne nagovarja človeka in zaradi tega je tudi uvajanje v krščanstvo (inicijacija) vedno manj uspešno. Na to nas še posebno opozarja dejstvo, da se veliko doraščajočih po prejemu zakramenta sv. birme oddalji od Cerkve in vera ne usmerja več njihovega življenja, ne drže se več krščanskih etičnih načel, saj živijo življenje, ki ni v skladu s krščanskimi vrednotami. Zaskrbljujejo pa je to, da prav takrat začno živeti najbolj odločilno obdobje v svojem življenju, pa so prepuščeni sami sebi. Problem pa je tudi, da so veroučna srečanja srednješolcev marsikje nedomišljena, gredo mimo življenja in ne nagovarjajo mladih.

Versko znanje se samoumevno ne povezuje več z življenjem in se kaže kot posebno področje, ki je večkrat zunaj vsakdanjega življenja. Biti kristjan v pluralni družbi je le še ena vloga poleg drugih, religija pa le en segment med mnogimi.

K temu je treba še dodati, da tudi šola v veliki meri ne opravlja svojega poslanstva pri uvajanju učencev v kulturo in mladi se neredko čutijo odtrgani od svojih korenin. V šoli prevladuje agnosticizem, družbena občila so še vedno v veliki meri usmerjena proticerkveno.

⁹ Velika večina otrok ima v šoli več kot 5 ali 6 ur pouka dnevno. To je zelo naporno in zaradi tega so potem nesposobni, da bi dejavno sodelovali še pri verouku. Tudi zaradi tega imajo kateheti velike težave.

¹⁰ V šoli skorajda ne poznamo nobenega predmeta, ki bi ga imeli otroci le eno uro na teden. Z eno tedensko uro ni mogoče imeti pri pouku ustvarjalne kontinuitete.

¹¹ Prim. F. Pajer, *Les Églises européennes et la crise de la catéchèse paroissiale*, v: *Lumen vitae* 55 (2000), 291-304.

Vse to pa se odraža v ločitvi med vero in življenjem, med vero in kulturo, o kateri govorijo cerkveni dokumenti in ki v veliki meri veljajo tudi pri nas. Dualizem med vero in življenjem ter »prelom med kulturo in evangelijem je brez dvoma drama naše dobe« (OE 20), pravi papež Pavel VI. Tudi 2. vatikanski koncil pravi, da moramo ateizem, zanikanje Boga, »prištevati med najresnobnejša dejstva sedanjega časa« (CS 19). Nevera se kaže tudi v obliki sekularizma, »po katerem je ta svet sam sebi razlaga, ne da bi se bilo treba zatekati k Bogu« (OE 55; prim. CS 19 in KS 41). Koncil tudi ugotavlja, da »mnogi naši sodobniki notranje in življenjske povezanosti z Bogom nikakor ne dojemajo ali pa jo celo izrecno zanikajo« (CS 19). To so dejstva, ki jih danes nasplošno zaznavamo kot najbolj problematična za oznanjevanje vere.

Verska brezbriznost in zanikanje Boga sta se v zahodnoevropskih državah pojavila že pred desetletji, vendar ju takrat nismo tako čutili, ker smo živeli v posebnih razmerah. Danes pa vse to čutimo tudi mi, in mogoče v še hujši obliki kot marsikje drugod po zahodni Evropi.

2. Kriza kateheze kot problem in izziv

Današnja verska situacija je velik problem in izziv za evangelizacijo, katehezo in krščansko vzgojo. Kateheti o tej situaciji že razmišljajo¹² in iščejo izhod iz te krize. Ugotavljajo, da tradicionalni verouk ali kateheza, pa čeprav bi postala intenzivnejša, ne moreta voditi doraščajočih k živi veri, če prej niso bili deležni primarne krščanske socializacije ali prve evangelizacije. (Pri tem so seveda izvzete nekatere osebe, ki so bile deležne posebnih milosti.) Tudi izdajanje katekizmov za otroke ne rešuje tega problema. Zaradi odsotnosti ali pomanjkljivosti primarne krščanske socializacije ali prve evangelizacije mnogi kateheti ugotavljajo potrebo po prvi evangelizaciji, katehumenatu in misijonski¹³ ali takšni katehezi, ki bo eksistencialno vključena v realno življenjsko in družbeno situacijo doraščajočih. Pri tem ne gre le za to, da bi se kateheza samo metodično prilagajala »naslovníkom«, da bi jim predstavila verske resnice in jih razlagala, ampak je treba poskušati obratno: pomagati doraščajočim ali odraslim, *da se bodo ozavestili, dojeli pomembnost svojega življenja in se v zaupanju in upanju odpirali v zgodovini razodevajočemu se Bogu.*

Samo sporočeno versko izročilo, tudi didaktično najboljše predstavljeno, prevedeno v današnji jezik, ostane tako dolgo neučinkovito, dokler človeka ne nagovori v njegovi globini in v njegovem konkretnem življenju. Kateheza mora pomagati doraščajočemu, da bo njegovo življenje v pol-

¹² Problem uvajanja v krščanstvo postaja danes tudi evropski problem. Prim. F. Škrabl, *Kako postati kristjan v Evropi danes. Poročilo z mednarodnega kongresa pedagogov religije in katehetov v Dresdnu*, v: BV 60 (2000), 521-526.

¹³ Prim. A. Canizares, *Evangelizacija*, v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, n. d., 168-171.

nosti uspelo,¹⁴ torej v človeškem in krščanskem smislu. Zaradi tega je treba gojiti tako župnijsko katehezo, ki bo ne le racionalno, ampak predvsem izkušensko oz. bivanjsko nagovarjala današnje doraščajoče in odrasle, ter jih odpirala k Bogu.

Na vsak način lahko rečemo, da je končano »obdobje katekizma« kot doktrinalnega poučevanja in prenašanja verskega znanja¹⁵. Danes se katehezi odpira *personalistična*¹⁶ vizija, ki dobiva bolj bogato in večrazsežnostno identiteto. Kateheza naj bi postala pomoč konkretnemu človeku, da bi našel svojo identiteto in da bi sebe v polnosti uresničil.

3. Prilagajanje kateheze naslovníku

Kateheza, ki se ne prilagaja duhovni stopnji razvoja naslovníkov, ne more biti uspešna, ker ne pride do komunikacije med Božjo besedo in njimi. Zato se mora katehet pri vzgoji vere »spustiti« na tisto raven, na kateri so naslovníki. Danes to neredko pomeni, da mora začeti s *prvo evangelizacijo*,¹⁷ pri kateri ima glavno vlogo pričevanje življenja, torej diakonija. *Splošni pravilnik za katehezo* pravi: »Pri prvi evangelizaciji, lastni predkatehumenatu ali predkatehezi, bo potrebno evangelij oznanjati v tesni zvezi s človeško naravo in njenimi težnjami ter pokazati, kako evangelij v polnosti izpolni človekovo srce« (SPK 117). To temeljno seznanjanje s krščanskim oznanilom je ena od oblik evangelizacije, ki se ne obrača le na nekristjane, ampak tudi na tiste krščene, ki *ne prakticirajo* krščanske vere. Papež Janez Pavel II. pravi, da mora *prilagojeno* oznanjevanje razodete besede ostati zakon sleherne evangelizacije (prim. OP 33). Pri tej temeljni evangelizaciji je treba pomagati človeku, da bo odkril čut za sveto, za transcendentno, za Boga. »To ima globok teološki razlog v skrivnosti učlovečenja, ustreza temeljni pedagoški zahtevi zdrave človeške komunikacije, odseva prakso Cerkve vseh stoletij.

Tako prilagoditev je treba razumeti kot izrazito materinsko dejanje Cerkve, ki prizna osebe kot žBožjo njivo' (1 Kor 3,9), ki se ne sme grajati, temveč v upanju obdelovati. Gre vsakemu človeku naproti, resno upošteva različne razmere in kulture in ohranja občestvo nešteti in enkratni Besedi, ki odrešuje ... Po tem merilu se mora ravnati vsaka posamezna

¹⁴ Prim. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grünewald, Mainz 1977, 57.

¹⁵ O poučevanju katekizma veliko razmišlja F. Coudreau v svoji knjigi *Ali vero moremo poučevati. Razmišljanja in smernice za pedagogiko vere*, Katehetski center - Knjižice, Ljubljana 1993. Avtor poudarja, da vere ni mogoče poučevati ali se je učiti, ker se rodi iz Božje besede, rodi se iz oznanjevanja (prim. Rim 10,17). Vera je Božji dar, ki smo ga deležni po sv. krstu in temu daru lahko s pedagoškimi posegi omogočimo razvoj in prav to je naloga kateheze (prim. str. 106).

¹⁶ Prim. Th. Gottfried, *Religionsunterricht als Lebenshilfe*, Die Blaue Eule, Essen 1995, 95-96.

¹⁷ Prim. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici*, n.d., 8-11.

pobuda in temu morajo služiti katehetove sposobnosti ustvarjalnosti in domiselnosti» (SPK 169).

Ista listina tudi pravi: »Prav tako je treba poudariti, da v pluralnosti položajev prilagajanje vedno upošteva človeka v vsej njegovi celotnosti in njegovi enotnosti, po viziji, ki jo ima o njem Cerkev. Zato se kateheza ne zaustavlja samo pri upoštevanju zunanjih prvin danega položaja, temveč vedno upošteva človekov notranji svet, resnico o človeškem bitju, žrvi in temeljni poti Cerkve¹⁷. To določa potek prilagajanja, ki je toliko bolj skladen, kolikor bolj so upoštevana vprašanja, pričakovanja in potrebe osebe v njenem notranjem svetu« (SPK 170).

Iz listin cerkvenega učiteljstva sledi, da je treba katehetsko dejavnost prilagajati stopnji splošnočloveškega razvoja človeka. Kateheza se mora prilagajati biološki, psihični, socialni in verski zrelosti katehiziranca, samo tako ga bo lahko nagovarjala, mu pomagala pri njegovem verskem in celostnem dozorevanju in počlovečenju.¹⁸ Učinkovita pa je kateheza lahko le tedaj, če so najprej izpolnjeni čisto preprosti človeški pogoji, ki omogočajo splošno človeško in krščansko dozorevanje. Če ti pogoji niso izpolnjeni v družini, jih je treba izpolniti pri katehezi in pri drugih katehetskih dejavnostih, če hočemo imeti učinkovito uvajanje v krščanstvo.

Glede na verski položaj v Sloveniji, kjer je veliko takih staršev, katerih otroci sicer hodijo k verouku, sami pa krščanske vere ne prakticirajo, se vedno bolj poraja potreba po prvi evangelizaciji, ki naj bi jo spremljala katehetska dejavnost ali pa naj bi postala njen sestavni del. Opustiti je treba prepričanje, da naše družine vzgajajo versko, da je naša kateheza dobra in da lahko po starem vzorcu poučujemo verouk še naprej. Poleg tega pa bo treba *dati pastoralni družine še večjo težo*.

Kateheza bo morala biti v prihodnje *nivojsko* organizirana, to pomeni, da bo treba oblikovati skupine, sestavljene iz udeležencev, ki bodo imeli bolj ali manj enako duhovno osnovo. Temu bo treba prilagoditi tudi priročnike, ki jih bodo kateheti lahko izbirali po potrebi.¹⁹

4. Potreba po eksistencialni katehezi

Za današnjega človeka, ki živi sredi groženj, gnusa, obupa in splošnih nesmislov, je značilno, da navadno kratkoročno osmišlja svoje življenje, npr. z uspehom pri delu, ustanavljanjem družine, prijateljstvom z ljudmi ipd. Če človek vedno znova išče nove smisle, počasi *umolkne vprašanje po končnem smislu življenja*. Na ta način človek izgublja odprtost svojega življenja za transcendo in Boga. Vse to velja tudi za doraščajočo mladino.

¹⁸ Prim. A. Exeler, *Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung*, Kösel, München 1982.

¹⁹ Taka praksa že obstaja v nekaterih evropskih državah, kjer imajo priročnike za različne stopnje verske zrelosti, npr. v Italiji.

Izkušnja *vprašljivosti svojega bivanja* pa je nenadomestljiv pogoj za poslušanje in sprejemanje Božje besede. Zato je temeljna naloga kateheze *odpiranje eksistencialnega vprašanja*. Zakaj sem na svetu? Kaj je cilj mojega življenja in dela? Kateheza mora človeka spodbuditi, da se spoprime s to témo in da o njej razmišlja. Človeka je treba spodbuditi, da bo začel iskati smisel svojega bivanja. Če se to ne zgodi in če človek še kar naprej išče svoje kratkoročne smisle, označevanje krščanskega označila ne najde mesta in odziva v njegovem življenju. Kateheza, ki odpira vprašljivost bivanja, mora odkriti tudi aporije (probleme brez izhoda) človekovega bivanja, da bi lahko postavila vprašanja, ki presegajo to življenje. Odkriti mora omejitve, nepopolnosti (glede na smisel bivanja) vseh znanstvenih odgovorov, ki samo poskušajo razložiti človekove načine vedenja (psihologija) in medosebne odnose (sociologija) in ostajajo vedno v imanenci in ne dajo odgovora na vprašanje »zakaj« in »kam«. Najgloblja človekova vprašanja pa zadevajo tudi »zakaj« in »kam«, zadevajo temelj in cilj sveta in življenja.²⁰ Samo v odgovoru na ta vprašanja se odpira obzorje smisla, pogovor o Bogu in njegovem razodetju in iz njega je mogoča in razumljiva človekova vera. Tudi odgovor vere na ta vprašanja se ne končuje enkrat za vselej, ampak se pogloblja v upanju v osebno srečanje z Bogom »iz obličja v obličje« (1 Kor 13,12). Kateheza mora odpirati človeku vprašljivost življenja v obzorju Božjega razodetja,²¹ ukvarjati se mora tudi s vprašanjem o temelju in smislu človekovega življenja. Vse to lahko pripelje človeka do tega, da si nenehno ne le postavlja vprašanja, ampak pride do spoznanja, da je končno *on sam veliko vprašanje, na katerega sam ne more odgovoriti*.²² Brez izkušnje odprtosti do transcendence, brez zavesti samopreseganja se pri katehezi posredovane verske izkušnje ne morejo zakoreniti v življenju človeka. Brez odprtosti do transcendence verske izkušnje ne morejo prebujati in poglobljati vere. Ostanajo samo védenje in spadajo samo h katoliškemu svetovnemu nazoru, iz katerega se ne poraja le določena ideologija in ne živa vera, ki daje človeku temeljno usmeritev.

Kateheza, ki odpira vprašljivost bivanja, je neposredno v službi vere in obratno: kjer se pri človeku porajajo bivanjska vprašanja, tam se dogaja kateheza in se odpira življenje za vero. Na tej stopnji še ne morejo priti do izraza tradicionalne teme katehetskega pouka, ki so specifične vsebine krščanskega verskega izročila. Odprtost vprašujočega in hkrati posluš-

²⁰ O teh vprašanjih poglobljeno razmišlja J. Janžekovic v svoji knjigi **Smisel življenja**, Mohorjeva družba, Celje 1966.

²¹ Prim. Z. Trenti, *Smisel življenja*, v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, 610-611. Prim. tudi W. Pannenberg, *Che cosa è l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1974; prim. F. Škrabl, *Uvodna poglavja v pedagogiko religije*, (skripta), Ljubljana 1992, 11-12.

²² Prim. U. Früchtel, *Leüfaden Religionsunterricht*, Benzinger Verlag, Zürich-Köln 1973, 23- 24.

nje človeka je dialektično usmerjeno naproti Božjemu razodetju, ki prebujajo vero.²³ Eksistencialna kateheza izhaja iz človekovih problemov in razmer in jih osvetljuje z lučjo Božje besede (prim. SKP 151).

Božja beseda pri katehezi človeka ne samo poučuje, ampak ga tudi nagovarja in mu postavlja vprašanja,²⁴ pred katerimi človek ne more ostati pasiven. Človek je spodbujen, da zavzame določeno stališče do življenja in si določi svojo življenjsko usmeritev. V tem smislu lahko govorimo o *eksistencialnem vidiku* Božjega razodetja. Ker je Božja beseda pomembna ponudba, ki razlaga človekovo življenje in zgodovino, človeku pomaga, da se vključi v splošni Božji načrt. Za vsakega človeka, ki je odprt za Božjo besedo, je le-ta pomembna življenjska usmeritev.²⁵

Vera je človekov osebni in celostni odgovor na Božji poziv. Svetopisemsko pojmovanje vere obsega celostni odgovor človekove volje, razuma, čustev in delovanja. Vera je vedno *eksistencialno* usmerjena in usmerja celotno življenje.²⁶

Odgovor vere je naprej Božje delo, ne samo zaradi tega, ker spodbuja prihaja od Boga, ampak predvsem zato, ker je samo dejanje, s katerim človek sprejema in odgovarja na Božjo besedo, spodbujeno od Duha in je zaradi tega Božja milost. »Da pride do take vere, je potrebna predhodna in pomagajoča Božja milost ter notranja podpora Svetega Duha, ki naj nagiblje srce in ga obrača k Bogu, odpira duha in 'vsem daje priložnost, da resnici pritrldijo in jo z vero sprejmejo'« (BR 5).

5. Kateheza kot vzgoja vere

Najprej bomo skušali razložiti, kaj pravzaprav razumemo pod izrazom kateheza in v čem je bistvo katehetske dejavnosti. Kateheza se razlikuje od krščanske vzgoje, evangelizacije in pastoralne dejavnosti Cerkve. Zelo je sorodna krščanski vzgoji,²⁷ vendar ni identična z njo. Tudi se ne iden-

²³ O iskanju smisla in o življenjski usmeritvi govori zelo konkretno Theresia Hauser v svoji knjigi *Ob čem usmerjam svoje življenje*, Župnijski urad Dravlje, Ljubljana 1980.

²⁴ O »odpiranju« človeka do transcendence in do Boga poglobljeno razpravlja A. Biesinger in Ch. Schmitt v knjigi *Gottesbeziehung*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1998.

²⁵ Prim. E. Alberich, *Kateheza i crkvena praksa*, Katehetski salezijanski centar, Zagreb 1986, 84.

²⁶ Prim. prav tam, 85.

²⁷ Krščanska vzgoja je širši pojem. Naloge te vzgoje so: »Razvijanje vedno večje sposobnosti mladih za kritičen odnos do 'vrednot', ki jih vsiljujejo hegemonistične sile različnih vladajočih sistemov s pomočjo ustanov za socializacijo in sredstev družbenega obveščanja; pomagati mladim, da si oblikujejo pristno človeški življenjski načrt in ga uresničujejo tudi takrat, kadar je v nasprotju z lestvico vrednot in življenjskih načrtov, utelešenih v prevladujočih sistemih: nazadnje hoče v mladih razviti čut za realizem, ki povezuje utopične težnje mladih o bolj človeškem in svobodnem svetu, rešenem vseh zatiranj ... Krščanska vzgoja bi morala biti: - *postopno uvaanje v skrivnost odrešenja*, zlasti s katehezo, ki ima za glavni cilj pomoč pri zorenju začetne vere; - *postopno uva-*

tificira z evangelizacijo, ki ima širši pomen.²⁸ Tako krščanska vzgoja kot evangelizacija sta pred katehezo in sta njen temelj. »Kateheza sama po sebi predpostavlja, da je človek že sprejel Kristusov evangelij, ki ga oznanja Cerkev ... To pomeni, da mora evangelizacija katehezo v pravem pomenu besede prehiteti ali pa spremljati« (SKP 18). Kateheza je del pastoralnega delovanja Cerkve in je nadaljevanje krščanske vzgoje.²⁹

Tukaj navajamo definicijo kateheze iz *Splošnega katehetskega pravilnika*: Kateheza je »tista cerkvena dejavnost, ki skupnost in posamezne kristjane vodi k zreli veri« (SKP 21). Z drugimi besedami, *kateheza je tista posebna oblika službe Božje besede, ki ima namen poglobljanje in dozorevanje osebne vere in vere skupnosti. Za katehezo danes ni vprašanje, kako prenašati krščanski nauk, ampak kako vzgajati osebo, da bo dejansko žive-la krščansko vero.*³⁰ »Kateheza ... razvija in vodi k zrelosti začetno spreobrnjenje, ko spreobrnjenca vzgaja za vero in ga vključuje v krščansko skupnost« (SPK 61). Kateheza je »vaja v vsem krščanskem življenju, je celostno uvajanje v krščanstvo³, ki omogoča pristno življenje v hoji za Kristusom ... postavlja temelje kristjanove duhovne zgradbe, daje hrano koreninam njegove vere ...« (SPK 67).

Kateheza mora odpirati versko razsežnost življenja in pospeševati življenje po evangeliju. »Ob nenehnem navdihu pedagogike vere katehet oblikuje svoje služenje kot kakovostno vzgojno pot oziroma z ene strani pomaga človeku, da se odpre verski razsežnosti življenja, z druge strani pa mu predlaga evangelij, tako da prenikne in preoblikuje procese umevanja, zavesti, svobode, delovanja, tako da napravi življenje za podaritev samega sebe po zgledu Jezusa Kristusa« (SPK 147).

Te precizacije so pomembne zato, da ne izgubimo izpred oči »posebnosti kateheze«, njene identitete znotraj globalne dejavnosti Cerkve. To

*janje v liturgično-zakramentalno življenje s pridobivanjem tiste pristne notranje religioznosti, ki ima svoj vzor v Kristusovem razmerju do Očeta; - postopno uvajanje v krščansko moralno življenje, ki ima končni cilj radikalizem blagrov, v katerega moramo vključiti pristno človeški življenjski načrt in mu vdihniti notranje življenje; - postopno uvajanje v apostolat Cerkve, ki ga ne razumemo kot prozelitizem (pridobivanje novih pripadnikov), temveč kot veselo pričevanje za osvoboditev, ki smo jo dobili v dar, postopno uvajanje v diakonijo, ki si prizadeva za pristne človeške vrednote v sodelovanju z vsemi ljudmi ... »; F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, n. d., 332-333.*

²⁸ Papež Pavel VI. v spodbudi *Evangelii nuntiandi* pravi, da evangelizacija obsega oznanjevanje in pričevanje Cerkve preko vsega njenega delovanja in življenja. V tej perspektivi se kateheza predstavlja kot del globalnega procesa evangelizacije (prim. CT 18).

²⁹ Pastoralna obsega vse dejavnosti Cerkve pri aktualizaciji njenega odrešenjskega poslanstva: oznanjevanje in pričevanje besede (martirija), dobrotelost ali dejavna ljubezen (diakonija), občestvenost in skupnost (koinonja), kult in obhajanje (liturgija). Kateheza pa ima kot vzgoja vere svoje mesto znotraj oznanjevanja besede (martirija).

³⁰ Prim. Z. Trenti, *Educazione religiosa*, v: J. M. Prelezzo (ur.), C. Nanni, G. Malizia, *Dizionario di scienze dell'educazione*, LDC, LAS, S.E.I., Torino 1997, 361.

pa ne pomeni, da je kateheza popolnoma neodvisna od pastoralnega delovanja Cerkve, ampak jo je treba načrtovati znotraj njene celotne pastorale.

Kateheza kot *vzgoja človekove vere* postaja stvarnost v današnji Cerkvi. O njej govorijo uradne listine (SPK, SKP, OE), izvaja pa se tudi v praksi. Lahko rečemo, da je v razvoju katehetske preнове v 20. stol. izraz »vzgoja vere« na neki način povezan s prehodom od »katekizma« h katehezi, od tradicionalnega verskega pouka h katehetskemu delovanju, ki je bolj pozorno na eksistencialni vidik krščanskega sporočila in na odgovor verujočega. Katehetska refleksija je v novejšem času pod vplivom hitrega razvoja antropoloških ved prestavila poudarek na pedagoško razsežnost kateheze. Dejansko pa je bila katehetika kot sistematična refleksija o katehezi vedno trdno povezana s pedagogiko in je imela dvojno dušo: teološko in pedagoško.³¹

Kaj torej pomeni izraz »vzgoja vere«, ki ga uporabljamo v katehezi. Pri uporabi izraza »vzgoja vere« je treba biti previden. Poudariti je treba, da ni mogoče neposredno vplivati od zunaj na vero, ki je teološko gledano Božji dar, na katerega človek svobodno odgovarja. Jasno je, da lahko govorimo o vzgoji vere le v *drugotnem pomenu*, tj. v sklopu delovanja, ki olajša ali odklanja verske težave ali prebujata verska stališča, vendar vedno zunaj neposrednega vpletanja v vero, ki ostaja vedno vezana na zastojno Božje delovanje in prostovoljni človekov odgovor. Vera je Božji dar in vere kot takšne ne moremo privzgojiti z nobenimi didaktičnimi metodami. Zato se mora kateheza pri vzgoji vere zavedati svojih omejitev. Z druge strani pa mora biti kateheza resnično vzgojno delovanje, to je spodbuda, pomoč pri osebni, prostovoljni in ponotranjeni rasti v luči življenjskega načrta, ki je odprt za vrednote in sposobnost kritičnega razsojanja.³²

Naloga kateheze je v tem, da omogoči razvoj vere, tj. da ji omogoča takšne razmere, v katerih se bo dar vere lahko razvijal. Razvoj vere najprej omogoča ali zavira družina, ki poskrbi ali ne poskrbi za primerno okolje, ki bo omogočalo rast vere. V družinskem okolju bi morala biti navzoča zavarovanost - nekdo je zame tu, varnost - nekdo zagotavlja red, ljubezen - sprejemajo me takšnega, kot sem, veljavo - cenjen sem.³³ Ko otrok odrašča, je treba v družini ustvariti primerno družinsko ozračje, ki omogoča rast vere,³⁴ potem pa je treba nadaljevati s katehezo,³⁵ ki je lahko uspešna predvsem tedaj, ko gojimo tudi katehezo odraslih.³⁶

³¹ Prim. E. Alberich, *Catechesi*, v: J. M. Prelezzi (ur.), C. Nanni, G. Malizia, n. d., 165.

³² Prim. E. Alberich, *Kateheza i crkvena praksa*, n. d., 87.

³³ Prim. M. Nemetschek, *Bog v življenju otroka*, Katehetski center, Ljubljana 1986, 12-17.

³⁴ Prim. M. Klevišar - F. Škrabl (prir.), *Verska vzgoja otrok*, Katehetski center - Knjižnice, Ljubljana 1993, 7-37.

³⁵ Prim. V. Saris, *Kje se poraja Cerkev. Družinska kateheza*, Katehetski center - Knjižnice, Ljubljana 1991, 5-53.

³⁶ Prim. E. Alberich, A. Binz, L. Soravito, F. Škrabl, *Izbrana poglavja iz andragogike religije*, Salve, Ljubljana 2001.

Da bi se seznanili z vzgojnim procesom rasti vere je potrebno, da ta proces predstavimo s teološkega in antropološkega vidika.

S teološkega vidika je izhodišče vsake rasti vere *spreobrnjenje*, ki deli življenje na dva dela in ki predpostavlja prekinitev s preteklostjo in sprejemanje nove miselnosti in novega načina življenja. S tem se vera začne razvijati in dozorevati³⁷

Z antropološkega vidika obravnavamo vero s stališča naravnosti, ki jih poznamo iz družbene psihologije. Naravnost obsega način bivanja, ki ga usmerjajo kognitivni, afektivni in operativni procesi.³⁸

6. Kateheza kot pristna religiozna izkušnja

Življenje v kompleksni industrijski in informacijski družbi zahteva izredno veliko človekove energije in zato človek marsikdaj živi le površinsko in ne zmore globljega življenja. K temu je treba dodati še prevladujoče empirično-racionalno mišljenje, ta pa se predstavlja kot edina »realna« pot k stvarnosti, ki se s tem nezapaženo zredučira na zunanjo predmetnost. To velja za vesolje, naravo, človeka itn., nikjer ni več *nobene skrivnosti*. Kraji in časi molka in razmišljanja postajajo vedno bolj izjema, saj za vse to ni več časa; človek postaja tujec sebi, sočloveku in Bogu. Zanimivo je, da se kljub temu, da v vsakdanjem življenju doživlja praznino, izogiba razmišljanju o sebi in je rajši kar naprej zaposlen ali pa se ukvarja z mediji. Tako mu ostaja vstop v lastno globino in hkrati v globino bivanja zaprt. Samo v globljih slojih duše in v obrobnih conah med zavestnim in podzavestnim lahko pride do verske izkušnje in srečanja z Bogom.³⁹ Če človek ni sposoben globljega doživljanja, postaja duhovno površen in to poraja nevero, ki se danes pojavlja vedno pogosteje. Mnogi ljudje ne samo, da ne verujejo v Boga, ampak tudi živijo brez občutka Božje navzočnosti, ne doživljajo ne občudovanja ne strahu pred skrivnostjo ali transcendenco. Takšnih ljudi tradicionalna kateheza ne nagovarja več.

To je danes velik problem, ki ga mora kateheza reševati. Krščansko oznanilo lahko prebudi odmev in vodi k živi veri le tam, kjer se ujema s človekovimi izkušnjami. Krščanska vera ne more postati dejavna človeška vera brez izkušnje, še posebno religiozne,⁴⁰ to pa še ne pomeni, da temelji samo na izkušnji. Kljub temu lahko trdimo, da postane vera delovanje celotnega človeka šele tedaj, ko se vraste v izkušnjsko področje celotnega človeka.⁴¹

³⁷ Prim. E. Alberich, *Kateheza i crkvena praksa*, n. d., 88-89.

³⁸ Prim. prav tam, 89-90.

³⁹ O izkušnji transcendence oz. Boga razpravlja Th. Eggers v svoji disertaciji *Religion-sunterricht und Erfahrung*, Kösel Verlag, München 1977, 145-154.

⁴⁰ Prim. Z. Trenti, *Esperienza religiosa*, v: J. M. Prelezio (ur.), C. Nanni, G. Malizia, n. d., 394-395.

K. Rahner pravi: »Če človek ni vsaj v embriju izkusil Boga in njegovega Duha, ki ga osvobaja najgloblje človeške tesnobe in krivde, potem ni motiva, da bi mu oznanjali moralne krščanske norme.«⁴² Ta Rahnerjeva misel opozarja na pomen izkušnje Boga, ki naj bi jo omogočila kateheza tistim, ki tega še niso izkusili.

Ker je lastno središče bivanja in bivanjska globina tako težko dosegljiva človeku samemu, mu je potrebno pomagati, da se bo odprl svetu izkušenj. Da bi pa do tega prišlo, mora kateheza preiti od prenašanja nauka k iskanju in razlagi izkušenj. V luči takšnega pojmovanja kateheze se v središču poraja osebna izkušnja, ki s pomočjo kateheze lahko postane verska. Pri tem lahko veliko pomagajo osebne izkušnje katehizirancev, pa tudi kateheta, vzgojitelja vere, ki mora biti sposoben živeti, razlagati in posredovati svoje verske izkušnje tudi drugim.⁴³

Izkušnja ima pri katehezi pomembno vlogo in jo je treba čimbolj uporabljati. »V človeku poraja zanimanja in presoje, ki prebujajo željo po spremembi življenja. Naloga kateheze je, da ljudi opozarja na njihove najpomembnejše izkušnje; da jim pomaga v luči evangelija presojati vprašanja in potrebe, ki iz njih izvirajo; da jih vzgaja k novi zasnovi življenja. Tako bo človek spričo Božjega daru zmožen ravnati dejavno in odgovorno« (SPK 152).

Kateheza lahko človeka usmerja na pot, ki se je odprla z razodetjem Boga, z njegovim prihodom na svet v Jezusu Kristusu. Na tej poti ga spremlja in mu pomaga iskati odgovore na vprašanja, ki se človeku porajajo. Ukvarjanje s temeljnimi človekovimi izkušnjami⁴⁴ (sreča, ljubezen, hrepenenje, strah, krivda, trpljenje itn.) in z mejnimi situacijami⁴⁵ človekovega bivanja (ekstaza, bolezen, smrt, rojstvo) ni neke vrste predkateheza, ampak je *bistveni sestavni del kateheze same*.

Takšno gledanje na izkušnjo zagovarja tudi najnovejši katehetski dokument *Splošni pravilnik za katehezo*, ko pravi: »Osvetljevati in razlagati izkušnjo z danostjo vere je tudi temeljna naloga katehetske pedagogike, ki ni brez težav, ne sme pa se zanemarjati, sicer bi bila v nevarnosti, da pade v umetne vzporednosti ali zaprto (integristično) umevanje resnice.

⁴¹ Prim. A. Exeler, n. d., 39.

⁴² Prim. K. Rahner, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia 1973, 83.

⁴³ Prim. M. Moser, H. Rimmele, *Leben ist Begegnung*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1999. V tej knjigi je zelo nazorno in konkretno predstavljena izkušnjska kateheza v župniji; katehetu daje izredno veliko konkretnih napotkov za katehezo v današnji sekularizirani družbi.

⁴⁴ Prim. B. Casper, *Alltagserfahrungen und Frömmigkeit*, v: F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (izd.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 39-72.

⁴⁵ Prim. Th. Gottfried, n. d., 96.

To je mogoče doseči s pravilno uporabo medsebojne zveze ali medsebojnega vpliva med globokimi človeškimi izkušnjami (prim. OE 53; OK 22 in 39) in razodetim sporočilom. O tem nam pričajo napovedi prerokov, Kristusovo oznanjenje in učenje apostolov. Zato pomenijo temeljito merilo za vsako srečanje med vero in človeškovo izkušnjo v času Cerkve« (SPK 153).

Kateheza mora doraščajoče v njihovem življenju senzibilizirati za odkrivanje izkušnje. Najbolj primeren kraj za to je *občestvo verujočih*, kjer lahko odkrivajo svoje izkušnje in si jih tudi izmenjujejo. Ta kraj je lahko malo versko občestvo ali tudi župnija; pomembno je, da so v tem občestvu *sprejeti in dejavni*.

Poleg odpiranje človeka za osebne izkušnje je pomembno tudi odpiranje človeka v svet simbolov, še posebno tistih, ki jih najdemo v Svetem pismu in ki prav tako pomagajo človeku, da pride do verske izkušnje. Tukaj gre med drugim tudi za neabsolutizirajočo globinsko interpretacijo Svetega pisma.⁴⁶ *V simbolih se skriva človekova notranjost* in v odkrivanju vsebine simbolov⁴⁷ se človek odpira transcendenci.

V temelju ima vsak človek notranji čut za razumevanje simbolov. Ta čut se še posebno intenzivno javlja v otroški dobi,⁴⁸ ko so meje med znotraj in zunaj, med subjektivnim in objektivnim, realnim in skrivnostnim še v nastajanju. Šele s prilagajanjem na t.i. realni princip, ki ga človek doseže z znanstveno usmerjeno šolsko vzgojo, se človekov čut za razumevanje simbolov zmanjša ali celo popolnoma zakrni. Tako postane lahko »šolani človek« zbežan, omahljiv, osiromašen za samospoznavanje in za odnos do transcendence.

Jezik judovsko-krščanskega izročila je religiozni jezik v podobah. To ugotovitev najdemo še v razmišljanjih patristične teologije, pozneje pa se vedno bolj uveljavljajo filozofske paradigme, s katerimi poskušajo podobe prevesti v popolne eksaktne pojme in s tem jih pogostokrat osiromašijo za pravo vsebino in njen pravi namen. Teološka racionalizacija in sistematizacija krščanskega izročila od 16. stol. naprej je doletela tudi katehezo, česar se še danes ni popolnoma rešila, npr. CT 21, 30, kjer je vera še vedno intelektualizirana. Da bi to stanje presegli, je potrebno, da postane verska izkušnja sestavni del kateheze. Ljudem mora namreč pomagati, da bodo prišli do izkušnje transcendence.

⁴⁶ O interpretaciji religioznih izkušenj prim. A. Höfer, *Die Bedeutung von Übung und Erfahrung im Religionsunterricht*, v: A. Höfer, G. Tröbinger, F. Feiner, *Praktische Schülerübungen zu den Religionsbüchern 5-8*, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1976, 7-16.

⁴⁷ Prim. F. Škrabl, *Izbrana poglavja iz pedagogike religije*, Salve, Ljubljana 2001, 111-114.

⁴⁸ Prim. M. Leist, *Keine Glaube ohne Erfahrung*, 3. izd., Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1982, 9-88.

Kateheza simbolov se dogaja tam, kjer z ene strani postajajo ljudem razumljive prapodobe življenja (arhetipi), z druge strani pa postaja razumljiv simbolni svet vere, ki ga vsebuje Sveto pismo (liki, dogodki, znamenja, gibi in simbolna dejanja), liturgija in krščanska umetnost.

Takšna kateheza zahteva predvsem narativni jezik, ki ne nagovarja le glave, ampak srce, središče osebnosti, ne samo intelekt in vest, ampak celotnega človeka v vseh njegovih življenjskih področjih. Narativni jezik v simboličnih podobah odpira izkušnje globine in vodi človeka k srečanju z Bogom.

7. Kateheza kot prebujanje in rast vere v pogovoru z živimi pričami vere

Površnost medosebne komunikacije je značilnost tehnične civilizacije. Med ljudmi je vedno manj pristnega in poglobljenega pogovora, pa tudi v družinah se pogovarjajo le o vsakdanjih stvareh in črni kroniki. Medsebojno komunikacijo pa še posebno ovirajo mediji, ki okupirajo velik del človekovega prostega časa. Izmenjava pomembnih življenjskih izkušenj pa je navadno tabuizirana. Področje vere je navadno zavito v molk, saj se ljudje niso sposobni pogovarjati o verskih zadevah. Tako prihaja do metafizične osamljenosti posameznikov, če že ne do izginotja vere iz človekove zavesti.

Kdor želi na poti življenja na novo odkriti vero na splošno ali še posebno krščansko vero in jo ohranjati živo, nujno potrebuje pričo vere, kompetentnega pogovornega partnerja, ki ima verske izkušnje. Vera se lahko »prenaša naprej« le z živim (verbalnim ali neverbalnim) dialogom. V tej zvezi se govori o odnosnih osebah⁴⁹ in o duhovnem očetovstvu in materinstvu (prim. 1 Kor 4,15). Samo tisti človek lahko dejavno in celostno oznanja vero, ki ga vera usmerja in mu daje upanje in ki iz vere in upanja živi in deluje.

Prebujati vero je nekaj čisto drugega kot prepričevati o veri. V katehezi to pomeni opuščanje višje pozicije nasproti drugemu, opuščanje dajanja in prejemanja. Podoba prebujanja vere, ki se dogaja v dialogu, lahko razumemo le kot partnersko dejanje. Pri prebujanju vere ne gre za sprejemanje in dajanje, za poučevanje in poslušanje, ampak za medsebojni *dialog* na isti ravni med katehetom in katehumeni (pred krstom in po njem) ter za skupno življenje v istem »Božjem področju« (P. Teilhard de Chardin) duha in Božje besede, gre za skupno rast in prinašanje sadov (prim. Mt 13, 1-23).

⁴⁹ Prim. D. Hutsebaut, *Die Rolle der Bezugspersonen bei der Vermittlung von Glauben*, v: H.-J. Fraas, H.-G. Heimbrock (ur.), *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 63-81.

Dialoška kateheza pomeni izmenjavo mnenj v občestvu.⁵⁰ Četudi ima katehet več znanja, ni zaradi tega katemumenom *nadrejen*, ampak živi in deluje v *familia Dei* kot enakopraven član (prim. Mt 23, 8-12). Kjer se to ne dogaja, postaja kateheza problematična ali odbijajoča, kajti današnji človek težko sprejme pouk od zgoraj. Katehet se vedno uči in se uči tudi pri katehezi (ne samo pri pripravi) skupaj s katehumeni in se od njih dejansko lahko marsikaj nauči, saj prinašajo s seboj današnje človeške probleme. Ko kateheza postane pogovor - medsebojna komunikacija -, se vanjo vključujejo tudi osebne izkušnje. Vsaka izkušnja, ki je predmet pogovora pri katehezi, opozarja na mnogoličnost in revščino človekovega življenja in končno na »Besedo«, v kateri se Bog sam daje človeštvu kot zadnji temelj in smisel človekovega življenja, »življenja v polnosti«.

Na to Besedo je *odgovor* vera, ki v življenjskem procesu vedno bolj prešinja celotno življenje, in celotno življenje človeka lahko postane odgovor na Božjo poklicanost. Vprašljivost človekovega bivanja bo dobivala odgovor v takšni meri, v kakršni se dogaja komunikacija med Bogom in človekom. To je globinski dialog, v katerem se človekovo življenje živi in izpopolnjuje. K temu lahko veliko pripomore dialoška kateheza.⁵¹ Kateheza mora pomagati, da pride do pogovora med Bogom in človekom, potem pa ga mora v življenju spremljati. Do takšnega pogovora lahko pride le v občestvu verujočih. To se lahko dogaja pri evangelizaciji, katehezi, liturgiji itn.

8. Kateheza kot pomoč pri osebnem odločanju za vero

V današnji pluralni družbi so navzoči različni pogledi na življenje, različne življenjske oblike, ki otežujejo doraščajočemu pri sprejemanju osebnih odločitev in usmeritev. Bolj ali manj homogena krščanska družba, v kateri je vladala enotnost med vero in moralo kot splošno in obvezujoče prepričanje se razkraja in prehaja v sekularizirano družbo. Nastaja vedno več svetovnonazorskih in etičnih svobodnih izbir, ki človeka izzivajo k osebnim odločitvam, kar pa je za mnoge doraščajoče prezahtevno. Zaradi tega pride do skrajnih reakcij, ki se na eni strani kažejo kot verski indiferentizem (vseeno je, kako živim, nič ni zavezujoče), na drugi strani pa se srečujemo s fundamentalizmom, ki vse (politiko, gospodarstvo, znanost) pretirano povezuje z religijo.

Znotraj te pluralnosti in prav tako napetosti med skrajnostmi je tudi krščanska vera. V sekularizirani družbi postaja vera *stvar osebne odločitve*. (Ni več samo po sebi umevno, da je kdo kristjan, pa četudi prihaja iz kršćan-

⁵⁰ Prim. N. Mette, *La communauté chrétienne comme catéchèse vivante*, v: *Lumen vitae* 55 (2000), 139-148.

⁵¹ Prim. E. Rauscher, *Religion im Dialog*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991, 210-226.

ske družbine.) To pa človeka spodbuja, da o svoji veri razmišlja, se o njej pogovarja z drugimi, jo primerja z drugačnimi prepričanji in končno utemelji in se zanjo odloči. Doraščajoče, ki so se seznanili z evangeljskim sporočilom, je treba vzgajati tako, da se bodo *odločili za Kristusa* in da bodo stopili *v osebni stik z Bogom* ter v skladu z evangeljskim sporočilom tudi živeli. Seveda pa se tudi iz teh razprav oz. pogovorov težko poraja osebna vera, podobno kot pri pouku vere, vendar pa so razprave potrebne: »Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog upanja, ki je v vas« (1 Pt 3,15).

V tem je tudi racionalna razsežnost kateheze. Pri tem ne gre za negativno apologetiko, da bi hoteli pokazati na neresnico nekrščanskih religioznih in svetovnonazorskih prepričanj, ampak za utemeljitev svoje vere. Krščanska vera temelji na zaupanju v vire, v izvirne listine judovsko-krščanskega izročila, na verski izkušnji in na v zgodovini razodevajočem se Bogu. Od tod črpa človek moč za svojo vero.

Da vere ne bi zaradi nesporazuma pojmovali kot ideologijo, mora priti do izraza v svoji *ideološko kritični funkciji*. Zato si mora kateheza prizadevati ne samo za pogovor z drugimi verstvi in svetovnimi nazori za skupno iskanje najgloblje humanega, t.j. Božjega, ampak tudi o napačnih, preozkih ali totalitarnih humanizmih in utopijah, ki jih je treba kritično presojati in ovrednotiti.

Nasprotje med vero in znanostjo, ki je v preteklosti burilo duhove, se lahko odstrani, če se prizna ločitev med vero in znanostjo na različnih ravneh. Veri pa je treba priznati, da ne samo dopolnjuje ali presega znanost, ampak ji daje novo razsežnost - transcendenco.

9. Kateheza kot pomoč pri odkritju smisla življenja

Poleg svetovnonazorske pluralnosti se danes pospešeno pojavljajo spremembe skoraj vseh področij (polika, gospodarstvo, znanost, kultura, etos itn.), ki v veliki meri učinkujejo dezorientirajoče. Kar se človek nauči v šoli, hitro zastari in postane neuporabno ali celo kontraproduktivno. V takšnem svetu postaja tradicija kot življenjska modrost brez pomena, šteje samo tisto, kar je novo in kar prinaša uspeh. Krščanstvo in Cerkev sta zaradi tega za mnoge sodobnike stvar preteklosti, veljata za presežena in nista več pristojna za usmerjanje življenja v današnjem svetu.

Vera ima dejansko svoj izvor v oddaljenih zgodovinskih okvirih. Njene izrazne oblike (besedila, podobe, obredi, pogled na podobo sveta) so sicer pogojene od kulturno-zgodovinskega okolja, vendar niso do konca definirane.

Temelj in središče vere so temeljne izkušnje srečanja med Bogom in človekom in odnos Bog-človek in zaradi tega imajo za človeško življenje temeljno vrednost. Vsaka časovno pogojena, konkretna oblika, v kateri se predstavlja vera, je odprta za nekatere spremembe, interpretacije in

aktualizacije. Samo tako se lahko uresničuje izročilo kot živ, zgodovinski proces, ki spremlja življenje v njegovih spremembah. Izročilo niso v muzejih shranjeni dogodki, ki nimajo več vpliva na današnje življenje, ampak je še danes aktualno⁵² za oblikovanje človekovega življenja.

Stremljenje za iskanje (objektivno) pravilnega in (subjektivno) dobrega je dano ljudem instinktivno in je povezano s človekovo usmeritvijo. To stremljenje pa je postalo problematično v zapleteni industrijski in informacijski družbi, za katero so značilne politične in ekonomske strukture in »znanstveni« pogled na svet. Človek je postavljen pred vedno nove zahteve, ki jih težko zadovoljuje ali pa jim s svojo izobrazbo ter s svojimi individualnimi izkušnjami sploh ni kos.

Krščanska vera s svoje strani ne daje za delovanje in vedenje enoumnih konkretnih nasvetov, ki bi ustrezali vsem življenjskim situacijam in rešitvam družbenih problemov. Tudi kristjan je poklican, da ovrednoti stvari in odnose, vrednote in dobrine tako nepristransko in natančno, kolikor more, da pri tem uporabi svoje in tuje izkušnje, kritično oceni obstoječe norme in pride do utemeljne odločitve. Njegova vera mu odpira drugačno prepričanje in perspektivo. Ima zaupanje v Boga, ki se je v Jezusu Kristusu inkarniral v človeško zgodovino (bil je solidaren z reveži in trpečimi, nase je sprejel naše grehe) in od tod izvira upanje v dovršitev človeštva in zgodovine. Kristus opogumlja in spodbuja človeka, da deluje proti dvomu in obupu in da v hoji za njim uresničuje življenjski vzorec, po katerem uresničuje smisel lastnega bivanja v življenju za druge.

»Ljudje so že od nekdaj prepričani, da je dokončni smisel življenja povezan s skrivnostjo daru, ki je v začetku življenja vsake osebe. Kdor išče smisel v tej smeri, bo našel tudi usmeritev k Bogu.«⁵³ To pomeni, da je *zadnji cilj človeka zunaj njega*.

»Izkušnja smisla« pomeni, da katehet posreduje v veroučni učilnici spoznanja, naravnosti, da bi vzgajanci ovrednotili in oblikovali svoje življenje. Izkušnje, ki pomagajo najti smisel življenja, niso le neka navodila za življenje, norme za vedenje, verske resnice, ampak ima katehet nalogo, da pomaga vzgajancem pri zaznavanju izkušenj, ki jim pomagajo najti smisel.⁵⁴ *Smisla ne moremo dati, ampak ga je treba odkriti.*⁵⁵

Kateheza, ki je usmerjena v krščansko življenje, ima glavno nalogo v tem, da spodbuja zavest iščočega človeka, da se v življenju usmerja v upanje in zaupanje v Boga. Ta temeljna perspektiva je lepo ponazorjena v neskončni mnogovrstnosti uresničitve velikih zgodovinskih osebnosti, ki so živele v različnih življenjskih in družbenih razmerah in so imele pomeb-

⁵² Prim. L. Sartori, *Izročilo*, v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, 245-247.

⁵³ J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano*, LDC, Torino 1975, 83.

⁵⁴ Prim. E. Rauscher, n. d., 221.

⁵⁵ Prim. prav tam, 222.

no mesto v odrešenjski zgodovini. Te osebnosti ne motivirajo ljudi samo afektivno in apelativno, ampak so jim tudi zgled hoje za Kristusom.

Katehezi - v njenih različnih oblikah - je priznana vzgojna vrednost bodisi za versko vzgojo, bodisi za celotno vzgojo, kolikor je dejavnik socializacije, kulturne in moralne rasti.

10. Kateheza kot karizmatično delovanje Cerkve

Omenjeni postopki ali razsežnosti katehetskega delovanja se morejo uresničevati le na določenem kraju znotraj različnih pastoralnih področij delovanja Cerkve. Kateheza se mora dogajati povsod tam, kjer verujoči živijo in poglobljajo svojo vero: v srečanjih in pogovorih med verujočimi in prav tako med verujočimi in neverujočimi.⁵⁶ Navadno se povsod poraja vprašanje o skrivnosti bivanja in prihaja do verske izkušnje v dialogu z Bogom. Torej se kateheza ne more omejiti samo na en kraj (verouk, pogovori, oznanjevanje) ali na uporabo samo ene metode ipd. Kateheza je povsod, kjer živijo in delujejo kristjani.

Katehetsko delovanje je treba razumeti ne le kot poučevanje, ampak kot karizmo. Za apostola Pavla so moč vere »modrost sporočiti in spoznanje posredovati«, »preroško govorjenje«, in »poučevanje« (prim. Rim. 12,6b) predvsem delovanje milosti in delovanje Duha. Krst in birna daje vsakemu kristjanu možnost soudeležbe pri Kristusovi službi. Vsi krščeni so »dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga« (C 11) in birmancem »nalaga strožjo dolžnost, da kot resnične Kristusove priče hkrati z besedo in z dejanjem razširjajo in branijo vero« (C 11). Temu Duhu, ki veje, kjer hoče (1 Kor 12,11), mora biti v službi tudi vodstvo Cerkve. »Sodba o njihovi pristnosti in urejeni uporabi pa gre tistim, ki so v Cerkvi predstojniki in ki jim gre posebej naloga, da ne ugašajo Duha, ampak vse preskušajo, in kar je dobro, ohranijo (prim. 1 Tes 5,12 in 19-21), torej se tistega, kar je Bog spodbudil, ne sme ovirati.

Katehet mora *gajati bogato duhovno življenje*, ki temelji na vstajenju Jezusa Kristusa, kajti samo vera v vstalega Kristusa daje človeku prihodnost in smisel. Tako bo postal človek za druge, tj. za tiste, ki jih katehizira.⁵⁷ Katehet je pričevalec in oznanja tisto, kar je del njegovega življenja, tisto, kar ga v življenju usmerja.⁵⁸ To pa zahteva ogromno dela pri pripravi novih katehetov. K pričevanju pa niso povabljeni le kateheti, ampak vsi kristjani, celotna krščanska skupnost. Čim bolj je krščanska skupnost usmer-

⁵⁶ Pastoralno delovanje z obrobniimi in oddaljenimi kristjani je zelo dobro predstavljeno v knjigi: W. Friedberger, *Pastorala z oddaljenimi. Stanje - teološko razmišljanje - pastoralno delo*, Katehetski center, Ljubljana 1987.

⁵⁷ Prim. Die Deutschen Bischöfe, *Zur Spiritualität des Religionslehrers*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, 28-29.

⁵⁸ Prim. Die Deutschen Bischöfe, *Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 20.

jena pričevalsko, tem bolj bo uspešna na katehetskem področju, bolje bodo doraščajoči uvedeni v krščansko vero.

H. Faber v svoji knjigi *Gott in vaterloser Gesellschaft (Bog v brezočetoovski družbi)* pravi, da se je v preteklosti vzgajalo v veri na paternalističen način. V moderni in demokratični družbi pa je tak način vzgoje izgubil svojo težo. Katehet mora biti *spremljevalec vzgajanca*, saj je tudi sam na poti poglobljanja vere. Katehet mora živeti v solidarnosti do svojih vzgajancev, z njihovo vero in nevero, z upanji in dvomi. Vzgajancem mora pomagati, da bodo premagali svojo odtujitev do samega sebe, do ljudi in Boga.⁵⁹

Iz tega sledi, da je treba dati nov zagon tako duhovnemu oblikovanju duhovnikov-katehetov kot tudi oblikovanju laičkih katehistov/katehistinj. Kakor bogoslovno semenišče pomaga bogoslovcem pri njihovem osebnem in krščanskem dozorevanju, tako bi morale tudi ustrezne ustanove skrbeti za duhovno oblikovanje laičkih katehetskih delavcev. Brez tega notranjega oblikovanja oz. vodstva si danes ne moremo zamisliti uspešne katehizacije. Samo poznavanje katehetske didaktike je premalo. Karizma je res Božji dar, ki so je deležni predvsem nekateri izbrani ljudje, vendar pa si je nekatere karizmatične prvine gotovo možno pridobiti tudi z globokih osebnim duhovnim življenjem.

Z opredelitvijo kateheze kot karizme ne smemo negirati, da obstajajo tudi posebna mesta in situacije kateheze, da je možno in potrebno katehezo gojiti kot oblikovalni proces, da oblikovanje učnega procesa vere lahko olajšamo s pomočjo didaktike, metodike in izkušenj, da je treba katehete primerno pripraviti za katehetsko delo, da je treba katehezo izvajati profesionalno s pomočjo profesionalnih sodelavcev (duhovnikov, redovnikov, diakonov in katehistov).

Sklep

Danes katehetska refleksija poudarja, da si mora kateheza prizadevati za *celotni razvoj človeka*. Ker je kateheza posredovanje osvobajajoče Božje besede, se ne sme nikoli omejiti le na religiozni sektor, ampak mora obsegati celotni človekov življenjski načrt in se predstaviti kot »pomoč za življenje s pomočjo vere«. ⁶⁰ Globalni cilj katehetske in verske vzgoje je pomoč doraščajočemu pri razvoju njegove temeljne religioznosti in pri sposobnosti odločanja za vero, ki spada k razvoju harmonične osebnosti.

Pri katehezi je treba človeku predstaviti, da se v globini samega sebe sooča s skrivnostjo, ki daje smisel človekovemu življenju. Ta skrivnost

⁵⁹ Prim. H. Faber, *Gott in vaterloser Gesellschaft*, Kösel, München 1972, 99.

⁶⁰ Prim. D. Emeis - K. H. Schmidt, *Handbuch der Gemeindekatechese*, Herder, Freiburg-Basel 1986, 30.

zadeva celotno bivanje, vsebuje hkrati trenutke strahu in sreče, sprejemanja in odklanjanja. Kateheza mora pomagati človeku, da začuti oz. izkusi problematičnost svojega bivanja in da na to izkušnjo v življenju tudi ustrezno odgovarja. Človekov odgovor na to soočanje ni samo v češčenju absolutne skrivnosti, ampak v celotnem življenju tako v individualnem kot družbenem⁶¹. Zato je treba ovrednotiti različne katehetske oblike, ki spremljajo in spodbujajo celostni razvoj osebe. Med katehetske cilje spada jo tudi splošni cilji vsake človeške vzgoje: razvoj osebnosti, odpiranje družbi, afektivna in psihična zrelost, čut za kritiko, sposobnost sodelovanja in odgovornosti.⁶²

Namen kateheze je poglobljanje in dozorevanje osebne vere, da bi človek dosegel človeško in krščansko zrelost. Zato »kateheza ni samo v službi vere, ampak v službi celotnega človeka. Gre bolj za človeka kot za vero. Ker vera obstaja v dobro človeka, gre za vero človeka. Če vera ne bi bila v službi človeka, bi se lahko zdelo, da je sama sebi namen.«⁶³

Za versko vzgojo je pomembno, da mlad človek sam *ponotranja* krščanske vrednote oz. naravnosti⁶⁴.

Za versko vzgojo v prihodnosti bi morala biti odločilna katehistova želja, da pomaga mlademu človeku najti samega sebe, da bi doraščajoči našel v veri osrečujoče in osvobajajoče prvine in da mu bo dala temeljno usmeritev.

Mlademu človeku je treba pomagati, da v krščanstvu oz. Cerkvi ne bo gledal le institucije, ampak gibanje, ki se bojuje proti brezupu in grozljivi moči zla.⁶⁵

Kateheza v prihodnje ne sme biti le poučevanje in učenje, ampak predvsem vzgoja osebe v veri, ki pa jo je treba v mnogih primerih še prebuditi. Tudi pri katehezi bo treba uvajati diferenciacijo in si prizadevati za *nivojsko katehezo*, pri kateri se bodo zbirali udeleženci enakega duhovnega razvoja, in to bo pomagalo k boljšemu katehetskemu delu. Zato je treba gojiti eksistencialno katehezo, ki bo odgovarjala na vprašanje smisla v človekovem življenju. Pri tem pa ima posebno vlogo katehet, ki naj bi bil karizmatična oseba, ki bi znal svoje verske izkušnje vključevati tudi v katehetsko delovanje.

⁶¹ Prim. A. Exeler, n. d., 91.

⁶² Prim. E. Alberich, *Catechesi*, v: J. M. Prelezzo (ur.), C. Nanni, G. Malizia, n. d., 165-166.

⁶³ A. Exeler, n. d., 66.

⁶⁴ Prim. A. Exeler, n.d., 95-96.

⁶⁵ Prim. prav tam, 92.

Povzetek: France Škrabl, Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi

Kateheza v sekularizirani družbi zelo težko opravlja svoje poslanstvo, ker mnogi doraščajoči niso bili deležni krščanske socializacije ali prve evangelizacije. Zato je prisiljena, da išče nove oblike in vsebine, s katerimi bi lahko nagovorila sekulariziranega človeka. Prenehati mora z doktrinalnim poučevanjem in začeti mora gojiti personalistični pristop. Prilagoditi se mora duhovnemu razvoju »naslovnika« in ga nagovoriti tako, da bo začutil svoje življenje kot eksistencialni problem in da bo začel iskati smisel življenja. Kateheza si mora prizadevati, da bodo katehiziranci deležni bogate verske izkušnje in se bodo odpirali v svet simbolov ter tako iskali pot k transcenciji, k Bogu. Doraščajočemu človeku, ki je izkusil Božjo bližino, človeku, ki se čuti od Boga nagovorjenega, lahko uspešno pomagamo, da bo prišel do osebne odločitve za vero in da bo postal zrel človek in zrel kristjan. Tovrstne oblike kateheze ne more gojiti katehet, ki je le učitelj, ampak katehet, ki je živa priča vere, katehet, ki je vključen v karizmatično delovanje Cerkve.

Ključne besede: župnijska kateheza, eksistencialna kateheza, nivojska kateheza, religiozna izkušnja, vzgoja vere, smisel življenja.

Catechesis in secularized society is very difficult because many adolescents have not participated in Christian socialization or first evangelization. Thus it is forced to look for new forms and contents in order to address the secularized man. Catechesis should stop doctrinal teaching and start to practise a personalistic approach. The endeavour of catechesis should be for the catechised to take part in rich religious experiences and to open themselves to the world of symbols, thus trying to find the way to transcendence and to God. An adolescent who has experienced God's closeness, who feels that God has spoken to him, can be successfully aided to take a personal decision for faith and to become a mature man and a mature Christian. Such forms of catechesis, however, cannot be practised by a catechist who is just a teacher, but only by a catechist who is a living witness of faith and is included in the charismatic activity of the Church.

Key words: parish catechesis, existential catechesis, catechesis at different levels, religious experience, education of faith, meaning of life.

Zvonko Bergant

Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu

1. Uvod

Kot idejni, politični, socialni, gospodarski in kulturni prostor v drugih, zlasti katoliških, evropskih državah je tudi slovenske dežele v 19. stoletju in prvih desetletjih 20. stoletja zaznamovalo soočenje med liberalizmom in političnim katolicizmom oziroma klerikalizmom, kot se je običajno označevalo politično in socialno delovanje katoličanov v tej dobi na »napredni« strani. Organizacijskemu, taktičnemu in idejnemu delovanju je zlasti na Kranjskem (pa tudi v drugih kronovinah, kjer so tedaj v okviru habsburške monarhije živeli Slovenci), in sicer v okviru Katoliške narodne oziroma Slovenske ljudske stranke dal pomemben pečat dolgoletni prvak političnega katolicizma oziroma načelnik stranke Ivan Šusteršič (1863-1925). V ta okvir je spadalo tudi zavzetje stališča do političnih doktrin, ki sta zaznamovali tedanji čas, torej liberalizma in »klerikalizma« oz. političnega nazora, katerega predstavnik in verjetno vodilna osebnost je bil Šusteršič sam. Pomembno pa se nam zdi omeniti, da je bilo tolmačenje in ovrednotenje obeh sistemov, kot bo mogoče razbrati iz razprave, odvisno v veliki meri od Šusteršičevega trenutnega političnega položaja.

2. »Far in kozel jednako smrdita«

Ko je Ivan Šusteršič leta 1901 kandidiral za poslansko mesto v kranjskem deželnem zboru, mu je prvak kranjskih narodnih naprednjakov Ivan Tavčar na shodih očital njegove liberalne nazore iz mladih let. Tako je avgusta tega leta v Višnji Gori o Šusteršiču dejal, da je bil anarhist, ki se je pretepal z ljubljanskimi policaji. Po študiju na Dunaju, kjer je živel pri minoritih, pa naj bi po Notranjskem razširjal svojo teorijo, da »far in kozel jednako smrdita«¹ ter napadal duhovnike, da naj bi bil torej nekakšen predstavnik vulgarnega svobodomiselnega antiklerikalizma. Podobno je o tem, da je bil Šusteršič v mladih letih zagovornik ateističnega liberalizma ter nasprotnik katoliške vere in Cerkve, v svojih spominih zapisal tudi politik Henrik Tuma.² Hkrati Tuma omenja pogovor, iz katerega

¹ *Slovenski Narod*, št. 187, 17. avgust 1901.

² H. Tuma, *Iz mojega življenja*, Založba Tuma, Ljubljana 1997, 161-62: »Že iz Slovenije, kjer sva bila nasprotnika zaradi narodnih trakov, mi ni bil simpatičen. Takrat se je delal skrajno liberalnega, brezbožnega. /.../ Šusteršič je bil tudi eden največjih kvantežev.

je možno razbrati, kakšno je bilo Šusteršičevo razumevanje slovenskih političnih in strankarskih razmer ob koncu osemdesetih letih devetnajstega stoletja in kaj naj bi ga vodilo k delovanju v okviru katoliške stranke: »Šusteršič se je nasmehnil pa odkritosrčno razkril svoje misli. Ko je prišel v Ljubljano, je takoj videl, da je Tavčar absolutni mali kralj. Vse se mu je klanjalo, njegova beseda je bila povelje. Klerikalna stranka je bila po smrti dr. Bleiweisa brez glave in je skoraj razpadla. Manjka ji voditelja. Dr. Papež, ki je pristaš te stranke, ni za voditelja. Prav zato je vstopil v njegovo pisarno, da se približa klerikalni stranki, ki rabi energičnega, delavnega, mladega človeka. Trdno je prepričan, da pride z energijo in delavnostjo kmalu na odločilno mesto. Na to nisem rekel ničesar, spomnil sem se le, da je malo poprej Šusteršič kvantal precej prazne reči in da prejšnje njegovo življenje ni prav nič kazalo, da hoče postati voditelj stranke, v kateri vladajo duhovniki in sveta katoliška cerkev. Tega razgovora pod Krimom sem se često spominjal.«³ Po Tuminem mnenju je bil torej Šusteršič »praktičen človek, ki si je postavil svoj cilj, šel dosledno proti njemu in ga tudi dosegel.«⁴ A hkrati Tuma ni pozabil omeniti, da se je Šusteršič po lastnih besedah zares spreobrnul in postal kristjan.

O začetkih njegovega političnega delovanja, in sicer še v študentskih letih, pričuje tudi dogodek iz leta 1885, katerega omenja v svojih *Spominih* Matija Murko. V času izhajanja *Ljubljanskega Lista*, ki ga je urejal Fran Šuklje, tedaj verjetno vodilni kranjski liberalni politik, in ki je imel nalogo zagovarjati politiko tedanjega kranjskega deželnega predsednika Andreja Winklerja, je odpor proti takšnemu Šukljetovemu delovanju našel odziv tudi v dunajskem dijaškem društvu Slovenija, še posebej po tem, ko je neka skupina študentov na Dunaj prinesla domnevno Šukljetovo izjavo: »Kaj je meni mar praznih žepov slovenskih študentov!« Za tega kranjskega politika, ki je bil eden od ustanoviteljev tega društva in njegov častni član, je majhna skupina zaradi domnevne žalitve študentov predlagala izključitev, ki je bila z navadno večino tudi izglasovana. Ker pa naj bi ta odločitev bila v nasprotju s pravili društva (za izključitev naj bi bila potrebna dvotretjinska večina), je tedanji predsednik društva Matija Murko izjavil, da ta predlog ni sprejet, hkrati pa dodal, da bo odbor društva prosil Šukljeta za pojasnilo. Čeprav naj bi to ne prišlo v javnost, se je to zgodilo, tako da se je Šuklje sam odpovedal častnemu članstvu. Zanimivo pa je ozadje tega predloga, o katerem je Murko v *Spominih* zapisal, da je sicer

Vedel je nešteto povesti iz spolnega življenja dijakov na Dunaju. Preveč je bil zemarjal študije, pa je zato nekoč sklenil, da gre prebivat v samostan, kjer bo preskrbljen s hrano in streho, hkrati pa se bo lahka mirno učil. Tam je moral zgodaj vstajati in moliti na koru cele ure; a tudi ta čas je uporabljal za študij skript. Ko pa se je pripravil za izpit, je dal slovo minoritom in se norčeval iz njihovih institucij.«

³ H. Tuma, n. d., 162.

⁴ H. Tuma, n. d., 162.

bil njegov predlagatelj medicinec Marolt, toda dejansko je stal za njim Šusteršič, a ker sta kasneje Šusteršič in Šuklje postala politična sodelavca, po njegovem mnenju »ni čudno, da so bili baje ustrezni listi v zapisniku 'Slovenije' iztrgani.«⁵ Šusteršič se je namreč skliceval, ko so ga obtoževali, da je bil burš, na to, da je bil član Slovenije in da je izstopil iz tega društva, ker se mu je zdelo premalo narodno radikalno. Narodna radikalnost pa je bila vsaj na zunaj eden temeljnih elementov tedanjih slovenskih svobodomislecev oziroma liberalcev. Naj dodamo, da je Ivan Hribar na enem izmed svojih shodov v času, ko je bil državni poslanec, povedal, da je Šusteršič hotel biti sprejet v takrat novo Narodno-napredno stranko, a ni bil sprejet.⁶

Glede na vsa pričevanja njegovih sodobnikov je možno, da je Šusteršič kot študent bil zagovornik idej liberalizma, tudi antiklerikalizma, toda kakega neposrednega dokaza o tem ni. V prid njegovi domnevni pripadnosti liberalnim idejam govori tudi takratno stanje na dunajski univerzi oziroma v šolstvu sploh. V njem so imeli odločilno besedo ne nazadnje le profesorji oziroma učitelji, ki so stali trdno na liberalni strani in so zanj navduševali tudi svoje učence oziroma študente, tako da bi bilo povsem mogoče, da se je zanj navdušil tudi Šusteršič. Toda dokončnega odgovora na to vprašanje ne moremo dati. Po drugi strani pa ga je morebiti ravno njegovo zanimanje za liberalizem pripeljalo nazaj h katolištvu oziroma katoliški strani. Nenazadnje se je tudi »edini pravi« slovenski liberalec tistega časa Fran Šuklje vrnil nazaj h katoliški Cerkvi. Ob proučevanju tedanjega družbenega stanja, ki je zahtevalo demokratične spremembe, in prek študija zgodovine Cerkve je spoznal vso revščino tedanjega avstrijskega liberalizma, ki se je pretesno povezal z nemškim nacionalizmom, se izživiljal v antiklerikalizmu, ni pa bil zmožen rešiti tedanjega socialnega vprašanja in demokratizirati družbeno-političnega življenja. Spoznal je, da je katoliško gibanje, ki je kasneje dobilo naziv krščanska demokracija, katere načela so se vse močnejše uveljavljala tudi v programu slovenske Katoliške narodne stranke, tisto, ki v resnici poskuša reševati pereča vprašanja. Po našem mnenju nadaljnje Šusteršičevo življenje in delovanje ne pričujeta o pragmatičnosti zakritega liberalca, ampak da sta bila izraz njegovega resničnega verskega prepričanja. Seveda mu pragmatičnosti in osebnih ambicij pri delovanju ne moremo odrekati, a te verjetno niso imele svojega izvora v njegovem morebitnem liberalističnem svetovnem naziranju, ampak v njegovi osebnosti in položaju, ki ga je v teku svoje politične kariere dosegel. Ne velja pa tudi prezreti dejstva, da kar zadeva

⁵ M. Murko, *Spomini*, Slovenska Matica, Ljubljana 1951, 59; prim. tudi J. Pleterski, *Dr. Ivan Šusteršič, 1863-1925: pot prvaka slovenskega političnega katolicizma*, Založba ZRC, Ljubljana 1998, 28.

⁶ Prim. *Jutro*, *Neodvisen političen dnevnik*, št. 6, 6. januar 1912.

politična sredstva in načela, med liberalizmom in političnim katolicizmom ni nezdržljivega nasprotja, saj so ravno predstavniki slednjega delovali na temelju načel političnega liberalizma ter so bili gledano s tega vidika včasih bolj liberalni kot liberalci oziroma naprednjaki.

3. »Liberalizem je laž!«

Ne glede na njegov morebitni mladostni liberalistični nazor je na Prvem slovenskem katoliškem shodu leta 1892 Šusteršič poudaril pomen organizacije katoličanov v boju proti liberalizmu in njegovim posledicam.⁷ Liberalizem je, kot je omenil v svojem govoru, v 19. stoletju nastopil pod masko svobode, napredka in prosvete, dejansko pa je spravil narode v moralni in materialni propad. Če je prej vladala nekakšna slepa zaverovanost vanj, se je to stališče zaradi njegovih negativnih posledic začelo spreminjati: »Nesrečne posledice liberalizma, moralni propad ljudstva, preteči popolni pogin srednjih stanov, zlasti za naš narod toli važnega kmetijstva in rokodelstva, preteča nevarnost, da propadejo narodi v popolno sužnost kapitalističnim mogotcem – vse to in enako odpiralo je marsikateremu zaslepljenemu čestilcu liberalstva oči, katoličani vseh narodov jeli so se zopet zavedati samih sebe, jeli so se zopet zbirati pod starodavno katoliško zastavo, jeli so iskati svojo zaslombo v trdni skali, na katero je zidana cerkev Kristusova. – in pod egido slavno vladajočega papeža Leona XIII. pričelo se je novo živo katoliško gibanje, ki od dné do dné mogočno narašča in kojemu namen je, rešiti človeštvo iz rok pogubnega liberalstva in vrniti krščanske narode zopet same sebi.«⁸ Čeprav je bila moč liberalizma tedaj velikanska, saj je ta razpolagal s kapitalom, obvladoval časopisje, na njegovi strani sta bila tudi skoraj vsa svetna znanost in šolstvo, pa je bil po Šusteršičevem mnenju njegov propad neizogiben, saj naj bi imel kal lastnega propada v samem sebi. »Ta kal je njegova notranja neresničnost. Liberalizem je laž!«⁹ A zaradi njegovega vplivnosti je kot nujno postavil potrebo po organiziranju oziroma povezovanju katoličanov, prek katerega bi se mu odvzelo njegov vpliv.

Ko je govoril o pomenu liberalizma za slovenski narod, je poudaril, da naj bi ta bil sovražen njegovim verskim, gospodarskih in narodnih težnjam. Negativen pomen za verski in ekonomski položaj Slovencev je utemeljeval z dejstvom, da so njegovi nasprotniki tajili resnice katoliške vere ter da v gmotnem smislu niso delovali v prid ljudstva, ampak le v korist posameznikov. Iz teh dveh negativnih posledic naj bi sledil tudi njegov

⁷ Prim. *Poročilo pripravljalnega odbora o I. slovenskem katoliškem shodu, kateri se je vršil 1892. leta v Ljubljani* (odslej *Poročilo I.*), Pripravljalni odbor, Ljubljana 1893, 263-272.

⁸ *Poročilo I.*, 265.

⁹ *Poročilo I.*, 265.

negativni pomen za narodni obstoj, saj naj bi, kdor je zametaval vero in gmotni blagor slovenskega človeka, ne mogel delovati v prid obstanku naroda. Slednji je bil brez versko-nravnega in gmotnega temelja nemo-goč. Hkrati je opozoril na nevarnost nemškega in italijanskega (naciona-lističnega) liberalizma, ki sta skušala germanizirati in italijanizirati slo-venski narod. Poudaril je, da slovenstva ne ogrožata nemški ali italijanski narod, temveč izrecno nemški in italijanski liberalci, pri čemer so ti de-lovali povsem v skladu z liberalističnimi načeli, zlasti z načelom individu-alizma. »Liberalna sistema zidana je zgolj na človeški egoizem. Človeška sebičnost je po liberalnih naukih motor in regula, tir vsega zasebnega in javnega življenja. Egoizem zasebnika je regulator zasebno-gospodarskega in socialnega življenja, egoizem narodov regulator narodnega in med-narodnega življenja. Iz egoizma narodov izcimilo se je popolnoma logično liberalno narodno načelo, ki se znanstveno razvija v knjigah slovečih libe-ralnih državnopravnikov, in ki veli, da sme vsak narod storiti to, kar mu ukazuje njegova sebičnost, in da pristojna posebno vsakemu narodu tudi pravica, da sme, če zmatra to za svoje sebične namere kot koristno, druge narode podvreči si, ali jih popolnoma ugonobiti.«¹⁰ V svoji oceni je bil Šusteršič zaradi takšnega razumevanja »pravice« enega naroda v razmer-ju do drugih kritičen do liberalističnega pojmovanja narodnosti in menil, da je povsem upravičeno, če ga nekateri označujejo za poganškega. Tak-šno pojmovanje je bilo v nasprotju s katoliškim razumevanjem naroda, saj katoliška vera nobenemu izmed narodov ne priznava, da bi lahko zatiral druge, ampak zagovarja enakopravnost vseh narodov in brani njihovo pravico do obstanka, saj ga je ustvaril Bog. To je tudi razlog, da katoliška Cerkev vedno in povsod deluje za kulturni napredek vsega človeštva in vsakega naroda posebej.¹¹ Že iz tega vidika je bil katolicizem tisti, ki je lahko ohranil Slovence kot narod, pri čemer naj bi bilo – kar si je Šusteršič, kot je pokazala kasnejša politična stvarnost, preveč idealistično pred-stavljjal – tudi sodelovanje s katoličani drugih narodov (v monarhiji) pomemben dejavnik na poti, da bi slovenski narod dosegel enakost z drugi-mi. Katolicizem naj bi bil zato najboljši porok za ohranitev slovenske narodnosti, iz česar je Šusteršič izpeljal sklep: »Oni, ki izpodkopava ali izpodkopati skuša verski čut v našem narodu; oni je sovražnik naše nar-odnosti, naj tudi nosi slovensko ime, naj tudi govori slovensko besedo, naj se tudi imenuje navdušenega in odločnega narodnjaka. Vedoč ali neve-doč deluje in ruje zoper narodnost našo, ker izpodkopava nje glavno zaslombo!«¹² S pomočjo takšne argumentacije je tudi lahko utemeljil narodno organizacijo; in sicer le na katoliških načelih, saj so bila ta edino

¹⁰ *Poročilo I.*, 267.

¹¹ Prim. *Poročilo I.*, 266-269.

¹² *Poročilo I.*, 270.

pravo poroštvo narodnega blagostanja in ohranitve njegove individualnosti. V govoru se torej Šusteršič neposredno ni dotaknil slovenskega liberalizma, ampak je govoril na splošno o liberalizmu kot idejno-političnemu sistemu. Tako je, filozofsko gledano, v njem videl predvsem skrajni individualizem, v katerem je posameznikov egoizem temeljno vodilo njegovega samovoljnega ravnanja, ki lahko poseže tudi v pravice in prostor drugega posameznika, kar pomeni, da položaj slednjega zanj nima nikakršnega pomena. Takšna opredelitev individualizma pravzaprav ni več v okviru liberalističnega konteksta, saj so v slednjem posameznikove pravice, svoboda in prostor omejeni s podobnimi pravicami, svobodo in prostorom slehernega posameznika. Tako lahko rečemo, da je tu Šusteršič predstavil liberalizem kot skrajni, zmaličeni individualizem, torej tako, kot ga je bilo mogoče zaznati v konkretnem življenju, kjer je pogosto prišlo do izroditve njegovih prvotnih načel. Kot smo videli, je hkrati poudaril, da so omenjeni filozofski temelji individualizma na politični ravni (zlasti v razmerju med narodi) imeli za posledico kršenje pravic posameznih narodov oziroma nadvlado večjih nad manjšimi, kar naj bi bilo v skladu z načelom egoizma, tj. temeljnim določilom individualizma kot sestavnega dela liberalizma, čeprav je tudi tu dejansko šlo za izroditev njegovih načel na ravni razmerja med narodi. Tudi tu bi namreč moralo dejansko veljati načelo, da so prostor in pravice določenega naroda omejeni s pravicami ostalih narodov.

Omenili smo že, da je Šusteršič s prevelikim idealizmom naglaševal sodelovanje narodov na temelju krščanskih načel, o čemer se je kasneje tudi sam ob njihovem konkretnem ravnanju (na primer ob pretirano nacionalnem delovanju avstrijsko-nemških krščanskih socialcev) lahko prepričal. Če je liberalizem kot idejni sistem pravilno poudaril svobodo in pravice posameznega človeka in naroda, ki se ga je pogosto pretirano podrejalo interesom določene skupnosti, pa naj je bil(a) to narod, država, Cerkev ali katera druga skupnost, so se v praksi njegova načela pogosto izrodila v najhujše izkoriščanje posameznika s strani drugega posameznika (ter podobno na ravni narodov). Enako se je tudi krščanski nauk, po katerem so vsi narodi enakopravni in naj bi bilo zato razmerje med njimi urejeno na temelju pravičnosti in resnice, izkazal v konkretnem življenju, še zlasti v politiki, za neuresničljivega, saj je bil tu interes lastnega naroda običajno postavljen nad oziroma pred enakopravni in enakovredni položaj vseh. Seveda pa ta govor in sploh govore vseh politikov lahko razumemo z vidika, kako določeno politično soočenje funkcionira. Zanj velja, da razmere vselej slika (čeprav včasih povsem neupravičeno) v črno-beli perspektivi ter na izključevanju oziroma demoniziranju nasprotnika in njegovih načel, zato je res objektivno ovrednotenje načel nasprotnega pola nekaj nemogočega, po drugi strani pa je idealiziranje lastnih načel in prakse nekaj samoumevnega. Vse to je tudi jasno našlo svoj izraz v Šusteršičevem razumevanju liberalizma in klerikalizma.

V podobni luči – torej krivega za vse tegobe tedanjega človeka – je predstavil liberalizem tudi na javnem shodu ljubljanskega Katoliškega političnega društva v Vipavi 2. septembra 1894. Tu je opozoril na njegove posledice, ki so pripeljale do kopičenja kapitala v rokah posameznikov, medtem ko je na drugi strani prišlo do propada kmečkega stanu, zlasti naj bi bili temu krivi visoki davki, sproščen uvoz tujega blaga in prekupčevanje z blagom. Kot sredstvo proti temu je videl v povezovanju kmetov v zadruge (za Vipavce bi bila primerna vinarska zadruga) in v njihovem sodelovanju pri Raiffeisnovih posojilnicah ter v sprejetju primerne zakonodaje. »Vse postave in načrti pa ne bodo dosegli vsega, ako se družba ne preustroji in slovo da liberalizmu. Liberalizem ima geslo: 'Vsak zase!', krščanstvo pa: 'Vsi za enega, eden za vse!'«¹³ Ta preustroj bi se moral začeti že v šoli, ki bi morala biti postavljena na verski temelj. Hkrati bi krščanstvo ne smelo biti omejeno na zasebno in družinsko življenje, ampak bi moralo dobiti odmev tudi na društveni in politični ravni, kar naj bi se najbolj izrazilo pri volitvah poslancev.

V svojem govoru na Drugem slovenskem katoliškem shodu septembra 1900, njegov predmet je bilo razmerje med katolištvom in politiko, je o kranjskih naprednjakih in njihovi narodni politiki dejal: »Pod pretvezo radikalne narodnosti so nastopili ti gospodje že pred osmimi leti, in s to pretvezo, s tem plaščem, so marsikaterega poštenega človeka omamili. Koliko je radikalna narodnost liberalcev vredna, nam spričuje slavna sedanost, ko vidimo voditelje slovenskih liberalcev v tako lepi slogi z nemškimi liberalci, z baronom Schwegelnom na čelu! Tako je slovensko liberalstvo, kakor je Bleiweis prorokoval, privedlo z logično silo do – narodnega izdajstva!«¹⁴ Govoreč o liberalizmu oziroma svobodomiselstvu sploh in njegovem nasprotovanju katolicizmu, je nato v šaljivem tonu nadaljeval: »Toda pustimo naše lastne neznosne razmere, saj se veliki boj, ki se bije med Kristusom in njegovimi sovražniki, saj se ta boj ne bode odločil pri nas na Kranjskem, najmanj pa v Ljubljani. Ta boj se bode odločil v veliko večji areni, seveda, kar pa nikakor ne izključuje, da moramo vsi kakor en mož stati v vrstah in se boriti za svoje svetinje.«¹⁵

Potem ko je Tavčar na shodu 4. avgusta 1902 v Srednji vasi pri Trati v Poljanski dolini pozval ljubljanskega knezoškofa Antona Bonaventuro Jegliča, da naj posreduje med tremi kranjskimi strankami, da bi se rešile nastale razmere v kranjskem deželnem zboru, se je na takšno Tavčarjevo stališče v govoru v Horjulu 24. avgusta odzval Šusteršič. »Tavčarjev 'Narod' piše, da se škof ne sme utikati v politiko, k večjemu, če hoče liberal-

¹³ *Slovenec*, št. 204, 6. september 1894.

¹⁴ *Poročilo o II. slovenskem katol. shodu, ki se je vršil leta 1900 v Ljubljani* (odslej *Poročilo II.*), Pripravljalni odbor, Ljubljana 1901, 202.

¹⁵ *Poročilo II.*, 203.

cem pomagati. Vsak liberalen ničvrednež sme o politiki govoriti, samo duhovnik bi ne smel. Sedaj je pa naenkrat škof dober, da bi jim škof pomagal proti meni, ker sem, kakor trdijo liberalci, jaz vsega kriv.«¹⁶ Izhajajoč iz potrebe demokratiziranja tedaj veljavne deželne volilne zakonodaje je poudaril, da nikakršno posredovanje med strankami ni bilo potrebno in da poslancev KNS niti ni zanimalo, kaj bi jim njihovi politični nasprotniki radi povedali, saj naj bi se umiritve razmer v deželnem zboru ne doseglo s pogajanjem, ampak z volilno reformo. »Miru v deželi in dežel. zboru ne bo toliko časa, dokler se bo proti ljudstvu delalo. V tistem hipu, ko pridejo na površje samo ljudske koristi, v tem hipu bo mir v deželnem zboru in v deželi. Toliko časa ne bo miru, dokler se liberalci ne izpreobrnejo, da bodo za ljudstvo delovali, da bo v deželnem zboru kranjskem ljudstvo imelo večino.«¹⁷

O tem, da so bili tudi Šusteršičevi populistični govori včasih na nizki ravni, nam pričuje tisti ta s shoda v Vipavi 31. avgusta 1902, kjer je o naprednjakih oziroma njihovih pristaših dejal: »Vsak izmed Vas ima več pomena za državo kot vsak tistih nemških baronov z veleposestva. Zato je vsak kmet, ki še z liberalci drži, ali zloben, ali je pa izdajalec svojega stanu. Kdo pa je liberalec? Na kmetih je liberalec navadno eden največjih oderuhov, ali pa kak pijanec. Ali se bo ljudstvo dalo od take bande komandirati?«¹⁸ V običajnem političnem črno-belem slikanju nasprotja med dvema strankama je nato lahko dodal: »Ves pošten živelj je na naši strani. Na naši strani je prava narodna inteligenca, ki je udana svojemu cesarju. Nam prav nič ne imponira liberalna 'inteligence', kateri je evangelij 'Slovenski Narod'.«¹⁹ Hkrati pa je proti Tavčarju in liberalnemu načelu nevpliva cerkvene avtoritete na politično področje dejal: »Dr. Tavčarju sedaj tudi ni vseč ljudsko gibanje in pričel je prositi škofa posredovanja. Nam je škof veliko prevzvišen, da bi ga vlačili v dnevne politične boje. Brez škofa bomo izvojevali ta boj, kakor smo ga brez škofa pričeli. V postopanju stranke odločuje popolnoma neodvisno katoliško narodna stranka sama. In ta stori vedno to, kar ljudstvo hoče, ker v političnem boju naj odločujejo ljudske koristi.«²⁰

4. »Je naša stranka nekdanj bil precej 'klerikalna'.«

Ko je s svojim prispevkom v začetku novembra 1904 sodeloval v anketi o ustanovitvi Slovenske ljudske stranke, je Šusteršič o t. i. nevarnosti klerikalizma v stranki zapisal: »Ne tajim, da je naša stranka nekdanj bila

¹⁶ *Slovenec*, št. 194, 25. avgust 1902.

¹⁷ *Slovenec*, št. 194, 25. avgust 1902.

¹⁸ *Slovenec*, št. 201, 2. september 1902.

¹⁹ *Slovenec*, št. 201, 2. september 1902.

²⁰ *Slovenec*, št. 201, 2. september 1902.

precej 'klerikalna'. Dandanes pa našo stranko imenovati 'klerikalno', je anahronizem, zmeta, ali laž – resnica na noben način! Stranko, ki zastopa strogo demokratična načela, stranko, ki vodi brezoziren boj v smeri splošne in enake volivne pravice, katere pravica, ko se uveljavi, bode dala lajiškemu elementu v državi tako veliko moč, kakršne še nikdar popred ni imel, stranko, ki v doslednem izvajanju svojih načel pobija celo virilne glasove in volivne predpravice škofov in prelatov, - imenovati 'klerikalno', je malo prehud tobak!«²¹ Poudaril pa je, da je stranka bila katoliško-narodna, da je odločno nasprotovala vsem oblikam napadov na katoliško vero in je zahtevala od vsakogar svobodo in spoštovanje verskega prepričanja ogromne večine slovenskega naroda. »Svobodo zahtevamo, služiti po svojem prepričanju svojemu Bogu – priznamo pa isto svobodo vsakemu drugemu! Ali je to 'klerikalizem'?«²² Le, ker jim ta svoboda in pravice niso bile zagotovljene, je vera postajala de dnevne politike, sicer bi tega ne bilo. Zaradi demokratičnih temeljev stranke in njenega doslednega delovanja naj bi bila ta odprta za vsakogar, ki mu je šlo za resnične interese slovenskega naroda. Na takšni osnovi je tudi lahko zapisal naslednjo definicijo kranjskega »klerikalizma«: »'Klerikalizem' je danes pri nas gola fraza in ima ravno toliko realnosti, kakor strah, ki je znotraj votel, zunaj pa ga nič ni.«²³

V razpravi o volilni reformi za kranjski deželni zbor 7. novembra 1905 je – ker so na prejšnjih sejah, ko se je govorilo o tem vprašanju, naprednjaki zahtevali zaščito pred zlorabo Cerkve v politične oziroma volilne namene – Šusteršič te njihove zahteve zavrnil: »O zlorabi cerkve ste govorili. In o tem govore največ tisti, ki gredo najmanj v cerkev. S stališča svobode je nezmislno govoriti o zlorabi cerkve, ker ni nihče prisiljen v cerkev hoditi. Če bi država v cerkev silila, potem bi bil na mestu 'kancel-paragraf', dokler pa gre kdo lahko v cerkev ali v gostilno, je brezsmiselno s stališča svobodomiselnosti zahtevati kancelparagrafa.«²⁴ Hkrati je dejal, da niso bili člani KNS tisti, ki so izrabljali vero v politične in strankarske namene, ampak so bili to ravno naprednjaki. »Vaša stranka«, jim je dejal, »izrablja vero dan za dnem – farška gonja, gonja proti dogmam, proč od Rima itd. Ali hočete cerkvi braniti svobodo, se braniti, če upijete proti nji, če psujete, da so 'farji sami požeruhi'. Potrebujete takega, da bi se cerkev braniti ne mogla, ker gre nazaj z vašo stranko, ker so vam na poti moralne sile katoliške cerkve. A te sile se ne dajo premagati. Mi ne želimo nič drugega, ko svobodo za cerkev, da more izvrševati svoje zvanje. Ako smo postavili na čelo naše stranke konfesionalno ime, ste tega vi krivi.

²¹ *Slovenec*, št. 254, 7. november 1904.

²² *Slovenec*, št. 254, 7. november 1904.

²³ *Slovenec*, št. 254, 7. november 1904.

²⁴ *Slovenec*, št. 255, 7. november 1905.

Od vas je odvisno, da poneha konfesionalni boj in se razmere izpremene. Ako vztrajate na tej poti, pa ni mogoč med nami *modus vivendi*.²⁵ Zanimiva je tudi njegova izjava o pomenu škofove avtoritete za strankino politično delovanje. Potem ko je poudaril, da KNS ni bila konservativna, ampak radikalno-demokratska in krščanska stranka, je o škofovi vlogi dejal: »Vi vedno trdite, da nam škof ukazuje v polit. oziru. To ni res! Stališče duhovnikovo je že povedal poslanec Arko, jaz pa katoliški lajik pravim, da se škofu klanjam v cerkvenem oziru, v političnem oziru pa ga, če bi kaj ukazoval, ne bom ubogal in ga katoliško narodna stranka ubogala ne bo, ker je popolnoma demokratično organizovana in le njeni organi določujejo njeno taktiko.«²⁶

Vloga vere v politiki je bila tudi ena od točk njegovega govora na shodu 27. novembra 1905, ko se je KNS preimenovala v Slovensko ljudsko stranko. »Mi nismo klerikalna stranka,« je dejal, »ampak čisto avtonomna stranka, ki si svobodno voli svoje vodstvo. Onega klerikalizma, katerega nam vedno očitajo, med nami sploh ni. A mi vidimo v duhovnikih služabnike božje in služabnike našega ljudstva. Naj reko nasprotniki, kar hočejo: Duhovnik drži z ljudstvom, in naše ljudstvo stoji na strani duhovščine. Mi vkljub temu nismo klerikalci, a če kdo napada naša verska čuvstva, če kdo blati to, kar je nam najsvetejše, potem pa imamo takega človeka za siroveža in za neizobraženca.«²⁷ Omenil je tudi Hribarjev predlog za uvedbo »kancelparagrafa« in ocenil, da so politični nasprotniki SLS in duhovnikov z njimi hoteli doseči, »da bi duhovnik bil mutast pes«.²⁸

V govoru je tudi poudaril, da se je iz KNS razvila demokratična ljudska stranka, v kateri je mesto lahko našel vsak pošten Slovenec – ne glede na stan, kateri pripada – ki je imel namen delati v mejah poštenosti in dostojnosti za blagor ljudstva. V tem oziru bi se moralo znebiti vseh namišljenih predsodkov o klerikalnem značaju stranke. Prav posebej se je obrnil tudi na slovensko inteligenco: »Boli me srce, ko vidim, da še korakajo med liberalci možje, ki se imenujejo inteligentne. Med njimi so tudi možje, ki so v zasebnem življenju popolnoma krščanski, a vendar ne izpredvidijo, da je njihovo mesto le pri nas, ne pa pri surovežih in bogoskruncih. Odganja jih le strah pred 'klerikalizmom', a to je strah, ki je notri votel, zunaj ga pa nič ni. Tudi oni bodo spoznali, da je treba proti stranki bogokletstva združiti vse sile in napraviti konec sramoti slovenskega naroda! Prišel je torej čas za inteligenco, da si izpraša vest in vrže proč svoje zastarele predsodke, med katere spada stara pošast 'klerikalizem', ki ga v naši strogo demokratični stranki ni.«²⁹

²⁵ *Slovenec*, št. 255, 7. november 1905.

²⁶ *Slovenec*, št. 255, 7. november 1905.

²⁷ *Slovenec*, št. 273, 29. november 1905.

²⁸ *Slovenec*, št. 273, 29. november 1905.

Ko je na shodu 13. maja 1906 v Vipavi razpravljal v prvi vrsti o volilni reformi, je ponovno omenjal zahtevo naprednjakov, naj bi se uvedlo tudi »kancelparagraf«. »Slovenska Ljudska Stranka zase ne potrebuje nič prižnic, ljudstvo gre za Slovensko Ljudsko Stranko, ker naša stranka za ljudstvo dela, ne pa za svoje žepe kot liberalci. Ali je cerkev kriva, da se dotika političnih stvari, ako sovražniki cerkve umešavajo politične stvari v cerkvene. Ali so duhovni šli prosit liberalce, da pišejo liberalci tako grdo proti zakonu, da hočejo liberalci razbiti krščansko družino, in duhovnik ne bi smel svetost zakramentov braniti na svojih lastnih tleh, v cerkvi.«³⁰ Tako naj bi se naprednjaki oziroma liberalci sklicevali pri svojem glasovanju proti demokratični volilni reformi na to, da njihov pogoj za njeno sprejetje, tj. kancelparagraf, ni bil izpolnjen. Pri tem je opozoril na negativne posledice za slovenski narod, ki bi jih imelo morebitno sprejetje kancelparagrafa: »Nemški nacijonalci na Štajerskem in na Koroškem zahtevajo ravno tako 'kancelparagraf' kot naši liberalci, ker vedo, da na Koroškem in Štajerskem duhovščina drži slovensko narodnost po koncu. Ali ni to največje narodno izdajstvo, da naši liberalci sprejmejo za svoje nemških nacijonalcev zahteve, s katerimi hočejo nemški nacijonalci, da se jim izroče na nož štajerski in koroški Slovenci! V tako važnem času, ko se gre za to, ako bodo dobili štajerski in koroški Slovenci dovolj poslancev, si naši liberalci osvoje pogoje najhujših nasprotnikov slovenskega naroda.«³¹

5. »Klerikalizem je laž, katolicizem je resnica.«

Razmerje med katolicizmom in klerikalizmom je bilo predmet Šusteršičevega govora na Tretjem slovenskem katoliškem shodu avgusta 1906. Če je na Prvem shodu leta 1892 označil liberalizem kot laž, je na tem shodu enako označil tudi klerikalizem: »Klerikalizem je laž, katolicizem je resnica. Pravim: Klerikalizem je laž. Kako to? Kjer je laž, tam je tudi lažnik. Lažejo takozvani svobodomisleci, lažejo svobodomiselne stranke, in to bom tudi v kratkem dokazal.«³² V nadaljevanju govora je res predstavil, kako so svobodomisleci razumeli »klerikalizem«, t. i. »klerikalnega zmaja« in njegove lastnosti. Najbolj značilno zanj naj bi bilo, da sovraži in požre vse, kar se je znašlo pred njim: svobodo, napredek, ljudsko blagostanje, premoženje posameznikov, ljudstva, narode in države. »Samo en stan je izvzet od tega sovraštva, en sam stan 'klerikalni zmaj' ne sovraži, in to so, da govorim še naprej v liberalnem, svobodomiselnem žargonu, to so 'far-

²⁹ *Slovenec*, št. 273, 29. november 1905.

³⁰ *Slovenec*, št. 111, 15. maj 1906.

³¹ *Slovenec*, št. 111, 15. maj 1906.

³² *III. slovenski katoliški shod v Ljubljani dne 26., 27. in 28. avg. 1906, Govori, sklepi in posveti* (odslej *Poročilo III.*), ur. E. Lampe, Katoliška bukvarna, Ljubljana 1907, 125.

ji'. Tem pa vse privošči. Ti imajo od 'klerikalnega zmaja' dovoljenje, da delajo, kar hočejo; njim je dal 'klerikalni zmaj' vso oblast na tem svetu, oni smejo delati, kar se jim ljubi, smejo napolnjevati svojo bisago svobodno, smejo krasti, goljufati, lagati, kar hočejo, oni imajo popolno oblast na tem svetu, in sicer, kar je posebno poudariti, tudi v posvetnih stvareh.«³³ je ironično – uporabljajoč izrazje svobodomislecev – o klerikalni nevarnosti dejal Šusteršič. Nato je pojasnil, zakaj je opredelil klerikalizem kot laž; ta izraz naj bi pomenil vse različne laži, ki se jih je oblikovalo v okviru svobodomiselnih struj proti tistim strankam, ki so zahtevale svobodo za Cerkev, svobodo verskega prepričanja in življenja, proti posameznikom, ki so v okviru teh strank zastopali takšna stališča, ter seveda proti Cerkvi sami in njenemu vodstvu.

Hkrati je tudi opredelil pojem svobodomiselstva: »Pod tem imenom se skriva le sovraštvo zoper katoliško cerkev, sovraštvo zoper njene zveste vernike. To je 'svobodomiselstvo', to je politična struja, ki ne trpi svobodnega in vernega ljudstva. To je politična struja, ki ne more trpeti, da bi se ljudstvo svobodno po svojem prepričanju razvijalo na svojih lastnih tleh, to je politična struja, ki skuša ljudstvu vsiljevati tuje nazore, nazore, ki so ljudskim čuvstvom naravnost zoprni. Svobodna misel ne pomenja v resnici nič drugega, kakor boj zoper katolicizem.«³⁴ V tedanjem kranjskem oziroma slovenskem prostoru naj bi tej struji pripadali dve politični usmeritvi: naprednjaki oziroma liberalci ter socialni demokratje. V nadaljevanju govora se je najprej omejil na predstavitev načel socialne demokracije, saj naj bi ta pomenila edinega resnega političnega tekmeca katolicizmu oziroma krščanski demokraciji, nato pa je podal še svoje videnje tedanjega kranjskega naprednjaštva ter na kratko omenil posledice za Cerkev v Franciji po tem, ko bo tam decembra tega leta stopil v veljavo zakon o ločitvi med Cerkvami in državo, in sicer v okviru kratke kronološke predstavitve nasprotovanja Katoliški cerkvi vse od rimskih časov naprej.³⁵ Kot v svojem govoru na Drugem shodu je tudi tu postavil kot temelj tega nasprotovanja Kristusovo mesto in vlogo v zasebnem in javnem življenju. »Kristus kot predmet največje ljubezni,« je dejal, »ki je večja kot vsaka druga ljubezen, večja tudi kot vsako sovraštvo, ljubezen, ki je tako močna, da nas sili ljubiti tudi našega najhujšega sovražnika, – ali obenem pa tudi kot predmet sovražstva tistih, ki so boj napovedali sveti katoliški cerkvi.«³⁶

Jeseni 1909 je javnost razburjal škandal s knjižico *Ženinom in nevestam* knezoškofa Jegliča. Njemu v podporo je SLS sklicala vrsto shodov po

³³ Poročilo III., 125.

³⁴ Poročilo III., 126-127.

³⁵ Prim. Poročilo III., 127-130.

³⁶ Poročilo III., 130.

deželi, takšen je bil tudi ta 21. novembra v Ljubljani, kjer je kot govornik nastopil tudi Šusteršič. Po njegovem mnenju ni bilo v njegovi pristojnosti o tem razpravljati, če je knezoškof bil upravičen napisati to knjižico ali ne, saj to vprašanje ni bilo zadeva političnih shodov, ampak je bilo povsem v pristojnosti cerkvenega učiteljstva oziroma v službi dušnega pastirstva, ki je bilo zato edino pristojno razpravljati o tem. Ko je omenjal napade svobodomislecev različnih idejnih in političnih pripadnosti, je nakazal njihov pravi namen: »Tem ljudem ni za našega škofa. Oseba našega škofa jim je brez vsakega pomena, zato se jim ne gre, vsaj dobro vedo, če eden škof ni, je pa drugi. Za škofa kot takega se jim gre, ne za osebo, za katoliškega škofa, kot ustave naše cerkve. Oseba jim je manjšega pomena, zoper cerkev se jim gre, zoper cerkev hočejo hujskati in si mislijo po sveto-pisemskem izreku: Udaril bom pastirja in čreda se bo razkropila.«³⁷ Nato je naglasil, da so bili takšni nameni (četudi so bili prikriti) neuresničljivi, saj je bil slovenski človek oziroma narod zvest katoliški veri in ga je bilo od te nemogoče odtrgati. »Toda naj bodo prepričani,« je dejal o njihovih namenih, »da zadenejo na odpor, katerega niso pričakovali! Od cerkve se slovensko ljudstvo nikdar in pod nobenim pogojem odtujiti ne da. Zoper cerkev se gre izvestnim hujskačem in pa zoper ljudstvo. Zoper ljudstvo – zakaj? Gre se jim za to, da pokvarijo naše ljudstvo in sicer najprej mladino in potom pokvarjene mladine hočejo potem zastrupiti ljudstvo, naš narod. Zato se jim gre, to je njihov namen. In zakaj? Zaradi tega, ker dobro vedo, da moralno zdravo ljudstvo je zanje, za njihove namene in naklepe nepristopno. Oni rabijo zase in za svoje namene moralčno pokvarjeno ljudstvo.«³⁸

Na zasedanju kranjskega deželnega zbora v začetku leta 1910 je Šusteršič omenil, koliko je bila strankina politika konservativna in koliko napredna. »Naša stranka je konservativna glede onih načel, ki so temelj vsemu življenju našega naroda – v tem oziru smo in ostanemo konservativni – in to temeljno načelo našega naroda je njegovo globoko versko prepričanje.«³⁹ Verski moment, boljše obramba verske svobode slovenskega naroda, naj bi bil torej konservativni del njene politike. Hkrati je k temu uvrstil še zaščito in celo izboljšanje pravic osrednjega narodnega stanu, tj. kmetov. A pri delu za doseg te zastavljenih konservativnih ciljev se ni uporabljalo zastarelih sredstev in metod, ampak takšne, ki so bili času in stanju prebivalstva primerni. Posebej je v tem oziru omenil vzgojo ljudstva k samostojnosti: »Gospodje, vsaj še ni dolgo tega, kakih 20 let komaj, ko naše ljudstvo še ni imelo pravega razuma za svoje lastne pravice, za svojo lastno veljavo. Takrat se je še – rekel bi – z nekim babjeverskim spo-

³⁷ *Slovenec*, št. 267, 22. november 1909.

³⁸ *Slovenec*, št. 267, 22. november 1909.

³⁹ *Slovenec*, št. 28, 5. februar 1910.

štovanjem gledal vsak, ki je prišel med ljudstvo v gosposki suknji, ker so ljudje mislili, da mora tako biti, da človek v gosposki suknji gospoduje ljudstvu. Gospodje, to je nekdanj tudi veljalo kot 'konservativno' načelo. Danes je to stara šara, danes – to morate pripoznati in uvaževati – je ljudstvo samosvoje postalo in vé, da ne rabi kuratorjev, ampak da ima samo gospodariti na svojih tleh. In ponosni smo na to, da smo vzbudili duh ljudske samozavesti, duh demokracije med našim narodom!«⁴⁰ Hkrati je omenil očitke, da je stranka postala socialistična, ali kot je sam dejal, raje socialna stranka, kar se mu je zdelo v tedanjih časih temeljna potreba za uspešen politične nastop stranke, saj so imela vprašanja socialne reforme, socializacije in demokratizacije javnega življenja prvo mesto v politični javnosti. »Nekaj individualizma seveda mora ostati in bo zmirom ostalo. Tako daleč mi ne gremo, da bi zavzeli stališče komunizma. Nasprotno: komunistične ideje pobijamo najodločneje. Mi priznavamo opravičenost individualizma, ampak ta individualizem mora biti v pravem razmerju do splošnih, skupnih koristi človeške družbe in tam, kjer se gre za splošno korist, se mora umakniti korist posameznika. To je naše stališče. Če smo zaradi tega 'socialisti', nimamo nič zoper to, pa naj bode, kajti kakor sem že povdarjal, za ime se tukaj ne gre.«⁴¹

Njegova bodoča življenjska osebna in politična pot ga je po vélikih družbenih prevratih, v katerih kot da se on sam ni znal več orientirati, pripeljala do drugačnega razumevanja političnih konceptov, ki so v bistveni meri določevali tedanji slovenski prostor, zlasti pa do t. i. klerikalizma. »Pod klerikalizmom,« najdemo zapisano v njegovi brošuri iz leta 1922, »razumevam politično stranko, ki se naslanja v prvi vrsti na cerkveno hierarhijo in črpa iz nje svojo politično moč. Cerkevna hierarhija je okostje klerikalne organizacije. Vsi drugi strankini organizmi so le priveski hierarhije in stoje direktno ali indirektno pod njenim vodstvom, četudi se nahajajo dostikrat formalno pod posvetno režijo. Organična zveza stranke s cerkveno hierarhijo ji daje pečat političnega eksponenta Cerkev.«⁴² Potem ko je podal to splošno definicijo klerikalizma, se je ustavil ob aplikaciji omenjenega načela v slovenski prostor. Tega je retrospektivno ocenil takole: »Slovenski klerikalizem je imel, po mojem prepričanju, svojo upravičenost v izključno katoliškem narodu in v pretežno katoliški državi, z efektivno gospodujočo katoliško dinastijo. Iz teh okolnosti se da razlagati, da je nekaj časa, v začetni dobi našega narodnega gibanja, vse naše narodnopolitično kretanje imelo klerikalen značaj.«⁴³ Tako ne samo, da je ohranil narod kot tak, ampak mu je tudi omogočil normalen razvoj. V

⁴⁰ *Slovenec*, št. 28, 5. februar 1910.

⁴¹ *Slovenec*, št. 28, 5. februar 1910.

⁴² I. Šusteršič, *Moj odgovor*, Samozaložba, Ljubljana 1922, 11.

⁴³ I. Šusteršič, n. d., 12.

slovenskemu človeku je prebudil politično in socialno zavest, razširil stopnje njegove izobrazbe in omike, mu pomagal k izboljšanju gospodarsko-socialnega položaja. Hkrati naj bi, kolikor je zares bil katoliški, utrdil tudi njegovo versko zavest. A imel naj bi tudi negativne posledice, med katerimi je bila najhujša ta, »da je naredil iz Cerkve, vsaj navidezno, politično stranko in jo tako hočeš-nočeš omrzil neklerikalnim vernikom, jo potegnil na cesto in avtomatično vpletel v dnevne politične spletke.«⁴⁴ V brošuri je tudi jasno omenil, kaj mu je pomenil klerikalizem oziroma klerikalna stranka: »S tem nikakor ne mislim katoliškega klera, t. j. duhovščine ali pa katoliškega laišтва v obče, ampak le gotove elemente v vodstvu stranke, ki zlorablajo Cerkev in duhovščino in so si znali osvojiti katoliški tisk, ki ga zlorablajo v nelepe namene. Mislim samo tiste zle duhove v stranki, ki sicer lepa načela stranke dejansko niti zdaleka ne izvršujejo – takrat najmanj, ko pridejo do oblasti.«⁴⁵

Če je bil klerikalizem kot politična doktrina v času habsburške monarhije upravičen, pa so z nastankom Kraljevine SHS po Šusteršičevem mnenju nastale drugačne državno-politične in narodnostne razmere, zaradi česar naj bi ta ne bil več času in razmeram primeren. Z vidika konfesionalnosti naj bi zaradi pripadnosti večinskega dela prebivalstva nove države pravoslavju ne bil več državotvoren element, ampak naj bi v tem oziru deloval anahronistično: »Razdvajajoč upliv klerikalizma sega do korenine, ker izključuje in odbija po svojem bistvu vse nekatoliške skupine našega naroda, osobito pa v celoti pravoslavne Srbe. Baš tu leži odločilna točka. Srbstvo mrzi od nekdanj klerikalizem«⁴⁶ Temeljni problem z narodnega vidika naj bi torej pomenila njegova omejenost na le določeno pleme v okviru enotnega naroda, kar je seveda pomenilo, da zaradi konfesionalne pripadnosti svojih načel ni mogel uveljaviti v narodu kot celoti; s tem pa je pomenil tudi izvor medplemenske konfliktnosti. Tako naj bi z državnokonstitutivnega in nacionalnega vidika klerikalizem ne imel več pravice do obstoja, hkrati pa naj bi negativno vplival tudi na vlogo Katoliške cerkve med narodom.

Njegova kruta politična usoda ga je ne nazadnje pripeljala na stališče, proti kateremu se je kot politični prvak slovenskih katoličanov desetletja pravzaprav boril: »Ko sem zapustil, sem bil še tako klerikalen, da sem še skušal novi SLS pomagati z dobrim svetom. Nahajal sem se še takrat v temeljni zmoti, da sem zamenjaval klerikalizem s katolicizmom. Ko sem pa v samoti pregnanstva mirno vse premišljeval in natančno analiziral klerikalno olje, sem se zavedel svoje težke zmote. Klerikalizem se razlikuje od katolicizma ravno tako, kakor laž od resnice, sovraštvo od ljubezni itd.

⁴⁴ I. Šusteršič, n. d., 13.

⁴⁵ I. Šusteršič, n. d., 24.

⁴⁶ I. Šusteršič, n. d., 15-16.

itd. Treba se je ločiti od klerikalizma, da pridemo nazaj h krščanstvu.«⁴⁷ Da bi to njegovo novo prepričanje res vsi pravilno razumeli, ga je ob koncu brošure ponovno naglasil: »Najtežja zmeta pa je, zamenjavati klerikalizem s katolicizmom. To je naravnost nekrščansko, ker je katolicizem kot tak vzvišen nad vsako politično strujo, zlasti pa nad klerikalizmom.«⁴⁸ Besede torej, ki jih je na Tretjem slovenskem katoliškem shodu leta 1906 ironično uporabil kot sredstvo za polemiko, pravzaprav diskreditiranje naprednjakov in socialnih demokratov, so po prelomnih zunanjih političnih dogodkih ter notranjih doživetjih postale izraz njegovega osebne prepričanja.

Povzetek: Zvonko Bergant, Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu

Eden vodilnih predstavnikov slovenskega političnega katolicizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje Ivan Šusteršič je bil v ovrednotenju liberalizma in klerikalizma pogojen predvsem od svoje trenutne politične pozicije; kljub temu pa mu ne moremo odrekati iskrenosti njegovih stališč. V Šusteršičevem osebnem življenju in na politični poti lahko zasledimo prehod od domnevnega proticerkvenega liberalizma v mladih letih k pristajanju na strogi katoliški politični program (pogojno bi ga lahko imenovali klerikalnega) v osrednjem delu njegove življenjske poti. V zadnji fazi njegovega javnega delovanja sicer najdemo nasprotovanje klerikalizmu, vendar pa ni nikoli zanikal pomena politične razsežnosti katolištva.

Ključne besede: Ivan Šusteršič, katolicizem, klerikalizem, liberalizem.

Summary: Zvonko Bergant, Ivan Šusteršič about Liberalism and Clericalism

Ivan Šusteršič was one of the leading representatives of Slovenian political Catholicism at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. When evaluating liberalism and clericalism he was primarily influenced by his current political position, yet his standpoints were undeniably sincere. In Šusteršič's personal life and political development there can be traced a transition from an allegedly anticlerical liberalism of his youth to the agreement to a strict Catholic political programme (that could – with partial validity – be called a clericalist one) during his middle age. In the last phase of his public activity Šusteršič sometimes opposed clericalism, yet he never denied the political dimension of Catholicism.

Key words: Ivan Šusteršič, Catholicism, clericalism, liberalism.

⁴⁷ I. Šusteršič, n. d., 209.

⁴⁸ I. Šusteršič, n. d., 211.

Fanika Krajnc-Vrečko

Jezik kot meja v Lutrovi teološki hermenevtiki in Wittgensteinovi filozofiji jezika

Uvod

Filozofija jezika Ludvika Wittgensteina je v minulem stoletju odprla nove poglede na jezik, s katerimi skuša opredeliti razmerje med jezikom, izkušnjami in realnostjo. Bistvo človekovega jezika je krog, ki ga ustvarja sodelovanjska dejavnost, iz katere se poraja človeški način življenja.¹ Po Wittgensteinu je temeljna ovira za filozofsko razmišljanje o jeziku kot o pomenu, poimenovanju, razlaganju in razumevanju v tem, da išče razlage za te osnovne fenomene filozofije jezika. Razmišljanju o jeziku nakazuje mejo, ko postavi zapoved o molku. Filozofijo omeji na tisto, o čemer lahko govori, o vsem, kar jezik presega, pa naj filozofija molči. Svet, v katerem živimo, je namreč že dovolj »poveden«, da se izrazi na svoj način in ne potrebuje dodatnega pojasnila v besedah človeške govorice. V tej Wittgensteinovi izjavi se kaže meja neizraznega, ki se že približa meji brezčasnega in zanj mora biti srečno vsako življenje, ki tako doživlja sebe. Življenje zunaj časa je za Wittgensteina edino okolje, ko človek more živeti.²

Protestantska hermenevtika Martina Lutra iz 16. stoletja v svojih posebnostih sledi hermenevtičnim načelom o povratku k črki Svetega pisma. Reformatorji so se polemično uprli tradiciji cerkvenega nauka in skorajda v celoti zavračali metodo alegorične razlage Svetega pisma. Protestant-ska hermenevtika zavrača subjektivno samoljubje v razlagi Svetega pisma in se sklicuje na načelo *sui ipsus interpretes*, tj., da Sveto pismo samo sebe razlaga. S tem v biblično hermenevtiko uvaja filološko eksegetsko orodje, ki omogoča prepoznavanje globlje filozofske problematike v obravnavi jezika kot filozofske kategorije.

Če Luther s svojo biblično hermenevtiko sodi v teološko znanost in hkrati predstavlja utemeljitelja nove visoke nemščine, velja Wittgenstein

¹ Prim. D. Ocvirk, *Teologija po Wittgensteinu*, v: BV 56 (1996), 505 s.

² Prim. J. Rajhman, *Izkustvo Boga in svoboda*, v: *Vera in svoboda* (Teologija za laike, 2), Ljubljana 1978, 60.

za utemeljitelja analitične filozofije jezika. In kadar tudi v teoloških razpravah omenjamo filozofijo jezika, ne moremo mimo filozofije Ludvika Wittgensteina, ki nakazuje nove poglede v pojmovanju medčloveške komunikacije, ki jo predstavlja jezik kot kategorijo, s katero opredeljujemo naravoslovne znanosti ali kot sredstvo vsakdanjega sporazumevanja. Zato se mi zdi primerjava odnosa do jezika pri obeh avtorjih zelo zanimiva, še posebej, ker gre za govorico o Bogu.

Pri berlinski založbi W. de Gruyter je konec leta 1998 izšlo zanimivo delo Thomasa Wabla,³ ki ga je sicer kot disertacijo na Heidelberški univerzi predstavil že leta 1996. Wabel je iskal vzporednice med Wittgensteinovo filozofijo jezika in Lutrovo teološko hermenevtiko ter pri tem prišel do zanimivih stičišč in zaključkov, ki jih napoveduje že Hans Georg Gadamer v pregledu klasične in filozofske hermenevtike. Ta namreč nakaže, da se v zgodnji zgodovini protestantske hermenevtike zrcali globlja filozofska problematika, ki je šele v tem stoletju v celoti stopila na plan.⁴ Celotna raziskava je razdeljena v dva dela, od katerih je vsak sestavljen iz po šestih poglavij. V prvem (A) delu obravnava temeljna vprašanja filozofije jezika, kakršno je razvil Ludwig Wittgenstein. V drugem (B) delu pa na osnovi protestantske biblične hermenevtike prikaže Lutrova dela, iz katerih je viden odnos tega avtorja do jezika, ki mu je temeljno orodje za posredovanje božje besede preprostemu človeku. Thomas Wabel raziskuje fenomen *sensus proprius* Svetega pisma in hkrati vpletenost filozofije jezika v iskanje načina za premagovanje lastnega mnenja pri teološki razlagi Svetega pisma.

Sprašuje se, kako znotraj neke podane besedne povezave zaznati sporočila, ki to besedno povezavo zajemajo, za kar pa meni, da bi bilo nujno treba izstopiti iz podane besedne zveze. To zanj pravzaprav ni mogoče, ker podana povezava šele ustvarja možnost za sprejemanje sporočil znotraj sebe same. Wabel se opre na protestantsko interpretacijo Svetega pisma, ki naj bi omogočala, da Božja beseda, ki prihaja do poslušalca v vedno novih zgodovinskih okoliščinah, temu poslušalcu ostane vedno znova živa. Biblični teksti lahko v razlagah in oznanjevanjih bralca ali poslušalca nenadejano uvedejo v druge povezave in mu tako odpirajo nova obzorja in vprašanja. Da človek ne bi mogel poseči v učinkovitost Božje besede, naj bi bilo upravičeno poudarjanje nerazpoložljivosti le-te. Teološka razlaga Svetega pisma lahko učinkovitosti Božje besede kvečjemu širi prostor, ne more je pa porajati. Da bi lahko postala beseda v vsakokratni poslušalčevi situaciji izkustvena, izvirnega besedila ne sme

³ Th. Wabel, *Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie*, Berlin; New York: De Gruyter, 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann; 92).

⁴ H. G. Gadamer, *Izbrani spisi (Phainomena)*, Ljubljana 1999, 13.

potvoriti kakršna koli od zunaj vnesena samovolja. Biblični tekst je mogoče razumeti v njegovemu izvirnem duhu šele takrat, ko si bralec ob njem ne zastavlja vprašanj. V prizadevanju za nepotvorjen pristop k Bibliji, brez predpostavk, se lahko zgodi, da se iskani kriteriji za primerno razumevanje Božje besede izkažejo kot subjektivni kriteriji. S tem se *sensus scripturae* izgubi in prevlada interpretov *sensus proprius*.

Wabel ob predstavitvi protestantske hermenevtike problem razumevanja Svetega pisma zoži na Lutrovo pojmovanje razlage, ki na poseben način povzroča določeno notranjo dialektiko. Luther nasprotnikom očita, da skušajo s svojimi razlagalnimi poskusi zatemniti Božjo besedo. Nasproti takšni napačni razlagi Božje besede postavi primerno razumevanje Svetega pisma po reformacijskem principu razlage *sola scriptura* na samointerpretacijski avtoriteti Svetega pisma, ki je »*ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpret, omnium omnia probans, iudicans et illuminans*«⁵ Sveto pismo naj bi bilo pravilno razumljeno le tam, kjer je osrednji kriterij za razumevanje Kristus. Ko se neki tekst bere v luči Kristusa kot kriterija njegove razlage, postane v skladu z Lutrovim hermenevtičnim ključem točka kristalizacije osnovnega konteksta opravičenja grešnika in tak kot celota jasen. Ta stvarna jasnost teksta kot celote postane verujočemu bralcu spoznavna, ko je le-ta razsvetljen od Svetega Duha. Če se to ne zgodi, ostane tekst v svoji osnovni teološki razlagi nerazumljen. Ko Luther sprejme Kristusa kot središče Svetega pisma, postavi mejo za razlago le-tega. To mejo precizno določi, ko zanj o Bogu ni mogoče govoriti drugače kot v povezavi s Kristusom. V Lutrovi teologiji se meja, zunaj katere se začenja razlagalčev *sensus proprius*, ujema z mejo, ki je postavljena teološkemu razpravljanju o Bogu, kar se kaže v njegovi opredelitvi o *sensus literaris* Svetega pisma kot *sensus christologicus*.

A. Wittgensteinova filozofija jezika

Wabel primerja jezikovno filozofski problem v okviru teoloških vprašanj s filozofijo jezika Ludwika Wittgensteina. Izpostavi njegovo filozofsko razmišljanje o osnovah jezika kot o pomenu, poimenovanju, razlagi in razumevanju, ki naj bi bilo po Wittgensteinu neustrezno, takoj ko filozof za te temeljne fenomene filozofije jezika išče filozofske razlage. Že samo poskus takšne razlage naj bi temeljil na nesporazumu. Wittgenstein namreč izpostavlja neizpodbitnost (Unhintergebarkeit) vsakdanje govorice tudi za temeljne refleksije filozofije jezika in s tem postavlja mejo

⁵ WA 7; 97,23f (Assertio omnium articulorum, 1520): »Samo po sebi najbolj zanesljivo, najlažje, najbolj odprto, ki samo sebe interpretira, dokazuje, presoja in razsvetljuje vse v vsem.«

razmišljanju o jeziku. Jezik priznava kot samosporočilno soodvisnost, ki s konvencionalnimi sredstvi ne more znova postati predmet razprave. Če pa se filozofija udejanji v gramatičnih opažanjih, si lahko znova pridobi enostavnost in neposrednost vsakdanjega jezika. Na ta način dosežena pregledna predstavitev jezikovnih oblik omogoča izničenje filozofskih problemov. Wabel vidi zgodovinsko povezanost med razmišljanji Lutra in Wittgensteina že v Avguštinovem pojmovanju v zgodovini zahodne hermenevtike. Lutrovo razlikovanje med postavo in evangelijem primerja z avguštinskim razlikovanjem med *signum in res*. Hkrati opozori, da se tudi Wittgenstein spoprime z avguštinskim razumevanjem jezika. S pomočjo Avguštinovih *Confessiones* namreč Wittgenstein skicira ob začetku *Filozofskih raziskovanj*⁶ neposredno na osnovi *signum in res* zasnovano jezikovno teorijo. Iz raznih Wittgensteinovih zapisov je razvidno, da se je temeljito ukvarjal z deli Kierkegaarda, ki je bil pod vplivom lutrovske tradicije (20). Osrednje teme Wittgensteinove pozne filozofije so temeljni fenomeni jezika, ki jih obravnava v *Filozofskih raziskovanjih* in so povezani s postopki razumevanja. V *Filozofski gramatiki*⁷ Wittgenstein formulira: »'Besedo razumeti' lahko pomeni: vedeti, kako se rabi, jo znati uporabljati.«

Wabel zastavi osrednji problem v obravnavi Wittgensteinove filozofije jezika na osnovi Logično filozofskega traktata (1918). Osnovna misel Traktata je, da povezujočega med *podobo* in *dejstvom* ter med *jezikom* in *svetom* jezikovno ni mogoče ponovno izraziti. Logična struktura sveta in jezika pa bi se v neki idealni notaciji lahko vsekakor pokazala. To misel kot izraz Wittgensteinovega vedenja Wabel pojmuje tako, da njegova lastna raziskava, ker je prav tako zasnovana na jeziku, ne more biti izvzeta iz tega, kar je dognal. Stavki Traktata so torej nesmiselni. *Prav tako se iskanje analize jezika, ki bi bila brez predpostavk, izkaže obremenjeno s predpostavkami.*

Wabel posebno poglavje posveti vprašanju *sublimiranja*, ki naj bi se bolj ali manj kazalo v vseh Wittgensteinovih delih. Wittgenstein trdi, da neki izraz v vsakdanjem jeziku izgubi svoj vsakdanji pomen takoj, ko o njem začnemo razmišljati, kaj pravzaprav pomeni. To imenuje tendenco *sublimiranja* v vsakdanjem jeziku, ki pa je ne kritizira, temveč nakazuje logiko jezika, ki jo je treba obvarovati pred dvoumnostjo (str. 80). Jezikovni filozof naj bi namreč poskušal samovoljno reflektirati na osnove jezika, ne upošteva, da le-te njegovo refleksijo sploh omogočajo, ji torej predstavljajo neprestopno mejo. V zahtevi po predpostavk prostem vračanju najbolj samoumevnih osnov govorjenja in ravnanja, prepoznava Wittgenstein neko *dogmatično stališče*. *Notranje protislovje* tega dogmatizma naj

⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Schriften, I), Frankfurt/Main 1969.

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt/Main 1976.

bi bilo v tem, da filozof vsakdanji govorici kot manifestaciji teh osnov ne zaupa. V smislu filozofsko postavljenih vprašanj pa izpostavlja potrebo po prefinjeni idealni govorici. V prizadevanju, da bi preprečil s predsodki obremenjen pogled na jezikovne fenomene, poskuša filozof vsakdanjo govorico transcendirati s sredstvi, ki konec koncev ne morejo prestopiti te soodvisnosti govornega razumevanja. Jezik, ki - nujno jezikovno - sporazumevanje o jeziku omogoča, je hkrati meja tega sporazumevanja. Wabel Wittgensteinu priznava izjemen dosežek v tem, da naj bi le-ta nazkazal predsodkovni značaj stremljenja po brezpredsodkovnem.

Tukaj naveže na fenomen *sensus proprius*, s katerim se spoprijema Luther. Tudi ta kaže na podobno *notranjo dialektiko* stremljenja po predpostavki osvobojenem, kakor fenomen, ki ga Wittgenstein označuje kot filozofsko stremljenje po sublimiranju (81). *Sensus proprius* se kaže v tem, da je nemogoče govoriti o Bogu, ne da bi razlagalec samovoljno preverjal primernost nepravilno razumljene biblične ali vsakdanje govorice. Medtem ko Wittgenstein prefinjeno in precizno postavlja vprašanje človeškega razmišljanja o jeziku, ki jezikovno filozofska vprašanja šele poraja, opisuje Luther načelno nepristni značaj človeškega govorjenja o Bogu, ki naj bi bil utemeljen v posebnosti Božjega razodetja *sub contra-ria specie*.

Wabel je z interpretacijo Wittgensteinove pozne filozofije poskušal pokazati, da njegovih dozdevno protislovnih izjav ni treba pretirano izpostavljati. Wittgensteinovo filozofiranje naj bi se izražalo v razlagalnih opažanjih nasproti nekemu imaginarnemu pogovornemu partnerju. Ko preti možnost, da se bodo ta opažanja utrdila v neki posploševalni teoriji ali enoviti metodi, jih v svoji razlagalni pretenziji takoj omeji. Ta očitek Wittgensteinovemu filozofiranju naveže na Lutrovo kristološko eksegezo Biblije (103). Luther naj bi, medtem ko svojim nasprotnikom vsiljuje preprosto, tekstu ustrezno eksegezo, s kristološkim bibličnim principom (vsaj pri starozaveznih tekstih) v tekste vnašal tuje kriterije razlaganja.

Kot pozitivno oznako Wittgensteinove filozofske metode postavi Wabel njegovo razumevanje filozofije kot gramatične raziskave, ki kaže na radikalno kritično smer Wittgensteinove filozofije: »Cilj filozofije je, da postavi zid tam, kjer jezik tako ali tako preneha« (136). Wittgenstein se odloči za ustvarjanje *gramatičnih opažanj*, kar zadostuje na začetku povzdignjenim zahtevam samonaravnosti njegovega ravnanja. Gramatična opažanja sama po sebi ne morejo razjasnjevati naših govornih oblik - za to bi morala imeti značaj odkritij, ki pa jih po Wittgensteinovem razumevanju v filozofiji ne more biti. Lahko pa v pravem trenutku služijo za razjasnjevanje napačne problemske analize, ki je bila uporabljena v posameznih govornih oblikah. Rezultat je primerljiv s trditvijo, »sedaj vem, kako dalje«, potem ko je bila situacija pojasnjena s pomočjo dodatne razlage (137). Ko Wittgenstein *sprejme izjave o podani jezikovni soodvisnosti*,

ki te izjave šele omogoča, dosledno izpostavi *jezik kot neprestopno mejo filozofskih refleksij*.

Wabel predpostavlja, da se v Wittgensteinovem *filozofskem razumevanju jezika* in njegove uporabe kaže *stvarno utemeljena dialektika* neke težnje po preverjanju. Wittgenstein namreč pravi, da kdor smatra, da mu je vsakdanja govorica za potrebno razlago premalo točna, si domišlja, da potrebuje preverjanje na lastno pest in gre tako rekoč »z govorico prek govorice same«, ne da bi s tem dosegel zaželjeno preverjanje. Samo v zavedanju o *samozadevnosti vprašanja* o pogojih ustreznega razumevanja se lahko izognemu temu protislovju. Jezik sam se izkaže kot meja. Če predpostavimo, da sluh in sposobnost razumevanja verujočega potekata po pogojih človeškega sluha in sposobnosti razumevanja, potem se ni mogoče ogniti notranji dialektiki nekega jezikovno filozofskega problema z umikom v določene verske vsebine. Problem se lahko še zaostri, če spoznamo Božjo besedo kot osnovo človekovega življenja (145) in s tem tudi človekovega govorjenja o Bogu.

B. Lutrova biblična hermenevtika

Izhodišče drugega dela Wablove raziskave je teza, da se eksegetski problem obrambe *spiritus proprius* lahko opiše analogno nekemu jezikovno filozofskemu problemu glede na podano jezikovno povezavo. Glede na izsledke, ki jih je Wabel zbral v prvem delu, opozarja, da je treba v iskanju teoloških kriterijev za preseganje *sensus proprius* biti pozoren na to, da kriteriji, ki so namenjeni raziskavi ustrezne svetopisemske eksegeze, ponovno ne zajamejo predloženega konteksta biblične govorice o Bogu in se postavijo nad njega. Kot se pri Wittgensteinu jezik izkaže kot meja človeškega spoznanja o govorjenju in razumevanju, je pri Lutru mogoče pričakovati, da je Sveto pismo v primerjavi s primerno razlago vedno v prednosti. Odprtosti Wittgensteinovih metodičnih kriterijev filozofije jezika Wabel vzporedno postavlja razlago Biblije, ki naj bi ji ustrezala neka notranja nezaključenost *vsebinskih* kriterijev svetopisemske eksegeze.

Luther naj bi se namreč izpostavljaval nevarnosti, da bi se prav s prizadevanjem za razumevanje Biblije v tekst vnesel *sensus proprius* razlagalca (148). Bog se je razodel v Kristusu in v tem so za Lutro podane osnove teološke gramatike, ob kateri sta človeško govorjenje o Bogu in razlaga bibličnega govora o Bogu potrebna kritičnega preverjanja. Zanj je teologija slovnica besede Bog. Lutrovo razlikovanje med postavo in evangelijem preprečuje avtonomnost razlage napram tekstu, razlagalec pa se po Božji besedi v Bibliji čuti razsvetljen. Luther odklanja cerkveno tradicijo kot avtoriteto v razlaganju, ker vidi v njej samovoljno preverjanje primerne razlage Biblije. V tem vidi Wabel vzporednico z Wittgensteinovo pozno filozofijo, in sicer v njegovi tezi, da *nobeno pravilo za upoštevanje nekega*

pravila ne more biti dokončno. Za Lutrov nauk o Bibliji trdi, da je v bistvu destrukcija *sensus proprius* in hkrati ugotavlja, da se dejavnost razlagalca ujema s strukturalno kritično dejavnostjo Wittgensteinovega filozofa, katerega naloga je, da poruši prividne zgradbe predsodkov, ki jih tradicionalni filozof prinese s seboj v odnos do jezika. S tem se za Lutrovo razlago pojavi težava, ki je opazna tudi pri filozofskih delovanjih v Wittgensteinovem smislu. Če so njegovi stavki bili v nevarnosti, da si pridobijo status filozofskih teorij in tako šele prav pospešijo dogmatizem v filozofiji, ki bi ga bilo treba preprečevati, vidi Luther nevarnost razlagalne dejavnosti v tem, da njegova razlaga stopi na mesto razlage potrebnega spisa.

Wabel opozori na Lutrovo hermenevtično shemo *litera - spiritus*, ki opisuje - drugače kot je bila tradicija - »dva izključujoča se načina razumevanja eksistence, in sicer *coram Deo* ali *coram mundo*«, ki hkrati postane označevalca dveh načinov biblične razlage. Da se lahko isto mesto Biblije bere kot *literaliter* in hkrati kot *spiritualiter*, ustreza njegovemu dojemanju človeka kot *simul iustus et peccator*. S tem je povezana tudi Lutrova nova določitev tradicionalne *sensus scripture*. Wabel izpostavlja problem identifikacije *sensus literalis* in *sensus christologicus*, ki pri Lutru lahko privede do pollaščanja Stare zaveze po izključno kristološko usmerjenem načinu branja.

Wabel je primerjal Lutrov polemični spis o sporu z Latomusom, kjer so njegove bistvene misli v zvezi z zavrnitvijo *sensus proprius*, da bi na ta način potegnil paralele s primerljivimi vprašanji o prikazovanju neke dane neizpodbitne besedne povezave, ki jih je mogoče najti pri Wittgensteinu. Z namigom na *iudicium interpreta* in na to, da ni nobenih trdnih pravil o obstoju figurativne govornice, kritizira Luther eksegetsko metodo, ki poskuša nedvoumne kriterije za spoznavanje in »prevajanje« (über-setzen) prenesenega govora kazuistično utrditi. Po Lutru je dojemanje bogastva metaforičnega jezika Biblije mogoče le na ta način, da se odpravimo samovoljni izdelavi točno določene pomenske sheme. Šele po temeljitem spoznavanju vseh povezav med *uporabo* in *pomenom* bibličnih pojmov je mogoče *razpravo o Bogu* (ki pa to razpravo šele omogoča) *kot o presejajoči enosti obeh Kristusovih narav* ne izpričevati, pač pa znotraj napotitvenih povezav biblijske govornice vedno znova postaviti v ospredje in jo aktualizirati, posedanjiti. Z enostavnim in preprostim pogledom na jezikovne povezave je mogoče pregledno predstaviti človeško govornico in razumevanje. Jezik se pri Lutru in Wittgensteinu pojavlja kot meja odsevajočih poskusov preverjanja in s tem obenem kot možnost razumevanja. Tako kot je človek pred Bogom grešnik, tako se počuti razlagalec od bibličnega teksta presežen. V raziskovanju Lutrovega razumevanja in razlage Biblije je Wabel izluščil tri osnovne misli, ki jih je primerjal s spoznanji Wittgensteinove pozne filozofije, in sicer:

- *Cirkularnost*. Kot konsekvence Lutrovega odklanjanja razuma v vprašanih zveličanja in razlage Biblije naj bi se v njegovih kriterijih razlage pojavila določena cirkularnost. Medtem ko je treba kriterije razlage poiskati v Bibliji sami, se razlagalec čuti kot po Bibliji razsvetljen. Nasproti temu postavlja Wittgenstein spoznanje, da je vse, kar je za razumevanje jezika kot predmeta jezikovno filozofske refleksije potrebno, že v jeziku samem.

- *Kristološka govorica kot meja*. V analizi pisnega spora z Erazmom Wabel odkrije Lutrovo kristološko preciziranje jezika kot meje človeškega stremjenja po spoznanju. Medsebojna povezanost med *revelatio* in *absconditas* Boga omogoča kristološko govorico o Bogu, ob kateri težnja za vnašanje *sensus proprius* v eksegezo naleti na določeno mejo. Človeška odvisnost od skritosti Boga v Kristusu kot njegovi inkarnirani besedi naredi »eno v drugem«
božje in človeške narave v Kristusu za paradigmo govorjenja o Bogu (242).

- *Nezaključljivost*. V sporu z Erazmom pokaže Luther na nesposobnost *ratia*, da samostojno dojame biblično govorico. Skladnost neke uspele razlage z Biblijo naj bi bila ravno v tem, da se vsebinski kriterij o Kristusu kot *res* in srediču Biblije v človeškem dojemanju ne da jasno in v popolnosti opisati. Ta *hermenevtična nezaključljivost* je v skladu z Lutrovim spoznanjem, »da je Bog, ki je izvor trdnega prepričanja, končno tudi povod za skušnjavo«, in je naravnost pogoj za primerno razumevanje Božje besede. Tudi na osnovi inkarnacije Kristusa, ki zahteva razlago v človeški besedi, lahko *ratia* nedostopen akt odrešitve vendarle postane človeku dostopen in oznanjevan v človeškem jeziku (243). Spornost in nezaključljivost tega oznanjevanja je v tem, da vera lahko v zahtevah o Bogu govori samo v skupni izpovedi o *absconditas* in *revelatio*, o božji in človeški podobi Kristusa, o smrti na križu in poveličanju. V pozni filozofiji Wittgensteina je vidna podobna nezaključljivost. S pojmom *družinske podobnosti* nadomesti poskus, opisno sposobnost jezika razložiti s privzetjem nekega vmesnega sveta in jezika skupne logične oblike.

Glede na to, da ima Lutrov spis *O Kristusovi večerji (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis 1528)* za raziskovanje Lutrovih jezikovno filozofskih kriterijev primerne razumevanja Biblije poseben pomen, ga je Wabel posebej izpostavil. Za Lutrovo razumevanje zadnje večerje je gotovo odločilno odpuščanja grehov, ki je odvisno od Božje besede v obliki *postavitvenih besed* (*Einsatzungsworte*) evharistije: »Besede so bile najprej, kajti brez besed bi bila čaša in kruh nič, brez kruha in čaše ne bi bilo telesa in Kristusove krvi, brez Kristusovega telesa in krvi ne bi bilo Nove zaveze, brez Nove zaveze ne bi bilo odpuščanja grehov, poglej vse to ponujajo in darujejo besede zadnje večerje, in vse to sprejemamo z vero«
(WA 26; 478,38-479,8). Sprejetje teh besed se nanaša na stvarno prisotnost Kristusa pri zadnji večerji, ki jo Luther razume podobno kot Kristusovo učlovečenje.

Iz te teološke motivacije (246) odklanja Zwinglijevo razumevanje Kristusovih besed med zadnjo večerjo, katere vrhunec je v tem, da se besedo »est« (je) prevaja s »signifikat« (pomeni).

Po Lutru so Kristusove besede povsem določene in jasne. V nasprotju s svojimi nasprotniki trdi, da ima za razumevanje postavitvenih besed določen tekst in pomen in preproste besede, ki so zapisane v Bibliji. Wabel se sprašuje, v koliko se lahko Luther s svojim *sinekdohičnim* razumevanjem besed pri zadnji večerji, ki ga postavlja nasproti Zwingljevi razlagi, sklicuje na večjo ustreznost Bibliji. Kakor je pri Wittgensteinu mogoče zaznati meje v jezikoslovno filozofski refleksiji, tako se v protestantski hermenevtiki pojavijo izzivi za neko eksegezo, ki se zaveda nerazpoložljivosti oziroma neučinkovitosti svojega predmeta.

Zaključek

Meje jezika, ki jih vsak na svoj način zastavljata oba avtorja, so nedvoumne in kljub časovni odmaknjenosti, v kateri so nastajala njuna dela, so vprašanja o jeziku še vedno aktualna. Wablovo delo je kot raziskava primerljivosti fenomena jezika v bistvu pravo nasprotje obravnavani temi, kar pa pogojuje metodologija obravnave, saj je delo doktorska disertacija in kot tako zelo zapleteno zgrajeno. Avtor se osredini na Wittgensteinova in Lutrova temeljna dela, iz katerih je viden fenomen jezika. Ko se v prvem delu raziskave opredeljuje do Wittgensteinove filozofije jezika, primerja njegovo zgodnje obdobje in tako imenovano filozofijo poznega Wittgensteina. Izpostavi njegove teze o filozofiji molka, o odnosih med stanjem stvari, ki se nanašajo na jezikovne odnose, pa o relacijah med podobo, dejstvom, jezikom in svetom, predvsem pa izpostavi vlogo vsakdanje govornice.

Glede na to, da je delo nastalo na protestantski univerzi in je avtor (Wabel) protestant, se je Lutrove hermenevtike lotil kot protestantski teolog. To bi utegnilo ovirati katoliško pojmovanje biblične hermenevtike, ki se v nekaterih bistvenih vprašanjih (cerkveno učiteljstvo) razlikuje od protestantske. Vendar je ta način obravnave zanimiv, ker je mogoče Wittgensteinova filozofska razmišljanja aplicirati na obravnavo konkretnih vprašanj v Lutrovi hermenevtiki. *Sensus proprius* kot prvinsko dojemanje oziroma razumevanje Biblije se kot rdeča nit vleče od Wittgensteinovega »jezika v jeziku samem« in Lutrove »biblije v Bibliji sami«. Jezik je zelo zapleten, kar je pravo nasprotje obeh obravnavanih avtorjev, ki sta vsak po svoje postavljala na prvo mesto preprost vsakdanji jezik.

Čeprav je raziskava dokaj zapletena in za bralca zahtevna, je vseka kor vredna poznavanja, predvsem ravno zaradi prikaza vzporednic v pojmovanju jezika dveh tako (vsaj časovno) oddaljenih avtorjev. Hkrati opozarja na Lutrovo biblično hermenevtiko, v kateri se že zaznava glob-

lja filozofska problematika. Za Wittgensteina pa dokazuje, da je njegova filozofija, ki sicer sodi v sodobno filozofijo, bila aktualna oziroma »uporab(lje)na«, še preden je nastala. Knjiga, ki je izšla v znani Töpelmannovi zbirki, je pomembna tudi zaradi obširne in pregledno zbrane bibliografije Wittgensteinovih in Lutrovih del ter uporabljene literature (str. 382-414), v kateri naletimo na vse najpomembnejše avtorje s področja filozofije jezika iz minulega stoletja ter na najtehtnejše avtorje s področja protestantske hermenevtike.

Povzetek

Wabel prikaže sorodnost v teološki in filozofski hermenevtiki Martina Lutra in Ludwika Wittgensteina, ki sta v iskanju jasnega izražanja šla do skrajnih meja jezika, vendar nikoli prek meja dojemljivega. Zanju bralec razume neko snov takrat, ko ni več potrebe po razjasnitvi nove nejasnosti ter postane razlaga sama sebi odveč. Za oba je mogoče trditi, da jima je pri razumevanju nekega besedila najpomembnejše to, da ne prevladajo postopki oziroma dejavnosti, ki pripeljejo do samega razumevanja. Tako v Lutrovi kot Wittgensteinovi obravnavi jezikovno filozofskih vprašanj se pojavlja stvarno utemeljeno problematiziranje tega, kar naj bi veljalo kot *preprosto, enostavno* ali *brez predpostavk*. V obeh primerih izhaja to problematiziranje iz tega, da se refleksija na podano jezikovno soodvisnost dogaja *znotraj* te soodvisnosti. »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (Traktat, 7). Iz tega zapažanja znotraj Wittgensteinove filozofije jezika se je porodila prva zahteva Lutrove teološke hermenevtike (*sola scriptura*). Jezik se kot meja refleksije na jezik izkaže v tem, da s kriteriji ustreznega razumevanja (bibličnega ali vsakdanjega jezika) ni mogoče razpolagati.

Andras Máté-Tóth in Pavel Mikluščák, *Nicht wie Milch und Honig, Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas*, Schwabenverlag, Ostfildern 2000, 219 str., ISBN 3- 7966-0988-0

Izvedba raziskovalnega projekta *Aufbruch*, ki ga je v okviru Pastoralnega foruma zasnoval Paul M. Zulehner, profesor pastoralne teologije na dunajski univerzi, je bila že od vsega začetka načrtovana v treh stopnjah. Projekt se je več let izvajal v desetih nekdanjih komunističnih deželah vzhodne in srednje Evrope (Litva, Ukrajina, Poljska, Romunija, Češka, Slovaška, /Vzhodna/Nemčija, Madžarska, Hrvaška in Slovenija).

Prvo stopnjo predstavlja njegov zgodovinski del, ki je s pomočjo podrobne zgodovinske raziskave položaja krajevnih Cerkva v petnajstih tematskih sklopih prikazal kako se je Cerkev znašla v zanje povsem novih zgodovinskih okoliščinah ob nastopu komunizma in kakšno mesto je našla v sebi sovražno nastrojeni družbi tistega časa. Raziskava se je osredotočila tudi na čas ob zlomu komunizma in po njem tja do konca prejšnjega stoletja.

Drugi korak, ki pa je časovno prehitel prvega, pomeni sociološko raziskavo trenutnega družbenega in verskega stanja v teh deželah. Dal je zanimive rezultate o sedanjem gledanju ljudi na preteklost in sedanjost, na odnos do verskih vprašanj, pa tudi na odnos med Cerkvijo in družbo ter Cerkvijo in državo.

Tretji korak v sklopu celotnega projekta je pomenil teološki razmis-

lek na osnovi vseh zbranih podatkov o položaju Cerkve v nekdanji in sedanji družbi. Odgovoriti je želel na vprašanje kaj vse, kar je Cerkev preživela v desetletjih komunističnega enoumja, pomeni za njen sedanji družbeni položaj in kaj za njeno prihodnost.

Cilj raziskave je bil ambiciozen: ponuditi vodstvu krajevnih Cerkva smernice za pastoralno delo v prihodnjih letih in hkrati povabiti v uresničevanje tega tudi njej naklonjene politike. Hkrati naj bi preko te raziskave pastoralni teologi s tega področja razmislili o svojih dosegdanjih izhodiščih za pastoralno teološka razmišljanja in na osnovi večdesetletne skupne izkušnje življenja v komunističnem sistemu oblikovali skupna izhodišča za pastoralno teologijo v zgoraj omenjenih deželah.

V ta namen je bilo organiziranih več simpozijev, na katerih so pastoralni teologi najprej določili seznam tem, ki so v obdobju po padcu berlinskega zidu še posebej aktualna in potrebna ponovnega premisleka in obdelave. Vsak od njih, petindvajset po številu, je prevzel eno ali več poglavij, da jih je doma obdelal in posredoval koordinatorski Andrásu Máté-Tóthu predavatelj pastoralne teologije v Szegedu na Madžarskem. Vsi so imeli možnost s pisnimi pripombami in sugestijami in usklajevanji na simpozijih in v pisni obliki, sooblikovati zaključni dokument. Ta je pod gornjim naslovom lani izšel kot skupno delo vseh sodelujočih pastoralnih teologov, sociologov in psihologov iz naštetih

dežel, med drugim tudi iz Slovenije (Vinko Potočnik, Vinko Škafar, Peter Kvaternik).

Pokazalo se je, da je komunizem tako močno zaznamoval cerkveno življenje v teh državah, da to ni vplivalo samo na način cerkvenega delovanja, ampak tudi na način razmišljanja vernikov. Mimo tega dejstva pastoralna teologija, ki hoče biti občutljiva za čas, v katerem Cerkev trenutno živi in deluje, nikakor ne more iti. Zato so na začetku obravnavanega zbornika zelo sintetično in shematično predstavljene glavne ugotovitve o vplivu dolgoletnega življenja v komunizmu na mišljenje in ravnanje današnjih kristjanov.

Skupna ugotovitev zbranih teologov je bila, da novi čas v demokratičnih družbenih razmerah zahteva novo branje obeh za pastoralno teologijo nosilnih dokumentov zadnjega koncila: pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu in dogmatične konstitucije o Cerkvi.

Skozi prizmo obeh cerkvenih dokumentov so zbrana temeljna pastoralno teološka razmišljanja v drugem in tretjem poglavju zbornika. Cerkev mora najti novo mesto v družbi in biti kljub začetni evforiji družbenih sprememb, ki so prinesle tudi socialno negotovost in nostalgijo po prejšnjih časih, do družbe preroško kritična. To bo mogla biti samo ob vsestranskem vključevanju laikov v pastoralno delo, utrjevanju demokratične zavesti in življenju v solidarnosti z najbolj ubogimi. Cerkev se ne sme zapirati pred svetom, ampak biti s svetom in sredi sveta.

To svojo družbeno vlogo bo Cerkev lahko uveljavila samo ob prenovitvi svoje notranje arhitekture, ki se navzven pokaže tako v njenem javnem delovanju kakor tudi v njenih notranjih odnosih. Njena prava socialna forma je lahko le *communio*, ki določa na eni strani odnose med hierarhijo in verniki na drugi strani pa med posameznimi skupinami v župnijah, med krajevno in vesoljno Cerkvijo in dialog z drugimi Cerkvami. Zaradi novega razumevanja Cerkve in njenega poslanstva je pomembna naslonitev na zakramentalno življenje, zaradi dolgoletne indoktrinacije pa temeljito delo na področju vzgoje in kateheze.

Zadnje poglavje vse navedene ugotovitve strne v najbolj aktualne pastoralne poudarke, ki naj jih nekaj naštejemo: teologija naj se posveča tudi svetu tukaj in sedaj; novo vino življenja v demokraciji potrebuje nove mehove cerkvenih struktur; Cerkev mora sama stopiti iz geta, v katerega je bila potisnjena; pastoralna teologija naj vzdržuje do cerkvenih struktur kritično lojalnost; v kolikor Cerkev služi celotni družbi, v toliko ji služi tudi (pastoralna) teologija; v sodobnem nenehnem soočanju različnih kultur naj Cerkev podpira izvirnost in izvornost; današnje prepletено družbeno življenje tudi od teologije zahteva interdisciplinaren pristop k reševanju družbenih vprašanj na vseh ravneh njene dejavnosti.

Peter Kvaternik

Isidor Baumgartner, Christian Friesel, András Máté-Tóth, *Den Himmel offen halten, Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa*, Innsbruck 2000, 342 str.

V počastitev 60-letnice Paula M. Zulehnerja (*20.12.1939) je izšel obsežen zbornik razprav, predvsem iz pastoralno teološkega področja, ki so jih napisali mnogi znani in uveljavljeni avtorji. Med 39 avtorji so znana imena iz cerkvene hierarhije kot npr. kardinala Franz König in Miloslav Vlk ali škofje Franz Kamphaus, Kurt Koch, Fritz Lobinger, ali pa iz političnega življenja, kot npr. Erhard Busek. Med njimi je cela vrsta znanih profesorjev in predavateljev pastoralne teologije, kot so Isidor Baumgartner, Otmar Fuchs, Stefan Knobloch, pisci pastoralno teoloških knjig kot Maria Widl, biblicisti, sociologi ali politologi kot Georg Braulik, Johannes Schasching SJ, Miklos Tomka in Anton Pelinka, pa tudi že uveljavljeni Zulehnerjevi učenci kot Stefan Dinges, Christian Friesel ali András Máté-Tóth, in drugi.

Zbornik, ki so ga uredili Isidor Baumgartner, Christian Friesel in András Máté-Tóth, prispevke najprej razvršča v skupino, ki obravnava socialno vlogo krščanske vere v Evropi, nato v skupino člankov o odnosu krščanstva do osebe in institucije, dalje o Cerkvi prihodnosti, o Cerkvi v vzhodni Evropi in o političnih opcijah za cerkveno delovanje.

Izdajatelj knjige že na začetku povedo, da je knjiga namenjena ti-

stim, ki ljubijo Cerkev, zato želijo prispevati, da bi bilo nebo vedno odprto za vse, ki želijo vanj vstopiti. Naloga Cerkve je prav v tem, da nebeško kraljestvo oznanja na tak način, da ga bo sprejel tudi današnji človek, ki se sam zelo trudi, da bi si ustvaril nebesa že tukaj na zemlji.

Nekaterim raj na zemlji sicer dokaj dobro uspeva, veliko več pa jih je, ki imajo zaradi take ali drugačne revščine le malo od življenja in so po Zulehnerjevih besedah »življenjski zgubaši«. Da bi Cerkev v Evropi lahko uspešno oznanjala evangelij in hkrati po svojih močeh pomagala najbolj zapostavljenim, so potrebne mnoge reforme v njej. Po eni strani je moč zaznati veliko potrebo današnjih ljudi po religiji, kar ponekod predstavlja pravi »mega trend«, po drugi strani pa krščanstvo pri drugih izgublja na pomenu, tako da nekateri vidijo za Cerkev v Evropi »katastrofalno področje« (P. Berger). Če lahko v zvezi s tem govorimo o krizi, potem jo lahko zaznamo predvsem pod tremi vidiki: v posredovanju vere, v verodostojnosti cerkvenih institucij in pri vodenju v Cerkvi!

Ljudje danes več ne sprašujejo, kaj je objektivno res, ampak kaj subjektivno pomaga. »Nova religioznost« je individualnega in zasebnega značaja, biti mora znanstveno verjetna in sekularna, imeti mora gnostične in apokaliptične znake, zavzemati se mora za samoodrešenje, srečo pa mora iskati »tu in sedaj«. Človek naj bi si sam dooločal religiozne vsebine in si sproti,

iz različnih ver zmešal »religiozni koktail« po svojem okusu. Taka vera je polna emocij in jo lahko označimo kot »hrepenenjsko religijo«, religijo sreče ali doživetja. V novem tisočletju bodo »pridobiteži modernizacije«, potrebovali vero za umiritev od delovnega stresa in za zapolnitev življenjske praznine in osmislitev prostega časa. »Zgubaši civilizacije« pa se bodo približali le tistim, ki jih bodo razumeli v njihovi stiski in jim bodo nudili podporo pri njihovemu protestu zoper nepravilnost.

Za krščanske Cerkve je »nova religioznost« velik izziv in je ne smejo podcenjevati. Pretehtati morajo, kje so vzroki, da ne pride do močnejše inkulturacije evangelija v današnji Evropi. Vse kaže, da je ta možna samo, če Cerkev sprejme ta svet in ljudi, kakršni so, ter če jih kot take vzljubi. To pa bo zmogla le, če bo hkrati pozorna na zelo raznolik položaj današnjega človeka.

Prispevki v zborniku »*Den Himmel offen halten*« se v mnogočem pokrivajo z glavnimi temami, ki jih pri svojih delih obravnava pastoralni teolog Paul M. Zulehner. To je najprej njegovo sociološko raziskovanje religijskega pojava nasploh. Temu blizu je raziskovanje umestitve in razvoja religije v cerkvenem okviru. Njegova kritika cerkvenega ravnanja vedno izvira iz njegove velike ljubezni do Cerkve. (»Nikomur nikakor ne dovoljujem, da bi poskušal izničiti mojo naklonjenost do Cerkve.«) Zato išče najrazličnejše možnosti, da bi našel pota za razvoj Cerkve in ga pri uresničevanju pod-

prl. Goji posebno ljubezen do Cerkve v srednji in vzhodni Evropi, pri čemer se zgleduje pri upokojenem kardinalu Königu. Zahodne teologe opozarja na to, da se od te Cerkve lahko marsičesa naučijo. (Prim. »In die Schule des Ostens gehen«, v: Herder Korrespondenz 55 /2001/, 125–130.) Ob tem ne ostaja samo pri teoretičnih razpravljanjih, ampak nenehno snuje in aktivno usmerja mnoge lokalne in mednarodne projekte, ki skušajo na konkreten način podpreti prizadevanja Cerkve pri notranji prenovi. Nekateri od teh projektov so vsaj na kratko predstavljeni v pričujočem slavnostnem zborniku.

Peter Kvaternik

SNOJ A. Slavko, doktor teologije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 273-286

Sn. (Sn., En.)

Sinoda Cerkve na Slovenskem je v sklopu oznanjevalnih nalog opredelila tudi vlogo župnijske kateheze in verskega pouka v šoli. Pri nas se je doslej vzorno izoblikoval model župnijske kateheze. Po demokratičnih spremembah pa je aktualno tudi vprašanje uvajanja verskega pouka v šolo kot dopolnjujoče versko-vzgojne dejavnosti. Namen tega prispevka je, da predstavi najprej štiri poglavitve dokumente vesoljne Cerkve, iz katerih izhaja dolžnost vernikov, da si prizadevajo za uvedbo verskega pouka v šole. Nato pa predstavi štiri dosežane pobude Cerkve na Slovenskem v zadnjem desetletju glede verskega pouka v šoli. Poseben poudarek daje sinodalnemu predlogu (2000), po katerem naj bi verouk, ki ga obiskujejo učenci 7., 8. in 9. razreda osnovne šole, postal zanje nadomestni predmet za nekonfesionalni obvezni izbirni predmet o verstvih in etiki, ki ga predvideva Zakon o osnovni šoli iz leta 1996.

Ključne besede: kateheza, verouk, verski pouk, verski pouk v šoli, verska vzgoja, religijsko-etični pouk.

UDK 371.03.000.2:37.014.5

ŠVERC Alenka, doktor teologije, asistent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Legitimnost verskega pouka

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 299-319

Sn. (Sn., En.)

Glede na družbene in kulturne spremembe je potrebno vsak predmet vedno znova preverjati z ozirom na njegovo utemeljenost in mesto v šolskem sistemu, to velja tudi za verski pouk. Pomemben razlog za uvajanje verskega pouka v šole je poznavanje kulture, znotraj katere učenci živijo. Šola ne more mimo dejstva, da je krščanstvo prisotno v preteklosti in sedanjosti. Šola mora ponuditi prostor za sistematično in kritično obravnavanje krščanske vere. Drugi razlog za verski pouk pa izhaja iz usmerjenosti šole in njene pozornosti do učenca, njegovih potreb, interesov in iskanj. Tako imenovani antropološki razlogi temeljijo prav na človekovem nenehnem iskanju smisla bivanja in odgovorov na vprašanja, kdo sem, zakaj sem in kam grem. Tako utemeljeni verski pouk odgovarja na potrebe učenca, družbe, šole in Cerkve.

Ključne besede: kulturni, antropološki, teološki, pedagoški in pravni razlogi za verski pouk, konfesionalnost, laičnost.

UDK 268:329.36

ŠKRABL France, doktor pedagogike, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 379-399

Sn. (Sn., En.)

Kateheza v sekularizirani družbi zelo težko opravlja svoje poslanstvo, ker mnogi doraščajoči niso bili deležni krščanske socializacije ali prve evangelizacije. Zato je prisiljena, da išče nove oblike in vsebine, s katerimi bi lahko nagovorila sekulariziranega človeka. Prenehati mora z doktrinalnim poučevanjem in začeti mora gojiti personalistični pristop. Prilagoditi se mora duhovnemu razvoju "naslovnik" in ga nagovoriti tako, da bo začutil svoje življenje kot eksistencialni problem in da bo začel iskati smisel življenja. Kateheza si mora prizadevati, da bodo katehiziranci deležni bogate religiozne izkušnje in se bodo odpirali v svet simbolov ter tako iskali pot k transcendenci, k Bogu. Doraščajočemu človeku, ki je izkusil Božjo bližino, lahko uspešno pomagamo, da bo prišel do osebne odločitve za vero. Tovrstno obliko kateheze more gojiti le katehet, ki je živa priča vere, katehet, ki je vključen v karizmatično delovanje Cerkve.

Ključne besede: župnijska kateheza, eksistencialna kateheza, nivojska kateheza, religiozna izkušnja, vzgoja vere, smisel življenja.

GERJOLJ Stanko, doktor teologije in pedagogike/psihologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 287-298

Sn. (Sn., En.)

Religiozna dimenzija življenja, s tem tudi verska vzgoja, postaja tudi v strokovni psihološki javnosti vse bolj konstitutivni element raziskovanja. Prepletanje med vero in »psihologijo« je v vsakdanjem življenju neizbežno. Tako je »normalno«, da se s tem prepletanjem ukvarja tudi znanost, še zlasti, če je le-ta aplikativne narave in je kot taka namenjena praktični uporabnosti. Med več strokovnjaki, ki povezujejo religiozno in psihološko dozorevanje, v sodobni literaturi izstopata ameriški teolog in psiholog James W. Fowler in švicarski psiholog, teolog in pedagog Fritz Oser. Fowler se ukvarja z različnimi aspekti verovanja, Oser pa postavlja v ospredje vidik religioznega odločanja. Pri tem oba avtorja razkrivata razloge za stalno versko vzgojo, ki traja vse življenje. Sestavni del verske vzgoje je tudi verski pouk, ki zavzema v sklopu siceršnje vloge pouka v osebnostnem razvoju središčno mesto ter kot tak usmerja mnoge druge vzgojne in socializacijske procese.

Ključne besede: verski pouk, vzgoja, socializacija, učenje, vera, razvojna psihologija, osebnost.

UDK 261.8 (5)

OCVIRK Drago CM, doktor teologije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 363-377

Sn. (Sn., En.)

Azijske Cerkve so manjše od gorčičnega zrna med tamkajšnjimi verstvi. Prav zato so posebej pozorni na dialog in sožitje z njimi. Njihova izkušnja in vprašanja so obnovila teološki razmislek o odnosih med krščanstvom in drugimi verstvi v Cerkvi. Zavest o potrebi dialoga se danes povsod krepi, tudi med verstvi. Iz prvih izkušenj so se oblikovale smernice, kako naj poteka, da bo resničen in bo vodil k miru v medsebojnem bogatstvu. Za Cerkev je dialog ena od razsežnosti Odrešenikovega poslanstva, ki ga ona nadaljuje. Ta vidik odločno zagovarja Janez Pavel II. v svoji misijonski okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo* in v apostolski spodbudi *Ecclesia in Asia*. Osnovno vprašanje je namreč: Kako gojiti hkrati vero v enkratnost Jezusa kot edinega Odrešenika vsega človeštva in dialog s pripadniki drugih verstev?

Pomembni pojmi: medverski dialog, azijske teologije, misijonstvo, Jezus edini Odrešenik, Cerkev odrešenja, *Ecclesia in Asia*, misijoni ad gentes, evangelizacija.

UDK 330.822:322:929 Šusteršič, Ivan

BERGANT Zvonko, magister teologije, raziskovalec, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 401-416

Sn. (Sn., En.)

Eden vodilnih predstavnikov slovenskega političnega katolicizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje Ivan Šusteršič je bil v ovrednotenju liberalizma in klerikalizma pogojen predvsem od svoje trenutne politične pozicije; kljub temu pa mu ne moremo odrekati iskrenosti njegovih stališč. V Šusteršičevem osebnem življenju in na politični poti lahko zasledimo prehod od domnevnega proticerkvenega liberalizma v mladih letih k pristajanju na strogi katoliški politični program (pogojno bi ga lahko imenovali klerikalnega) v osrednjem delu njegove življenjske poti. V zadnji fazi njegovega javnega delovanja sicer najdemo nasprotovanje klerikalizmu, vendar pa ni nikoli zanikal politične razsežnosti katolištva.

Ključne besede: Ivan Šusteršič, katolicizem, klerikalizem, liberalizem.

GERJOLJ Stanko, Doctor of Theology and Pedagogy, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Religious Instruction as Seen by Developmental Psychology

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 287-298

Sn. (Sn., En.)

The religious dimension of life – and thereby also religious education – is increasingly becoming a constituent element of psychological research. The interweaving of religion and »psychology« in everyday life is inevitable. Thus, it is quite »normal« that also science, especially an applied one, deals with this interweaving as well. Among several specialists connecting religious and psychological development there should be mentioned American theologian and psychologist James W. Fowler and Swiss psychologist, theologian and educationalist Frith Oser. Fowler deals with different aspects of faith, Oser emphasizes the aspect of taking religious decisions. Both authors uncover the reasons of a permanent religious education lasting the whole life. A constituent part of religious education is also religious instruction that – within the role of instruction in the development of personality – is of a central importance and directs many other educational and socialization processes.

Key words: religious instruction, education, socialization, learning, faith, developmental psychology, personality.

UDK 261.8 (5)

OCVIRK Drago CM, Doctor of Theology, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Some Issues of Dialogue between Religions in Connection with Asia

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 363-377

Sn. (Sn., En.)

Asian Churches are smaller than a mustard seed among the Asian religions. Therefore they pay special attention to the dialogue and coexistence with them. Their experiences and questions have renewed theological reflection about the relations between Christianity and other religions in the Church. The awareness of the need for dialogue is becoming stronger, also among religions. On the basis of the first experiences some guidelines have been formed how that dialogue should be conducted in order to be real and to lead to peace and mutual enrichment. The Church considers the dialogue as one of the dimensions of the Redeemer's mission continued by the Church. This aspect is supported with determination by John Paul II in his missionary encyclical *Redemptoris Missio* and in the apostolic exhortation *Ecclesia in Asia*. The basic question is: How can one simultaneously believe into the uniqueness of Jesus as the only Redeemer of all men and practise dialogue with members of other religions?

Key words: dialogue between religions, Asian theologies, missionary activity, Jesus as the only Redeemer, Church of redemption, *Ecclesia in Asia*, missions *ad gentes*, evangelization.

UDK 330.822:322:929 Šušteršič, Ivan

BERGANT Zvonko, Master's Degree in Theological Studies, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ivan Šušteršič about Liberalism and Clericalism

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 401-416

Sn. (Sn., En.)

Ivan Šušteršič was one of the leading representatives of Slovenian political Catholicism at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. When evaluating liberalism and clericalism he was primarily influenced by his current political position, yet his standpoints were undeniably sincere. In Šušteršič's personal life and political development there can be traced a transition from an allegedly anticlerical liberalism of his youth to the agreement to a strict Catholic political programme (that could – with partial validity – be called a clericalist one) during his middle age. In the last phase of his public activity Šušteršič sometimes opposed clericalism, yet he never denied the political dimension of Catholicism.

Key words: Ivan Šušteršič, Catholicism, clericalism, liberalism.

SNOJ A. Slavko, Doctor of Theology, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Church Documents about the Role of Religious Instruction in Modern Schools

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 273-286

Sn. (Sn., En.)

When defining the tasks of preaching, Slovenian Church Synod also defined the roles of parish catechesis and of religious instruction in schools. Slovenia has an exemplary model of parish catechesis. The democratic changes, however, have made the introduction of religious instruction to school as a supplementary religious-educational activity a topical issue. The paper first presents four main documents of the universal Church making it a duty of the faithful to work towards the introduction of religious instruction to schools. Then it presents four initiatives on this matter given by the Slovenian Church during the last decade. Special emphasis is given to the proposition of the Synod (2000) that parish catechesis attended by the pupils of the 7th, 8th and 9th classes of elementary school should be considered as a substitute for the non-denominational obligatory optional subject about religions and ethics foreseen by the Elementary School Act of 1996.

Key words: catechesis, religious instruction, religious education, religious-ethical instruction.

UDK 371.03.000.2:37.014.5

ŠVERC Alenka, Doctor of Theology, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Legitimacy of Religious Instruction

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 299-319

Sn. (Sn., En.)

Due to social and cultural changes, each school subject has to be constantly reviewed with regard to its justification and position in the school system, which also applies to religious instruction. An important reason for introducing religious instruction to schools is to give pupils some knowledge about the culture in which they live. The school cannot overlook the fact that Christianity was present in the past and still is nowadays. The school must make available some room for a systematic and critical treatment of Christian faith. The second reason for religious instruction is based on the orientation of the school and on its attention to the pupil, his needs, interests and searchings. The so-called anthropological reasons are based just on man's constant search for the meaning of his existence and for answers to questions: Who am I? Why do I exist? Where am I going? Religious instruction with such foundations satisfies the needs of the pupil, the society, the school and the Church.

Key words: cultural, anthropological, theological, educational and legal reasons for religious instruction, denominationality, laicism.

UDK 268:329.36

ŠKRABL France, Doctor of Pedagogy, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Looking for New Forms of Catechesis in Secularized Society

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 379-399

Sn. (Sn., En.)

Catechesis in secularized society is very difficult because many adolescents have not participated in Christian socialization or first evangelization. Thus it is forced to look for new forms and contents in order to address the secularized man. Catechesis should stop doctrinal teaching and start to practise a personalistic approach. The endeavour of catechesis should be for the catechised to take part in rich religious experiences and to open themselves to the world of symbols, thus trying to find the way to transcendence and to God. An adolescent who has experienced God's closeness, who feels that God has spoken to him, can be successfully aided to take a personal decision for faith and to become a mature man and a mature Christian. Such forms of catechesis, however, cannot be practised by a catechist who is just a teacher, but only by a catechist who is a living witness of faith and is included in the charismatic activity of the Church.

Key words: parish catechesis, existential catechesis, catechesis at different levels, religious experience, education of faith, meaning of life.

Vsebina Contents

Razprave Articles

- 269 **Slavko Krajnc**, Teološki simpozij 2001 – Verski pouk v šoli
Referati
- 273 **A. Slavko Snoj**, Cerkevni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu
Church Documents about the Role of Religious Instruction in Modern Schools
- 287 **Stanko Gerjolj**, Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije
Religious Instruction as Seen by Developmental Psychology
- 299 **Alenka Šverc**, Legitimnost verskega pouka
Legitimacy of Religious Instruction
- Koreferati
- ✓ 321 **Tomaž Simčič**, Navzočnost verskega pouka v italijanskem šolskem sistemu
- ✓ 331 **Jože Andolšek**, Navzočnost verskega pouka v avstrijskem šolskem sistemu
- ✓ 337 **Peter Kvaternik**, Župnijska kateheza v prenovi župnijskega občestva
- ✓ 349 **Jože Mlakar**, Verouk v katoliški šoli
- ✓ 353 **Ivan Albreht**, Verska vzgoja v zasebnih šolah
- ✓ 359 **Franci Zorec – Alenka Šverc**, Nekaj praktičnih vidikov šolske pastorale na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška
- Razprave Articles
- ✓ 363 **Drago Ocvirk cm**, Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo
Some Issues of Dialogue between Religions in Connection with Asia
- ✓ 379 **France Škrabl**, Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi
Looking for New Forms of Catechesis in Secularized Society
- ✓ 401 **Zvonko Bergant**, Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu
Ivan Šusteršič about Liberalism and Clericalism
- Pregledi Reviews
- 417 **Fanika Krajnc-Vrečko**, Jezik kot meja v Lutrovi teološki hermenevtiki in Wittgensteinovi filozofiji jezika
- Ocene Book Reviews
- ✓ 427 **Peter Kvaternik**, Andras Máté-Tóth in Pavel Mikluščák, *Nicht wie Milch und Honig, Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Prof. Ivan Albreht, Grabrijanova 19, 5271 Vipava

Prof. mag. Jože Andolšek, Št. Primož 65, A-9123

Doc. dr. Stanko Gerjolj, Maistrova 2, 1000 Ljubljana

Prof. Fanika Krajnc-Vrečko, Sokolska 38, 2000 Maribor

Doc. dr. Slavko Krajnc, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj

Dr. Peter Kvaternik, Stoženska 9, 1000 Ljubljana

Prof. Jože Mlakar, Štula 23, 1210 Ljubljana

Prof. dr. Drago Ocvirk cm, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana

Prof. dr. Tomaž Simčič, Ul. Romagna 12, I-34134 Trst

Prof. dr. A. Slavko Snoj, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana

Doc. dr. France Škrabl, Rudnik I/9a, 1108 Ljubljana

Asistentka dr. Alenka Šverc, Ul. bratov Greif 14, 2000 Ljubljana

Mag. Franc Zorec, Slovenska 17, 2000 Maribor

