

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RAZPRAVE NA TEMO ETIČNE IMPLIKACIJE ENEGA BOGA

- | | |
|-----------------------------|---|
| Vojko Strahovnik | <i>Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti ...</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God</i> |
| Bojan Žalec | <i>Verska strpnost in krščanstvo</i> |
| Anton Jamnik | <i>Etični imperativ med transcendo postmoderne in ...</i> |
| Roman Globokar | <i>Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka ...</i> |
| Gaja Vatovec idr. | <i>Vzajemna konstitutivnost jezika in morale</i> |
| Ivan Platovnjak idr. | <i>Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship ...</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Salvation History in Fides et Ratio</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Vera zaročencev in poročna obljava</i> |
| Janez Vodičar idr. | <i>Monoteizem in okoljska vzgoja</i> |
| Mateja Centa | <i>Geštalt pristop, njegovo razumevanje odnosnosti in čustvenosti ...</i> |
| Erika Prijatelj | <i>En Bog, Sveta Trojica in etična praksa</i> |
| Andrej Šegula | <i>Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga ...</i> |
| Tomaz Erzar | <i>Samodojemanje položaja žrtve in odpuščanje pri različnih generacijah ...</i> |
| Anthony Ekpunobi | <i>Creative Renunciation of the Will to Violence</i> |

DRUGE RAZPRAVE

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 78

2018 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 78
Leto 2018**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2018

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME****ETIČNE IMPLIKACIJE ENEGA BOGA**
ETHICAL IMPLICATIONS OF ONE GOD

- 299** **Vojko Strahovnik, Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem**
Epistemic (In)justice, the Virtue of Epistemic Humility and Monotheism
- 313** **Mari Jože Osredkar, Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God**
Odpušcanje kot višek etike evangelskega Boga
- 325** **Bojan Žalec, Verska strpnost in krščanstvo**
Religious Tolerance and Christianity
- 335** **Anton Jamnik, Etični imperativ med transcendenca postmoderne in imanenco liberalizma**
The Ethical Imperative between Transcendence in the Postmodern World and Immanence of Liberalism
- 349** **Roman Globokar, Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja**
Christian Anthropocentrism and Man's Exploitative Stance toward the Natural Environment
- 365** **Gaja Vatovec in Peter Rožič, Vzajemna konstitutivnost jezika in morale**
Mutual Constitutiveness of Language and Morals
- 375** **Ivan Platovnjak in Tone Svetelj, Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity**
Anateizem – spodbuda za odkrivanje pomembnosti učenčevstva v krščanstvu
- 387** **Simon Malmenvall, Salvation History in *Fides et Ratio*: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications**
*Zgodovina odrešenja v *Fides et Ratio*: Teološke (ekumenske) in zgodovinske implikacije*
- 401** **Stanislav Slatinek, Vera zaročencev in poročna obljava**
Faith of the Fiancés and the Marriage Promise
- 415** **Janez Vodičar in Józef Stala, Monoteizem in okoljska vzgoja**
Monotheism and Environmental Education
- 429** **Mateja Centa, Geštalt pristop, njegovo razumevanje odnosnosti in čustvenosti in kognitivna teorija čustev**
Gestalt Approach, its Understanding of Relationality and Emotionality and Cognitive Theory of Emotions
- 443** **Erika Prijatelj, En Bog, Sveta Trojica in etična praksa**
One God, Holy Trinity and Ethical Praxis

- 451 Andrej Šegula, Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah**
Evangelization as One of the Ways to One God in Contemporary Pastoral Guidelines
- 461 Tomaž Erzar, Self-perceived Victimhood and Forgiveness in Different Generations of the Right and Left Political Group in Slovenia**
Samodojemanje položaja žrtve in odpuščanje pri različnih generacijah desne in leve politične skupine v Sloveniji
- 473 Anthony Ekpunobi, Creative Renunciation of the Will to Violence**
Ustvarjalna odpoved volje nasilju

RAZPRAVE / ARTICLES

- 483 Jože Krašovec, Semantic Field of God's Righteousness in Original and in Aramaic, Greek and Latin Translations of the Book of Isaiah**
Semantično polje Božje pravičnosti v izvorniku in v aramejskih, grških in latinskih prevodih Izaijeve knjige
- 497 Mirjana Borenović, Identiteta modrega v svetopisemski modrostni literaturi**
The Identity of the Wise in the Biblical Wisdom Literature
- 509 Julijana Visočnik, Mihael Kumar – »pomožni« škof v Ljubljani iz vrst frančiškanov, koadjutor ali sufragan**
Michael Chumer – the »Auxiliary« Bishop of Ljubljana from the Ranks of the Franciscans, the Coadjutor or Suffragan?
- 523 Marian I. Bugiulescu, The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity**
Organizacija in vloga meništvva v ustroju in dejavnosti krščanske Cerkve
- 543 Andrej Lažeta, Zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju današnjega Prekmurja**
Historical Centers of Marian Cult on the Territory of Present-day Prekmurje
- 557 Bogdan Kolar, Odpravnik poslov mons. Silvio Oddi in katoliška Cerkev v Sloveniji**
Chargé d'affaires Msgr. Silvio Oddi and the Catholic Church in Slovenia
- 591 Jelka Piškurić, Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu**
Restriction of Freedom of Religion during Socialism
- 611 David Kraner, Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti**
The Influence of Social Representations about the Catholic Church in Slovenia on Tensions in Society
- 625 Leon Debevec, Neuhojene poti k Plečnikovi arhitekturi: o sidriščih brezčasa**
Untrodden Paths to Plečnik's Architecture: Anchorages of Timelessness

- 641** Bojan Macuh in Andrej Raspor, *Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše*
Spiritual Support of the Elderly in Homes for the Elderly

OCENE / REVIEWS

- 661** Gašper Mithans, *Jugoslovanski konkordat* (Bogdan Kolar)
- 662** Nikolaj Aracki Rosenfeld, *Celebrare l'Alleanza* (Slavko Kranjc)
- 664** Igor Čuk in Aleks Leo Vest, *Prevarani sokoli* (Igor Grdina)
- 666** Lenart Škof in Petri Berndtson, ur., *Atmospheres of Breathing* (Luka Trebežnik)

POROČILO / REPORT

- 669** Svet OZN za človekove pravice: zasedanje, Ženeva, 10.–28. 9. 2018 (Sebastijan Valentan)

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Mirjana BORENOVIĆ

univ. dipl. teol., doktorska študentka B.A. in Theology, Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Mala Stara vas 30, SI–1290 Grosuplje
mirjana.borenovic@gmail.com

Marin BUGIULESCU

dr., doc., pastoralna teologija PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology
IHR Târgoviște IHR Târgoviște
Aleea Sinaia no. 13, RO–130004 Târgoviște, Dâmbovița
m_bugiulescu@yahoo.com

Mateja CENTA

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

Leon DEBEVEC

dr., doc., teorija arhitekture PhD, Assist. Prof., Theory of Architecture
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana
Zoisova 12, SI–1000 Ljubljana
leon.debevec@siol.net

Anthony EKPUNOBI

univ. dipl. teol., doktorski študent B.A. in Theology, Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI–1000 Ljubljana
tonyekpu@hotmail.com

Tomaž ERZAR

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Erjavčeva 25, SI–1000 Ljubljana
tomaz.erzar@teof.uni-lj.si

Roman GLOBOKAR

dr., doc., moralna teologija PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Štula 23, SI–1210 Ljubljana Šentvid
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Anton JAMNIK

dr., izr. prof., filozofija PhD, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI–1000 Ljubljana
anton.jamnik@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

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

David KRANER

dr., pastoralna in oznanjevalna teologija PhD., Pastoral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI–1000 Ljubljana
davidkraner@gmail.com

Jože KRAŠOVEC

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

Andrej LAŽETA

univ. dipl. teol., doktorski študent B.A. in Theology, Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI–1000 Ljubljana
andrej.lazeta@gmail.com

Bojan MACUH

dr., sociologija Ph.D., Sociology
 Alma Mater Europaea Maribor Alma Mater Europaea Maribor
 Slovenska 17, SI–2000 Maribor
bmacuh@gmail.com

Simon MALMENVALL

dr., asist., filozofija, religiologija in aplikativna etika PhD, Assist., Philosophy, Religiology and Applied Ethics
 Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
 Krekov trg 1, SI–1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

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

Jelka PIŠKURIĆ

dr., samostojna raziskovalka, zgodovina Ph.D, Independent Researcher, History
 Študijski center za narodno spravo Study Centre for National Reconciliation
 Tivolska 42, SI–1000 Ljubljana
jelka.piskuric@scnr.si

Ivan PLATOVNJAK

dr., doc., duhovna teologija Ph.D, Assist. Prof., Spiritual Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI–1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Erika PRIJATELJ

dr., doc., filozofija Ph.D, Assist. Prof., filozofija
 Woods College of Advancing Studies, Boston College
 st. Mary's Hall South, Ground Floor, Chestnut Hill, ZDA–MA 02467
erika.prijatelj@teof.uni-lj.si

Andrej RASPOR

dr., doc., menedžment Ph.D, Assist. Prof., Menagement
 DOBA fakulteta za uporabne poslovne DOBA Faculty of Applied Business
 in družbene študije Maribor and Social Studies Maribor
 Prešernova ulica 1, SI–2000 Maribor
andrej.raspor@ceatm.org

Peter ROŽIČ

dr., politologija Ph.D, Political Science
 Jezuitski evropski socialni center Jesuit European Social Centre
 51 rue du Cornet, B–1040 Bruselj
peter.rozic@jesc.eu

Stanislav SLATINEK

dr., izr. prof., cerkveno pravo Ph.D, Assoc. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slomškov trg 20, SI–2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Józef STALA

dr., izr. prof., katehetika Ph.D, Assoc. Prof., Catechetics
 Teološka fakulteta, Univerza Janeza Pavla II. Faculty of Theology, Pontifical University of John Paul II
 Ul. Piłsudskiego 6, PL–33-100 Tarnów
jozef.stala@upjp2.edu.pl

Vojko STRAHOVNIK

dr., doc., filozofija Ph.D, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI–1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@guest.arnes.si

Tone SVETELJ

dr., predavatelj, filozofija in študij religij PhD, Lecturer, Philosophy and Religious Studies
 Hellenic College Boston
 50 Goddard Avenue, Brookline, ZDA-MA 02445
tsvetelj@hchc.edu

Andrej ŠEGULA

dr., doc., pastoralna teologija PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
andrej.segula@rkc.si

Gaja VATOVEC

univ. dipl. psih., asist. B.A. in Psychology, Demonstrator
 Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Arts, University of Ljubljana
 Aškerčeva cesta 2, SI-1000 Ljubljana
gaja.vatovec@gmail.com

Julijana VISOČNIK

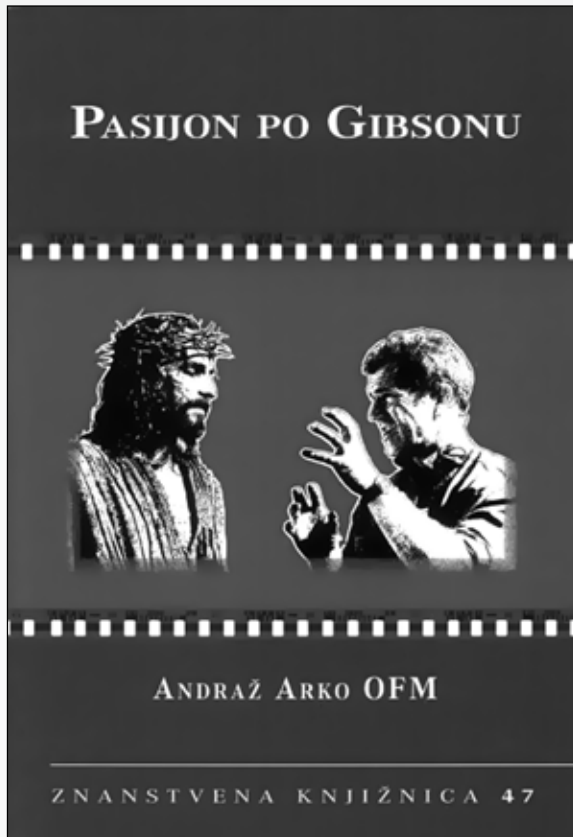
dr., doc., arhivistika in arheologija PhD, Assist. Prof., Archivistics and Archaeology
 Nadškofijski arhiv Ljubljana Archdiocesan Archives Ljubljana
 Krekov trg 1, SI-1000 Ljubljana
julijana.visocnik@rkc.si

Janez VODIČAR

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

Bojan ŽALEC

dr., znan.svet., izr. prof., filozofija PhD, Research Counsellor, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
bojan.zalec@guest.arnes.si



Andraž Arko

Pasijon po Gibsonu

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

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

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

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

Razprave na temo

Etične implikacije enega Boga¹

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2, 299—311

UDK: 177.9:141.412

Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 6/2018

Vojko Strahovnik

Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem

Povzetek: Prispevek se ukvarja s pojmom spoznavne nepravilnosti in ga umešča v okvir razprave o spoznavnih krepostih, ki nam pomagajo preseči spoznavno nepravilnost. Širši raziskovalni problem predstavlja vprašanje, kako sploh lahko razumemo spoznavno nepravilnost, posebej če sledimo sliki, da sta resnica in razumnost središče našega spoznanja oziroma spoznavne dejavnosti. Odgovor na to vprašanje sledi razumevanju resnice kot telosa oziroma smotra spoznanja, v odnosu do katerega lahko spoznavne kreposti nadalje razdelimo na jedrne in pomožne. Spoznavna pravičnost je primer pomožne spoznavne kreposti, ki ima vlogo preseganja spoznavne nepravilnosti. Ožji raziskovalni problem pa meri na vprašanje, ali lahko religiji nasploh, posebej tudi monoteizmu, pripišemo to, da je (lahko) tako tarča kakor tudi izvor spoznavne nepravilnosti in celo spoznavnega nasilja. Odgovor na oba vidika vprašanja je pritrdilen, hkrati pa lahko glede slednjega, torej glede religije kot izvora spoznavne nepravilnosti, izpostavimo tudi pomembne zmožnosti religij, da spodbujajo in poglobljajo spoznavne kreposti, ki odpravljajo spoznavno nepravilnost in spodbujajo odprt medreligijski dialog. Ena izmed takšnih je krepost spoznavne ponižnosti.

Ključne besede: spoznavna nepravilnost, spoznavne kreposti, resnica, ponižnost, monoteizem, dialog

Abstract: **Epistemic (In)justice, the Virtue of Epistemic Humility and Monotheism**

The paper deals with the concept of epistemic or intellectual injustice and situates it in the framework of a discussion about epistemic or intellectual virtues that help us overcome epistemic injustice. A broader research problem is the question of how to understand epistemic injustice, especially if we follow the picture, that truth and rationality are at the centre of our knowledge and other epistemic enterprises. The answer to this question follows the understanding of truth as the *telos* or the goal of belief, in relation to which we can

¹ Tematski sklop Etične implikacije enega Boga prinaša znanstvene rezultate dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

further divide epistemic virtues into the core and ancillary epistemic virtues. Epistemic justice is an example of an ancillary epistemic virtue, which has the role of helping us overcoming epistemic injustice. The narrower research problem, however, aims at the question of whether religion in general, and monotheism in particular, may be the target as well as the source of epistemic injustice or even epistemic violence. The answer to both aspects of this question is affirmative. At the same time, regarding religion as a source of epistemic injustice, we also highlight the important capabilities of religion(s) to promote and deepen epistemic virtues that reduce or eliminate epistemic injustice and further promote open inter-religious dialogue. One of these capabilities is represented by the virtue of epistemic humility.

Key words: epistemic injustice, epistemic virtues, truth, humility, monotheism, dialogue

1. Uvod

Prispevek ima dva cilja oziroma namena. Prvi je širši in zadeva osvetlitev pojmov spoznavne nepravilnosti in spoznavnega nasilja v okviru razmisleka o spoznavnih krepostih ter resnici kot osrednjem spoznavnem smotru tvorbe naših prepričanj. Glede tega namena se bom uprl na razlikovanje med jedrnimi in pomožnimi spoznavnimi vrtilinami, ki na eni strani v središču spoznavnega premisleka postavlja racionalnost in resnico, po drugi pa daje ustrezno mesto spoznavnim krepostim, kot so spoznavni pogum, spoznavna oziroma intelektualna ponižnost, odprtost, spoznavna integriteta, spoznavna poštenost ipd. Obenem to sliko nadgrajujem z ostalimi, bolj pragmatičnimi cilji spoznavanja in spoznavne dejavnosti, kar omogoča tudi ustrezno razumevanje spoznavne (ne)pravilnosti in spoznavnega nasilja. Drugi namen je ožji in zadeva vprašanja, ali lahko religiji nasploh, posebej tudi monoteizmu, pripišemo to, da je (lahko) tako tarča kakor tudi izvor spoznavne nepravilnosti in celo spoznavnega nasilja. Moj odgovor bo tukaj sicer pritrdilen, vendar bom, posebej glede drugega vidika, izpostavil tudi zmožnosti religij, da spodbujajo in poglobljajo spoznavne kreposti, ki odpravljajo spoznavno nepravilnost ter spodbujajo odprt medreligijski dialog.

2. Spoznavno delovanje in spoznavne vrtiline

Epistemologija kreposti oziroma vrtilinska epistemologija je pristop k razumevanju spoznanja in vednosti, ki težišče zanimanja od značilnosti samih prepričanj prenese najprej k spoznavnim procesom, nato pa še dalje k spoznavnemu delovalcu oziroma k tistemu, ki spoznava (Strahovnik 2004). Če vednost razumemo v tradicionalnih okvirih upravičenega resničnega prepričanja, to pomeni, da je upravičenost vezano na značilnosti samih spoznavalcev, šele drugotno pa na značilnosti

prepričanj. Jasen primer takšnega pristopa k razumevanju vednosti najdemo že pri Aristotelu, ki glede na delitev razumskega dela duše v širšem smislu nadalje razlikuje med moralnimi (ali npravstvenimi) krepostmi in intelektualnimi (ali razumskimi) krepostmi. »Med razumske vrline spadajo modrost, bistrost in pametnost, med npravstvene pa plemenitost in umerjenost. Zakaj če govorimo o nraveh, ne pravimo, da so modre ali bistre, ampak da so blage ali umerjene. Modrega človeka hvalimo zaradi njegove lastnosti, hvalevredne lastnosti pa imenujemo vrline.« (Aristotel 2002, 73) V nadaljevanju sicer določi pet temeljnih spoznavnih kreposti, izmed katerih vsaka meri na določeno vrsto vednosti. Te so umetnost oziroma umetnostno in tehnično znanje (*technê*), znanje oziroma znanstvena modrost (*epistêmê*), pametnost oziroma praktična modrost (*phrônêsis*), modrost oziroma filozofska modrost (*sophia*), razumnost oziroma intuitivni razum (*nous*). (188–189) Gre za pet osnovnih zmožnosti, po katerih lahko duša doseže spoznanje resnice. Za Aristotela so vrline, tako moralne kot intelektualne, zadržanja oziroma osebnostne lastnosti. So nekaj, za kar nas lahko označujejo kot dobre ali slabe, za kar lahko prejmemo hvalo ali grajo (s strani drugih ali nas samih v smislu naravnosti, kot sta občutje krivde in sramu) in za kar smo spoznavno odgovorni ter na tak način tudi postavljeni v moralni in spoznavni prostor z drugimi. (Strahovnik 2004)

Da bi lahko ustrezno razumeli spoznavno odgovornost kot pristno odgovornost, moramo najprej vzpostaviti to, da smo pri spoznanju oziroma, ožje, tvorbi prepričanj spoznavni delovalci. To tezo utemeljuje argument na podlagi izkustvenih vidikov dejavnosti in delovanja. V grobem lahko izpostavimo naslednje vidike. »Jaz kot izvor«: ko delujemo, to običajno izkusimo na način, da smo mi sami izvor tega delovanja. Na primer, če želim vstopiti v sobo in sem hkrati prepričan, da to lahko storim tako, da odprem vrata in stopim nekaj korakov naprej, se zdi, da je ta moja namera, želja oziroma sem jaz sam izvor delovanja. »Izbirnost«: zgornje izkustvo je običajno povezano tudi s tem, da bi lahko izbral tudi drugačno delovanje, na primer da ne bi vstopil. »Namenskost«: oboje je speto tudi s tem, da naše delovanje določajo številni nameni na različnih ravneh opisa; na primer, želim si vstopiti v sobo, ker želim pobrati knjigo na mizi, iztegnem roko, ker želim s kljuko odpreti vrata, dlan zavrtim v desno, da bi sprostil zapiralo v ključavnici ipd. »Razlogi«: ti nameni zame - ko delujem - predstavljajo praktične razloge za moje delovanje, prepoznavam jih kot razloge in na njihovem temelju delujem, hkrati pa me motivirajo, da delujem oziroma jim sledim kot razlogom. »Osvetlitev iz ozadja«: pogosto mnogi od teh namenov in razlogov delujejo iz ozadja, tako da osvetljujejo moje delovanje in ga vodijo, ne da bi bili vedno izrecno prisotni v moji zavesti. (Horgan, Potrč in Strahovnik 2018)

Zdi se, da lahko tudi za domeno spoznanja trdimo zelo podobno. Edini vidik, ki pri tvorbi prepričanj manjka, je vidik izbirnosti. Tvorba prepričanj je običajno nekaj, kar ni naša izbira, vendar pri tem ne gre za to, da jo izkušamo kot neprosto-voljno oziroma vsiljeno, ampak kot izven domene prostovoljnosti. Sicer pa gre pri tvorbi prepričanj za naše pripoznanje spoznavnih razlogov kot razlogov, ki govorijo v prid določenemu prepričanju. To spremlja vidik motivacije in tega, da znamo razumno odgovoriti na vprašanje, zakaj smo tvorili določeno prepričanje. Enako

kakor prej so mnogi izmed teh razlogov takšni, da delujejo iz bogatega kognitivnega ozadja in osvetljujejo tvorbo prepričanja, čeprav v naši zavesti niso izrecno prisotni. Gre za to, kar je Sellars imenoval »prostor razlogov«. »Bistvo je v tem, da ko določeno epizodo ali stanje opredelimo kot vednost, pri tem ne podajamo empiričnega opisa te epizode ali stanja, ampak jo postavljamo v logični prostor razlogov, kjer upravičujemo ali lahko upravičimo to, kar nekdo trdi.« (1963, 169) Pri tvorbi prepričanja torej ne gre za to, da bi zgolj sprejeli nekaj, kar bi bilo rezultat vzročnega in od nas neodvisnega procesa tvorbe prepričanja, ampak smo pri tvorbi prepričan dejavni kot delovalci s svojo spoznavno občutljivostjo in odzivnostjo na spoznavna dokazila. Smo dejavni v prostoru razlogov. K tej sliki se bom vrnil v petem razdelku, ko jo bom smiselno povezal z resnico kot smotrom oziroma telesom tvorbe prepričan in razvil ustrezen pogled na spoznavne vrline.

3. Oblike spoznavne nepravilnosti

Razprava o spoznavni nepravilnosti je sodobna razprava, ki je svoj zagon dobila z delom filozofinje Mirande Fricker, posebej z njeno knjigo *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007). V nadaljevanju predstavljam njene jedrne misli. Da bi lahko ustrezno mislili spoznavno nepravilnost, moramo poudariti spoznavne prakse spoznavnih akterjev, kot npr. njihova umeščenost v družbo, družbene odnose, odnose moči in njihovo družbeno identiteto. Ob tem Frickerjeva izpostavi metodološko primarnost spoznavne nepravilnosti, ki predhodi misli o (spoznavni) pravičnosti, saj z osredotočanjem na pojavne oblike spoznavne nepravilnosti lažje razumemo njeno bistvo, kakor pa če bi pozornost usmerjali zgolj na vrzeli v pravičnosti oziroma jo razumeli kot manko pravičnosti. Avtorica razlikuje med dvema vrstama spoznavne nepravilnosti, in sicer med pričevalsko nepravilnostjo in hermenevtično nepravilnostjo. Jasen primer prve je na primer nezaupanje ali neupoštevanje pričevanje nekoga zgolj na podlagi njegove rase, spola, družbenega položaja ipd. Takšen posameznik s tega vidika trpi spoznavno nepravilnost, saj je na tak način izključen iz družbenih spoznavnih praks in se mu hkrati odreka vloga nosilca vednosti. Hermenevtična nepravilnost pa se vzpostavi tam, kjer prihaja do vrzeli v hermenevtičnih »virih«, ki so nam na voljo za vednost in razumevanje, kjer na primer posamezniki ali družbene skupine nimajo orodij za razumevanje in jih to prizadene. Konkreten primer bi bile ženske, ki so (bile) spolno nadlegovane na delovnem mestu, a še nimajo orodij, kako to konceptualizirati, s čimer jih zadane hermenevtična marginaliziranost. V slovenskem kontekstu lahko kot pomenljiv primer izpostavim žrtve povojnih pobojev in drugih preganjanj ter njihove bližnje, ki so bilo dolgo izključeni oziroma odrezani tudi od ustreznega razumevanje njihove izkušnje ter možnosti posredovanja te izkušnje (poleg tega, da jih je zadel nepravilnost v običajnem, etičnem smislu).²

² Naj na tem mestu dodam, da sem že v nekaterih mojih predhodnih objavah analiziral odnos med ponižnostjo in moralnim sramom kot pomembnima gradnikoma pri vzpostavitvi pravičnosti ter pri spravni procesih (Strahovnik 2016a). Oprl sem se na misel Gaité, ki ponižno pozornost do žrtev izpostavi kot

Poglejmo izhodišča misli o spoznavni nepravičnosti in o njenih oblikah nekoliko podrobneje. Zelo pomembno je, da pripoznamo posebnost spoznavne nepravičnosti, ki ne zadeva na primer vprašanj o samem dostopu do informacij, vednosti ali dostopnosti šolanja za posameznike ali skupine. Do tega sicer res lahko prihaja, a lahko to razumemo v okvirih običajne (ne)pravičnosti. Pri spoznavni nepravičnosti gre za pristno spoznavno nepravičnost, ki je bistveno povezana z našimi spoznavnimi praksami, kot sta prenašanje vednosti na druge prek pričanja ter oblikovanje ustreznega razumevanja našega lastnega izkustva. (Fricker 2007, 1) Da bi lažje razumeli zgoraj omenjeni obliki spoznavne nepravičnosti, moramo najprej razumeti pojmovanji moči in identitete, prek katerih jih lahko opredelimo. Moč je družbeno umeščena zmožnost nadzorovanja in vplivanja na dejavnost drugega oziroma drugih. S tem povezan je tudi pojem t. i. identitetne moči, ki je »oblika družbene moči, ki je neposredno odvisna od deljenih družbeno-imaginacijskih pojmovanj družbenih identitet tistih, ki so vpleteni in jih zadevajo posamezna delovanja moči.« (4) Slednje pa je tesno povezano s pričevalsko nepravičnostjo, če nekemu na podlagi njegove družbene identitete - ki je lahko posredovana na primer v obliki predsodkov ali pristranskosti - pripišemo premalo ali preveč pričevalske kredibilnosti, ki ni v skladu siceršnje, ustrezno spoznavno kredibilnostjo.

Pri hermenevtični obliki spoznavne nepravičnosti pa gre za to, da je hermenevtična vrzel, ki onemogoča ali hromi razumevanje, lahko - in običajno tudi je - povezana z različnimi družbenimi identitetami in različne skupine v družbi prizadene različno. Posamezne skupine se tako hermenevtično marginalizira, s tem ko se krni njihova udeležnost v spoznavnih in družbenih praksah, ki ustvarjajo skupnostne smisle. V okviru tega pogleda je ponujen tudi pogled na škodo, ki prizadene žrtve spoznavne nepravičnosti (posredno pa seveda tudi širši krog). Ta mora prav tako biti specifično spoznavna, sicer se spoznavna nepravičnost lahko zlahka zvede na običajno nepravičnost. To škodo lahko opredelimo kot nekaj, kar nekoga prizadene kot subjekta oziroma nosilca vednosti oziroma kot katerega drugega spoznavnega dobrega ter tako zadeva vrednoto in zmožnost, ki je temeljna za človeško bitje. Pri pričevalski nepravičnosti gre na primer za to, da poslušalec stori krivico govorcu glede njegove zmožnosti kot nosilca in posredovalca vednosti. Pri hermenevtični nepravičnosti pa ta škoda oziroma krivica privzame obliko umeščene hermenevtične neenakosti, ki jo lahko razumemo kot vrzel oziroma manko pri sredstvih razumevanja in posredovanja določene vednosti, ki nastane kot posledica sistematičnih oziroma strukturnih predsodkov zoper posameznike ali skupine glede zmožnosti razumevanja. Ne gre za to, da jim ne bi dajali ustrezne kredibilnosti, temveč sploh ne posedujemo sredstev, da bi določen spoznavni cilj sploh

srčko vzpostvitve pravičnosti, tudi kadar je govora o preteklih napačnih dejanjih v okviru skupnosti. »Ko so bile duše ljudi globoko prizadete z moralno napačnimi dejanji, ki so jim bila storjena bodisi individualno bodisi kolektivno, odprtost za njihove glasove terja od nas ponižno pozornost. Ko je naš narod zagrešil ta napačna dejanja, je sram tista oblika, ki jo ta ponižna pozornost prevzame. Brez tega ne more biti pravičnosti.« (Gaita 2002, 104) Sram lahko spodbudi ali okrepi ponižnost na način, ki vključuje pripoznanje polne človeškosti žrtev. Ponižnost nadalje krepi družbene vezi in jih tudi obnavlja oziroma popravlja. (Davis idr. 2013) Ta ponižna pozornost in odprtost za glasove žrtev je, kakor bomo videli tudi kasneje, jedro preseganja spoznavne nepravičnosti, ki takšne žrtve pogosto prizadene. Hkrati je pomembno, da ne gre za ponižno pozornost zgolj v etičnem smislu, ampak tudi v spoznavnem smislu.

ubesedili, posredovali ipd. (162) Tako ta vrsta nepravilnosti ni neposredna krivda poslušalca oziroma sprejemalca vednosti, ampak izhaja iz širše situacije. Na pomen ubeseditve izkušnje in razlagalnega odnosa do izkušnje lepo opozori Robert Petkovšek v okviru razprave o pomenu besede Bog.

»Brez besed bi svet potonil v temo. Zato je treba besede – njihove pome-
ne in smisel – nenehno interpretirati in razlagati. Tako ohranjamo svoj po-
menski svet, ga širimo in poglobljamo. /... / Z izgovarjanjem besed človek
odklepa resničnost sebi in drugim; stvarjem daje imena, pomene in smisle;
nevidno dela vidno in pojasnjuje skrivnosti; vse to pa– vzvratno – učinku-
je na človeka.« (2016, 11)

Ob koncu tega razdelka poglejmo še, kaj je najboljšo sredstvo za preseganje spoznavne nepravilnosti. Miranda Fricker tu kot odgovor ponudi razvijanje in kultiviranje specifičnih spoznavnih kreposti. Najprej izpostavi pričevalsko občutljivost (angl. *testimonial sensibility*) kot obliko razumske občutljivosti. Razvijamo jo lahko prek pozornosti na pričevalske prakse, ustreznega oziroma zanesljivega pripisovanja kredibilnosti, pozorne zaznave in dožemanja spoznavnega statusa ipd. Vse skupaj poimenuje kot krepost spoznavne pravičnosti, v okviru katere lahko prepoznamo vpliv predsodkov na pripis kredibilnosti pričevalcev in ga ustrezno prilagodimo oziroma odpravimo. To krepost dopolnjuje krepost hermenevitične pravičnosti, kar pomeni, da poskušamo kritično premisliti, smo pozorni in občutljivi na morebitne hermenevitične vrzeli pri govorcu samem ter ustrezno prilagajamo naše razumevanje. (2007, 5-7) V nekaterih okvirih razprave o spoznavni nepravilnosti srečamo tudi govor o spoznavnem nasilju (McKinnon 2016). Spoznavno nasilje je to, do česar spoznavna nepravilnost privede oziroma kakšno obliko lahko privzame. Spoznavno nasilje med drugih vključuje spoznavno zatiranje ali utišanje.

4. Vprašanje religije, monoteizma in spoznavne nepravilnosti

Sedaj lahko osvetlim tudi religijske vidike ali razsežnosti spoznavne nepravilnosti. Vstopni pojem v to razpravo je vsekakor religijska identiteta, s katero so lahko povezani tako predsodki, ki vodijo do pričevalske nepravilnosti, kot tudi širše prakse razumevanja, ki ustvarjajo vrzeli, ki lahko vodijo do hermenevitične nepravilnosti. Kidd razmerje med religijo in spoznavno (ne)pravičnostjo razume na podlagi trditve, da

»verne osebe in verske skupnosti so lahko storilci ali pa žrtve spoznavne nepravilnosti. Verne osebe in skupnosti lahko zagrešijo ali trpijo različne spoznavne nepravilnosti. /... / Religijska identiteta se lahko povezuje s predsodki, lahko vključuje dejavnosti in izkustva, ki jih drugi le stežka razumejo, hkrati pa lahko oblikuje posameznikovo spoznavno občutljivost. Prakse pričanja in razlage izkustva privzamejo v religioznem življenju raznolik nabor oblik, na primer če pričevalska praksa terja posebno obliko

verskega dosežka ali če je ustrezno razumevanje verske izkušnje omejeno zgolj na tiste, ki imajo pravo vero. Hkrati je jasno tudi, da so bile verske skupnosti in tradicije izvor spoznavne nepravičnosti, na primer tako, da so povezovala spoznavno in duhovno kredibilnost na način, ki je zanjo prikrajšal razne ›deviantne‹ skupine.« (2017, 386)

Hkrati opozori tudi na naslednje. »Versko življenje je možno le, če smo lahko vključeni v pričevalske prakse in lahko črpamo iz bogatih hermenevitičnih virov in okviru spoznavno bogate in skrbne tradicije. Toda takšne zmožnosti udeleženosti se v teh praksah in dostopati do teh virov se lahko pokvarijo zaradi predsodkov, ki vodijo do pričevalskega utišanja ali dušenja.« (388) Religijski vidik identitete (ali odsotnost le-tega) seveda ni v ničemer izvzet iz domene spoznavne nepravičnosti. V najbolj neposredni obliki se lahko izraža v razlikovanju med pravnimi verniki in pričevalci vere ter vsemi ostalimi. Prehod iz politeizma v monoteizem prav tako po svoji naravi izrinja določena pričevanjska gledišča in prakse izven domene pravega spoznanja. Podoben fenomen lahko nato opazimo tudi v samem okviru monoteizma, ko se lahko izključuje določene vrste ali oblike duhovnosti (na primer odrinjanje ženskih oblik duhovnosti ipd.). Če gre za verski fundamentalizem, ki je vezan na določen verski vir ali versko avtoriteto kot vir absolutne, neposredne in nespremenljive resnice, je takšno omejevanje razumevanja in razlage oziroma interpretacije posameznih religijskih vidikov še toliko bolj poudarjeno. Takšnega vira resnice se ne more in ne sme prevpraševati ali vanj dvomiti ne glede na kakršnakoli dokazila. Drugič, ta vir resnice je neposredna resnica, ki ne potrebuje posebne interpretacije. In tretjič, ta vir resnice oziroma sama resnica je nespremenljiva, tako da ni potrebe za njeno prilagajanje trenutnemu položaju oziroma okoliščinam. (Conkle 1995, 339)

Gledišče pa je lahko tudi zaobrnjeno, če kot izhodišče vzamemo fenomen izrivanja religije in religijskega iz družbenega prostora, ki vključuje tudi spoznavni družbeni prostor.³ V tem okviru gre za obliko sekularizacije, ki za javni prostor razglašča potrebo po absolutni nevtralnosti, ki seveda ni dosegljiva. (Strahovnik 2017b) »V splošnem liberalizem poziva k javni ›nevtralnosti‹ glede na ›zasebne‹ moralne izbire posameznikov; nevtralnost, za katero pravijo, da izključuje ›osebne‹ moralnosti, vključno z verskimi nazori, ki naj ne bi imele nobene vloge pri oblikovanju javnih politik.« (Conkle 1995, 345) V javni domeni naj torej religije ne bi imele nobene vloge, saj javni prostor dopušča le razpravo na podlagi nevtralnega razuma. Toda ravno ta vera v »javni um«, ki naj bi temeljil na izpostavljeni nevtralnosti, terja podoben korak »vere« in prepozna le en vir resnice kot absoluten ter nespremenljiv. Tako se sicer oblikuje navidezno nevtralen, a v bistvu izključujoč vrednostni jezik in z njim polje razprave, ki vključuje tudi oblike spoznavne nepravičnosti oziroma jih spodbuja.

³ Deloma se tega vprašanja dotaknem tudi v mojem prispevku o sekularnem fundamentalizmu in dialogu v javni sferi, kjer podrobneje obravnavam tudi politično korektnost kot obliko sekularnega fundamentalizma (Strahovnik 2017b; Conkle 1995).

5. Telos prepričanja in jedrne ter pomožne spoznavne vrline

Na tem mestu se lahko vrnemo k zastavitvi tvorbe prepričanj kot spoznavnega delovanja, predstavljenega v tretjem razdelku. Po kratki zastavitvi tega vidika bom razvil pojma jedrnih in pomožnih spoznavnih kreposti. Ta okvir pomaga razumeti zgoraj omenjeno krepost spoznavne pravičnosti, in sicer tako, da jo razume kot pomožno spoznavno krepost. Hkrati pa osredotočenost na jedrne spoznavne vrline celotno razpravo ohranja tesno povezano s pojmom resnice in ga ne odpravlja, kakor je to siceršnja težnja pri nekaterih postmodernističnih in feminističnih razpravah o spoznanju in spoznavnih praksah, ki poskušajo slednje zvesti skoraj izključno na razsežnosti (družbene) moči.

Prepričanja so psihološka stanja zavezanosti (angl. *commitment state*) določene vrste. Na primer prepričanje, da je pred menoj na mizi skodelica kave, je stanje zavezanosti, da je s svetom res tako, da je pred menoj skodelica kave. V tem smislu ima prepričanje tudi svoj konstitutiven smoter oziroma telos, to je resnico. Z vidika spoznavalca to pomeni biti prepričan zgolj v to, kar je resnično in tvoriti takšna prepričanja prek zanesljivih spoznavnih procesov. Ljudje smo spoznavno umeščeni v prostor spoznavnih razlogov, kot spoznavni delovalci glede na dokazila, ki so nam na voljo, in glede na našo spoznavno občutljivost za resnico.

Vse to skupaj sedaj omogoča, da lahko razvijem naslednjo vključujočo hierarhijo spoznavnih smotrov oziroma ciljev in sredstev, ki so nam na voljo, da te cilje dosežemo (Horgan, Potrč in Strahovnik, 2018). V temelju vsega je resničnost prepričanj kot njihov konstitutiven telos. Naj na tem mestu dodam, da resnica ni nujno edini spoznavni smoter, ampak se lahko dopolni na primer z razumevanjem, modrostjo ipd. Vrhnji oziroma poglavitni cilj je resničnost oziroma zanesljiva veridličnost. To pomeni verjeti zgolj to, kar je resnično tako, da sledimo zanesljivim spoznavnim procesom. Temu cilju podrejen cilj je objektivna razumnost oziroma verjeti zgolj to, kar je objektivno zelo verjetno resnično glede na objektivna spoznavna dokazila in naše dojemanje le-teh. Ta podrejeni cilj je hkrati najboljše sredstvo za dosego poglavitnega cilja. Spet temu cilju podrejeni cilj je subjektivna razumnost oziroma verjeti zgolj to, kar je subjektivno zelo verjetno resnično glede na našo spoznavno občutljivost in dokazila, ki so nam na voljo. Subjektivna razumnost je hkrati naše najboljše sredstvo za doseganje objektivne razumnosti. Na dnu hierarhije pa je izkustvena razumnost oziroma verjeti zgolj to, kar se nam prek spoznavnih dozdevkov (angl. *seemings*) kaže kot to, kar je resnično. Hkrati je izkustvena razumnost naše najboljše sredstvo za subjektivno razumnost. Gre za vstopno točko v tvorbo prepričanj, ki je vedno naš izhodišče, ne glede na to, da lahko te spoznavne dozdevke nadgradimo s subjektivno in objektivno razumnostjo. Na primer, črti v Muller-Lyerjevi iluziji se nam sprva lahko spoznavno dozdevata kot enako dolgi, čeprav lahko na podlagi meritev in razlage same iluzije nato ne tvorimo več prepričanja, da sta enako dolgi. Ob tem ne zavrnemo spoznavnih dozdevkov, ampak jih zgolj nadgradimo in umestimo v širšo domeno naše vednosti. Ta hierarhija je pomembna, saj smo kot spoznavalci vedno spoznavno omejeni in ne moremo spoznavno delovati (zgolj) na ravni zanesljive veridličnosti.

S temi ravnmi lahko sedaj povežem tudi jedrne spoznavne kreposti. Spodnji ravni ustreza krepost izkustvene razumnosti, ki ji sledijo krepost subjektivne razumnosti, krepost objektivne razumnosti in krepost zanesljive veridčnosti, ki so vključene ena v drugo. Tako ne moremo biti na primer krepostni v smislu objektivne razumnosti, ne da bil bili tudi izkustveno in subjektivno razumni itd. Na primer, četudi po nekem srečnem naključju tvorimo prepričanje, ki se izkaže za resnično, a pri tem nismo sledili izkustveni, subjektivni in objektivni razumnosti, nismo spoznavno krepostni oziroma tega prepričanja nismo tvorili na kreposten način. Primer tega bi bilo prepričanje paranoika oziroma teoretika zarote, ki vsa svoja prepričanja tvori spoznavno neodgovorno, brez upoštevanja kakršnih koli dokazil in njihove teže, pri tem pa po srečnem naključju tvori tudi nekaj resničnih prepričanj. Gotovo zgolj zaradi tega ni spoznavno kreposten. Zaradi temeljnosti usmerjenosti k resnici kot konstitutivnemu telosu lahko te spoznavne kreposti imenujemo jedrne. Ob tem lahko ostale intelektualne vrline oziroma spoznavne kreposti, ki so pogoste v razpravah o spoznavni teoriji – kot so spoznavni pogum, intelektualna poštenost, nepristranskost, intelektualna ponižnost, treznost, zvedavost, smisel za pomembnost, celostno razumevanje oziroma sinoptični dojem, intelektualna integriteta idr. (Montmarquet 1987; Eflin 2003) – označimo za pomožne oziroma obodne spoznavne kreposti. Prispevajo k temu, da se lahko pri tvorbi prepričanj lažje dvigamo glede na ravni jedrne vrlosti (Horgan, Potrč in Strahovnik 2018).

To osnovno sliko lahko sedaj nadgradim z drugimi smotri spoznanja, ki niso nujno spoznavni oziroma vezani zgolj na resnico, ampak so lahko tudi pragmatični in torej niso konstitutivni. Eden izmed takšnih smotrov je ta, da tvorimo prepričanja, ki so za nas (praktično) pomembna in da tvorimo zadostno število prepričanj. Veliko je namreč prepričanj, ki so praktično manj pomembna ali nepomembna, na primer vednost o številu travnih bilk pod mojim oknom. V tem smislu govorimo o mešanih spoznavnih ciljeh oziroma smotrih. Tudi k tem smotrom pripomorejo pomožne spoznavne vrline, na primer zvedavost, smisel za pomembnost, spoznavna integriteta.

V tem okviru lahko sedaj razvijem tudi vlogo spoznavnih vrlin pri preseganju spoznavne nepravičnosti. Ob koncu tretjega razdelka sem izpostavil vrlino spoznavne pravičnosti - v obliki pričevalske in hermenevitične spoznavne občutljivosti - kot najboljši odziv na spoznavno nepravičnost. Na pogladi zgoraj predstavljene teorije o jedrnih in pomožnih spoznavnih vrlinah lahko vidimo, da pri spoznavni pravičnosti ne gre za jedrno vrlino, ampak za pomožno spoznavno vrlino, ki nam pri spoznanju pomaga dosežati resnico, hkrati pa ima kot pragmatičen cilj tudi vzpostaviti spoznavno pravičnost. Ta cilj mora biti spet skladen z resnico kot telosom prepričanja. Le tako se lahko izognemo temu, da bi zgolj v imenu spoznavne pravičnosti preoblikovali naše spoznanje in spoznavne prakse na način, ki bi sledil našemu videnju pravičnosti (kot nujno ločenemu od resnice, saj smo vedno spoznavno omejeni oziroma umeščeni glede na omejeno gledišče). To nam pomaga preseči tudi omejitve običajnih razumevanj spoznavne (nepravičnosti) v okviru feministične filozofije (Fricker 2007, 2–3).

6. Zaključek: vrlina spoznavne ponižnosti, preseganje spoznavne nepravilnosti in medreligijski dialog

V tem razdelku bom izpostavil krepost intelektualne ponižnosti kot eno izmed pomožnih spoznavnih kreposti, ki ima prav tako izjemno pomembno vlogo pri preseganju spoznavne nepravilnosti (Strahovnik 2016a). Lahko postavim tudi tezo, da gre pri spoznavni pravičnosti za eno izmed oblik spoznavne pravičnosti. Ponižnost lahko razumemo kot moralno in spoznavno krepost, hkrati pa lahko izpostavimo njeno povezanost s posebnim razumevanjem moralnosti. To razumevanje je vezano na način moralnega vida, kjer ponižnost ni zgolj odziv na naše morebitne neposredne moralne in spoznavne napake ali hibe kot vzroke naših zmotnih prepričanj ali napačnih dejanj, ampak je ponižnost sama ena izmed oblik spoznavne in moralne misli.

Pojem ponižnosti zaobjema več raznolikih razsežnosti in ga ni mogoče uokviriti znotraj povsem enotnega modela (Kellenberger 2010, 321–322). S spoznavnega vidika gre za razumevanje in stvarno izkustvo samega sebe kot omejenega in zmotljivega bitja, kot dela večjega stvarstva in s tem povezanega nepopolnega gledišča ter dojema celote. To izkustvo je lahko posredovano oziroma oblikovano tudi v okviru duhovne povezanosti z Bogom ali izkustvom bivanjske povezanosti z naravo oziroma kozmosom. Ponižnost v tem smislu tudi omejuje težnje po izkustvu posebnosti in odlikovanosti ter dajanju prednosti našim prepričanjem. Omejuje tudi terjanje posebnega pripoznanja ali pohvale in vzpostavitev nadvlade nad drugimi. Intelektualna ali spoznavna ponižnost je tako vrlina, ki vključuje to, da imamo ustrezen, stvaren in nenadut pogled na naše miselne sposobnosti, prednosti in pomanjkljivosti, da imamo sposobnost ustrezno presojati in vrednotiti različne ideje in stališča na način, ki vključuje poštenost in spoštljivost do drugih, ki se z nami ne strinjajo ipd. (Hook et al. 2015; Strahovnik 2016a; 2017c)

Gaita v povezavi z razumevanjem ponižnosti izpostavi dve vrsti etike oziroma dva pogleda na moralnost, pri čemer je prvi uokvirjen v mrežo pojmov, kot so avtonomija, integriteta, pogum, častnost, status, razcvet in herojstvo ter herojske vrline, drugi pogled pa je usmerjen na dobro kot osrednji pojem in izpostavlja pomembnost skrbi oziroma občutljivosti do ranljivosti in nesreče ter pomembnost odpovedi in bogupodobnosti. Na to razumevanje navezuje pojem etično nujnega odziva (v smislu moralne nujnosti), na primer sočutnega odziva, ki gre onkraj čustva, ki ga lahko izberemo, oblikujemo, poskušamo (za)ustaviti, preusmeriti, če presodimo, da drugi ni vreden sočutja ali moralne pozornosti. (Centa 2018) Sočutje je v tem smislu oblika pripoznanja trpljenja, je kot nujen odziv za to zaznavo. To je tesno povezano s krščanskim pogledom na ljubezen kot dolžnost. (Žalec 2016) Intelektualna ponižnost nam tako po eni strani omogoča, da vzpostavimo ustrezen odnos do nas samih kot spoznavnih delovalcev, kar med drugim vključuje odprtost za nova dejstva in spoznanja, za nova stališča, sposobnost vključevanja nove vednosti v naš nabor spoznanj, oceno pomembnosti te vednosti ipd. Hkrati nas postavlja v spoznavni prostor z drugimi na način, ki omogoča nenaduto in solidarno sodelovanje pri spoznavanju resnice, v javni razpravi, pri udeleženiosti v dialogu

idr.⁴ To vključuje tudi spoznavno pravičnost, s pomočjo katere lahko presegamo tako pričevalsko kot hermenevtično nepravičnost. Intelektualna ponižnost krepi našo celostno pripoznanje naših spoznavnih omejitev, spodbuja popravo naših spoznavnih hib in nas motivira, da dosežemo spoznavne ideale in se miselno razvijamo.

Takšno vlogo ponižnosti potrjujejo tudi nekatere empirične raziskave. Posamezniki, ki imajo visoko stopnjo oblikovane intelektualne ponižnosti (posebej v odnosu do verskih prepričanj), izkazujejo tudi visoko stopnjo verske strpnosti do drugačnih verskih prepričanj in vernikov (Hook et al. 2017; Strahovnik 2016a). Intelektualna ponižnost je dober napovedovalec verske strpnosti posameznikov, in sicer razmeroma neodvisno od moči njihove verske zavezanosti in konzervativnosti njihovih svetovnonazorskih prepričanj. Intelektualna ponižnost slabi pretirano obrambno držo do drugih, ki z nami ne delijo enakih verskih prepričanj. Nadalje, zaznana oziroma pripisana intelektualna ponižnost je tudi pozitiven dejavnik odpuščanja (Zhang et al. 2015; Hook et al. 2015). Zadeva predvsem medosebno razsežnost in ima vlogo uravnavanja družbenih vezi, omogoča nam napovedovanje, kakšen bo odziv drugih okoli nas, pri čemer ponižnost napoveduje nesebično in vzajemno družbeno vez, odsotnost ponižnosti pa nadut odziv in tvegano, nevzajemno in nesolidarno vez. Ponižnost je nenazadnje pomembno povezana z (družbeno in državljansko) odgovornostjo, hvaležnostjo, sočutjem, dobrotnostjo in čuječnostjo, odprtostjo za drugega in upanjem. (Cole Wrigh et al. 2016, 5–6) Prav zaradi tega je pomembno kultiviranje intelektualne ponižnosti, tudi v kontekstu medreligioznega in medkulturnega dialoga (Zhang 2015, 260), da se izognemo spoznavni nepravičnosti.⁵

Iris Murdoch izpostavi ponižnost kot eno izmed najbolj osrednjih, a hkrati tudi najzahtevnejših kreposti. »Največji sovražnik odličnosti v morali (pa tudi v umetnosti) je osebna fantazija: splet samopoveličevanja in tolažečih želja in sanj, ki preprečuje, da bi videli tisto, kar je zunaj nas.« (2006, 70) Izpostavljeni so tudi spoznavni vidiki ponižnosti, ne zgolj njena moralna vrednost in pomen. Za vernega človeka sta čistost srca in ponižnost duha stanji, ki sta genetično ozadje njegovega moralnega delovanja. »Ljubezen, ki prinaša pravi odgovor, je urjenje pravičnosti in realizma in resničnega gledanja. /... / Jasno je, da je vrlina dobra navada in vestno dejanje. Toda temeljna pogoja za takšno navado in takšno dejanje sta pri človeških bitjih pravično gledanje in dobra kakovost zavesti. Naša naloga je, da

⁴ Če spoznavne oziroma intelektualne norme, merila in ideale razumemo kot družbene norme (Graham 2015), ki delujejo v smeri usmerjanja, poprave in nadzora nad našimi miselnimi dejavnostmi – te vključujejo tudi vstopanje v odkrit in pristen dialog kot kompleksno obliko usklajevanja in sodelovanja, ki zajema tudi pričakovanja, merila in zahteve –, potem je tudi intelektualna ponižnost del tega sistema uravnavanja.

⁵ Sedaj lahko vidimo, kakšna sta vloga in pomen tako moralne kakor tudi intelektualne ponižnosti v spornih procesih. Ker le-ti potekajo pogosto v okviru obremenjene preteklosti in razdvojene sedanjosti, je zelo pomembno, da lahko na temelju ponižnosti sami sebe umestimo v ta prostor, oblikujemo ustrezno razumevanje naše umeščenosti in povezav, v katere smo vpeti. Hkrati ponižnost in sram izravnavata status udeleženi v teh procesih, pospešujeta moralno obnovo odnosov in odpuščanje. Vse to kot posledica vodi do oblikovanja odgovornosti in vzpostavitve pravičnosti. To pripoznanje terja tudi ustrezno spoznavno naravnost.

vidimo svet takšen, kakršen je.« (Murdoch 2006, 106; Strahovnik 2016b) Vidimo lahko tudi, da takšno razumevanje presega okvire kreposti kot značajske lastnosti in med drugim že sega na polje drž, gest in praks ter zadeva globljo etično dimenzijo, ki sem jo nakazal že zgoraj. Podobno lahko zatrdimo tudi za spoznavne vidike ponižnosti.

Nazadnje naj izpostavim, da sta tudi religija in religijska misel tisti, ki nam pomagata ponižno videti. Religijska globina in avtentičnost omogočata takšno videenje in razumevanje. Globina religije, onkraj plitkosti in površinskosti, in z zgledi (v krščanstvu na primer Jezusom ter svetniki) odpira prostor pomena, ki omogoča takšen moralni vid. Govorimo lahko o pomenu misli o bogupodobnosti, zgledov in našega odnosa z Bogom. Tudi sledenje Jezusu kot zgledu je nekaj, kar presega kreposti ali niz pravil, ki se jih moramo držati, in terja ponižno držo (Mr 10,17-31; Mt 19,16-30). Religija predstavlja tak pomenski okvir, ki ponižnost osmišlja in ji ponuja tudi orodja. »Jezik ljubezni in naša misel o njej ter Bogu, ki jo osvetljuje, predstavlja to domeno pomena oziroma pomenskosti.« (Gaita 2011, 15) Gre za domeno, ki vzpostavlja možnost teološke in filozofske refleksije. Ponižna usmerjenost k resnici pomaga tudi presegati nasilje.

»Odgovor na demonično nasilje kot skrajno obliko nasilja je torej treba iskati v protislovju resnica – laž. Če laž ustvarja pogoje in možnosti za vedno lažje zaostrovanje nasilja, potem resnica te pogoje in možnosti ukinja. Resnica nasilja ne ukinja neposredno, avtomatično in takoj. /... / Vsekakor pa resnica ne ustvarja pogojev za širjenje nasilja. Resnica ustvarja okolje, ki omogoča oblikovanje človeškosti, človečnosti in resnične svobode.« (Petkovšek 2015, 249)

Ponižnost je ključ za razrešitev omenjenega protislovja, nam nadalje omogoča oblikovanje strategij za preseganje spoznavne nepravčnosti ter gojenje odprtega, ponižnega, strpnega in odzivnega dialoga, v katerem drugemu pripoznamo ustrezen status.

Reference

- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–66.
- Conkle, Daniel O.** 1995. Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America. *Journal of Law and Religion* 12, št. 2:337–370.
- Davis, Don E., Everett L. Worthington, Joshua N. Hook Jr., Robert A. Emmons, Peter C. Hill, Richard A. Bollinger, in Daryl R. Van Tongeren.** 2013. Humility and the Development and Repair of Social Bonds: Two Longitudinal Studies. *Self and Identity* 12:58–77.
- Eflin, Juli.** 2003. Epistemic Presuppositions and their Consequences. *Metaphilosophy* 34, št. 1–2:48–68.
- Gaita, Raimond.** 2002. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London, New York: Routledge.
- Graham, Peter J.** 2015. Epistemic Normativity and Social Norms. V: *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*, 247–273. Ur. David Henderson in John Greco. New York: Oxford University Press.
- Hook, Joshua N., Don E. Davis, Daryl R. Van Tongeren, Peter C. Hill, Everett L. Worthington Jr., Jennifer E. Farrell, in Philip Dieke.** 2015. Intellectual Humility and Forgiveness of Religion

- Leaders. *The Journal of Positive Psychology* 10, št. 6:499–506.
- Hook, Joshua N., Jennifer E. Farrell, Kathryn A. Johnson, Daryl R. Van Tongeren, Don E. Davis, in Jamie D. Aten.** 2017. Intellectual Humility and Religious Tolerance. *The Journal of Positive Psychology* 12, št. 1:29–35.
- Horgan, Terence, Matjaž Potrč, in Vojko Strahovnik.** 2018. Core and Ancillary Epistemic Virtues. *Acta Analytica*. 1–15. Online first. DOI 10.1007/s12136-018-0349-4.
- Kellenberger, James.** 2010. Humility. *American Philosophical Quarterly* 47, št. 4:321–336.
- Kidd, Ian J.** 2017. Epistemic Injustice and Religion. V: *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, 386–396. Ur. Ian J. Kidd, José Medina, in Gaile Pohlhaus Jr. New York: Routledge.
- McKinnon, Rachel.** 2016. Epistemic Injustice. *Philosophy Compass* 11, št. 8:437–446.
- Montmarquet, James.** 1987. Epistemic Virtue. *Mind* 96:482–497.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Prev. Slavica Jesenovič Petrovič in Borut Petrovič Jesenovič. Ljubljana: Študentska založba.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76:7–24.
- . 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelijskega kliča »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75:659–680.
- Sellars, Wilfried.** 1956. Empiricism and the Philosophy of Mind. V: Wilfried Sellars, *Science, Perception, and Reality*, 129–194. London: Routledge and Kegan Paul.
- Strahovnik, Vojko.** 2017a. Divine Command Ethics, Cosmopolitanism, Fundamentalism and Dialogue. *Annales, Series historia et sociologia* 27, št. 2:379–386.
- . 2017b. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2017c. Religija kot dejavnik ponižnosti in dialoga. V: *Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga*, 87–96. Ur. Bojan Žalec in Vojko Strahovnik. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2016a. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava. *Bogoslovni vestnik* 76:471–482.
- . 2016b. Moral Perception, Cognition, and Dialogue. *Santalka* 24, št. 1:14–23.
- . 2004. Uvod v vrlinsko epistemologijo. *Analiza* 8, št. 3:101–118.
- Zhang, Hansong, Jennifer E. Farrell, Joshua N. Hook, Don E. Davis, Daryl R. Van Tongeren, Kathryn A. Johnson.** 2015. Intellectual Humility and Forgiveness of Religious Conflict. *Journal of Psychology and Theology* 43, št. 4:255–262.
- Žalec, Bojan.** 2016. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76:277–292.



Christian Gostečnik
Je res vsega kriv partner?

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,313—323
 UDK: 27-23-185.36
 Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 6/2018

Mari Jože Osredkar

Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God

Abstract: Ethics is a philosophical discipline that explores what is good for a person and enables the survival of individuals and humanity. Christians in the biblical text recognize the word of God, revealing to them what is good for man and for his survival, and what is bad. There is a big difference between the Old Testament and the New Testament expressions of God's revelation. In the article, we find that God's revelation does not »fall from heaven«, but man recognizes God's word in the human word. His recognition is conditioned by culture. In recognizing the will of God from the Old Testament to the New Testament, we see a development that culminates in the evangelical doctrine of forgiveness. Forgiveness is a gift that enables survival. Thus, the concept of forgiving is understandable in the context of the so-called »relational theology«, based on the axiom, that living means to be in a relationship with the other.

Key words: ethics, Old Testament, New Testament, forgiveness, relational theology

Povzetek: **Odpuščanje kot višek etike evangeljskega Boga**

Etika je filozofska disciplina, ki raziskuje to, kar je za človeka dobro oziroma posamezniku in človeštvu omogoča preživetje. Kristjani v bibličnem besedilu prepoznavajo božjo besedo, ki jim razkriva, kaj je za človeka in za njegovo preživetje dobro in kaj je slabo. Med starozaveznim in novozaveznim božjim razodetjem je velika razlika. V prispevku ugotavljamo, da božje razodetje ne »pade z neba«, temveč človek prepoznava božjo besedo v človeški besedi. Njegovo prepoznavanje je pogojeno s kulturo. V prepoznavanju božje volje od Stare zaveze do Nove zaveze opazimo razvoj, ki doseže vrhunec v evangeljskem nauku o odpuščanju. Odpuščanje je nezaslужen dar, ki omogoča preživetje. Takšno pojmovanje odpuščanja je razumljivo v kontekstu t. i. »relacijske teologije«, ki temelji na aksiomu, da živeti pomeni biti v odnosu z drugim.

Ključne besede: etika, Stara zaveza, Nova zveza, odpuščanje, relacijska teologija

1. Introduction

The word »ethics« is derived from an Ancient Greek word, êthikos, which means »relating to one's character«. The adjective êthikos is itself derived from another Greek word, the noun êthos meaning »character, disposition«. The semantics of »ethics« and the word »morality« are, in fact, synonyms, possessing the same meaning at their origins. Both expressions denote a view of life that contains two elements: 1) awareness of what is good for a person, and 2) awareness of the duties that must be fulfilled. The benefits of certain acts and their consequences are the two most solid characteristics of ethics or moral consciousness from their beginnings. It is beneficial for a human to do what makes a person's survival possible. Or even more precisely, it is most appropriate for the survival of the whole of mankind. So when we talk about the ethical implications in the Bible, we mean the advice and guidance that God gives to man as how to live so that he can survive. Or even more precisely, as we have already said, so that the whole of mankind can survive. Christians recognize the expression of God's will in the text of the Bible. We will look at God's commands to man for living, albeit surviving, in the Old Testament and the advice and guidance expressed in the New Testament.

In our paper, we want to emphasize that the highpoint of Gospel ethics is Christ's doctrine of forgiveness. We note that God's directives to man for ordered living expressed in the Old Testament dictate to us something completely different from the New Testament directives of God. How is it possible? First, we will clarify the various paths that God has used to speak to man. Then we will consider how to understand the differences between God's addressing man in the Old Testament and in the New Testament.

2. *Dei Verbum* or the recognition of God's will

For many people, it is an unsolvable question as to how it is possible to communicate with God, or how God should tell man what is right and what is wrong. This is an actual question for those who want to reconcile their lives with God's will. We will answer this question with the help of the Second Vatican Council's document *Dei Verbum* which tells us that the biblical text, such as we can read it today, is written with the help of two authors. The first author is God who inspires man; the second author is the man who recognizes the divine inspiration and »incarnates« it into human words:

»Those divinely revealed realities which are contained and presented in Sacred Scripture have been committed to writing under the inspiration of the Holy Spirit. For holy mother Church, relying on the belief of the Apostles (John 20:31; 2 Tim 3:16; 2 Peter 1:19-20; 3:15-16), holds that the books of both the Old and New Testaments in their entirety, with all their parts, are sacred and canonical because, written under the inspiration of the Holy Spirit, they have God as their author and have been handed on as such to

the Church herself. In composing the sacred books, God chose men and while employed by Him they made use of their powers and abilities, so that with Him acting in them and through them, they, as true authors, consigned to writing everything and only those things which He wanted.« (1965a, no. 11).

Recognition of God's will, however, is conditioned by the culture and by the time in which the person, chosen by God, lives. He will communicate to the people God's will, as he recognized it by his abilities and only such God's Revelation as he could have recognized it with his conditioned and limited abilities.

It is quite clear that, above all, it depends upon man, the second and true author, as to how he will write down divine revelation, which was not expressed to him by God in words. There is no telephone line between heaven and earth, and God does not call a believer on the cell phone to tell him clearly and loudly what he wants. God's doctrine is not a truth »fallen from the heaven«. (Lafon 1964, 24) Much like our image of God, also God's Word can be recognized by man in everyday life, and only in everyday life can he recognize it. Revelation is happening within human culture. God, infinitely powerful, who overcomes all, enters space and time and speaks through witnesses. When the prophet writes, »Thus says the Almighty Lord ...«, we must not think that God sent to him a message from heaven through a cellphone or a mail through the internet. The prophet ascribes the Word of God to human language. (1982, 117) Why he recognized these words as originating in God is another question. At this moment, it is important to emphasize that revelation is the word whose origin the believer has recognized as God's. When we speak of God's revelation in a theological context, we basically say that the theologian acknowledges that those human words found in the Bible are attributed directly to God. (1987, 34) In much the same way we speak about the »calling of God«. A boy who feels called to the priesthood or the girl heeding God's call to the monastery does not receive this call over the phone, but recognizes the »vocation« in human words or through a life event. The key to understanding God's revelation can therefore be attributed to the term »recognize«.

We can say that theology basically is not a science of God, but the systematic study of the recognitions of God's image and of God's deeds in human life. In the place of the word »recognize« we also often place the verb »to seek«. Thus, we can write that faith is the constant search for God; seeking God's image, seeking God's will! Christian theology, moreover, explores how the believer seeks God and His image and His Will as they have been recognized through the history of Christianity. It is obvious that through time there has been development of this recognition. The individual believer's search for God knows evolution, as can also be seen at the level of religion. In the next two chapters, we will show the evolution of recognizing God's will from the Old Testament to the New Testament in the Bible.

3. Ethical implications of The Bible's Old Testament

Believers attempt to make their behavior consistent with God's Word. A problem occurs when Catholics open the Holy Scriptures to Old Testament pages, where God requires, for example, human sacrifice of a son or a daughter. We ask: »How could God commission Abraham to sacrifice his son Isaac to Him?« (Gen 22:9-10) In biblical history, we can find after Abraham another narrative of human sacrifice. The Book of Judges, for example, tells us how Jephthah sacrificed his beloved daughter to God in gratitude for a victory (Jgs 11:29-40). Mosaic Law prohibited human sacrifice in Leviticus: »Don't sacrifice your children on the altar fires to the god Molech.« (Lv 18:21) However, Mosaic Law allowed making a payment to the priests in lieu of the human sacrifice promised: »If you have promised to give someone to me and can't afford to pay the full amount for that person's release, you will be taken to a priest, and he will decide how much you can afford.« (Lv 27:1-8) But violence by God's will continued. God instructed Moses to kill 3,000 men from the people of Israel. In Exodus it is written: »The Lord God of Israel commands you to strap on your swords and go through the camp, killing your relatives, your friends, and your neighbors.« (Ex 32:27) The men of the Levi tribe followed his orders, and that day they killed about three thousand men (32:28). We ask ourselves how God could instruct Israel to exterminate all the people in the land of Canaan. »He has commanded you to completely wipe out the Hittites, the Amorites, the Canaanites, the Perizzites, the Hivites, and the Jebusites. If you allow them to live, they will persuade you to worship their disgusting gods, and you will be unfaithful to the Lord.« (Dt 20:17-18) In fact, how is it possible that God, whom we call the Righteous and the Good, can »order« murder or even genocide? Christians who want to shape their lives according to God's will have great difficulties reading the Old Testament covenant. They wonder if God requires similar sacrifices from them today, as he demanded from Abraham; they wonder if God requires revenge from them today, as he asked of Moses.

When we talk about the Word of God present in the Bible, we speak about His Revelation, that is, the advice and counsel that God gives to us regarding how to live so that we can survive. In the Old Testament, we saw, the Jews recognized God's will in the directive rule »an eye for an eye, a tooth for a tooth« (Ex 21:24). In fact, His elected people were convinced that they had to fight against the enemies so that they could survive. It is no wonder that they were ready to kill everyone in Palestine so that they could easily occupy the Promised Land for themselves. The New Testament, with respect to the Word of God through His Revelation, is diametrically opposite to those directives of the Old Testament.

4. Ethical Implications of the New Testament

The Old Testament doctrine »an eye for an eye, a tooth for a tooth« matured in the New Testament into the unconditional commandment of love of neighbor.

The essence of the Gospel is in the transition from »being for oneself« (egoism) to »being for others« (altruism).

The invitation to live for others is expressed by the evangelical words that invite to walk for Christ in carrying the cross. This invitation of the Christian urges him to renounce himself, to his own comfort and constancy of himself, leaving himself to follow the Crucified with a crucifixion of his »own self« and to be available to others. As *Gaudium et spes* states: »The man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself.« (1965b, no. 24) In the Gospel of John we read: »I tell you for certain that a grain of wheat that falls on the ground will never be more than one grain unless it dies. But if it dies, it will produce lots of wheat.« (Jn 12:24) The same is said by Matthew: »And unless you are willing to take up your cross and come with me, you are not fit to be my disciples. If you try to save your life, you will lose it. But if you give it up for me, you will surely find it.« (Mt 16:24)

If we compare the prescriptions of God in the Old and New Testaments, we quickly realize that in both cases, our gift to God must be impeccable. The believer must sacrifice the best of what he has. He must deny to himself the best he has. The word »sacrifice« in the Gospel text expresses this directly. Evangelical doctrine emphasizes the crux of sacrifice as renunciation. A believer in the Old Testament had to give up that which to him was the most precious, renunciation will be taken a step further in the New Testament. Here Jesus does not require of a believer's abandoning his property or loved ones, but renunciation of himself.

In the context of the renunciation of oneself it becomes clear to us what it means »to save one's life or lose it« and »find the life«! The apostle Peter would want to save Christ from suffering. The Master, however, instructs him that God's will is to accept suffering. And furthermore, He explains that »avoiding suffering« is but a superficial way meant to save life; when, in fact, »life would be lost«! Christ tells his disciples to give up their lives, to give up their desire to avoid suffering and to accept suffering. Christ did this himself and set an example when torture and death approached him: »He began to be grieved and trembling. Then he said to them: My soul is sad until death. Stay here and be with me! And he went a little further, fell on his face and prayed: My Father, if possible, let those chains pass by me, but not as I want, but as you.« (Mt 26:39-40) Christ's instruction, on how to act when fear reminds a person of the danger of »failure«, has further illuminated Matthew's text where Jesus spoke of violence:

»You know that you have been taught, ›An eye for an eye and a tooth for a tooth‹. But I tell you not to try to get even with a person who has done something to you. When someone slaps your right cheek, turn and let that person slap your other cheek. If someone sues you for your shirt, give up your coat as well. If a soldier forces you to carry his pack one mile, carry it two miles. When people ask you for something, give it to them. When they want to borrow money, lend it to them.« (Mt 5:38-42)

We see that the ethical implications of the Old Testament are completely different from those of the New Testament. How then do we understand this change of God's will?

5. Faith is an ongoing search for God

Man, when a child, may perform acts which in his mind are appropriate. Later, as an adolescent, he looks back and recognizes that these acts were foolish and he should have acted differently. Then an adult, he recognizes the acts of his youth as very inappropriate. Because of his having lived and grown wiser, he owns up to his past mistakes and avoids such behavior. In such a manner, we can understand the evolution of the recognition of God's will by the Israelites or people of the New Testament. Abraham recognized the will of God in the offering of Isaac in sacrifice. Moses, as well, readily acknowledged his duty to kill those who had rejected God. Today, we would say that such acts are terrible and incomprehensible. We believe that God does not oblige us to sacrifice in His name those who are dear to us. However, He requested it of the Patriarchs, because they recognized such sacrifice as the will of God. Similarly, as we regret and remember what nonsense we did as children, we today abhor what transpired according to the will of God in the time of Abraham. We are adults in our Christian faith and see life in a much different light from our »youth« embedded in the Jewish traditions. Jesus, in the Gospel, proposes a new commandment of absolute respect and love for everyone. We thank God that our faith is a relationship that is changing, albeit, evolving, and that the believers in faith are constantly searching for a new face of God. In recognizing that new image of God in the person of Jesus Christ, we discover the new manifestations of God's will. The believer can recognize a new image of God and discover a new manifestation of God's will, because Faith is perceived as a relationship. That means, it is the ongoing search for God. People are physical and spiritual beings. The spiritual world is understood as the place for growing relationships. Spirituality is composed of relationships: I to God and to others with whom we find ourselves at some point. Let us explain what the relationship exactly is.

Relational theology¹ posits the axiom that subjects, I, you, we, they, are born in relationship. The subject does not enter into relationship, it finds himself in it. Like one does not enter into life by his own decision, neither into faith. Life happens and faith happens too. A man enters into the material world by the union of two cells but he starts to live as a person when someone, the mother, addresses him as »you«, in a verbal way or non-verbal ways. Called by »you«, a human being is born as »I«, as a person. In such a manner, we can understand the faith. A man starts to be believer when he addresses the word »you« to God. Or, even better, he becomes a believer when he recognizes that God pronounced to him

¹ By the expression »relational theology« we espouse the thinking of the French theologian Guy Lafon and his disciples.

the word »you« and he replies as I to Him. In that moment man finds himself to be connected to God and starts a new life in relationship with Him. This means that man does not merit life, faith neither. Man receives both as gifts. The personal identity, his existence, can only be maintained when »I«, the person, continues to look for »you«, that is, »I« interact with the »you«. To call another by »you« is an ongoing searching for »you«. »You« becomes my responsibility, and »I« begin in turn to give up myself. To live means to be in relationship with another. In fact, subjects are repositioning themselves constantly in the relationship, because this situation is never static, but is always changing due to the two dimensions in the relationship: the presence and the absence. (Osredkar 2008)

Relationship consists of two dimensions: presence and absence. These two dimensions work at the same time in a relationship between two individuals. Their relationship is changing all the time. With the help of geometry, let us imagine a meter-long line. We can split this line in two parts infinitely. We find an infinite number of possible rapport between the two segments of the line: 50:50, 40:60, 80:20 or 99:1, etc. The simultaneous operation of presence and absence between two subjects forms a relationship and the subjects find themselves within it. Anyone who wants to stay in the relationship must accept this variance. If the presence eliminates the absence, two subjects would be but one and the same to each other; but if the absence overcomes the presence, the subjects would not know each other and would not be able to communicate. The essence of the relationship is the diversity of the subjects, who find themselves linked through a dynamic rapport. At one point presence dominates, later absence may prevail over presence. Constant change is the overarching constitutional element of relationship. Because of the constant changing of the rapport between presence and absence, the relationship is always new. We can say that the relationship produces at each moment new subjects within itself. In faith, in an active relationship to God, believers always recognize in God a new person. To remain in this relationship, they must accept God's absence in the sense that they acknowledge the new differences of the Other as necessary and renounce their own desires of His presence, that is, of their desires that God would not change. The Gospel narrative of the return of the Prodigal Son underscores the meaning of acceptance of the absence through the homecoming extended by the father.

The relationship is by nature changing. This is the reason why »partners« in the relationship always experience each other in a new light, always different; also faith or God's relationship with us is always evolving. We come to recognize God's revelation in continual evolution. We seek new and clearer expressions of the will of God. The believer is not a person who has already found God, but the one who always seeks God. Whoever stops in this searching and wants a permanent image of God, is no more a believer but an idolater. The believer recognizes *Dei Verbum* more and more fully. The purpose of faith is to maintain, while renewing the relationship with God. In fact, the human relationship with God, faith, is experienced in man's relationship with another man. The interpersonal relationship is the first human experience of transcendence (Lafon 1982, 43), so it is possible

that the person in this relationship with another man at the same time seeks God. We might say that in relation to other humans, we can and do experience a yearning for a relationship that goes beyond us. This is called faith. In relation to others like us, we can recognize the relationship of God and therefore human words can be recognized as the words of God. (Petkovšek 2016, 18)

6. Sharing our faith establishes a common relation with God

Faith, an individual's search for God, can evolve into a religion after a long period of time. Throughout history all attempts for the establishment of a religion overnight have, in fact, failed. Recognizing God's will must take much time to mature and become fully developed in society. (Lafon 1982, 97) Faith is the search for a new image of God with respect to the individual seeking relation to the divine. Never satisfied, the believer is always looking for a new and deeper relationship with God. Religion, on the contrary, tends to maintain the old image of God. The believer is open to new relationships, while the task of religion is to preserve the old unchanged. Thus religion stands in fear of »new relations«. In this way, we can understand why the Jewish religion intended to preserve the Old Testament doctrine »an eye for an eye«. Just an individual's search for His Father's will was able to develop further the then existing Law into the unconditional commandment of love of neighbor. Christ reveals God's will, which leads us to survive by forgiving the wicked and doing him well. (Mt 5:39)

Believers of the New Testament read the Old Testament text as it was written. We cannot »abolish« our past nor nullify stupidity and mistakes that we have done in our youth. Reading the Old Testament is like paging through photographs of our childhood recalling our behavior and reasoning of the past. These are our roots. Each plant needs roots to push up a stem from the earth and produce the flower, which we admire. Nobody admires the roots encased in »mud«, but all admire the flower. This growth would not occur without roots. Thus, the evangelical commandment of love would not exist without Moses and Joshua's murders. We read and we remember the Old Testament, but that is not where we are at in the evolution of our faith. Now when we recall our childhood's hooligan behavior, we say that this is not what we want to achieve in our present life. Throwing aside our childish discontent we as believers newly seek God's will. Thus the Church, theologians as well as simple believers, in the teachings of the Magisterium² accepts an authentic interpretation of the Word of God, transmitted in the Bible. (International Theological Commission 2012) All members of the Church then identify in her teaching God's revelation.

² Guidelines that the Assembly of Bishops with the Pope at the helm expresses.

7. Forgiveness as the summation of the Gospel ethics of God

The change in relationship results in an ever-fluctuating »change of distance« between subjects, who encounter each other always in a new light. So, we can speak about the always-new relationship and the always-new subjects. Specifically we shall focus now on how forgiveness alters the relationship and how it impacts the positioning of subjects in relationship. Forgiveness can promote the continuation of the relationship and of life because, as we know, to forgive is to denounce self-sufficiency. The relationship underscores the searching for the partner; and the man, who forgives another, recognizes at the same time his partner in a new light. The seeking out of the other enables him to change, experiencing a new birth. Anyone who does not forgive does not lead his brother to a new birth, so the other is left unchanged when »this anyone« leaves him alone. In that light can be understood well the words of Apostle Paul when he says: »Anyone who belongs to Christ«, you could say, anyone who forgives and asking forgiveness, as teaches Christ »is a new person« (creation). (2 Cor 5:17-21) To be a new man means that he recognizes that he cannot be alone – it means a search for the father, or for the brother or for the sister. In this sense can be understood also Jesus' answer to Nicodemus, that he must be born in a new way (Jn 3:3-8). The first is the birth of the individual; the second is the birth of communion with others.

As a life and a relationship, forgiveness is a gift too. As no one has earned his existence, so also no one has merited forgiveness or the new birth. The prodigal son in the Gospel text did not earn the forgiveness of his father. It was a gift. God forgives man at all times. In fact He allows him to be every time a new person, a new creation. Every time He forgives him, He creates him as a new being.

We can find a parallel also between God's forgiveness and God's creation. God creates a being that can answer him. This means that this being is created free. Freedom is an essential condition of the person that can say »you« to the »other«. God's creation gets real meaning if it is understood in the context of the relationship, i.e. a commitment between God and human beings. Christians believe in »God the father, the creator of heaven and Earth« and under these terms we understand first the diversity between us and God, but also the dependencies. (Ocvirk 1990, 10) God does all out of love. If, therefore, God created beings equal to himself, this would be just love of himself. However, love between individual beings exists only in diversity. Therefore, creation is not a duplication or an effusion of the Creator.

»Love enables others to be. If God does not renounce being all things, He would not be love. The creation must be different from the creator and it must be free, not just his reflection, his extension or his satellite. Love wants the other ›to be‹ and ›to come‹ from him, but not ›to be his slave.‹« (10)

Let us consider a theological interpretation of God's forgiveness to support our argument. God gave man a life, a world, and everything on it for his use. He concluded with a commitment that He will protect and defend him. He but asks of

man that he would return the love, that he respect and listen to Him. In essence, this is not required, but again a gift. With this commandment, God told him how he can survive. And what does man? He breaks the commitment with God. He breaks the link to the origin of life. And yet he does not die. He receives a new gift: a new commitment and a new life.

The French language affords us a wonderful translation or explanation of the English »forgiveness«. The word *pardonner* consists of »par« meaning »over«, while »donner« means »to give«. *Pardonner* means to give again, to give more, to give over. This then is the essence of forgiveness: when you make a mistake; nothing is over or completed. In fact, everything is incompleting. One, who asks for pardon, should not be perfect to be able to receive a new gift, that is, continuation. And in God's forgiveness, He offers man an even greater gift: God approaches man and accepts him again (Lk 15:11-32).

8. Conclusion

Forgiveness changes attitudes and thus allows the re-birth of related individuals, one to the other, albeit brothers, in relationship. We have indicated that a man starts to live as a person when someone addresses him as »you«, in a verbal way or non-verbal ways. Called by »you«, a human being is born as »I«, as a person. To forgive someone, in fact means to call him by »you« again. To be willing to address again that person by »you«, the person who had offended you, is not so easy. It is quite hard to re-call a brother by name, saying to him: »Brother, I accept you, let's stay together!« To be able to move in the direction of the other, it is necessary to give up the totality of who we are as a person. It means to sacrifice my own individuality. Forgiveness will permit the continuation of the relationship (life) because of the renunciation of one's self-sufficiency. Because relationship implies the reaching out to one's brother, a man who forgives knows the other in a new light. In fact, it is possible only through forgiveness of the other to see the other in a new light. Forgiveness allows the brother to change, that is, to be reborn. The Gospel teaches us through the parable of the prodigal son that a good father is waiting, is seeking the son, and welcomes him home with a warm embrace. The father's forgiveness allows his progeny to be »born again«! In this Gospel passage, Jesus demonstrates for us that forgiveness is the means by which we can return to each other, reborn in our relationship.

In this context, we can even speak of cases where there is no insult, no offense. To accept anyone in relationship who is different from us is a kind of forgiveness; in fact, this acknowledgment of the other is a new creation. Forgiveness and acceptance of diversity (absence) are very necessary in a modern world. When we accept a refugee or a foreigner as new brother, we give him a new life. Through time changes impact relationship, we age, experience both good and bad moments, perhaps a crisis. If we do not support our brother for the long term, we begin to disavow his new birth and eventually leave him for »dead«. But in such

cases, we essentially disavow what constitutes living our life. For our very existence, we depend on brothers. Forgiveness and acceptance of others allow the continuation of life for all, especially for those who forgive others and then fully welcome them back.

Moreover, Jesus' instructions reveal the essence and specialty of the Gospel doctrine of forgiveness. This is also the most important thing in (Christian) life. Not to resist the enemy, the evil person, means not to take revenge on him at that moment and to avoid retaliating, taking his tooth for the loss of yours. For the opposite of forgiving is revenge. Christ calls us to do good to those who are doing bad things to us. This is not about overcoming fear or suffering; this is not about masochism or naivety; this is an ethical rule that allows the survival of humanity. In the context of this ethical implication, we also need to understand Christ's instruction on the »acceptance of the cross«. It is a life-giving relationship. Not only for the relationship with man, but also for the relationship with God, which the believer maintains when he openly accepts what is bad in his life (illness, suffering, and death). The faithful recognizes all this as the revelation God's will to us.

References

- Bible.** 1991. South Bend IN: United States Catholic Conference.
- Second Vatican Council.** 1965a. Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*. The Holy See. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html (accessed 2. 9. 2018).
- . 1965b. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes*. The Holy See. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed 2. 9. 2018).
- International Theological Commission.** 2012. Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria. The Holy See. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_theologia-oggi_en.html (accessed 4. 9. 2018).
- Lafon, Guy.** 1987. *L'autre Roi*. Paris: Nouvelle cité.
- . 1982. *Le Dieu commun*. Paris: Seuil.
- . 1964. *Essai sur la Signification du Salut*. Paris: Cerf.
- Ocvirk, Drago.** 1990. Stvarjenje je odnos. *Nedelja*, April 1.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, no 1:7–24.
- . 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:33–51.
- . 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 4:575–592.



Christian Gostečnik OFM
Družinske terapije in klinična praksa

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,325—334
 UDK: 17.026.4:27-1
 Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 6/2018

Bojan Žalec

Verska strpnost in krščanstvo

Povzetek: Članek se ukvarja z versko strpnostjo. V prvem delu avtor predstavi kritiko treh argumentov za versko strpnost, ki jih je podal filozof Thomas Christiano: argumenta iz načela škodovanja, argumenta iz zmernega skepticizma in enakosti ter argumenta iz samopobijajočnosti verskega preganjanja. Avtor ugotavlja, da je Christiano dokazal, da ti argumenti ne utemeljujejo stališča, da je verska nestrpnost vedno napačna, vendar že sam Christiano opozarja, da to niso edini argumenti za versko strpnost. Tako so zelo pomembni argumenti, ki izhajajo iz naukov konkretnih religij. Zato se avtor v drugem delu članka ukvarja z vprašanjem, ali krščanska vera vsebuje prvine, ki utemeljujejo strpnost. Najprej poudari pomembnost dejstva, da je krščanstvo religija svobode, nato pa se opre na pojasnitev krščanskega teologa Miroslava Volfa, ki jo podrobneje predstavi. Zanj so pomembna spoznanja Johna Locka in Immanuela Kanta, v prvi vrsti pa krščansko razumevanje spoštovanja vsakega človeka, ki ga kot zapoved najdemo v Prvem Petrovem pismu. Avtor, sledeč Volfu, sklene z ugotovitvijo, da krščanstvo zagotavlja temelj in potencial za gojenje ter krepitev strpnosti. Ta temelj in potencial je spoštovanje vsakega človeka, kar je kristjanova verska dolžnost.

Gljučne besede: verska strpnost in nestrpnost, paternalizem, avtonomija osebe, svoboda, spoštovanje vsakega človeka, dostojanstvo človeka, krščanstvo

Abstract: **Religious Tolerance and Christianity**

The article deals with religious tolerance. In the first part, the author presents a criticism of three arguments for religious tolerance given by the philosopher Thomas Christiano: from the harm principle, from equality and moderate scepticism, and the argument from the self-defeating character of religious persecution. The author finds out that Christiano proved that those arguments don't ground the standpoint that religious intolerance is always wrong, but on the other hand already Christiano himself points out that these are not the only arguments for religious tolerance. Thus, the arguments based on doctrines of concrete religions are very important. For this reason the second part of the article deals with the question if there are any constituents of Christian faith that ground tolerance. Firstly, the author stresses the importance of the fact that Christianity is a religion of freedom. Then he uses the account of the Christian theologian Miroslav Volf and presents it in more detail. For this account, the ideas of John Locke and Immanuel Kant are relevant. However, the most important for it is the Christian understanding of respect of every human being which we find – as a command – in the First Letter of

Peter. The author concludes, following Volf, that Christianity provides a foundation and a potential for cultivation of tolerance. They are provided by the respect of every human being. This respect is a religious duty of a Christian.

Key words: religious tolerance and intolerance, paternalism, autonomy of person, freedom, respect of every human being, human dignity, Christianity

1. Kritika treh argumentov za versko strpnost

Versko (ne)strpnost je v zadnjem času tehtno, pregledno in dovolj celovito obdelal ameriški filozof Thomas Christiano, zato se bomo na začetku oprli na njegovo razpravo o tej temi (2008). Premisa, na kateri razvija svoje argumente v prid kršenju verske strpnosti, je, da so verski interesi presežni in da kot taki odtehtajo vse ostale interese. Obravnava tri argumente za versko strpnost in pokaže, da ne zadostujejo za nujno izključitev verske nestrpnosti. Ti argumenti so: argument iz načela škodovanja, argument iz zmernega skepticizma in enakosti ter argument iz samopobijajočnosti verskega preganjanja.

Prvi argument je, da verska nestrpnost ne krši nujno načela škodovanja. Načelo škodovanja trdi, da se ne smemo vtikati v ravnanje druge osebe brez njenega pristanka, razen če gre za preprečevanje škodovanja drugim. To načelo implicira, da so paternalistična ali moralistična vtikanja prepovedana, razen če imamo pristanek osebe ali je oseba za pristanek premlada. (177) Christiano dokazuje svojo trditev s sklicevanjem na nevednost osebe in na nezmožnost, da bi se učila iz svojih napak. Recimo, da oseba ne ve, da se bo most nad prepadom zrušil (Millov primer (1986, 109) s katerim je ta zagovarjal možno upravičenost paternalizma). Takrat ji lahko preprečimo uporabo mostu in oseba nam bi bila hvaležna, če bi vedela, da bi se most pod njo zrušil. Podobno je z versko nestrpnostjo. Ljudje ne vedo in nimajo »popravnega izpita«, temveč končajo v najslabšem položaju. Če bi vedeli, kam jih njihovo napačno ravnanje ali življenje vodi, bi nam bili hvaležni za naše posredovanje, četudi le-to krši versko strpnost in pomeni verski paternalizem. (Christiano 2008, 179)

Christiano se zatem posveti še dvema drugima argumentoma za versko strpnost: argumentu iz zmernega skepticizma in enakosti (180) ter argumentu iz samopobijajoče narave verskega preganjanja (182).

Prvi od pravkar omenjenih argumentov gre takole: če opazujemo razne religiozne poglede, opazimo, da se pripadnikom vsake religije zdijo njihovi pogledi najbolj resnični ali smiselni, vendar pri tem ni nobene (tuzemske) avtoritete, ki bi o tem vprašanju lahko sprejela končno odločitev (Locke 2003, 225). To pomeni, da lahko vsaka religija vsiljuje svoje poglede drugim samo na podlagi gole vere o inferiornosti drugih religij. Christiano (2008, 180) opozarja, da gre za umirjeni skepticizem: argument ne trdi, da zadevni religiozni pogledi niso upravičeni, ampak samo, da za njih ni podanih ustreznih dokazov in da trditve religij ne morejo biti dokazane. Argument se torej izogiba sporu z religijami in njegovi pristaši si priza-

devajo za mir oziroma pomiritev med religijami.

Zakaj je argument iz zmernega skepticizma in enakosti napačen? Christiano pokaže, da se zagovor strpnosti iz skepticizma in enakosti na koncu zreducira na nasprotovanje paternalizmu. Toda paternalizem je, kakor smo videli že zgoraj, upravičen, če bi »žrtev« paternalističnega posredovanja kasneje oziroma retrospektivno sprejela, da smo jo rešili nečesa slabega in ji pravzaprav pomagali. Prav to pa misli prepričan vernik o »žrtvi« svojega paternalizma. Christiano temu doda še nekatere druge zanimive misli. Tako obračuna z ugovorom iz enakosti proti paternalizmu, češ da imamo »žrtev« paternalizma za inferiorno in torej sebi neenako. V nekem smislu je to gotovo res, in sicer v spoznavnem. Vendar pa obstaja še pomembnejša raven enakosti, to je, da si moramo tudi pri drugih osebah prizadevati za njihovo dobrobit in preživetje, saj sta njihova blaginja in življenje enako vredni kakor naši. Prav spoštovanje te enakosti (kot pomembnejše od spoštovanja spoznavne enakosti) paternalista vodi pri njegovem posredovanju. Christiano nadalje opozori na zanimivo lastnost verskih prepričanj: verne osebe pravzaprav ne morejo biti prepričane, da so njihova verska prepričanja enako neutemeljena kakor prepričanja predstavnikov drugih ver.¹ Če bi to mislile, ne bi bile verne, ampak pravi skeptiki. (181) Zato na koncu sklepa, da je lahko paternalizem dovoljen in celo zapovedan z načelom, da moramo drugega spoštovati kot enakega (npr. v primeru, ko bo drugi doživel večno prekletstvo, če mu (paternalistično) ne pomagamo). Potemtakem argument iz skepticizma in enakosti za absolutno nesprejemljivost verske nestrpnosti ne zadostuje. (182)

Tretji argument, ki ga obravnava Christiano, je, da versko preganjanje ne doseže spreobrnitve, ampak kvečjemu prisili ljudi, da hlinijo vero. Po drugi strani pa mnoge inkvizitorje in njihove sodelavce zaradi njihovih zločinov oddalji od zveličanja. Poleg tega lahko preganjanje zaneti ali okrepi spore, nasilje itd. Christiano trdi, da ni nujno tako. Tako lahko na primer spremenimo prepričanja ljudi posredno, s tem, da spremenimo njihovo okolje. Opozarja na primer sv. Avguština, ki je najprej nasprotoval preganjanju, potem pa se je na podlagi izkušnje z donatisti premislil. (183) Opazil je, da se je po preganjanju veliko ljudi resnično spreobrnilo v pristno krščanstvo, pri čemer so izražali hvaležnost za preganjanje. (Augustine 1994, 230–247; Brown 2000, 229–239) Ti ljudje so primer retrospektivne hvaležnosti, ki opravičuje paternalizem. Christiano sklene, da primer donatistov izpodbija moč tako antipaternalističnega argumenta kakor tudi argumenta o samopobijajočnosti verskega preganjanja. (184)

Christiano potemtakem meni, da ni zadostnega političnega argumenta za versko strpnost, saj trdi, da so prav zgornji trije argumenti glavni politični argumenti zanjo. Vendar to ne pomeni, da ni drugih, nepolitičnih argumentov za versko strpnost. Poleg nekaterih pragmatičnih argumentov kot takšna Christiano navede dva argumenta oziroma tipa argumentov: 1. argument iz verskega ekumenizma in 2. argumenti iz nauka nekaterih religij samih. Prvi argument temelji na religioznem inklu-

¹ Več o problemu nestrinjanja, posebej moralnega nestrinjanja, in kako je ta povezan z vprašanji fundamentalizma, absolutizma in univerzalizma: Strahovnik 2017b, 382–383.

zivismu, ki je stališče, da lahko zveličanje dosežemo po poti različnih ver. (185) Nekateri inkluzivistični teologi celo trdijo, da je vsakdo, čigar svetovni nazor vključuje moralne, politične in duhovne vrednote, pravzaprav član neke religije (186).² Glede drugega tipa argumentov omenja, da imajo nekatere religije preganjanje drugače verujočih (in neverujočih) za greh, češ da je sprememba verovanja stvar Boga, ne človeka. Nekatere religije učijo, da je odrešitev posameznika odvisna od njegove moralnosti, ne pa vernosti. (187) V nadaljevanju se bomo posvetili vprašanju o (ne)utemeljenosti verske (ne)strpnosti z vidika krščanske vere. Pri tem se bomo opirali na argumentacijo krščanskega teologa Miroslava Volfa.

2. Krščanstvo in svoboda

Christiano meni, da je načelo enakosti oseb potreben in zadosten temelj demokracije, iz česar sledi, da kršenje načela verske strpnosti ni v nasprotju z demokracijo. To je dober utilitaristični politični argument proti načelu strpnosti. Vendar s krščanskega stališča utilitaristično argumentiranje za utemeljitev verske (ne)strpnosti ni dovolj. Krščanstvo ne argumentira utilitaristično, ampak zahteva spoštovanje svobode, tako svoje kakor svobode drugega. Verski paternalizem ni združljiv s tem spoštovanjem. V krščanstvu je svoboda pred drugimi vrednotami; drugače rečeno, enakost svobode je pred drugimi enakostmi. (Volf 2011a, 8–9; Berdjajev 2011, 63–81) Kristjani potemtakem ne smemo zatirati svobode zato, da bi denimo dosegli ekonomsko enakost. Prav tako ne smemo zatirati svobode zato, da bi nekdo drug preživel, razen če gre za neodrasle ali nesamostojne osebe. Vendar v tem primeru ne gre za zatiranje svobode, ampak za vodenje skozi življenje (do samostojnosti in potemtakem prepustitvi svobodi). Religije, ki niso religije svobode, kakršno je to krščanstvo (Petkovšek 2018; Máhrík, Kralík in Tavilla 2018; Tavilla, Kralík in Martin 2018; Pavlikova 2018; Valčo in Šturák 2018), pa lahko, vsaj kar se njihovih lastnih pogledov na svobodo tiče, uporabijo Christianove argumente za vsiljevanje svoje vere drugim, za paternalizem in kršenje verske tolerance.

Po premisleku teh argumentov nam lahko postane še bolj jasno, da verskih fundamentalizmov ne moremo pobiti s pragmatičnimi oziroma političnimi argumenti, saj jih ne upoštevajo. Lahko jih razkrinkamo samo tako, da v sami religiji, na katero se sklicujejo, najdemo elemente, ki podpirajo versko strpnost ali verski inkluzivizem. Če takih momentov v njihovi veri ni ali so ji celo nasprotni, nam ne preostane drugega, kakor da se nekako zaščitimo pred neugodnim delovanjem takih verskih skupin in si prizadevamo, da njeni pripadniki tako vero opustijo. Pri tem je zelo pomemben posreden vpliv okolja in zaščita ter podpiranje tistih, ki se odločijo za opustitev, ki vključuje omogočanje primernega življenja tudi po spreobrnitvi. Ali sta absolutno spoštovanje načela verske svobode in absolutna verska strpnost združljiva z liberalno demokracijo? Ne: strpni smo lahko samo do strpnih. Zato je v svetu, kjer obstajajo netolerantni subjekti, še toliko bolj pomembna Jezusova etika, ki s svojo zapovedjo »Ljubi svojega sovražnika« mehča ostrino nujne nestrpnosti do nestrpnih.

² Kot tak primer navaja delo Hansa Künga *Freedom Today* (1966), posebno poglavje »Freedom of Religions«.

3. Podrobnejša pojasnitev pojma strpnosti in kritika Christiana

Philip L. Quinn uporablja izraz »strpnost« za odnos do nečesa, kar se nam zdi nekaj slabega in za kar imamo moč, da bi to odstranili, vendar tega ne storimo. Pomembno je, da razlikujemo med tem, kar nam zgolj nekako ni všeč (ang. *we dislike*), in med tem, kar se nam zdi moralno slabo, kar v tem smislu ne odobravamo (*we disapprove*). (2008, 157) V Quinnovem smislu lahko govorimo o strpnosti samo v drugem pomenu. Zgolj tak odnos je prava strpnost. To razlikovanje nam omogoča, da razlikujemo med pomembno različnimi odnosi in držami, ki bi jih sicer metali v isti koš strpnosti. Strpni, v ohlapnem smislu besede, smo lahko tudi zaradi pragmatičnosti, skepticizma ali »široke cerkve« (drugi se ne moti toliko, kakor smo mislili). Toda v prvem primeru strpnost ni prava vrednota, v drugih dveh primerih pa sploh ne gre za strpnost v pravem pomenu besede, kakor pokaže Bernard Williams (1996). Williamsov spis je koristen tudi zaradi prepričljivega dokazovanje teze, da strpnost ni ravnodušnost. Resnično strpni smo lahko samo do tistega, kar ni tolerabilno, se paradokсно izrazi Williams. Če gre za upad »zanosa« (skepticism, ekumenska široka cerkev), potem nismo v pravem pomenu besede strpni. O resnični strpnosti lahko govorimo le takrat, ko ta izvira iz avtonomije posameznika kot vrednote.³

Mnogi, včasih prav ganljivi odnosi do drugih oziroma drugačnih, ki jih pozna človeška preteklost in sedanost ter ki bi jih lahko površno interpretirali kot strpnost, se v luči zgornjega razmišljanja ne izkažejo kot prava strpnost, saj nista izpolnjena dva pogoja: 1. kar se »tolerira«, ni nekaj slabega (v očeh »strpnih«); 2. »strpnost« ne temelji na spoštovanju avtonomije subjekta, ampak na pragmatičnosti, skepticizmu itd. Na tej točki lahko naslovimo kritiko tudi v odnosu do zgoraj predstavljenega Christianovega stališča, da so temelji verske strpnosti trije: 1. pragmatični argumenti, na katere smo naleteli pri obravnavi argumenta o sampobijajočnosti verskega preganjanja; 2. verski inkluzivizem; 3. deli naukov samih religij, ki prepovedujejo versko preganjanje in versko nestrpnost. Zadnja dva sta nepragmatična in nepolitična temelja. Ugotavljamo, da prvi temelj ni niti potreben niti zadostni pogoj za strpnost. Pri verskem inkluzivizmu ne gre za strpnost, če domnevamo, da je odrešenje oziroma dobro mogoče doseči po različnih poteh in se zaradi pragmatičnih razlogov odločimo, da pustimo osebo, naj hodi po svoji poti, tudi če je na njej deležna manj luči resnice. Osnova prave strpnosti je lahko samo tretji temelj, kolikor izhaja iz prepričanja, da je početje ali življenje neke skupine pravzaprav nekaj slabega, a ga kljub temu prenašamo iz spoštovanja vrednote osebne avtonomije. Prava strpnost torej ne temelji na pragmatičnih ali utilitarističnih razlogih, ampak na avtonomiji osebe kot vrednoti. Ravnanje, ki izhaja iz avtonomije, lahko omejimo samo toliko, kolikor ogroža druge v njihovi avtonomnosti. Spoštovanje človekove

³ Podobno lahko posledično zatrdimo tudi glede dialoga z drugače mislečimi. Strahovnik (2017a, 271–274) tako zagovarja, da je pristen moralni dialog tisti dialog, v katerem smo zavzeti za (svojo) resnico, ne pa dialog, ki bi že vnaprej za cilj postavil doseganje kompromisa.

avtonomije v orisanem smislu⁴ je vgrajeno v krščanstvo samo, odraža se v krščanskem prepričanju, da moramo vedno ravnati po svoji vesti, četudi se kasneje izkaže, da smo ravnali narobe.⁵ Spoštovanje vesti je tudi ena od človekovih pravic.⁶ Kulture lahko vsebujejo elemente, ki so lahko osnova prave strpnosti in liberalnosti. Lahko so v njih prvine, ki omogočajo samo strpnoliko in liberalnoliko ravnanje, ali – z drugimi besedami – ravnanje, ki sicer je v skladu z vrlino, ni pa ravnanje iz vrline,⁷ čeprav pri njih ne gre niti za pravo strpnost niti za pravi liberalizem (religiozni inkluzivizem, pragmatični razlogi). Obstajajo pa tudi kulture, ki niso sposobne niti slednjega. Kolikor je njihova dejavnost usmerjena samo navznoter, smo lahko do njih strpni ali jih celo podpiramo, če nas v to silijo res tehtni pragmatični razlogi. Moramo pa omogočiti njihovim članom svobodo, da opustijo tako kulturo in način življenja, iz katerih izhajajo. Če pa je njihova dejavnost navzven agresivna in dejavno nestrpna, potem si moramo prizadevati za izumrtje kulture takih skupin.

4. Krščanstvo kot temelj strpnosti

Ali Sveto pismo in na njen temelječa krščanska vera vsebujeta prvine, na katere se lahko sklicujemo pri zagovarjanju strpnosti? Pomagajmo si z odgovorom na to vprašanje z ugotovitvami in argumentacijo vidnega sodobnega krščanskega teologa Miroslava Volfa (2011a). Tema Volfove razprave je strpnost in religija, še posebej strpnost in krščanstvo. Začne malce »šaljivo«, z vprašanjem, katera religija bi dobila nagrado za najbolj nestrpno religijo. Ko razmišlja o odgovoru, ugotavlja, da so religije v zgodovini izkazale veliko nestrpnosti. Za mnoge so najresnejši kandidati za nagrado monoteistične religije s svojo idejo o eni in univerzalni resnici. Nato preide na obravnavo krščanske religije in se vpraša: Ali je krščanstvo kot tako nestrpno ali pa so kristjani, ki so bili nestrpni, pravzaprav ravnali nekrščansko? Mnogi kritiki krščanstva trdijo, da je res prvo, vendar Volf prepričljivo dokazuje, da to ne drži. Za izhodišče razpravljanja vzame slavno in izjemno vplivno Lockovo *Pismo o toleranci* (1689). Locke tam že na samem začetku zapiše, da je strpnost glavno značilno znamenje prave Cerkve (2003, 215). Njegovo prepričanje ima dva razloga: 1. osrednje mesto svobode v krščanski veri; 2. pomen ljubezni v krščanstvu (Volf 2011a, 8–12).

Ad (1): Krščansko stališče je, da se v vero človeka ne da prisiliti, da prisilna vera sploh ni prava vera. Temelj prave vere je lahko samo svobodna odločitev osebe. Volf prepričljivo dokazuje, da to ni samo prepričanje modernega »individualista«

⁴ Taka avtonomija ne nasprotuje temeljni heteronomnosti krščanske etike.

⁵ Sv. Tomaž Akvinski v *Quodlibetum tertium*, vprašanje 12, čl. 1 in 2. Akvinski je zapisal: »In zato velja reči, da vsakršna vest obvezuje, bodisi pravilna bodisi napačna, bodisi o stvareh, ki so po sebi zle ali so neopredeljene (indifferentes); tako da kdor ravna proti vesti, greši.« (2001, 588–592)

⁶ 18. člen Splošne deklaracije o človekovih pravicah Generalne skupščine Združenih narodov (1948). Ta člen tudi svobodo do veroizpovedi proglašaja za človekovo pravico. Preprečevanje žaljenja človekove vesti preambula te deklaracije navaja kot enega od razlogov za njeno razglasitev.

⁷ To dvojje izrecno razlikuje Kant (2005, 5–6; 12–16; 23) in, čeprav manj eksplicitno, že Aristotel (2002, 81–82). O tem tudi: Audi 1997, 203.

Locka, ampak da je to mnenje značilno že za najzgodnejše krščanstvo. V dokaz navaja besede sv. Pavla (Rim 10,10) ter apologetov Laktancija (*Institutiones Divinae* V, 20) in Tertulijana (*Ad Scalpum* II).⁸ (2011a, 9) Od sodobnikov se sklicuje na predavanje papeža Benedikta XVI., ki ga je imel 12. septembra 2006 v Regensburgu. V njem je odobravajoče citiral bizantinskega cesarja Manuela II. iz 14. st., ki je dejal: »Vera se rodi v duši, ne v telesu. Kdorkoli bi koga vodil k veri, za to potrebuje zmožnost dobrega govorjenja in pravega razmišljanja, brez nasilja in groženj.« (2006) Volf sklene: »Vera je bistveno svoboden in oseben dej. Prisilna vera sploh ni vera. Tako zgodnji kakor sedanji kristjani se glede tega strinjajo.« (2011a, 9)

Ad (2): Ljubezen je osrednjega pomena v uresničevanju prave vere. Po sv. Pavlu nismo brez ljubezni nič (1 Kor 13,2). Tudi Locke (2003, 215) je menil, da ne moremo biti pravi kristjani, če ne premoremo ljubezni, krotkosti in dobre volje na splošno, do vseh ljudi, tudi do tistih, ki niso kristjani. Ker je nestrpnost v nasprotju z ljubeznijo je v nasprotju z resničnim krščanstvom:

»Nestrpnost je nezdružljiva s pristno ljubeznijo ker je nemogoče, da je »mučenje in izvajanje vsakršnih krutosti« izraz ljubezni (Locke 2003, 216) – drža, ki so ji nasprotovali zagovorniki agresivne (*fierce*) ljubezni od Avguščina naprej. Za Locka torej nestrpnost ni skladna s pristno ljubeznijo. Nestrpna vera je resno kompromitirana vera.« (Volf 2011a, 10)

Volf meni, da sta oba Lockova argumenta dobra in potemtakem zavezujoča. Še več, v raznih drugih svojih besedilih je zagovarjal še močnejše stališče od Locka: da vse krščansko razmišljanje in ravnanje usmerja prepričanje, da je Bog sebe podarjajoča ljubezen (2006); da morajo kristjani ljubiti in spoštovati svoje bližnje še posebej v okoliščinah, ki so ugodne za razvoj nestrpnosti: ko srečajo druge, ki so drugačni, katerih ravnanje ne odobravajo, ki nad njimi izvajajo nasilje (1996); kristjani morajo spoštovati svoje glavne verske tekmece, muslimane (2011b); da mora kristjane voditi zlato pravilo, po katerem moramo drugim zagotavljati iste pravice, ki jih pričakujemo za sebe (2011c). Vse to so pomembni argumenti za strpnost in spoštovanje. Toda v tej razpravi Volf ubere drugo pot. Osredotoči se na eno samo zapoved iz Svetega pisma, ki po njegovem najbolj neposredno in eksplicitno govori o tem, kako morajo kristjani ravnati, tudi v okoljih, ki jih pestijo napetosti. Zapoved se glasi: »Vse spoštujte.« (1 Pt 2,17) Zato za kristjane, za katere je Sveto pismo božja beseda, zapoved spoštovanje vsakogar ni samo predlog ali pameten nasvet, vreden upoštevanja, ampak verska dolžnost v strogem smislu. (2011a, 12) Volf ugotavlja, sledeč Susan Mendus (1989, 8–9), da so trije pogoji za strpnost, tri »okoliščine«: 1. različnost; 2. neodobravanje in 3. neenakost v moči. Opozarja, da se že iz tega Petrovega pisma vidi, da so bili zgodnji kristjani v položaju, ki je izpolnjeval zgoraj omenjene pogoje za strpnost. Tako nas spomni, da sta že zgodnja apologeta Justin Mučenec in Tertulijan zahtevala strpnost. (13) Toda zahtevala sta strpnost do kristjanov, poudarja Volf. V njenem primeru je šlo za tipičen primer: nekdo, ki je »majhen«, šibek in zatiran zahteva strpnost od tistih, ki ga zatirajo. Petrovo pismo pa je drugačno. V njem ni zahteve po strpnosti, ampak po spošto-

⁸ Za podrobnejšo obravnavo strpnosti pri cerkvenih očetih: Bowlin 2006.

vanju. Vendar Peter ne zahteva spoštovanja samo za kristjane, ampak od (preganjanih) kristjanov zahteva, da spoštujejo tudi nekristjane (ki jih preganjajo). (13)

Za kakšno spoštovanje gre tukaj? Peter govori o spoštovanju vseh, zatem pa še o spoštovanju kraljev oziroma oblastnikov. V prvem primeru gre za spoštovanje ljudi že zgolj na podlagi njihove človečnosti, tega, da so ljudje, v drugem primeru pa na podlagi njihovega položaja. Volfa zanima prvo spoštovanje in poskuša še bolj poglobiti svoje razumevanje o tem, za kakšno spoštovanje gre. Zato opozori na Kantovo razlikovanje med spoštovanjem⁹ in ljubeznijo: neko osebo spoštujemo, če je ne obravnavamo zgolj kot golo sredstvo za naše namene, ljubimo pa jo takrat, ko so njeni smotri naši smotri. (Kant 1996, 155–156; 199; Volf 2011a, 16–17) Volf pravi, da če spoštujemo v krščanskem smislu, potem v svojem spoštovanju povežemo kantovsko spoštovanje in ljubezen, ne da bi ju enačili: »Mi ne obravnavamo ljudi kot sredstva za naše lastne cilje in si prizadevamo povečati zmožnost drugih ljudi za doseganje njihovih lasnih ciljev. Spoštovanje je torej oblika ljubezni. To je drugače od strpnosti, četudi ne manj kot strpnost.« (17)

Volf opozarja, da spoštovanje nekoga ne implicira niti odobravanja njegovih prepričanj in ravnanja niti strinjanja z njim. Spoštovanje osebe pomeni predvsem, da jo jemljemo kot nekoga, katerega mnenje in pogledi niso nepomembni, v katerih se lahko skriva resnica, glede katerega se je vredno potruditi, da ga pravilno razumemo, da ga ne jemljemo zgolj kot možni naslov za naše nasvete in poduke, ampak tudi kot možni vir spoznanja in uvidov. Ko Peter govori o tem, kakšen bi moral biti odnos kristjana do nekristjanov, govori o ljubeznivi pripravljenosti kristjana, da odgovori na vprašanja nekristjanov o razlogih za njegovo vero, hkrati pa mora to odgovarjanje biti krotko, prežeto s strahospoštovanjem in izhajati iz dobre vesti (1 Pt 3,15-16). Volf dodaja, da se v odnosu spoštovanja zavedamo svojih spoznavnih pomanjkljivosti in smo odprti za presenečenje o tem, kdo pravzaprav so drugi in kaj so spoznali. (2011a, 19–20)

Volf se vpraša: Ali res vsakdo zasluži tako spoštovanje? Res vsakdo? Tu ima v mislih nediskriminatorno spoštovanje (21). Trdi, da za kristjane obseg božje ljubezni določa obseg spoštovanja: do koder sega ta ljubezen, do tam mora seči naše spoštovanje. Nato opozori na razliko med osebo in njenimi dejanji ter zagovarja stališče, da moramo ljubiti vsako osebo ne glede na njeno ravnanje. Potem se vpraša: Ali lahko spoštujemo poglede, religije ali filozofije, s katerimi se globoko ne strinjamo? Njegov odgovor je pozitiven. Kot primer navaja svoj odnos do Nietzschejeve filozofije. Podobno velja za velike religije. Vendar opozarja, da je spoštovanje filozofij ali religij stvar sodbe, presoje in ne izhaja že kar samo po sebi iz zgledovanja po Bogu. Tako lahko islamsko religijo spoštujemo na podlagi njenega vpliva na tolikšno in tako raznovrstno množico ljudi.

Zatem se vrne k spoštovanju osebe. Na čem temelji? Tukaj spet velja omeniti Kanta,¹⁰ ki je dal pojmu človeškega dostojanstva morda najbolj sistematično po-

⁹ Glede povezanosti med spoštovanjem razuma in spoštovanjem sočloveka pri Kantu: Klun 2013, 499. O razumski naravi Kantove etike na splošno: predvsem poglavje »Etični razum« (499–501).

¹⁰ Glede Kantovega pojmovanja dostojanstva: Kant 2005, 50; 54; Kant 1996, 186–187. Tudi: Wood 1999, 115–118.

dobo in ogromno prispeval k njegovi veljavi. (30) Kant dostojanstvo razlikuje od cene. Na mesto tistega, kar ima ceno, je mogoče postaviti nek ekvivalent, dostojanstvo pa je tisto, kar je nad vsako ceno, za kar ni nobenega ekvivalenta. Dostojanstvo nima relativne, ampak lastno vrednost in je edini potreben ter zadostni pogoj za to, da je nekaj smoter na sebi. (Kant 2005, 50) Dostojanstvo je tisto, zaradi česar je nekaj absolutna vrednota (Wood 1999, 115–116). Kant je trdil, da je dostojanstvo osebe v tem, da je umno bitje, v njeni zmožnosti za umnost. Umno bitje ima zmožnost, da si samo postavi svoje smotre in da ga tako pri njihovi izbiri kakor tudi pri njihovem zasledovanju oziroma doseganju giblje samo um. Menil je, da imajo vsa umna bitja enako temeljno dostojanstvo, da ga imajo v enaki meri ne glede na njihovo ravnanje, tako najhujši zločinci kakor tudi največji svetniki. Ni pomembna dejanska uporaba uma, ampak zmožnost zanjo.¹¹

Volfa Kantovo razumevanje dostojanstva ne zadovolji. Prvič: to bi se lahko komu zdelo preveč izumetničeno, akademsko in daleč od dejanskega življenja. Nenazadnje človekova dejanja oblikujejo njegove navade, te pa tvorijo značaj, na katerega se naša naše (ne)spoštovanje osebe. Ta pomislek se nam kot ugovor ne zdi prepričljiv, saj enačenje značaja in dostojanstva popolnoma zgreši bistvo smisla pojma dostojanstva. Značaji so zelo različni, dostojanstvo pa mora biti, če naj ima smisel, nekaj veliko bolj splošnejšega in temeljnega. Drugi Volfov ugovor je veliko bolj tehten. Opozarja na dejstvo, da bi pri nekaterih ljudeh zelo težko govorili o zmožnosti za umnost. To ne velja le za umnost, ampak za katerokoli relevantno človeško dejavnost in zmožnost. Zato zaključí, da spoštovanja ne moremo utemeljiti na nobeni zmožnosti. (2011a, 30) Kaj nam ostane? Kristjani se lahko oprejo na upoštevanje odnosa Boga do ljudi, ki jih je ustvaril. Bog ustvarja iz ljubezni in potemtakem ljubi vse ljudi, ki jih je ustvaril. Volf je obenem prepričan, da ljubiti neko bitje pomeni ljubiti to bitje ne glede na njena dejanja, zmožnosti ipd. (31) Ljubiti neko bitje pomeni ljubiti to bitje kot tako, to bitje samo. Ob upoštevanju že omenjene premise, da obseg božje ljubezni določa mejo kristjanovega spoštovanja, izhaja, da moramo spoštovati vse ljudi. Krščanska vera potemtakem ni nezdržljiva z gojenjem strpnosti, prav nasprotno:

»Kritiki dokazujejo, da zatrjevanje, da obstaja en Bog, neizogibno vodi v nestrpnost. Sam trdim, da zatrjevanje, da obstaja Stvarnik, ki ljubi vsakega človeka, ni le združljivo z univerzalnim spoštovanjem, ampak tudi, da daje edini prepričljiv razlog za takšno spoštovanje.« (31)

Katera vera si potemtakem zasluži nagrado za nestrpnost? Volf pravi, da o tem niti ne more niti ne želi presojati. Je pa prepričljivo razložil, da so se kristjani, ki so bili nestrpni, s tem oddaljili od svoje vere in da krščanstvo ima potencial za utemeljitev ter krepitev strpnosti. (32) Ta krepilni temelj je spoštovanje vsakega človeka, kar je kristjanova dolžnost.

¹¹ Ali kakor je o Kantu in njegovem razumevanju dostojanstva zapisal Wood: »Četudi identificira dostojanstvo z zmožnostjo za moralnost ali posedovanje dobre volje, ga on nikoli nima za odvisnega od moralnega ravnanja ali od dejanske dobrote volje.« (1999, 133) Dostojanstvo je enaka vrednost vseh umnih bitij (xiv).

Reference

- Akvinski, Toma.** 2001. Treči kvodlibetum. V: *Pariske rasprave Tome Akvinskoga*, 513–600. Ur. Augustin Pavlovič. Zagreb: Demetra.
- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Audi, Robert.** 1997. *Moral Knowledge and Ethical Character*. Oxford: Oxford University Press.
- Augustine.** 1994. *Political Writings*. Ur. Michael W. Tkacz in Douglas Kries. Indianapolis: Hackett Publishers.
- Benedict XVI.** 2006. Faith, Reason and the University: Memories and Reflections. The Holy See. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (pridobljeno 7. 12. 2017).
- Berdjajev, Nikolaj A.** 2011. *Svetovni nazor Dostojevskega*. Prev. Pavel Požar. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bowlin, John R.** 2006. Tolerance Among the Fathers. *Journal of Society of Christian Ethics* 26, št. 1:3–36.
- Brown, Peter.** 2000. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Christiano, Thomas.** 2008. Does Religious Toleration Make Any Sense? V: *Contemporary Debates in Social Philosophy*, 171–189. Ur. Laurence Thomas. Malden: Blackwell Publishing.
- Generalna skupščina Združenih narodov.** 2002. Splošna deklaracija človekovih pravic. V: *Dokumenti človekovih pravic*, 149–160. Ur. Miro Cerar, Jon Jamnikar in Maja Smerkolj. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije, Mirovni inštitut.
- Kant, Immanuel.** 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 1996. *The Metaphysics of Morals*. Prev. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:495–505.
- Küng, Hans.** 1966. *Freedom Today*. New York: Sheen & Ward.
- Locke, John.** 2003. A Letter Concerning Toleration. V: *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, 211–254. Ur. Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press.
- Máhrlik, Tibor, Roman Kralik, in Igor Tavilla.** 2018. Kierkegaard and Levinas – Ethics in the Light of Subjectivity. *Astra Salvensis* 6, št. 2:488–500.
- Mendus, Susan.** 1989. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands NJ: Humanities Press International.
- Mill, John S.** 1986. *On Liberty*. Buffalo NY: Prometheus Books.
- Pavlikova, Martina.** 2018. Kierkegaardovo vnanje človeka a spločnosti. *XLinguae* 11, št. 1:323–331.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Quinn, Philip L.** 2008. In Defense of Religious Tolerance. V: *Contemporary Debates in Social Philosophy*, 155–170. Ur. Laurence Thomas. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Strahovnik, Vojko.** 2017a. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2017b. Divine Command Ethics, Cosmopolitanism, Fundamentalism and Dialogue. *Annales: anali za istrske in mediteranske študije, Series historia et sociologia* 27, št. 2:379–386.
- Sveto pismo.** 2003. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Tavilla, Igor, Roman Kralik, in Jose G. Martin.** 2018. La testimonianza di Kierkegaard nel quinto centenario della Riforma. *XLinguae* 11, št.1:354–362.
- Valčo, Michal, in Peter Šturák.** 2018. The »Relational Self«: Philosophical-Religious Reflections in Anthropology and Personalism. *XLinguae* 11, št. 1:289–299.
- Volf, Miroslav.** 2011a. »Honor Everyone!«: Christian Faith and the Culture of Universal Respect. V: *First the Kingdom of God: A Festschrift in Honor of Prof. Dr. Peter Kuzmič*, 3–32. Ur. Miroslav Volf, Corneliu Constantineanu, Marcel V. Măcelaru in Krešimir Šimić. Osijek: Evanđeoski teološki fakultet.
- . 2011b. *Allah: A Christian Response*. San Francisco: HarperOne.
- . 2011c. *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*. Grand Rapids: Brazis.
- . 2006. *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1996. *Exclusion and Embrace: Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon.
- Williams, Bernard.** 1996. Toleration: An Impossible Virtue? V: *Toleration: An Elusive Virtue*, 18–27. Ur. David Heyd. Princeton: Princeton University Press.
- Wood, Allen W.** 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,335—347
 UDK: 17:141.78:329.12
 Besedilo prejeto: 4/2018; sprejeto: 7/2018

Anton Jamnik

Etični imperativ med transcendenco postmoderne in imanenco liberalizma

Povzetek: Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati s sistematičnimi racionalnimi pravili. Človekova spontanost, njegovi nameni, cilji, čustva, ideali, vse to je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot ponovno »očaranje sveta«, da se svetu vrnejo še druge razsežnosti, ki so bile v modernizmu zapostavljene in zakrite. Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, na ljubezni, na skupnem dobrem in na razsrediščnem in razlaščnem subjektu pomeni resen izziv liberalističnemu pragmatizmu in racionalni preračunljivosti. Človek je bitje odnosov, ne pa neka osamljena in sebična monada, katere moralnost je predvsem v tem, da se pokorava univerzalnim zakonom in pravilom črede. Moralo je torej treba ponovno repersonalizirati, izvor moralnega dejanja je človek kot bitje razuma in svobode. Ljubezen in skrb za drugega premagata distanco, ki izhaja iz monadološkega individualizma, iz pragmatizma in iz sebične preračunljivosti. Na njeno mesto stopajo bližina, medosebnost in razsrediščenost subjekta, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega in pomeni novo radost bivanja.

Ključne besede: liberalizem, postmodernizem, etika, Bog, imanenca, transcendenca, pragmatizem

Abstract: **The Ethical Imperative between Transcendence in the Postmodern World and Immanence of Liberalism**

The illusion of modernism (liberalism) existed mainly in the belief that chaos, filth and ambiguity of the world would sooner or later be overcome by certain systematic and rational rules. Human spontaneity, intentions, goals, feelings, and ideals were all replaced by often senseless and calculating (pragmatic) intellect. The postmodern critique with its emphasis on personal responsibility for one's neighbour, love, the common good and decentralised and disowned subject presents a serious challenge to the liberalistic pragmatism and rational calculation. Man is a social animal and not a lonely and selfish monad whose morality consists predominantly of abiding by widespread universal laws. Morality needs to be re-personalized, the source of moral action is a human being

as a creature of reason and freedom. Love and care for another human being overcome the distance arising from monadic individualism, pragmatism and selfish calculation, which are replaced by closeness, interpersonality and decentralization of the subject, born from free choice to exist for another human, and translates as the new joy of being.

Key words: liberalism, postmodernism, ethics, God, immanence, transcendence, pragmatism

1. Kje se javlja prostor za Boga v postmoderni etiki?

Za nekatere pomeni postmodernizem »smrt Boga« in s tem izginotje religije kot takšne. Za druge je to obdobje vračanja k tradicionalnim vrednotam in k tradicionalni vernosti. (Bauman 2007, 5–7) Za nekatere je to obdobje, ko je treba religiozno stvarnost na novo opredeliti, uporabiti nov jezik ali celo preoblikovati religiozne ideje. Gledano s postmodernistične perspektive: nič ni samo to, kar je. Govorimo o iskanju novih pomenov, o dekonstrukciji, ki pa je seveda zunaj jasnih kriterijev, in to zavestno in hote, saj želi v tej nedoločljivosti ostati, to pa je ena bistvenih značilnosti postmodernizma. Mark C. Taylor je prepričan, da nedavni razvoj vizualne umetnosti ustvarja povsem nove možnosti tudi za religiozne predstave (1992, 14).

Za mnoge umetnike je iskanje estetske čistosti nekako že tudi duhovno iskanje. Ta povezanost med slikarstvom in duhovnim iskanjem se še posebno izrazito kaže pri Barnettu Newmanu. Cilj njegovih slikarskih iskanj je, prav prek umetnosti vzpostaviti »most« do najbolj Vzvišenega. Prek abstrakcije je treba odstraniti vse predstave in oblike, da se tako ustvari prostor za predstavo neupodobljivega in nepredstavljivega. In prav v tej predstavi nepredstavljivega se umetnost kaže kot medij, pot do Transcendence na nov in drugačen način. Zaradi te odprtosti ima umetnost s svojim simbolnim izražanjem v postmodernizmu izredno pomembno mesto. Včasih tako prevlada, da je vprašanje, ali smo sploh še na področju filozofije ali že na področju estetike oziroma umetnosti kot takšne.

»Ko ti glasniki ne postavljajo in iščejo stvari onstran sebe, pomeni to svobodnjaško plavanje glasnikov igro, v kateri na mesto transcendence stopa imanenca. Pri bedenju ob smrti Boga je pravzaprav to edino, kar je mogoče pričakovati, doživeti ali spoznati.« (Taylor 1992, 19) Zgodi se torej redukcija transcendence v imanenco, ki se potem v umetnosti kaže kot igra znakov in igralcev, ki je igra »bedenja pri mrtvem Bogu«. Pa vendar nastopi prav v takšnem svetu bivanjsko hrepenenje po svetem, sakralnem, po razsežnosti bivanja, ki bo v vso banalnost in pogorišče porušениh idealov prinesla novo razsežnost skrivnostnega, simbolnega, ki v svoji temeljni vsebini pomeni odprtost transcendenci. »Ta rez je rana, ki ne more biti ozdravljena, solza, ki ne more biti obrisana. Ta meja, verjamem, more ustvarjati neverjetne možnosti ponovnega vzpostavljanja sakralnega v našem postmodernem svetu.« (26)

Postmodernizem zanimivo opiše Andrew Wernick:

»V trenutku umiranja, tako pravijo, se v človeku zgodi preblisk njegovega celotnega življenja. Ni presenetljivo torej, da ko udobno jadramo proti koncu drugega tisočletja in se s tem javlja tudi določena slutnja smrti, ali celo kolektivno občutje prihajajoče smrti, ali celo možnost entropičnega propada, da je v takšnem stanju sodobna zahodna kultura prežeta z nostalgijo po vsem, kar ostaja v nedosegljivi preteklosti.« (1992, 57)

To naj bi bil razlog povečanega zanimanja za religijo v sodobnem času. Zanimivo je to, da se pri teoretikih sekularizma vedno bolj javlja zanimanje za mistične in duhovne teme. Primeri takšnega iskanja so Derridajevo delo *O duhu*, budistično pojmovanje (ne)jaza, kakor ga moremo razbrati pri Foucaultu in pri drugih, ki posebej poudarjajo subjektovo razsrediščenost, Althusserjev skrivnostni poskus, da bi marksizem in leninizem razložil kot dediščino katolicizma, Lyotardovo in Deleuzovo posvečanje sublimnemu, drugost pri Levinasu in Irigarayjevi in Baudrillardovo odločno razočaranje nad sociologiziranjem. (58)

Zanimivo pri teh avtorjih je predvsem to, da odpirajo vprašanje religije in skušajo nanj tudi povsem po svoje odgovoriti prav v obdobju sekularizma. To dogajanje je še posebno intenzivno v Franciji. Res je, da je v Derridajevi prosti igri, v Deleuzovem hrepenenju, v Barthovem uživanju in v Baudrillardovi ekstazi in zbežanosti navzoče znamenje »ekstatične pijanosti«, kljub temu pa takšno iskanje tudi nekaj pove: po propadu velikih racionalnih sistemov, v času Nietzschejeve »smrti Boga«, ko ni ničesar absolutnega več, ampak so samo še fragmenti, se sodobni človek ne more kar preprosto sprijazniti z vso izpraznjenostjo in pustostjo svojega bivanja. Predaja se igri besed, kakor da bi v tem begu iskal trdnost, ki jo je porušil: »Veste,« poudarja Baudrillard, »moje delo je narediti to, da se pojavijo ideje. Toda takoj potem, ko se pojavijo, se trudim, da bi te ideje izginile. To je osnova, da se ta igra trajno odvija. Povedano bolj natančno, nič ne ostaja, razen občutka zbežanosti, s katerim si ni mogoče veliko pomagati.« (Lyotard 1984, 81) In kaj je glavni namen takšnih besednih iger? To je distanciranje od vsakega sistema, porušenje vsakršne teorije. Končna posledica je, da resnica ne obstaja, resnice ni. Vse to pa Lyotard dela na račun neke preroškosti, ki se izgublja sama v sebi, v svoji lastni igri besed in ekstatičnosti.

Postmodernizem torej v veliki meri ostaja literarni in umetniški pojem, ki pa naj bi po svoje predvsem v okviru teh oblik izražal tudi »religiozno« razsežnost. Carl Rasche navaja postmoderne roman *Ime rože*, delo Umberta Eca, ki naj bi izvirno pojasnil nekatere značilnosti postmoderne misli. Postmodernost pomeni nov opis logike kot »estetike«, sporočila kot posrednika, komunikacije kot dramatike, resnice kot utelešenja. Postmodernost je transcendenca ali premagovanje vseh arhaičnih ali legendarnih pomenskih redov.

»Površinsko gledano predstavlja postmoderno prehod od visoko formaliziranega, ali modernega razumevanja stvari h karnevalu ljudske kulture. Toda ta pomanjkljivost ni toliko revolucija okusa, kot je ponovna prilastitev

same teorije pomena. Ta ideja izhaja iz tistega, čemur Eco v enem od svojih semiotičnih traktatov pravi karnevalizacija. Izraz postmodernizem je vzbrstel, zrasel in preplaval akademsko konverzacijo v zadnjem desetletju. Nekoč nenavadni in neznani, če ne celo razorožujoči izrazi kot subtekst, diskurzivnost, meta-pripovednost in alternativnost, so postali znotraj humanistike svoje lastno narečje.« (Rasche 1992, 94)

Avtentični postmodernizem zajema po mnenju nekaterih avtorjev povrnitev bogastva naravnih zaznamovalcev, če ne celo vrnitev k naturalizmu ali realizmu poznega klasičnega obdobja. Postmoderni stil v sebi obsega tradicijo brez zakonitosti, obliko brez formalnosti, lepoto brez monumentalnosti, skladnost brez simetrije. (97) Za postmoderno obdobje sta značilni dve smeri. Prva je dekonstrukcija, ki se zapira sama vase in se tako izprazni v zunanosti znaka, druga oblika pa je metaforični postmodernizem, ki pa naj bi vendarle ostal veliko bolj odprt, še posebej v svetu umetnosti in s tem posredno tudi glede teološkega iskanja. Postmoderno religiozno iskanje pa se pogosto izgublja v popolnoma izkrivljenih in perverznih oblikah kvazireligioznosti, ki so v zgodovini že bile poznane in so danes dobile samo novo preobleko. (Bauman 2007, 16–53).

»Semiotik se ne zanima le za religiozno misel, ampak tudi za religiozni kontekst. Na enak način kot lahko Mick Farren celotno kulturo dvajsetega stoletja interpretira z ikono ›črne usnjene jakne«, tako si lahko teološki mislec, ki je poučen o estetiki in poetiki postmodernega, v duhu predstavlja svetost ne samo kot skupek stalnih teoloških emblemov ali reprezentacij, ampak kot pravi cirkuški šotor, na katerem utripajo izginjajoča znamenja in namigi religiozne sentimentalnosti dvajsetega stoletja. Prepletanje religioznih teženj in popularne kulture kot posebne različice postmoderne estetike lahko najdemo v tem, kar je bilo napačno poimenovano nova religiozna gibanja ali religija New Age. Takšno obilje navidezne nove religioznosti – pa naj gre za spiritualizem, satanski rock, kristalno norost ali pop metafiziko Shirley Maclaine, J. Z. Knighta in Barbare Marx Hubbard – sploh ni nič novega. Gre za starodavno ezoteriko in velikokrat za arhaično vraževerje ali nevarne obsedenosti, vse je le na novo zavito za današnji potrošniški okus.« (Rasche 1992, 104)

V odnosu do liberalizma, ki zaradi skeptičnih in relativističnih izhodišč razmislek o religiji prepušča človekovi samovolji (podobno kakor stori to z etiko, z vrednotami), je postmoderno odpiranje transcedenci vendarle odkrivanje razsežnosti bivanja, ki presega zgolj empirično in naturalistično raven. Ko liberalizem poskuša postaviti neko določeno etiko, se lahko marsikaj nauči od teh iskanj, saj bo za resnejšo utemeljitev etike nujno potreboval metafizične temelje, ki presegajo zgolj neki proceduralni dogovor (ki poskuša v liberalizmu biti nadomestek za pravo etiko). Poglejmo si, na katere najbolj problematične točke liberalizma opozori postmodernizem in v čem ponuja pozitivno alternativo liberalističnemu nadomestku za moralo. (Bauman 2007, 1–16)

2. Etični imperativ kot »biti za drugega« namesto liberalistične želje po imanenci in po zgolj človeški proceduralni in impulzivni etiki

Modernizem je ves čas težil po univerzalnosti. Postulat univerzalnosti je imel svojo podlago v človeški naravi ali pa v skupnem človeškem bistvu. Posameznik naj bi tako presegal neko določeno partikularno situacijo, dvignil naj bi se nad neke določene konkretne razmere in upošteval neke določene skupne univerzalne zahteve. Način, kako prepoznati pravila, ki ustrezajo univerzalnosti, brezčasovnosti in eksteritorialnosti, je predvsem v tem, da presegajo časovne in teritorialne meje in izražajo prizadevanje skupnosti, da bi moralne sodbe imele neko določeno avtoriteto. Toda zakaj naj bi se posameznik kot državljan pokoraval nekim določenim pravilom, neki določeni univerzalnosti? Ali je dovolj samo zunanji element ali pa je potrebno še kaj drugega? Ali ni vendarle treba upoštevati tudi povsem konkretnih razmer, ali se ni treba od nekaterih abstraktnih principov približati stvarni situaciji povsem konkretne skupnosti, ki ima svoje specifične značilnosti? Postmoderna perspektiva hoče posebej opozoriti prav na to zadnje. Človek se ne more in ne sme izgubiti v neki abstraktni univerzalnosti, in to še v takšni, ki je zgolj proizvod človekove preračunljive racionalizacije, kakor to zagovarja liberalizem.

Vsak polis loči svoje člane od članov drugih skupnosti, in to toliko bolj, kolikor bolj jih poveže med seboj in jih oblikuje znotraj svojih meja. Ta »situirani jaz«, če uporabimo MacIntyrove besede (1996, 23–36), je vedno postavljen nasproti jazu, ki je različno (drugače) situiran, torej ima svoje korenine v drugem polisu. Prav iz tega razloga so univerzalistične zahteve usmerjene proti polisu. Podpiranje univerzalnih standardov pomeni v tem kontekstu pritisk na človeško naravo in veliko mero netolerantnosti. Za branilce »situiranega« jaza (komunitarno gledanje) so različna univerzalistična prizadevanja in univerzalna praksa dejanje nasilja nad človeško svobodo. Univerzalnost, za katero si je prizadevalo moderno obdobje moralne filozofije, je zelo nejasna in vprašljiva. Govor je bil bolj o univerzalnih načelih delitve moči, urejanja odnosov itd. Modernizem je vsakršen relativizem na tem področju imel za nadlogo, za nekaj, kar je zgolj prehodno in česar se je treba rešiti. Modernistične sanje o univerzalnosti kot temeljni določitvi človeške vrste so našle svoje mesto v oblikovanju pojma univerzalnosti. Univerzalizem je zagotavljal neko določeno obliko varnosti znotraj vseh razlik in tudi znotraj relativizma (ki ga glede izbire dobrega tudi sam zagovarja), ki se šele pozneje lahko pokaže kot vprašanje. (Harre in Krausz 1996, 156–165)

Ob tem, ko postmodernizem pokaže na kritične točke sodobne moralne filozofije in ko govori o tej prehodni krizi, ko so porušeni različni absoluti, se sprašuje, kako ponovno »zasaditi« izkoreninjenega človeka in mu poiskati njegove izvirne korenine, ki jih je liberalizem poskušal porezati. Težava nastopi, ko govorimo o prehodu od zakonsko moralne univerzalnosti, ki jo je podpirala nacionalna država, k vedno bolj liberalnim gledanjem, po katerih je posameznik vse bolj prepuščen sam sebi. Posamezniki so izpostavljeni mnogim različnim pritiskom, vsak sedaj želi izbirati svojo moralno pravico (svoje osebno dobro, o tem namreč ni mogoče

objektivno spoznanje). Obe skrajnosti, v kateri hkrati zaide liberalizem, sta zelo problematični, tako tista, ki zagovarja popolno zakonsko določenost in vztraja pri univerzalnosti pogosto zelo abstraktnih načel (to je predvsem na ravni družbene morale), kakor seveda tudi popolna razpršenost in razbitost, odvisni od samozvane razlagalca, ki stvari pač po svoje tolmači (ko govorimo o izbiri osebnega dobrega, vrednot). Obe skrajnosti zaideta v isto težavo: obe zanikata spoštovanje posameznikovega osebnega odločanja. Obe si prizadevata, da na mesto avtonomne moralne odgovornosti stopi heteronomna etična dolžnost. Obe hočeta posamezniku odvzeti resnično možnost moralnega odločanja in zapostavljata njegovo osebno iniciativo. (Bauman 2007, 5–27)

Treba je ločevati med moralno osebo in objektom prizadevanj te moralne osebe. Tega dvojega ne smemo med seboj pomešati in enako ocenjevati. Prav ločevanje tega dvojega naredi moralno osebo zares moralno. Za postmoderno etiko ne more univerzalnost pravil določati moralnosti dejanja. Biti moralna oseba pomeni predvsem to, da sem varuh svojega brata. To tudi pomeni, da sem odgovoren zanj, ne glede na to, ali tudi on vidi to dolžnost. Varuh svojega brata sem ne glede na to, kaj delajo drugi bratje oziroma kakšen je njihov odnos. V resnici sem njegov varuh lahko samo na ta način, da delujem tako, kakor da sem samo jaz zavezan, da tako delujem. Vedno sem jaz tisti, ki sem odgovoren, da bo premagana moralna indiferentnost. To je enkratnost (in ne neka posplošitev) in nepreklicnost moje odgovornosti, ki me zelo jasno postavlja v moralne odnose.

Če kje iščem standarde za svojo moralno odgovornost, na podlagi katerih bi lahko presojal svoja moralna prizadevanja, jih ne bi mogel najti v pravilih, ki sem jih morda popolnoma utemeljeno postavil kot zahteve, ki naj bi jim sledili drugi. Prav na podlagi tega imam jaz, kakor je zapisal Levinas, »eno odgovornost več, kot pa jo imajo drugi« (1985, 99). Samo na tej predpostavki je – drugače od pogodbenega partnerstva, pri katerem je pomemben poudarek na preračunljivosti – mogoče govoriti o moralni družbi. Moja odgovornost je vedno korak naprej, vedno večja, kakor pa je pri drugem. Odpovedujem se že vnaprej obstoječim pravilom in normam, katerih spolnjevanje naj bi pomirilo mojo vest in me rešilo strahu. Če je človekovo odgovornost sploh moč kdaj izraziti, potem je to možno narediti z enim samim pravilom: biti odgovoren tudi takrat, ko morda vsi delujejo drugače. To ravnanje ne more biti stvar statističnega povprečja, prav tako ne kakih splošnih pravil. Svetniki so popolnoma enkratni ljudje, delajo reči, ki se jih drugi izogibajo, ker se to bojijo storiti ali pa so prešibki, morda preveč sebični, da bi to zares storili. To so ljudje, ki znajo iti onstran »klica dolžnosti« in določenih pravil. Edini standard, na podlagi katerega dejansko lahko ocenjujem svoje delovanje in odgovornost, je standard svetosti: to je standard, ki ga lahko postavljam samo zase in ne more biti hkrati uporabljen za presojanje moralnosti tudi pri drugih ljudeh. S kriterijem svetosti hoče Levinas poudariti predvsem standard, ki je prek skupnih, univerzalnih, dogovorjenih ali povprečno zadovoljivih mer moralnega dejanja ali nad njimi.

Odgovornost ni odvisna od različnih pogojev ali razumske utemeljenosti. Ni učinek volje ali odločitve, to ni nekaj, kar bi moglo biti (ali pa ne) sprejeto. Odgo-

vornost je za postmoderno etiko nezmožnost, ne biti odgovoren za Drugega tukaj in sedaj. To je ključni element moje moralne sposobnosti. Ni torej univerzalnih standardov. Ne morem se ozirati na skupno postavljene kriterije in potem samega sebe opravičevati, da sem ravnal podobno kakor drugi, ki zvečer »mirne vesti zaspijo«, saj so izpolnili vsa pogodbeno pravila in imeli od tega tudi primerne koristi. Pravila so lahko univerzalna in jih je mogoče uzakoniti glede na dolžnosti, toda ko je govor o moralni odgovornosti, ta odgovornost obstaja samo, če je aplicirana na individuumu in je individuum njen resnični nosilec. Dolžnosti so tiste, ki naj bi vse človeštvo naredile podobno, odgovornost pa je tista, ki ohranja človekovo individualnost. Moralnost moralnega subjekta torej ne more imeti narave pravila, čeprav imajo nekateri lahko moralnost za skupek formalnih pravil, norm, za neko določeno obliko socializacije ali pa univerzalizacije.

Lahko govorimo o več atributih, ki so značilni za sodobne moralne teorije. Moderno obdobje je na teh atributih oblikovalo svojo moralo (in jo tako spremenilo v neki določen univerzalni pozitivistični sistem) in tako zakrilo njeno bistvo, to je, moralno osebo, ki je temelj vsakršne morale. Najprej je to namen, cilj. Cilj pomeni kriterij izbire, deli dejanja na različne vrste. Moralnost se glede na to pojmuje zelo različno. Pogosto je mišljena predvsem kot računanje na medsebojne ugodnosti, češ če bom jaz to naredil drugemu, bo to storil tudi drugi meni. Nekaterim je moralnost potrebna, ker ohranja neki določen zunanji red, ki vsem koristi, in zato je treba in je pravično, delovati v sozvočju z moralo. Moralnost tedaj pomeni neke vrste investicijo in seveda pričakovanje, da se bo ta investicija tudi primerno obrestovala in prinesla svoje sadove.

Moralnost je tako sredstvo »za nekaj«. Vsa moralna dejanja so usmerjena k nekemu določenemu cilju. In ta cilj je preračunan; pred seboj imam nenehno misel, da mi bo neko dejanje vendarle poplačano, da je tudi v mojem interesu, če tako ravnam. Moralnost je tako tisto, kar bi razumno bitje zares povsem upravičeno izbralo. Po takšnem gledanju je kalkulacija pred moralnostjo. In prav v tem je ključni problem. Ali res moralnost za svoje opravičenje potrebuje še kaj drugega, razen samo sebe? Ali ni moralni imperativ absoluten?

Recipročnost je drugi odločilni atribut, ki je značilen za liberalistični poskus oblikovanja etike (Bauman 1993, 56). Dolžnost enega partnerja ni pravica drugega partnerja; prav tako tudi ni dolžnost enega partnerja zahteva po ekvivalentni dolžnosti pri drugem. Recipročnost je lahko samo posredna. Recipročnost v trgovini je, na primer, posredna in povsem specifična. So pa seveda še različne druge oblike recipročnosti, ki niso ne posredne ne specifične, ampak sodijo v popolnoma posebno kategorijo. Podeliti dar je navadno oblika posredne recipročnosti. Kakšno posebno vlogo je imelo darovanje za družbo, sta preučila Claude Levi-Strauss in Marcel Mauss, ko sta pokazala, da je imelo darovanje predvsem vlogo oblikovanja stabilnih in miroljubnih odnosov drugače izoliranih ali ločenih posameznikov in skupin. (Lechte 1995, 24–28; 71–76) Torej je bila to zelo jasna oblika recipročnosti, natančno preračunano dejanje, ki je imelo svoje cilje. (Moralnost je seveda daleč od tega, saj ne more temeljiti na recipročnosti, ampak mora kot takšna biti absolutna, torej sama sebi cilj.) Obstaja še več drugih oblik recipročnosti, ena od njih

je tudi splošna recipročnost, in to v tem smislu, da mi bo, če sem do nekoga prijazen, že nekako povrnjeno.

Moralnost tudi ne more biti pogodba, iz precej podobnih razlogov, kakor smo jih našteali za recipročnost. Dogovor naj bi bil sklenjen pred delovanjem. To, kar naj bi partnerji delali in česar naj ne bi delali, je že vnaprej dogovorjeno. Njihova dolžnost je predvsem, spoštovati pogodbene obveze. Partnerji v pogodbeni teoriji skrbijo zgolj za izpolnjevanje obvez, gledajo na svoj lastni interes in nikakor ne gredo prek tega. Partnerji v takšnem gledanju seveda niso osebe, niso individuu-mi. Če je potrebno, se lahko njihove obveze zamenjajo z drugimi. Posameznik je podpisnik pogodbe in v tem smislu nič več kakor partner, povezan z drugimi na podlagi zakonov skupnega dogovora. V tej brezosebni situaciji za partnerje ni potrebno, da bi bili – in tudi navadno niso – zaskrbljeni za blagor drugega; nihče ni poklican, da bi skrbel za interese partnerjev v pogodbi. Partnerji so se odločili za pogodbo predvsem zato, da bi zavarovali sami sebe. Vstop v pogodbo ima zelo ekspliciten cilj, ta cilj je: sebičnost.

Za pogodbeno teorijo je značilno tudi to, da se izpolnjujejo dolžnosti zaradi pogodbenega partnerja. Dolžan sem se držati pogodbe, toda samo toliko časa, dokler tako delajo tudi drugi partnerji. Zato je posameznik pozoren na dejanja drugega partnerja. Takšno so potem tudi kriteriji njegovega ravnanja: ali se bo držal pogodbe ali ne. Če partner ne naredi svoje dolžnosti, potem je tudi sam upravičen, da ne izpolni nekega določenega dejanja. To je tudi edino opravičilo, da nekega dejanja nisem dolžan opraviti. Če vso stvar nekoliko poenostavimo, bi lahko rekli, da je drugi partner tisti, ki me osvobodi oziroma odveže neke določene dolžnosti.

V pogodbenih odnosih so moje obveze natančno določene. Ideja dolžnosti ima zgolj zunanji pomen in ne notranjega. Brez grožnje sankcije tu sploh ni dolžnosti. Dobra volja gre vzporedno s strahom pred kaznijo in vse človekovo delovanje se tehta zgolj na podlagi tega, kakšna bo kazen, če nečesa ne stori. Posledica je heteronomna narava pogodbenega vedenja. V takšni situaciji ni mogoče govoriti o neodvisnem odločanju. V mojem delovanju tudi ni osebnega elementa, ki je bistvenega pomena za avtentično moralno delovanje. Biti vezan s pogodbo pomeni, da so posameznikova dejanja ves čas pod strogo kontrolo kazni, ki so v pristojnosti posebnih ustanov.

Skupna značilnost tako čim popolnejšega uresničenja nekega določenega cilja, recipročnosti, pa tudi pogodbenosti v tako imenovani liberalistični morali je prav preračunljivost v delovanju. Racionalni element, ki postavi v vsaki od teh oblik točno določene kriterije, je izrazito neoseben in tako je potem tudi delovanje izrazito neosebno. Preračunljivost na podlagi nekega določenega racionalnega interesa je ključni kriterij delovanja. Postmoderna perspektiva nasproti temu močno poudarja element nepreračunljivosti v morali. (Bauman 2007, 16–53) Morala ne more biti neki sklop brezosebnih pravil, ki so postavljena kot univerzalna. Moralni klic mora biti v polni meri oseben; apelira na mojo odgovornost in pri tej odgovornosti se ne morem sklicevati na druge, ali so drugi to storili ali pa ne. To sploh ni pomembno oziroma odločilno. Moralni klic je izrazito oseben, namenjen

prav meni, moji osebni odgovornosti. Pravila bi resda marsikaj pojasnila in povedala, kako se je treba odločiti, toda kot moralna osebnost sem, čeprav sem kot družbeno bitje vedno z drugimi, vedno jaz sam. Način, kako biti z drugimi, je mogoče določiti z natančnimi pravili, toda načina, kako »biti za Drugega«, zagotovo ni mogoče določiti. Biti moralen pomeni, biti vdan svoji lastni svobodi. Moralni sem, preden razmišljam. Ni razmišljanja brez pojmov, kriterijev, pravil. Toda ko prevladajo zgolj pojmi, kriteriji in pravila, takrat izstopi moralni zagon. Ko govorimo o odnosu med družbo in posameznikom, se moramo zelo dobro zavedati, da je v srcu družbenosti vedno samota moralne osebe. Pred družbo, njenimi zakonodajalci in njenimi filozofi, ki razlagajo etične principe, so bitja, ki so bila moralna brez zahtev kodificirane moralnosti. (27–55)

3. Od liberalističnega antropocentrizma k transcendenčni, ki se kaže v postmoderni odgovornosti in ljubezni

Hans Jonas, etični filozof, ki je večino svojega dela posvetil problemu nasprotja med tem, kar bi moralnost morala narediti, in tem, kar – glede na odvisnost od modernega časa – dejansko more narediti, vidi korenine problema v naravnost zastrašujočih in velikanskih močeh moderne tehnologije (1974, 7–8). Posebej poudari, da je nujno treba rešiti vprašanje odgovornosti, ki je v sodobni moralni izgubila svoje mesto. To bo odločilnega pomena za človekovo nadaljnje delovanje.

Ali obstaja realno upanje, da se bližamo kaki primerni rešitvi?

»Isto gibanje, ki nam je dalo v posest moči, ki naj bi jih regulirale norme, je izpodjedlo temelje, iz katerih bi te norme lahko izpeljali. Sedaj se tresemo v nagoti nihilizma, v katerem je približevanje vsemogočnosti povezano s približevanjem izpraznjenosti, ki je večja, kot pa vedenje, kaj končno storiti.« (19)

Z razglasitvijo samozadostnosti človeškega razuma je liberalizem zavrgel upravičenost Boga, da oblikuje človekovo usodo, in s tem zavrgel možnost, da bi bila postavljena dovolj solidna podlaga za moralno, kakor je to bilo tudi v preteklosti. Korenine sedanje moralne nemoči segajo še globlje. Moderno gibanje je zdrobilo v prah vsakršno podlago, na kateri bi lahko prepričljivo utemeljili moralne zapovedi; spodkopalo je moralnost kot takšno: odgovornosti, ki gre onstran pogodbenih obvez, biti za, ki se ne more zreducirati v biti za kogarkoli, ni več mogoče najti; zaradi poudarka na vedno večji učinkovitosti so vrednote vse bolj zreducirane. V modernizmu je vse manj prostora za neracionalno, neutilitarno, neprofitno moralno prizadevanje.

»Prva dolžnost vsake prihodnje etike,« pravi Hans Jonas, »mora biti predočenje dolge vrste posledic tehnološkega razvoja.« (1984, 26) Etika se razlikuje od danes običajne prakse, običajnega trgovanja in kratkoročnega gledanja. Etika se mora posvetiti prihodnosti, pogledati mora v negotovost. Jonasov poudarek, da si je

treba pred oči postaviti dejstva, je povsem na mestu, toda to še ni dovolj. Postmoderna etika ne vidi rešitve v velikih znanstvenikih, ki delajo različne analize in imajo znanstvene poglede, ki si prizadevajo, z različnimi teorijami zagotoviti čim večjo mero zanesljivosti. Soočiti se s prihodnostjo ne pomeni predvsem, opreti se na neko zelo močno teorijo, ampak pomeni, delovati kljub negotovosti oziroma na podlagi edine trdnosti in objektivnosti, ki se razodeva v Drugem. Moralno stališče pomeni prav to, da človek to negotovost sprejme in skuša iz nje živeti. Jonasovo gledanje je v tem smislu dokaj šibko, saj gradi na »hevrstiki strahu« in na negotovosti, ki pa je zares popolna negotovost. (Bauman 2107, 168–201)

Vprašanje sodobne etike je torej problem modernizma samega kot takšnega (Poole 1991, 134–151). Jonasove utemeljitve sodobne etike se ne zdijo preveč opogumljajoče, pa vendarle odpirajo nove perspektive. Za postmoderno etiko je značilna nedoločenost. Pravzaprav je bilo to vedno temeljno vprašanje etike. Sodobna etika je, potem ko se je odvrnila od tradicionalnega gledanja, to rešila tako, da je iskala različne teorije, utemeljitve, ki so se opirale zgolj na človeške racionalne sposobnosti ali pa na splošno koristnost moralnih subjektov. V smislu izhajanja iz negotovosti postmoderna perspektiva etike sploh ni nova.

»Tisto, kar je zares novo, je ogromnost zastavljenega. Če je to tisto, kar je postmoderna samozavestnost razodela in jasno pokazala, lahko ta nova jasnost začenja dolgo pot, ki pomeni ustvarjalen izziv naši udobnosti, jasnosti in gotovosti.« (Bauman 1993, 22)

Sodobna etika, ki se je resda poskušala postaviti na trdna tla racionalnih utemeljitev in se je udobno »zazibala« v ugodju svojih lastnih interesov, je tako postavljena na prepih. Drugače pa je to pot začel pripravljati sam modernizem s svojim skepticizmom in relativizmom, pa tudi s pozitivizmom. (Poole 1991, 61–129) Vse bolj naraščajoča pragmatika liberalizma je vodila do razvrednotenja človeka, do spodkopavanja vsakršnega substancialnega gledanja. Trdnost racionalne utemeljitve se je v veliki meri sesula, kot nadomestilo pa prihajata pozitivizem in liberalizem, ki se prav tako kažeta v vsej svoji šibkosti. Pozitiven prispevek postmodernizma je zagotovo to, da na te probleme odkrito opozori. (Bauman 2007, 5–27)

Postmoderna etika nima namena, da bi nasproti moderni etiki postavljala neki varen in trden sistem, ki bi pomenil podlago za človekovo ravnanje. Prav nasprotno. Proti takšnim poskusom modernizma je zelo kritična in skuša pokazati na vso njihovo šibkost in tragičnost posledic, do katerih so takšne teorije privedle. Za postmoderno etiko naj bi bila prav gotovost negotovosti nenehno in nikoli utemeljeno izhodišče moralnega ravnanja. (16–53)

Postmodernizem je zelo očitno napadel poskus modernizma, kako postaviti univerzalno in trdno podlago etični zakonodaji. Ali je treba torej postmodernizem videti kot korak naprej ali kot umik? Enoumnega odgovora na to vprašanje ni. Osnovno vodilo moderne misli je bila emancipacija človeka. Modernizem ni napovedal bitke trpljenju in bolečini; novo je to, in to je bistvena sprememba, da trpljenje in bolečino instrumentalizira. To pomeni neko določeno stopnjo, korak

v razvoju in dobi neko določeno vlogo, vse je opravičeno, instrumentalizirano. Temelj takšnega dogajanja je racionalizacija. Postmodernizem se upira prav takšnim prizadevanjem.

Postmoderna perspektiva v svoji pozitivni obliki – nasprotno od dekadentne oblike – pomeni upanje za novo odkrivanje modrosti življenja; težava je sedaj predvsem v tem, kako naj duhovno izpraznjeni človek, vzgajan v pasivnosti in indiferentnosti, stopi na pot, ki je zahtevna in pričakuje močno in odgovorno osebo. V tem prehodu je pravzaprav kriza sodobnega človeka, težavnost, pa tudi upanje za prihodnost. Postmoderna misel se dobro zaveda tega, da različnih dvoumij, skrivnosti in nasprotij življenja ni mogoče preprosto rešiti na podlagi nekih lingvističnih razlag; dvomov, ki se javljajo v človeku, ne morejo rešiti z zakoni; prav tako na vprašanje trpljenja ni mogoče kar preprosto odgovoriti z nekim določenim miselnim sistemom. Postmoderna misel nič več ne pričakuje tega, da bo našla vseobsegajoči sistem, popolno in zadnjo formulo življenja brez nasprotij, brez tveganja, brez nevarnosti in brez napak, in je zelo nezaupljiva do vseh tistih, ki kaj takšnega obljublajo. Človek mora sprejeti svoj položaj in ne verjeti v neke »mesijsanske« obljube človeškega razuma – to je pozitivno sporočilo postmoderne modrosti.

Če govorimo o postmodernem prostoru in preživetju sodobne družbe, potem je pomembno, da moralna odgovornost dobi svoje mesto v osnovnih družbenih strukturah. Postmoderna etika ne daje receptov, kako naprej. Opozarja pa predvsem na to, da:

»morale ni moč utemeljiti niti ni moč zagotoviti moralnega življenja ljudi z razumskim preračunavanjem in zakonodajo. Če je morala v rokah razuma, še ne pomeni, da je vsa stvar rešena. Razum ne more pomagati moralnemu jazu, ne da bi ga pri tem oropal tistega, kar ga v resnici dela moralno osebo: neutemeljenega, nedokazljivega, kar ne daje opravičil, kar ni preračunljivo v odnosu do drugega, tega, da je za drugega, da živi za, pa naj se zgodi karkoli. Razum se preračunljivo odloča, moralna odgovornost pa je pred vsakršnim razmišljanjem in se ne naslanja na logiko, ki bi pokazala, da je dejanje pametno. Moralnost je lahko popolnoma racionalizirana, toda samo za ceno zanikanja osebe in samozanikanja. Na podlagi absolutizacije razuma osiromašen posameznik ni več sposoben slediti vsem izzivom moralnega sveta. Končna posledica takšne prevlade razuma je nihilizem: to je tisti moralni nihilizem, ki v svoji najgloblji osnovi ne pomeni zanikanja obvezujočih zakonov in vpeljevanja relativistični teorij, ampak pomeni izgubo sposobnosti biti moralen.« (1993, 248)

Ko je liberalistični moralni projekt omajan, postavljen pod vprašanj, ko ni več vsesplošne moralne trdnosti, ki temelji na zakonodajni morali, ko je konec tega, da je človekovo moralno teženje postavljeno pod avtoriteto etičnih zakonikov, se človek nenadoma znajde sam, prepuščen sebi, soočen z vsemi moralnimi dilemami, brez jasnih kriterijev glede dobre izbire. Znajde se pred nerešljivimi moralnimi

konflikti in pred vso težo tega, kaj se pravi biti moralen. Sodobni človek ima v sebi sposobnost, biti moralen. S postmoderne perspektive ta sposobnost skozi dolgo obdobje modernizma »ni bila amputirana, ampak samo anestezirana«, torej jo je mogoče obuditi in aktivirati. Ta sposobnost ni kričeča, ne kaže se v zakonih, prav tako se tudi ne potrjuje z neko zunanjo avtoriteto; ta moralna zavest je zelo šibka, nemočna ... Vrnitev morale moralnemu subjektu iz rok različnih avtoritet, sistemov in zakonodaj pomeni veliko upanje za sodobnega človeka. (2007, 27–37)

Postmodernizem se torej odreka liberalističnim družbenopogodbenim racionalnim normam in v svojem pozitivnem in konstruktivnem poudarku (nasproti destruktivnemu, ki je v postmodernizmu zelo močan in ne ponuja pametnih in življenjskih alternativ) postavlja v središče osebo, ki je ključna, trdna točka v vsej negotovosti časa, v katerem živimo (Luntley 1995, 150–173). Moralna odgovornost je nekaj najbolj osebnega in neodtujljivega, kar pripada človeku, in ena najbolj temeljnih in jasnih človekovih pravic. Ne more se odstraniti, deliti, umakniti, zastaviti ali vplačati za ohranjanje varnosti. Moralna odgovornost je brezpogojna in neskončna in predstavlja samo sebe v nenehni bojazni, da se ne uresničuje dovolj. Moralna odgovornost ne išče ponovnega zagotavljanja pravice, da je, ali opravičila, da je ni. Moralna odgovornost je tu pred vsakim ponovnim zavarovanjem, ali dokazovanjem, ali poznejšim opravičevanjem, ali odvezovanjem. To pa je konec koncev prav nasprotno od najbolj značilnih modernih prizadevanj, ki so to hotela dokazati, preden so začela govoriti o moralnosti. Moralnost je v takšnem racionalnem pogodbenem pristopu samo nekaj drugotnega, posledica nekega pozitivnega, avtonomnega dogovora. Postmoderna perspektiva želi samozadostnost in absolutnost modernizma zrelativizirati prav na podlagi zavesti o omejenosti razuma. »Neracionalno še ne pomeni, da je to že iracionalno ali antiracionalno.« (Rotzer 1995, 7) Postmodernizem postavi težišče na osebo oziroma moralno odgovornost za drugega. Racionalno v tej postmoderni perspektivi dobi drugačno vlogo, novo vsebino. Vloga razuma torej ni zanikana, ampak pokaže na njegovo drugačno vlogo in predvsem na omejenost, ki jo je treba upoštevati, ko je govor o iskanju etičnih temeljev bivanja.

Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati s sistematičnimi racionalnimi pravili. Človekova spontanost, njegovi nameni, cilji, čustva, ideali, vse to je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot ponovno »očaranje sveta«, da se svetu vrnejo še druge razsežnosti, ki so bile v modernizmu zapostavljene in zakrite. Postmodernizem želi človeka naučiti tega, da bi znal spoštovati vse nejasnosti in dvoumja, da bi imel vse spoštovanje do človekovih čustev in da ne bi vsega delovanja že vnaprej preračunal in ga razvrstil v natančno določene kategorije. (Bauman 2007, 71–94)

Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, na ljubezni, na skupnem dobrem in na razsrediščnem in razlaščenem subjektu pomeni resen izziv liberalističnemu pragmatizmu in racionalni preračunljivosti. Človek je bitje odnosov, ne pa neka osamljena in sebična monada, katere moral-

nost je predvsem v tem, da se pokorava univerzalnim zakonom in pravilom črede. Moralo je torej treba ponovno repersonalizirati, izvor moralnega dejanja je človek kot bitje razuma in svobode. Ljubezen in skrb za drugega premagata distanco, ki izhaja iz monadološkega individualizma, iz pragmatizma in iz sebične preračunljivosti. (168–202) Na njeno mesto stopajo bližina, medosebnost in razsrediščenost subjekta, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega in pomeni novo radost bivanja.

Reference

- Bauman, Zygmunt.** 2007. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- — —. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Berry, Philippa, in Andrew Wernick, ur.** 1992. *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*. London: Routledge.
- Harre, Rom, in Michael Krausz.** 1996. *Varieties of Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Jonas, Hans.** 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Prev. David Harr. Chicago: University of Chicago Press.
- — —. 1974. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Ur. L. E. Long. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Lechte, John.** 1995. *Fifty Key Contemporary Thinkers*. London: Routledge.
- Levinas, Emmanuel.** 1985. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Prev. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Luntley, Michael.** 1995. *Reason, Truth and Self the Postmodern Reconditioned*. London: Routledge.
- Lyotard, Jean-Francois.** 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Prev. Geoff Bennington in Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, Alasdair.** 1996. *After Virtue*. London: Duckworth.
- Poole, Ross.** 1991. *Morality and Modernity*. London: Routledge.
- Rasche, Carl.** 1992. Fire and Roses, or The Problem of Postmodern Religious Thinking. V: Berry in Wernick 1992, 93–111.
- Rotzer, Florian.** 1995. *Conversations with French Philosophers*. New Jersey: Humanities Press.
- Taylor, Mark.** 1992. Reframing Postmodernisms. V: Berry in Wernick 1992, 11–29.
- Wernick, Andrew.** 1992. Post-Marx: Theological Themes in Baudrillard's America. V: Berry in Wernick 1992, 57–71.



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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,349—364
 UDK: 27-18:574
 Besedilo prejeto: 6/2018; sprejeto: 6/2018

Roman Globokar

Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja

Povzetek: Judovsko-krščanski tradiciji se očita, da je zaradi Stvarnikovega naročila človeku, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje (1 Mz 28), glavni krivec za izkoriščevalsko držo človeka do naravnega okolja. Tezo je leta 1967 postavil Lynn White v svojem članku Zgodovinske korenine naše ekološke krize in z njo povzročil burno razpravo o povezavi med monoteističnimi religijami in uničevanjem narave. V prvem delu prispevka predstavljamo Whitovo razmišljanje in odzive nanj. White se ni odrekel krščanstvu, ampak je predlagal temeljito prenovno, ki bi spodbudila kristjane k odgovornemu odnosu do stvarstva. V drugem delu članka izpostavljamo sodobna eksegetska dognanja o prvih straneh Svetega pisma in njihov pomen za teološko in etično interpretacijo človekovega mesta znotraj stvarstva. Vse, kar obstaja, ima izvor v Bogu, zato ima tudi notranjo vrednost. Človek, ki je ustvarjen po božji podobi, pa je poklican, da je odgovorni oskrbnik stvarstva. Nikakor Bog človeku ne daje pooblastila, da bi lahko stvaritve poljubno izkoriščal v svojo lastno korist, ampak mu nalaga, da oblikuje in varuje življenjski prostor za vsa ustvarjena bitja. V sklepu kritično ugotavljamo dolgotrajno zadržanost uradne katoliške Cerkve na področju okoljske problematike. Šele okrožnica papeža Frančiška *Laudato si'* ponuja celovit nauk o odgovornosti človeka za celotno stvarstvo.

Ključne besede: antropocentrizem, ekološka kriza, Lynn White, ekološka etika, nauk o stvarjenju, človek kot božja podoba, *Laudato si'*

Abstract: **Christian Anthropocentrism and Man's Exploitative Stance toward the Natural Environment**

The Judeo-Christian tradition is blamed as the main culprit in man's exploitative stance toward the natural environment because of the Creator's command to man that he must subjugate the Earth and have dominion over it (Gen 1:28). This thesis was advanced in 1967 by Lynn White in his article *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, which engendered vigorous discussion about the connection between monotheistic religions and the destruction of nature. The first part of this article presents White's reasoning and responses to it. White did not renounce Christianity but called for its fundamental renewal in order to motivate Christians to assume a responsible attitude toward creation. The second half of the article highlights modern exegetic findings regarding the first

pages of the Bible and their significance for the theological and ethical interpretation of man's place within creation. Everything that exists has its origin in God and therefore also has its own intrinsic value. Man, who was created in God's image, is called upon to be a responsible steward of creation. In no way does God give man the authority to exploit creation in any manner to his own advantage, but instead charges him with shaping and protecting habitat for all living beings. The conclusion critically examines the lengthy reservation of the official Catholic Church regarding environmental issues. It is only Pope Francis's encyclical *Laudato si'* that has offered a comprehensive teaching on man's responsibility for all of creation.

Key words: anthropocentrism, ecological crisis, Lynn White, environmental ethics, doctrine of creation, human as image of God, *Laudato si'*

1. Uvod

V okviru razmišljanj o etičnih implikacijah monoteizma se bomo v našem članku osredotočili na očitek abrahamskim religijam, da spodbujajo izkoriščevalsko držo človeka do naravnega okolja ali je vsaj ne preprečujejo. Mnogi vidijo vzrok za sodobno ekološko krizo in uničevanje naravnega okolja v božjem naročilu človeku, naj si podvrže zemljo in gospoduje vsem živim bitjem, ki ga najdemo na prvih straneh Svetega pisma (1 Mz 1,28). Zato so tudi prepričani, da nauk monoteističnih religij ne omogoča ustrezne podlage za etični odnos človeka do naravnega okolja. V prvem delu se bomo posvetili vsebini članka Lynna Whita, ki je pred pol stoletja sprožil burno razpravo o povezavi med religijo in človekovim odnosom do naravnega okolja. Članek je doživel velikansko citiranost in številne interpretacije, ki se velikokrat oddaljujejo od izvirnega namena avtorja. V drugem delu bomo na podlagi sodobne eksegeze povzeli svetopisemski pogled na stvarstvo in na človekovo mesto v njem ter pokazali na nekatere temeljne elemente krščanske ekološke etike. V sklepu pa bomo predstavili, kako položaj človeka v stvarstvu razlaga papež Frančišek v okrožnici *Laudato si'*, ki je prvi obširni dokument katoliške Cerkve, posvečen okoljski problematiki.

2. Krščanski antropocentrizem kot izvor ekološke krize?

2.1 Teza Lynna Whita

Zgolj pet strani dolgi članek Zgodovinske korenine naše ekološke krize v reviji *Science* je leta 1967 sprožil izredno polemično razpravo o krščanstvu kot glavnem krivcu za ekološko krizo; polemika se še do danes ni podela. Ameriški zgodovinar Lynn Townsend White ml. (1907–1987) je objavil svoj pogled na izvor ekološke krize: »Naša ekološka kriza je proizvod nastajajoče, povsem nove demokratične

kulture. Vprašanje je, če lahko demokratični svet preživi svoje lastne posledice. Verjetno to ne bo mogoče, razen če ponovno premislimo svoje aksiome.« (1204) Po njegovem sta moderna znanost in tehnika proizvod zahodnega sveta. Njun izredno hitri razvoj pa temelji na predpostavki o neskončnem napredku, ki po Whitovem prepričanju izhaja iz judovsko-krščanskega pogleda na svet. V nasprotju s cikličnostjo časa, ki ga je poznal grško-rimski svet, je biblično pojmovanje linearosti in neponovljivosti časa odprlo možnost za vero v neskončni napredek. To naj bi bil temeljni aksiom naše civilizacije zadnjih tisoč sedemsto let in ostaja dejaven tudi v tako imenovani »postkrščanski dobi«.

Jedro krščanskega sporočila o položaju človeka znotraj naravnega okolja je pripoved o stvarjenju. White zelo poenostavljeno in nekritično v enem odstavku povzame prvi dve poglavji Geneze in sklene, da je krščanstvo, še posebno v svoji zahodni obliki, »najbolj antropocentrična religija, kar jih je videl svet« (1205). Drugače od drugih religij naj bi krščanstvo uvedlo dualizem med človekom in naravo, še več, vztrajalo naj bi pri tem, da »je božja volja, da človek izkorišča naravo za svoje lastne namene« (1205). S tem ko je krščanstvo odpravilo poganski animizem, naj bi odprlo pot k izkoriščevalski držbi človeka. Zaradi »razčaranja« narave oziroma zanikanja tega, da bi naravna bitja imela svoje duhove, narava in nečloveška bitja niso imela več zaščite pred človekovim posegom.

White razlikuje med vzhodnim, bolj intelektualističnim krščanstvom, ki odrešenje vidi v spoznanju, in zahodnim, bolj voluntarističnim krščanstvom, ki odrešenje vidi v pravilnem delovanju in s tem bolj spodbuja dejavno poseganje v naravno okolje. »Grški svetnik kontemplira, zahodni svetnik deluje.« (1206) Za zahodnega človeka narava ni bila zgolj predmet kontemplacije božjega stvarstva, ampak naj bi raziskovanje narave človeku omogočalo, da spoznava božji um; preučevanje narave je tja do konca 18. stoletja pomenilo globlje razumevanje Boga. Moderna znanost je po Whitovem prepričanju prevzela matrico krščanske teologije, zato krščanstvo nosi »veliko breme krivde za sodobno ekološko krizo« (1206). White dvomi, da bi izhod iz sodobne krize lahko omogočili boljša znanost in boljša tehnika. »Več znanosti in več tehnike nas ne bosta izpeljali iz sedanje ekološke krize, vse dokler ne najdemo nove religije oziroma ponovno premislimo našo staro religijo.« (1206)

Za izhod iz ekološke krize je po Whitovem prepričanju nujno treba zavreči krščanski aksiom, da »narava nima drugega razloga za obstoj, kot je ta, da služi človeku« (1207). White ne zagovarja tega, da je treba zavreči religijo. Ker je po njegovem prepričanju izvor sodobne ekološke krize religiozne narave, mora biti tudi rešitev religiozna.¹ Spogleduje se z azijskimi religijami, ki naj ne bi bile antropocentrične, vendar pragmatično sklene, da bi verjetno težko postale splošno sprejemljive v zahodnem svetu. V sami krščanski tradiciji odkrije zaklad, ki nam lahko pomaga iz krize. To sta misel in zgled življenja sv. Frančiška Asiškega, ki je poudarjal človekovo ponižnost nasproti Stvarniku in povezanost z vsemi stvarmi v stvarstvu. »Frančišek je poskušal odstaviti človeka z njegovega monarhičnega prestola

¹ »Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not.« (1207)

nad stvarstvom in vzpostaviti demokracijo vseh od Boga ustvarjenih bitij.« (1206) Zato White predlaga Frančiška Asiškega za zavetnika ekologov.²

2.2 Odmevi na Whitovo tezo

Glede na to, da se White ni lotil analize vzrokov ekološke krize prav poglobljeno in da ne navaja zgodovinskih virov, ki bi podkrepile njegovo tezo, dejansko prese- neča velikanski odziv, ki ga je njegov kratki prispevek dobil tako v strokovni kakor v širši javnosti. Tudi dobrih petdeset let po objavi se njegov članek omenja doma- la v vseh prispevkih o odnosu med religijo in ekološko etiko. (Whitney 2015) Pri krščanskih mislecih najdemo različne odzive: od apologetskega branjenja pravil- nega razumevanja bibličnih besedil prek ignoriranja pomena same teme za življe- nje kristjanov do (vsaj delnega) priznanja krivde in spodbujanja k vzpostavitvi odgovornega odnosa do stvarstva (Taylor 2010, 11–12). Večina je poskušala ovre- či Whitovo tezo in je poudarjala, da je znotraj bibličnega pogleda človek predsta- vljen kot oskrbnik stvarstva, ki je za svoje delovanje odgovoren Bogu, in da nikakor ne sme poljubno in uničevalno posegati v božje delo (Münk 1987; Fretheim 2012, 684; Village 2015, 24–29; Taylor 2016).

Kakorkoli že, danes lahko rečemo, da se je krščanska ekološka etika v marsičem oblikovala tudi kot odgovor na Whitove obtožbe. Sam o sebi pravi, da je nena- mer- no postal začetnik ekološke teologije. (Rilley 2014, 943) Ne gre pozabiti, da White ne išče odgovorov zunaj religije, ampak poudarja, da so prenovljene religijske vrednote najbolj učinkovito sredstvo za izhod iz krize. Jenkins ugotavlja, da je Whi- tova teza pravzaprav koristna za religijsko etiko, saj poudarja pomen poznavanja religijskih korenin za razumevanje družbene situacije in vidi v prenovljeni religiji možnost izhoda iz aktualne ekološke krize. (2009, 287)

Zanimivo je, da je kljub težkim očitkom krščanstvu White ostal praktičen krist- jan vse življenje in si je zavzeto prizadeval za preno- vo krščanskega sporočila, pred- vsem kar zadeva odgovoren odnos do drugih živih bitij. Dober poznavalec njego- vega življenja in dela, Matthew T. Rilley, navaja Whita, ki zase trdi, da je njegova misel pravzaprav teološke narave (*mens naturaliter theologica*). (2014, 945) Whi- te je odraščal v družini prezbiterijskega pastora in je tudi sam študiral teologi- jo. Znotraj krščanskega miselnega konteksta je želel oblikovati podlago za novo obliko demokracije, ki jo je sam poimenoval »demokracija vseh od Boga ustvar- jeni- h bitij« (1967, 1206). Vse, kar je Bog ustvaril, živa bitja in nežive stvari, slavijo svojega Stvarnika v skladu z naravo svojega bitja in človek mora upoštevati, da je povezan s preostalimi ustvarjenimi bitji. Po njegovem prepričanju je Frančišek Asiški zagovarjal »enakost vseh ustvarjenih bitij« (1206) nasproti ideji o neome- jenem gospodovanju človeka nad stvarstvom. Sam White ni natančno opredelil, kako naj bi bila konkretno videti duhovna »demokracija vseh ustvarjenih bitij« oziroma kako si predstavlja »enakost vseh ustvarjenih bitij«, poudarjal pa je, da

² Kakor vemo, je dejansko papež Janez Pavel II. leta 1979 sv. Frančiška razglasil za zavetnika okoljevarstve- nikov, Jorge Mario Bergoglio pa je leta 2013 kot prvi papež prevzel ime asiškega ubožca in s tem impli- citno nakazal poudarke svojega papeževanja, med katere sodi tudi poudarjanje odgovornega odnosa do naravnega okolja.

nas morajo voditi drže sočutja, tovarištva in medsebojne povezanosti z vsemi ustvarjenimi biti (Rilley 2014, 944).

Veliko avtorjev se ukvarja z raziskovanjem izvora Whitove teze. Bron Taylor (2016) s svojo temeljito analizo ovrže prepričanje, da je White začetnik kritike monoteističnih religij kot glavnega vzroka za izkoriščevalsko držo sodobne civilizacije do narave. Navaja številne mislece (med drugimi Alda Leopolda in Rachel Carson), ki so že v času po prvi svetovni vojni prišli do podobnih sklepov. Po Taylorjevem mnenju je imel velik vpliv na Whita Albert Schweitzer, ki je v začetku prejšnjega stoletja kritiziral zahodni antropocentrizem in zagovarjal biocentrični svetovni nazor. (273) Je pa res, da se White pri oblikovanju svoje teze eksplicitno ne sklicuje na druge mislece, ampak predstavlja svojo misel kot izvirno. V njegovem času sta se že prebujala zavest ekološke krize in iskanje odgovorov v alternativnih, predvsem vzhodnih religijah. Lahko rečemo, da je v družbi obstajala neka določena splošna občutljivost oziroma sprejemljivost za takšno razmišljanje. Tudi dejstvo, da je bil članek objavljen v svetovno znani reviji *Science*, je zagotovo bistveno pripomoglo k temu, da je teza o krščanstvu kot glavnem krivcu za ekološko krizo dosegla široko publiko in sprožila tako množično razpravo.

Whitova teza je hitro odmevala tudi v Evropi, kjer sta jo še radikalizirala nemški okoljski aktivist Carl Amery in teolog Eugen Drewermann. Prvi je prepričan, da Bog v 1 Mz 1,28 daje človeku »izrecno naročilo popolne oblasti« (1972, 15), drugi pa celo trdi, da naj bi Sveto pismo poznalo »komaj kakšno mesto, kjer bi se izognilo uničujočemu antropocentrizmu« (1983, 103). Ker naj bi bil antropocentrizem immanentno bibličnega izvora, se je po Drewermannu pri snovanju ekološke etike treba opreti na modrosti naravnih mitov narodov Daljnega vzhoda in drugih naravnih ljudstev. Drugi, na primer Arnold Toynbee, vidijo rešitev v premiku od monoteističnega antropocentrizma v panteizem (Taylor 2016, 288).

2.3 Iskanje alternativnih rešitev

Mnogi iščejo izhod iz pretirane antropocentrične drže človeka zunaj tradicionalnih religij. Ameriški okoljevarstvenik Bron Taylor opazuje, da se kot alternativa ponuja nova oblika naravne duhovnosti, ki v svojih zelo različnih oblikah (novo poganstvo, animizem, panteizem, new age ...) dosega globalne razsežnosti. Ta duhovnost izhaja iz prepričanja, »da je narava sveta, da ima notranjo vrednost in da je upravičena do spoštljive oskrbe« (2010, ix). Vsa bitja znotraj narave so med seboj povezana in soodvisna. Človekova izkušnja narave je zaznamovana s čudenjem in prevzetostjo. Človek se zaveda povezanosti z drugimi bitji, priznava notranjo vrednost vseh naravnih bitij, spoštuje naravo in skrbi zanjo. Taylor vidi v naštetem elemente »temno zelene religije (*dark green religion*)« (10),³ ki jo predstavlja kot zamenjavo tradicionalnih religij. Še zlasti je kritičen do abrahamskih religij, ker izpostavljajo posebno vlogo človeka in po njegovem omogočajo uničujoč odnos do okolja.

³ Samo skovanko *dark green religion* Taylor takole razloži: »I label such religion ›dark‹ not only to emphasize the depth of its consideration for nature (a deep shade of green concern) but also to suggest that such religion may have a shadow side — it might mislead and deceive; it could even precipitate or exacerbate violence.« (ix)

Da bi odgovoril na izhodiščno vprašanje: Ali religije in družbeni pojavi, ki so podobni religijam, zavirajo ali spodbujajo okoljsko razumevanje in okoljevarstvene dejavnosti? (Taylor et al. 2016, 307), je Taylor skupaj s sodelavcema pregledal prek sedemsto člankov, ki govorijo o povezavi med religijo in odnosom do okolja. Raziskali so poglede monoteističnih religij, azijskih religij in različnih prvotnih religij ter poglede na svet in oblike duhovnosti zunaj tradicionalnih religij. Na koncu niso prišli do povsem enopomenskega odgovora. Obstajajo raziskave, ki kažejo na negativen vpliv religioznosti na odgovornost do narave, druge raziskave pa, nasprotno, kažejo, da religije spodbujajo okoljsko razmišljanje in delovanje.

Domala vse raziskave v zadnjih desetletjih ugotavljajo, da se velika večina ljudi zavzema za držo sobivanja z naravnim okoljem in nasprotuje izkoriščevalski drži človeka do narave – vsaj na teoretični ravni. (344) Na splošno lahko rečemo, da je ekološka zavest v porastu. Toda kar nekaj raziskav je pokazalo, da okoljevarstvena drža nikakor ni med prioriteta pri verujočih ljudeh: »Večina religioznih posameznikov in skupin ostaja pretežno indiferentna do okoljskih tem, ali pa so te teme sicer izražene, vendar imajo pri njih tako nizko vrednost, da ne spodbujajo politično učinkovitega okoljevarstvenega delovanja.« (348) Nemalo religioznih ljudi naj bi iz verskih in ideoloških razlogov celo odkrito nasprotovalo okoljevarstvenim prizadevanjem. Taylor pogreša močan val religijskega okoljevarstvenega gibanja. Ugotavlja, da verujoči ne prispevajo pomembnega deleža k spodbujanju okoljske odgovornosti v družbi. Raziskava javnega mnenja v ZDA leta 2015 je pokazala, da se tisti, ki so manj verni, bolj zavedajo odgovornosti za klimatske spremembe kakor tisti, ki se opredeljujejo za verne. Druge raziskave pa so v istem času pokazale, da so tisti, ki živijo religijo bolj osebno poglobljeno, tudi okoljsko bolj osveščeni in odgovorni. (Konisky 2018, 269–270; Taylor et al. 2016, 352; Village 2015, 26) Konisky je pri longitudinalni raziskavi ameriškega javnega mnenja ugotovil, da skozi leta ni zaznati večje senzibilnosti ameriških kristjanov do okoljskih vprašanj, celo nasprotno: »rezultati kažejo, da so kristjani v zadnjih desetletjih manj zavzeti za okoljska vprašanja« (2018, 286).

Taylor s sodelavcema in Konisky se pri svojih ugotovitvah omejujejo predvsem na raziskave v ZDA, kjer je okoljska drža v veliki meri odvisna od politične pripadnosti, tako da je vprašanje, ali je glavni temelj za odnos do naravnega okolja politične ali religiozne narave. Velikokrat se lahko religiozni nauk uporablja za legitimacijo vnaprejšnjih političnih odločitev. Na drugi strani pa je raziskava med 537 konservativnimi protestanti v Veliki Britaniji, ki jo je leta 2009 opravil Andrew Village, pokazala, da se velika večina kristjanov zaveda skrbi za naravno okolje. Raziskava je prišla do sklepa, da imajo tisti, ki dobesedno razlagajo Sveto pismo, negativen odnos do človekove odgovornosti do narave, medtem ko tisti, ki simbolno razlagajo Sveto pismo, zagovarjajo človekovo odgovornost do narave in so tudi pripravljene na osebno žrtev za ohranitev naravnega okolja. (2015, 39–42) Bolj kakor sama religijska opredelitev je torej pomembno, kako ljudje razlagajo sveto-pisemsko besedilo.

Kakor smo že omenili, nekateri vidijo v neantropocentričnosti azijskih religij podlago za okoljsko odgovornost. Analiza vpliva azijskih verstev na človekov odnos

do okolja je pokazala, da je takšen pristop do azijskih religij pretirano romantičen. (Taylor et al. 2016, 332) Že v svojem osrednjem delu *Dark Green Religion* Taylor (2010, 12) navaja geografa Yi-Fu Tuana, ki postavlja pod vprašaj okoljsko občutljivost azijskih religij, saj pravi, da se je na Kitajskem izvajalo množično iztrebljanje gozda mnogo pred stikom s krščansko civilizacijo. Podobno velja tudi za različna domorodna ljudstva (Taylor et al. 2016, 335–339). Temeljit vpogled v njihov način življenja je pokazal, da so prav tako izkoriščali in spreminjali naravno okolje za svoje lastne interese. Kljub vsemu pa so po mnenju Taylorja in sodelavcev ta ljudstva oblikovala neko določeno modrost sobivanja z naravnim okoljem, ki je lahko dobrodošlo tudi za sodobno znanstveno civilizacijo. (337) Da domorodna ljudstva »niso naravovarstveniki in da miti narave ne onemogočajo pretiranega izkoriščanja«, opozarja tudi nemški filozof Eckart Voland (2000, 140).⁴ Vse kulture poznajo izkoriščanje narave in v nobeni kulturi človek ne živi v popolnem sožitju z njo. To velja tudi za religije Daljnega vzhoda ali prvotna ljudstva Amerike, pri katerih današnji človek pogosto išče rešitev za izhod iz ekološke krize. (Taylor et al. 2016, 336–337)

V nadaljevanju bomo na podlagi sodobne eksegeze in teološke interpretacije bibličnih pripovedi o stvarjenju oblikovali nekaj elementov za krščansko ekološko etiko. Po našem prepričanju nas biblična besedila spodbujajo k skrbi za stvarstvo in nikakor ne dajejo človeku pooblastila za izkoriščevalski odnos do naravnega okolja (Globokar 2002, 465–512; Lintner 2017, 34–52). Vendar pa je treba priznati, da je nemitološko razumevanje narave vodilo k pojmovanju, da narava ni sveta in ne božanska in da je človek svoboden znotraj narave. Kakor poudarja Jan Assmann, omogoča biblični monoteizem s strogim razlikovanjem med Bogom in svetom osvoboditev človeka iz kozmološke ujetosti znotraj sveta (2015, 249). Ta ločitev pripomore, da človek razume naravo kot »nevtralnno danost«, ki jo lahko preoblikuje v skladu s svojimi nameni. Kakor bomo videli, Sveto pismo zagovarja notranjo povezanost med Stvarnikom in stvarstvom, ki je delo njegovih rok, vendar po drugi strani daje avtonomijo ustvarjenemu svetu in še na poseben način človeku. Razločevanje med Bogom in naravo (ob pozabi, od koga je človek prejel navodilo, naj si podvrže zemljo!) je omogočilo triumfalni pohod »človeškega duha« na začetku novega veka. Šele z novoveškim izvzemom človeškega duha (*res cogitans*) iz preostale stvarnosti (*res extensa*) pride do prepričanja, da je človeku vsa narava podrejena in na voljo njegovemu duhu, da jo preoblikuje. Znotraj znanstveno-tehnične perspektive narava nima več nobene vrednosti sama v sebi, ampak ima vrednost, kolikor služi človeku. (Globokar 2002, 468–471; Edwards 2015, 159–161; Lintner 2017, 39; McDonagh 2017, 18; Münk 1987, 169–170) Poglobljeno branje Svetega pisma nam daje drugačno razumevanje narave in človekovega mesta v njej.

⁴ Voland citira bolivijskega predstavnika domorodnega ljudstva: »We aren't nature lovers. At no time have indigenous groups included the concepts of conservation and ecology in their traditional vocabulary.«

3. Svetopisemsko navodilo o gospodovanju zemlji

Že v izhodišču naj poudarimo, da besedil Svetega pisma ne bomo razlagali dobesedno, ampak si bomo njihovo sporočilo ogledali znotraj kulturnozgodovinskega okolja njihovega nastanka in iskali njihov globlji teološki pomen. V Svetem pismu najdemo več opisov stvarjenja, najbolj znani sta vsekakor pripovedi iz 1 Mz 1–2: prva pripoved o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,4a) izpod peresa duhovniškega pisca je nastala v babilonskem izgnanstvu v 6. stoletju pr. Kr., druga pripoved (1 Mz 2b–25) pa je iz 10. stoletja pr. Kr. in je delo jahvističnega avtorja. (Palmisano 2014, 17–26) Namen obeh pripovedi ni, natančno opisati potek stvarjenja, ampak razložiti, kje je izvor vsega, kar obstaja, kako je vse med seboj povezano in kakšno je človekovo mesto v stvarstvu. Govor je pravzaprav o pogledu, kakšen bi bil svet, če v njem ne bi bilo zla. Temeljno sporočilo te vizije je zato aktualno tudi v naših povsem drugačnih zgodovinskih in kulturnih okoliščinah.

3.1 Temeljna dobrost vsega stvarstva

Svetopisemska pripoved vsebuje prvine vzporednih egipčanskih in mezopotamskih mitičnih pripovedi o stvarjenju, vendar oblikuje povsem izviren pogled na svet in na človekovo mesto v njem (Arnold 2009, 32). Bog pri stvarjenju nima nobenih rivalov in ne bije nobenega boja z nasprotnimi silami. Bog sam ustvari »nebo in zemljo«, to pa je značilen semitski merizem, ki označuje celoto ob izražanju njenih skrajnih delov. (Krašovec 2013, 32) Bog je torej izvor vsega, kar obstaja. Celotno stvarstvo je desakralizirano, zato se človeku ni treba podrežati naravnim silam, ampak mora biti predvsem poslušen božji besedi. Stvarjenje je svobodno in suvereno dejanje Boga (*bārā*). Bog ustvari svet z besedo, in to tako, da iz brezoblične praznine (*tōhū wābōhū*) priklīče v bivanje že oblikovan in urejen svet (1 Mz 1,2). Bog najprej ustvari svetlobo in loči svetlobo od teme (1 Mz 1,3–5) ter s tem ustvari čas, ki je v pripovedi »bolj pomemben kot prostor« (Arnold 2009, 39). Z ustvarjenim ritmom dneva in noči Bog vzpostavi prvotni red znotraj stvarstva, to pa omogoča nadaljnji proces stvarjenja, ki bo imel svoj vrhunec sedmi dan.

Zanimivo je, da Bog v proces stvarjenja vključi tudi svoje stvaritve. Tako že tretji dan zapove zemlji, naj požene zelenje, rastlinje in drevje (1 Mz 1,11), peti dan pa spodbudi stvarjenjsko delovanje voda, ko zapove, naj porajajo živa bitja (1 Mz 1,20). »Čeprav je Bog posredoval stvarjenjsko odgovornost eni od prvotnih sestavin sveta, pa je še vedno Bog tisti, ki ustvarja (ponovno glagol *br'* v vrstici 21).« (Arnold 2009, 43) Peti dan Bog prvič izreče blagoslov z naročilom, naj bodo vodne živali in ptice rodovitne in naj se množijo (1 Mz 1,22) in naj napolnijo življenjski prostor, ki jim je namenjen. Živa bitja imajo jasno naročilo, naj nadaljujejo stvarjenjsko dejavnost in naj preoblikujejo brezoblični in prazni svet z več življenja. Tudi pri stvarjenju kopenskih živali šesti dan Bog sodeluje skupaj z ustvarjeno zemljo in ji zapove, naj »rodi živa bitja po njih vrstah: živino, laznino in zveri zemlje po njihovih vrstah!« (1 Mz 1,24). Vendar tudi tukaj nato Bog sam naredi (*šh*) živali po njih vrstah (1 Mz 1,25). Pri stvarjenju človeka Bog uporabi posebno slovesen nagovor in s tem pokaže na edinstveno vlogo človeka v celotnem stvarstvu. Človek

je edini ustvarjen po božji podobi (1 Mz 1,26), z namenom, da bo v božjem imenu upravljal celotno stvarstvo. Bog tudi ob koncu šestega dne izreče blagoslov (1 Mz 1,28),⁵ s katerim človeštvu naroči, naj bo rodovitno in se množi ter vzpostavlja red znotraj celotnega stvarstva.

Drugače od prvih petih dni, ko Bog izrazi svoje zadovoljstvo z opravljenim delom z oceno »dobro«, pa ob koncu šestega dne Bog celotno stvarstvo ovrednoti kot »zelo dobro« (1 Mz 1,31). Razlagalci so si skoraj enotni, da govorimo pri izreku na šesti dan o oceni celotnega stvarjenjskega dejanja in ne zgolj o oceni vsega ustvarjenega na šesti dan (Arnold 2009, 47; Brown 2010, 73; Moberly 2009, 43). Celotno stvarstvo, vključno z vsemi ustvarjenimi bitji, ima svojo notranjo vrednost, ki je neodvisna od uporabnosti za človeka in izhaja iz božje ugotovitve, da je vse »zelo dobro«. Stvarstvo je »zelo dobro«, ker ustreza namenu, ki ga ima Bog z njim. (Fretheim 2012, 693) Kakor navaja Platovnjak, je krščanstvo skozi zgodovino »zelo pogosto zagovarjalo dobrost stvarstva, vključno z materialnim svetom« (2017, 86). Ustvarjeni svet ni gola dejanskost, ki jo lahko človek preoblikuje po svojem poljubnem načrtu, ampak je simbol in zakrament Boga, v katerem človek prepozna odtis božje ljubezni (Greshake 1986, 58).

3.2 Človek kot eno od ustvarjenih bitij

Če povzamemo prve strani Svetega pisma, potem lahko rečemo, da ima vse, kar obstaja, izvor v Bogu in da vsa ustvarjena bitja obstajajo v odvisnosti in povezanosti drugo z drugim. To povezanost teologija označuje z izrazom »soustvarjenost«. Za Konrada Hilperta priznavanje soustvarjenosti pomeni ugotovitev, da »obstaja sredi kaotičnosti in potratnosti narave več kot samo kaos in potrata, saj obstaja tudi zakonitost, cikličnost, red v majhnem in najmanjšem, skupna pripadnost v celoti« (1990, 43).

Tudi človek je ustvarjeno bitje sredi drugih ustvarjenih bitij in svoje življenje lahko oblikuje le v povezanosti z drugimi stvaritvami. V jahvistični pripovedi (2,4b–25) je človek (*ādām*) ustvarjen iz zemeljskega prahu (*ādāmāh*), ki je začetna in končna točka njegovega bivanja (1 Mz 3,19). Duhovniška pripoved uporablja za stvarjenje živali peti dan (1 Mz 1,21) in človeka (1 Mz 1,27) isti glagol in obe pripovedi se končata s posebnim božjim blagoslovom (1 Mz 1,22.28). Solidarnost med zemeljskimi živalmi in človekom se izraža v dejstvu, da so bili ustvarjeni isti dan in da so vsem rastline na voljo kot hrana (1 Mz 1,29–30), poleg tega pa človek z njimi deli tudi življenjski prostor. (Westermann 1972, 72)

Ustvarjena bitja nimajo svojega namena samo za človeka, ampak imajo svojo lastno vrednost in namen, zato je ohranitev integritete stvarstva ena bistvenih zahtev krščanske ekološke etike. V dobi znanstveno-tehnične civilizacije lahko člo-

⁵ Med razlagalci obstajajo deljena mnenja, ali je blagoslov ob koncu šestega dne namenjen zgolj človeku ali tudi živalim, ki so bile ustvarjene na šesti dan (Lintner 2017, 40–42; Arnold 2009, 47). Po stvarjenju kopenskih živali ni posebnega blagoslova zanje, zato bi lahko sklepali, da je blagoslov namenjen tudi njim. Vendar pa je blagoslov dialoške narave, saj neposredno nagovarja moškega in žensko. Vsebina blagoslova govori tudi o gospodovanju nad vsemi živalmi; tako je vsekakor bolj prepričljivo, da je v 1 Mz 1,28 blagoslov, ki je namenjen samo človeku.

vek namreč tako posega v naravno kroženje, da v kratkem času izumrejo številne biološke vrste in celo ekosistemi. Zelo jasno je notranja integriteta preostalih ustvarjenih bitij izpostavljena v psalmih, še posebno v Ps 104 in v Jobovi knjigi. Bog pred Jobove oči razgrne dogajanje v celotnem stvarstvu in pokaže, kako mogočne in veličastne stvari se dogajajo v njem neodvisno od človeka (Job 38–41). Človek je znotraj skrivnostnega stvarstva, katerega del je in ki človeka presega, poklican k ponižni drži pred Stvarnikom in k priznanju, da je Bog vdahnil življenje tudi drugim bitjem (Ps 104,30) in jim s tem podelil njihovo lastno integriteto, ki jo mora človek spoštovati. Skupaj z drugimi stvaritvami je človek poklican, da slavi Boga (Ps 148; Dan 3,51–90). Vsako bitje slavi svojega Stvarnika na svoj edinstveni način. (Horell 2010, 49–61)

3.3 Človek kot božja podoba v stvarstvu

Sveto pismo pa človeka ne vidi samo v njegovi soustvarjeni povezanosti z vsem stvarstvom, ampak mu pripisuje osrednjo vlogo med ustvarjenimi bitji. V prvi pripovedi je človek zadnje ustvarjeno bitje. Ustvarjen je po božji podobi in samo njemu je zaupana posebna naloga gospodovanja nad zemljo. Drugače od egipčanskega in mezopotamskega pojmovanja, po katerem je božja podoba na zemlji le kralj, ki mu je podeljeno gospodovanje nad njegovim kraljestvom, razširi biblični pripovedovalec kraljevske lastnosti na ves človeški rod. (Arnold 2009, 45) Vsak človek, ne samo kralj, je ustvarjen po božji podobi in v moči te podobnosti ima nalogo, da si podvrže zemljo in ji gospoduje (1 Mz 1,26–28).

Tukaj smo pri jedru Whitove obtožnice krščanstva. Še vedno obstajajo različne interpretacije, kaj dejansko pomenita glagola »podvreči« (*kābaš*) in »gospodovati« (*rādāh*) in kakšen pomen imata za razumevanje človeške vloge znotraj stvarstva. Prav gotovo glagola ne označujeta popolnega in poljubnega vladanja, ampak – kakor poudarja že Westermann – govorimo o »kraljevskem« načinu gospodovanja (1971, 75–80). Ne smemo pozabiti, da v starem Orientu idealna podoba kralja ni bila absolutni despot, ampak pastir, ki razume svojo oblast kot službo in skrb za svoje ljudstvo. Lintner spominja, da ima glagol *kābaš*, ki izvorno pomeni »stopiti na«, ambivalenten pomen, saj lahko pomeni vzeti v zavetje ali pa podvreči, in da često vključuje tudi nasilje. Človek ima v svoji svobodi dejansko možnost, da naravno okolje uničuje ali pa ga neguje. (2017, 42–43) Tudi glagol *rādāh*, ki pomeni »pohoditi«, je ambivalentne narave. »Gospodovanje vedno predpostavlja odnos moči in sile ter omogoča zlorabo moči.« (43) Zato je po njegovem pomembno, da vrstico 28 beremo skupaj z vrstico 26, v kateri se uporablja isti glagol. Človek je postavljen v svet, da bi bil predstavnik Boga in da bi tako kakor Bog potrjeval življenje, ga varoval in spodbujal. (44) V tem smislu zelo veliko teologov v zadnjih desetletjih to naročilo razlaga v smislu skrbništva (*stewardship*) zemlje v odgovornosti do Stvarnika, kateremu pripada celotno stvarstvo (Horrell 2010, 34; Fretheim 2012, 684). Nekateri pa še vedno vztrajajo, da pomeni 1 Mz 1,26–28 »sivo« besedilo znotraj Svetega pisma, to pa pomeni, da ga ni mogoče uporabiti za utemeljevanje človekove odgovornosti do stvarstva, ampak ga je treba zaradi zgodovinske in kulturne odvisnosti zavreči kakor nekatera besedila s patriarhalno vsebino. Ha-

bel vztraja, da ni mogoče omiliti pomena glagola *kābaš*. »Podvrči zemljo pomeni *poteptati nasprotne sile*.« (2000, 47) Po njegovem svetopisemsko besedilo daje človeku pooblastilo, da zavlada nad drugimi stvaritvami in si podvrže zemljo. Razprava o pravilni interpretaciji teh stavkov med eksegeti še vedno traja, saj je, kakor pravi Horrell, treba priznati, »da je, najmanj, kar je, besedilo odprto za različna možnosti branja in da izraz o vladanju in oblasti lahko prav gotovo vsebuje tako brezobzirno in silno gospodovanje kot tudi dobrohotne oblike avtoritete« (2010, 34).⁶ Kljub vsemu pa menimo, da je razlaga o odgovornem skrbništvu kot nalogi človeka v stvarstvu bolj prepričljiva, če upoštevamo odnosni kontekst, znotraj katerega je bilo izrečeno to pooblastilo.

Tudi jahvistična pripoved pripisuje človeku posebno mesto. V njej Bog najprej ustvari človeka (1 Mz 2,7), šele nato zasadi vrt in stori, da poženejo drevesa (1 Mz 2,9).⁷ Da človek ne bi bil sam, Bog iz poljske zemlje ustvari živali (1 Mz 2,19), ki jih pripelje k človeku, da bi jih poimenoval. V bibličnem svetu dati nekomu ime pomeni, neko resničnost usmeriti za neki določen cilj. S tem ko človek poimenuje živali, ima dejansko neko oblast nad njimi. (Palmisano 2014, 25) Bog je ustvaril človeka s posebnim namenom, da bi bil kot božji predstavnik oskrbnik zemlje, da bi »obdeloval in varoval« (1 Mz 2,15) edenski vrt. »Vrt potrebuje oboje: človekovo obdelovanje grude in rastlin na zemlji (*abad*) in tudi človekovo skrb oziroma ohranjanje (šamar) stvarjenjske integritete in splošne dobrobiti teh rastlin in tudi zemlje, na kateri rastejo.« (Roper 2007, 14) V teh dveh državah je strnjen svetopisemski pogled na človekovo delo in tudi na njegov odnos do naravnega okolja: »obdelovati« pomeni ustvarjalno, oblikovalsko dejavnost človeka, »varovati« pa kaže na nujno ohranitev danosti za prihodnje generacije. Oba vidika sta komplementarna. Načrtovanje stvariteljske (preoblikovalne) dejavnosti mora biti vedno povezano z ohranjanjem in varovanjem življenjskega prostora. Pri tem je zelo zanimivo še dejstvo, da je za človekovo dejavnost predviden samo del (edenski vrt) in ne celotna zemlja. Za vrt je uporabljena hebrejska beseda *gan*, ki izhaja iz glagola zaščititi ali ograditi. Znotraj nekega določenega ograjenega dela torej lahko človek preoblikuje zemljo in si ustvari svoj kultivirani dom, pri tem pa mora poskrbeti za ohranitev celotnega življenjskega prostora. Roper predlaga, da celotno zemljo razumemo kot »vrt za vsa ustvarjena bitja«, to pa ima dve posledici za človekovo delovanje:

»Prvič, paziti moramo, da ne bomo razširjali človekovega habitata, obdelovanja in razvoja na celotno zemljo. Drugič, zavedati se moramo, da mora biti dejavnost preoblikovanja vedno v sozvočju z ohranjanjem in varovanjem življenjskega prostora nečloveških bitij.« (14–15)

⁶ Horrell zato predlaga, da bi za utemeljevanje biblične ekološke etike uporabili tudi druga mesta v Svetem pismu, ki imajo dosti bolj izrazito »zeleno« sporočilo (2010, 35).

⁷ V 1 Mz 2,9 najdemo koren *hmd* v deležniški obliki nifala v ednini moškega spola, ki označuje posebno razmerje med človekom in stvarstvom: drevje je bilo »prijetno« (*neh'mād*) za pogled. Koren skupaj z omembo vida in okusa predstavi izvor želje kot izkušnjo zunanje stvarnosti. To je edini primer v celotnem Svetem pismu, ko glagolska oblika korena *hmd* ne označuje pohlepa (želja po večanju imetja, ki vključuje nasilje), temveč označuje željo po hrani, to je, temeljno človekovo potrebo. Koren oziroma celotna vrstica tako (tudi na semantični ravni) jasno govori o povezanosti in vzajemnosti med človekom in stvarstvom. (Skralovnik 2016, 90–92; 2017, 273–279)

Vsekakor daje jahvistično besedilo še manj možnosti za utemeljevanje izkoriščevalske drže človeka do naravnega okolja.

3.4 Pomen sobote

Pomembno je pripomniti, da duhovniški spis ne konča zgodovine stvarjenja s stvarjenjem človeka, ampak s šabatom, s sedmim dnevom. Celotno stvarstvo je okronano s soboto, to pa pomeni, da mora človek pri svojem gospodovanju zemlji upoštevati Boga sobote. (Arnold 2009, 50) Namen sobote je slavljenje Boga s počitkom, ki naj ga človek nameni sebi, bližnjim in tudi živalim (2 Mz 23,12; 5 Mz 5,12–14). Na soboto so vsi enakopravni, vsi imajo pravico do počitka. To je vpisano v samo strukturo človeka, saj je človek ustvarjen po božji podobi, Bog pa je sedmi dan počival. Crossan poudarja, da »v bibličnem izročilu nenasilna distributivna pravičnost ni božja zapoved, ampak je božja lastnost« (2015, 78). Bog nas je ustvaril po svoji podobi, da bi tudi mi kot skrbniki in upravljavci stvarstva omogočali vsakemu živemu bitju, da bi lahko razvijal svoje življenje.

Dalje Bog naroča svojemu ljudstvu, naj zemlja vsako sedmo leto počiva in naj človek sedmo leto ne seje in ne obrezuje vinograda, ampak naj uživa tisto, kar bo zemlja obrodila sama od sebe (3 Mz, 25,1–7). Na sobotno leto naj se tudi osvobodijo sužnji (2 Mz 21,2) in se odpišejo dolgovi (5 Mz 15,1–2). Na jubilejno leto (3 Mz 25,8–54) pa naj se spet vzpostavi prvotna razdelitev zemlje med Izraelove rodove in na novo izenačijo možnosti za dostojno življenje vseh rodov. To je vizija, ki ni imela zgodovinske implementacije, prav gotovo pa daje vedeti, da znotraj bibličnega izročila lastnik zemlje ni človek, ampak Bog: »Zemlje ne smete prodajati za zmeraj, kajti zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni.« (3 Mz 25,23)

3.5 Stvarjenje kot odprt proces

Stvarjenje ni zgolj enkratno božje dejanje, ampak je odprt proces (*creatio continua*). Tako tudi oznaka, da je stvarstvo »dobro« oziroma »zelo dobro«, ne pomeni ocene končanega izdelka, ampak pravzaprav označuje, da je celoten proces usmerjen k »dobremu«. Ob stvarjenju človeka Bog izroči moč upravljanja stvarstva v roke svojega predstavnika znotraj stvarstva. Človek je poklican, da ureja stvarstvo tako, da bo nadaljnji proces stvarjenja naravnan k »dobremu«. Ameriški strokovnjak za staro zavezo Terence Fretheim razlaga stvarjenje kot odnosno dejanje, saj Bog ne ustvarja stvarstva od zunaj, ampak od znotraj, skupaj z vsemi ustvarjenimi bitji, zato je stvarjenje tudi odprt proces. Človek je poklican, da posnema Stvarnikov način vladanja in da prevzame njegov odnosni model in podeli svojo moč v odnosu z ustvarjenimi bitji. »Bog udejanja gospodovanje tako, da daje dejansko moč ustvarjenim bitjem zavoljo neokrnjenega odnosa.« (2012, 690–691) Ta način odnosa do ustvarjenih bitij po Fertheimu razodeva božjo ranljivost. Bog namreč dopušča, da stvari ne bodo šle po njegovem planu. Prav človek ima ključno vlogo v procesu stvarjenja. »Človeško delovanje je bistvenega pomena, če naj bo stvarjenje to, kar Bog namerava. Ljudje so ustvarjeni zavoljo prihodnosti zemlje.« (691) Povedano ima seveda tudi močno etično implikacijo: Človek ima glavno odgovornost za prihodnost stvarstva in ne sme pričakovati, da bo Bog prevzel skrb za vse, ampak se mora dejavno vključiti v proces stvarjenja.

S tem ko se Bog odpove popolnemu nadzoru nad procesom stvarjenja in vanj vključi tudi svoja ustvarjena bitja, pa se odpre možnost tudi za zlo znotraj sveta. Sveto pismo pove povsem jasno, da je vse, kar je ustvaril Bog, dobro. Prav tako zavrača vsako vrsto dualizma. Po razlagi prvih poglavij Geneze je zlo prišlo na svet zaradi človekove nepokorščine; zaradi nje se poruši človekov odnos z Bogom, s sočlovekom in tudi z naravnim okoljem (1 Mz 3,14–19; 6,12) Tudi na drugih mestih v Svetem pismu, na primer Oz 4,1–3, je izpostavljeno, da zaradi človekovega greha trpi celotno stvarstvo. Kljub vsemu pa je treba reči, da človek ni izvor vsega zla in vsega nasilja v stvarstvu. Tudi zunaj dometa človekovega delovanja obstajata uničevanje življenja in trpljenje. (Johnson 2014, 181–210) Dejstvo je, da stvarstvo ni popolno, da je v procesu nastajanja še vedno navzoč tudi kaos, zato je stvarstvo krhko in ranljivo. Povsem jasno pa je, da je človek med vsemi ustvarjenimi bitji edini, ki je zaradi svoje bogopodobnosti odgovoren oskrbnik celotnega stvarstva. Njegovo poslanstvo je, da uravnava procese v naravnem okolju tako, da bo postalo življenjski prostor zanj, za soljudi, za vsa živa bitja in za prihodnje generacije. Upanje za delovanje pa dobiva iz vere v Boga, ki vedno znova obnavlja svojo zavezo s človekom in s stvarstvom (1 Mz 9,9–10; Rim 8,18–24). Nova zaveza poudari kozmično razsežnost Kristusovega odrešenjskega dejanja: celotno stvarstvo je odrešeno prek Kristusovega trpljenja in vstajenja (Kol 1,15-20) in določeno za povečanje (Raz 21–22).

4. Onkraj antropocentrične paradigme?

V tem članku smo se odzvali na očitke, da je krščanstvo glavni krivec za izkoriščevalski odnos človeka do naravnega okolja. Pokazali smo, da ustrezno razlaganje Svetega pisma ne daje podlage za takšno obtožbo. Vsekakor pa smo zaskrbljeni nad dejstvom, da imajo kristjani (vsaj v ZDA) manj razvito etično občutljivost za naravno okolje kakor neverujoči. Vsekakor bi bilo zelo zanimivo opraviti podobno raziskavo tudi v Sloveniji.

Strinjamo se s papežem Frančiškom, da »verska prepričanja ponujajo kristjanom, pa tudi drugim verujočim, plemenite spodbude pri zavzemanju za naravo in za najšibkejše brate in sestre« (2015, tč. 64). Misel je bila izražena v okrožnici *Laudato si'* (2015), ki je prvi dokument uradne katoliške Cerkve, posvečen okoljski tematiki. V njej so v veliki meri povzeta razmišljanja sodobnih eksegetov in teologov o človekovem mestu znotraj stvarstva in o njegovi odgovornosti za naravno okolje. Papež Frančišek zavrača razlago, da bi Sveto pismo človeku omogočalo gospodovanje in izkoriščanje zemlje. Prizna resda, da »so si včasih kristjani narobe razlagali Pisma«, a da je treba »danes odločno zavrniti, da bi iz dejstva, da smo ustvarjeni po božji podobi, iz poslanstva, da naj si podvržemo zemljo, mogli izpeljati polno prevlado nad drugimi ustvarjenimi bitji« (tč. 67). V skladu s hermenevitično razlago bibličnih besedil papež zagovarja, da je človek postavljen v svet, da spoštuje »naravne zakone in občutljiva ravnovesja med bitji tega sveta« in da »Sveto pismo ne daje povoda za gospodovalni antropocentrizem, ki mu ne bi bilo

mar za druge stvari« (tč. 68). Tudi na drugih mestih v okrožnici eksplicitno nasprotuje »neurejenemu« (tč. 69), »sodobnemu« (tč. 115), »izkrivljenemu« (tč. 119) antropocentrizmu. Označuje ga kot »človekovo pretirano osredinjenost nase« (tč. 116), ki je po papeževem prepričanju značilna za sodobni čas. Pretirani antropocentrizem torej ne izhaja iz svetopisemske tradicije, ampak se je izoblikoval znotraj moderne znanstveno-tehnične civilizacije, v kateri skuša človek uveljavljati neodvisnost od narave in prevzeti božje mesto v njej (tč. 117). Ekološka kriza je po njegovem »pokazatelj ali zunanji izraz npravstvene, kulturne in duhovne krize moderne dobe« (tč. 119).

Papež se v svoji analizi stanja našega planeta ne izmika poudarjanju človekove odgovornosti za okoljske spremembe. Že na začetku okrožnice izpostavi, da se sestra zemlja »pritožuje zaradi zla, ki ji ga povzročamo z neodgovorno rabo in zlorabo dobrin, s katerimi jo je obdaril Bog« (tč. 2). Kot prvi papež izrecno zagovarja, da so klimatske spremembe posledica neustreznega človekovega odnosa do okolja (tč. 23; 25; 51). (McDonagh 2017, 21) Tudi za izginotje na tisoče rastlinskih in živalskih vrst naj bi bil v pretežni meri kriv človek: »Mi bomo krivi, ker na tisoče vrst ne bo moglo s svojim obstojem slaviti Boga niti nam posredovati svojega sporočila.« (Francišek 2015, tč. 33) Skozi celotno okrožnico se poudarja, da imajo tako posamezna bitja (tč. 69; 76) kakor tudi ekosistemi (tč. 140) svojo lastno vrednost ne glede na njihovo koristnost za človeka. Je pa res, da ni povsem jasno izraženo, v čem je ta posebna vrednost drugih ustvarjenih bitij in kakšne konkretne posledice ima to za delovanje človeka.

Lahko rečemo, da okrožnica zagovarja neko obliko moderiranega antropocentrizma. Papež izrecno nasprotuje temu, da bi se odpovedali antropocentrizmu in ga nadomestili z biocentrizmom, hkrati pa opozarja, da je imela »neustrezna razlaga krščanske antropologije« za posledico napačno pojmovanje človekovega odnosa do naravnega okolja. »Pravilna razlaga pojmovanja človeka kot gospodarja stvarstva pa pravi, da ga moramo razumeti kot odgovornega upravljavca.« (tč. 116) Prepričan je, da za odgovoren odnos do okolja potrebujemo ustrezno antropologijo. »Če pojmujeemo človeka samo kot eno izmed bitij, ki izvira iz igre naključja ali iz telesnega determinizma, tvegamo, da bo v ljudeh oslabela zavest odgovornosti.« (tč. 118) Človek ima znotraj stvarstva nalogo, da odgovorno upravlja celotno stvarstvo. »Človek je del sveta z nalogo, da zanj skrbi, ga po svojih močeh štiti in razvija njegove zmožnosti.« (tč. 78)

Vsekakor ima okrožnica *Laudato si'* izredno bogato in navdihujočo vsebino, ki spodbuja okoljsko odgovornost in socialno pravičnost. Resnici na ljubo je na mestu kritična pripomba, da je prišla z veliko zamudo. Razlogi za zadržanost cerkvenega učiteljstva so lahko zelo različni, verjetno pa je eden od njih tudi prepričanje, da okoljska gibanja promovirajo »zeleno ideologijo«, spodbujajo panteizem in novo poganstvo. Francišek je že z izbiro svojega imena nakazal, da sta skrb za okolje in skrb za uboge zanj osrednjega pomena. Pomembno je, da vsebina okrožnice pride v krščanska občestva in pregnete miselnost verujočih. Podpiramo predlog irskega teologa Seana McDonagha, da bi imeli znotraj katoliške Cerkve triletno sinodalno gibanje, posvečeno krepitvi okoljske zavesti in spodbujanju etičnega odnosa do

okolja. Prvo leto bi potekalo na lokalni ravni, drugo leto na nacionalni ravni, tretje leto pa na globalni ravni. (2017, 27–29) Kot cilje sinodalnega procesa predlagamo osveščanje o dejanskem stanju našega planeta v dialogu z znanostjo in z ljudmi različnih verstev in prepričanj, ekološko spreobrnjenje (Frančiček 2015, tč. 114), spodbujanje ekološke duhovnosti in oblikovanje bogoslužij z okoljskimi vsebinami ter seveda zavzeto in odgovorno okoljsko delovanje. Svetopisemsko navodilo nam nalaga, da odgovorno upravljamo naravno okolje, tako da bomo omogočili življenjski prostor soljudem in tudi preostalim živim bitjem ter poskrbeli, da bodo imele tudi prihodnje generacije človeštva dostojne možnosti za življenje na zemlji, ki je »naš skupni dom« (tč. 1).

Reference

- Amery, Carl.** 1972. *Das Ende der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Arnold, Bill T.** 2009. *Genesis*. New York: Cambridge University Press.
- Assmann, Jan.** 2015. Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglauben V: *Monotheismus unter Gewaltverdacht: zum Gespräch mit Jan Assmann*, 246–268. Ur. Jan-Heiner Tück. Freiburg: Herder.
- Brown, William P.** 2010. *The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science, and the Ecology of Wonder*. Oxford: Oxford University Press.
- Crossan, John D.** 2015. *Jesus and the Violence of Scriptures: How to Read the Bible and Still Be a Christian*. New York: HarperOne.
- Drewermann, Eugen.** 1983. *Der tödliche Fortschritt: von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Edwards, Denis.** 2015. Humans and Other Creatures: Creation, Original Grace, and Original Sin. V: *Just Sustainability: Technology, Ecology, and Resource Extraction*, 159–170. Ur. Christiana Z. Peppard in Andrea Vicini. New York: Orbis.
- Frančiček.** 2015. *Laudato Si' – Hvaljen, moj Gospod: okrožnica o skrbi za skupni dom*. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Fretheim, Terence E.** 2012. Genesis and Ecology. V: *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, 683–706. Ur. Craig A. Evans, Joel N. Lohr in David L. Petersen. Leiden: Brill.
- Globokar, Roman.** 2002. *Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*. Rim: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Greshake, Gisbert.** 1986. *Gott in allen Dingen finden: Schöpfung und Gotteserfahrung*. Freiburg: Herder.
- Habel, Norman.** 2000. The Earth Story in Genesis 1. V: *The Earth Story in Genesis*, 34–48. Ur. Norman C. Habel in Shirley Wurst. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hilpert, Konrad.** 1990. Verantwortung für die Erhaltung der natürlichen Umwelt? *Theologie der Gegenwart* 33:37–48.
- Horell, David G.** 2010. *The Bible and the Environment: Toward a Critical Ecological Biblical Theology*. London: Equinox.
- Jenkins, Willis.** 2009. After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems. *Journal of Religious Ethics* 37, št. 2:283–309.
- Johnson, Elizabeth A.** 2014. *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*. London: Bloomsbury.
- Konisky, David M.** 2018. The Greening of Christianity? A Study of Environmental Attitudes over Time. *Environmental Politics* 27, št. 2:267–291.
- Krašovec, Jože.** 2013. The Poetic and Narrative Shape of the Hebrew Bible and Literary Forms of Antithesis. *Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education* 1, št. 1:25–39.
- Lintner, Martin M.** 2017. *Der Mensch und das liebe Vieh: ethische Fragen im Umgang mit Tieren*. Innsbruck: Tyrolia.
- McDonagh, Sean.** 2017. *Laudato Si': A Prophetic Challenge for the Twenty-First Century. V: Laudato Si': An Irish Response*, 7–30. Ur. Sean McDonagh. Dublin: Veritas.
- Moberly, R. Walter L.** 2009. *The Theology of the Book of Genesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Münk, Hans J.** 1987. Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 28:133–206.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2014. *Eksegeza Peteroknjižja: »Ker je ljubil tvoje očete«*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis philosophica* 1:79–92.
- Riley, Matthew T.** 2014. The Democratic Roots of our Ecologic Crisis: Lynn White, Biodemocracy, and the Earth Charter. *Zygon: Journal of Religion & Science* 49, št. 4:938–948.
- Roper, Duncan.** 2007. The Earth as a »Garden« for all Creatures: Lynn White Forty Years on. *Stimulus: The New Zealand Journal of Christian Thought & Practice* 15, št. 4:12–20.
- Skralovnik, Samo.** 2017. The Dynamism of Desire: The Root ħmd in Relation to the Root ,wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284.
- — —. 2016. The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire. *Bogoslovni vestnik* 76:89–99.
- Taylor, Bron R.** 2016. The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr and Claims that Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions they are Becoming Environmentally Friendly. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture* 10, št. 3:268–305.
- — —. 2010. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Bron, Gretel Van Wieren in Bernard Zaleha.** 2016. The Greening of Religion Hypothesis (Part Two): Assessing the Data from Lynn White, Jr, to Pope Francis. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture* 10, št. 3:306–378.
- Village, Andrew.** 2015. Was White Right? Biblical Interpretation, Theological Stance and Environmental Attitudes among a Sample of UK Churchgoers. *Journal of Empirical Theology* 28, št. 1:23–48.
- Voland, Eckart.** 2000. Welche Werte? Ethik, Anthropologie und Naturschutz. *Philosophia naturalis* 37:131–152.
- Westermann, Claus.** 1972. *Genesis 1–11*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- — —. 1971. *Schöpfung*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Whitney, Elspeth.** 2015. Lynn White Jr.'s »The Historical Roots of Our Ecologic Crisis« after 50 Years. *History Compass* 13, št. 8:396–410.
- White, Lynn, jr.** 1967. The Historical Roots of our Ecologic Crisis. *Science* 155, št. 3767:1203–1207.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,365—374
 UDK: 316.6:17
 Besedilo prejeto: 4/2017; sprejeto: 10/2017

Gaja Vatovec in Peter Rožič

Vzajemna konstitutivnost jezika in morale

Povzetek: V kolikšni meri je razumevanje principov človekovega delovanja odvisno od razumevanja povezanosti med moralo in jezikom? Humanisti in sociologi se pogosto posvečajo enemu ali drugemu, vprašanje njune povezanosti pa predvsem v psihološki literaturi ostaja nedorečeno. Članek jedrnato orisuje vpliv jezika na konstrukcijo morale z vidika družbe in posameznika. Na družbeni ravni jezik vpliva na moralo prek socializacije, prek zagotavljanja možnosti za govorjenje resnice in prek omogočanja artikulacije moralnih pravil. Na individualni ravni pa jezik pomeni sredstvo za dostopanje do družbenokulturnega znanja, ki je potrebno za moralno presojanje. Članek prek psihološke in filozofske analize ugotavlja, da sta jezik in morala recipročno povezana socialna konstrukta, ki nastajata in se ohranjata prek procesov socialnih interakcij. Prav tako pokaže, da je za preučevanje povezanosti med jezikom in moralo nujno njuno umeščanje v družbeni okvir.

Ključne besede: jezik, morala, socialna konstrukcija, socializacija, socialna psihologija

Abstract: **Mutual Constitutiveness of Language and Morals**

To what extent does the understanding of principles of human behaviour depend on the understanding of the relationship between language and morality? Humanists and sociologists have long researched separately one or the other while neglecting especially in psychosocial literature the question of their relationship. This article explores the influence of language on constructing morality on two levels – societal and individual. On the societal level, the influence of language is evident through socialization, by providing conditions to speak the truth and enabling the articulation of moral rules. On the individual level, language represents a means of access to socio-cultural knowledge that is necessary for moral reasoning. Using philosophical and psychological analyses, this article demonstrates that language and morality are mutually connected social constructs that arise and are being preserved through the process of social interaction. Credible analysis of such constructs therefore requires the consideration of social context.

Key words: language, morality, social construction, socialization, social psychology

1. Uvod

Človek je družbeno bitje, njegov svet urejajo in osmišljajo interakcije z drugimi ljudmi (Gergen 2008, 3). Ta proces, imenovan družbena konstrukcija stvarnosti, nastaja in se ohranja pod vplivom zgodovinskih dogodkov, razmerij moči, ideologije in drugih dejavnikov (Hacking 1999, 2). Jezik in morala sta kot elementa socialnega sveta odvisna od družbenega in zgodovinskega konteksta. V kolikšni meri pa je razumevanje principov človekovega družbenega delovanja odvisno od razumevanja povezanosti med moralo in jezikom, v znanstveni literaturi ostaja nedorečeno vprašanje. Humanisti in sociologi pogosto preučujejo eno ali drugo, raziskovanje njune medsebojne povezanosti pa predvsem v psihološki literaturi ostaja zanemarjeno. V tem članku se bomo zato osredotočili na psihološke vidike povezanosti morale in jezika. Z jedrnatim orisom socialnopsihološke in klasične psihološke literature bomo razkrili osnovne zakonitosti vpliva jezika na moralo. Ker je človekovo ravnanje posledica njegovega socialnega okolja, individualnih značilnosti in interakcije med tema dva razsežnostma, se v prispevku osredotočamo na razmejitev dveh ravni prepletanja jezika in morale: ravni družbe (socialnopsihološka perspektiva) in ravni posameznika (klasična psihološka perspektiva).

Jezik in morala sta pomembna elementa človekovega obstoja, vendar je raziskovanje njune povezanosti v psihologiji usmerjeno preozko. Prevladujoča pozitivistična paradigmatska usmeritev (Tuffin 2005, 25; Parker 2015b, 23) pri opredelitvi jezika izpostavlja predvsem njegovo reprezentacijsko in zanemarljivo vlogo. Takšna usmeritev osiromaši preučevanje morale, ki ga usmerja predvsem v oblikovanje psihometričnih pripomočkov za merjenje stopenj moralnega presojanja. Psihologija teži k »objektivnosti«, ki pa je le navidezna, in zanemarljivo pomen umeščanja konstruktov v zgodovinsko-kulturni kontekst. (Parker 2015a, 4) Kakor namreč vsak posameznik materialno stvarnost zaznava le skozi prizmo socialno konstruiranih pomenov, tudi psihologija kot znanost ne sme preučevanih konstruktov izolirati od družbenega konteksta. Pozitivistična umeritev, ki izhaja iz implicitne predpostavke, da sta morala in jezik avtonomna in od družbe ločena koncepta, je zato neustrezna. V tem članku zato dokazujemo, da je povezava jezika in morale recipročna in da je pri raziskovanju morale in jezika nujno njuno umeščanje v širši socialni in kulturni kontekst.

Znanstvena literatura se osredotoča na različne vidike povezav med jezikom in moralo. Nekateri preučujejo vpliv morale na jezik (Cuneo 2015; MacIntyre 1993), drugi vpliv jezika na moralo (Geipel, Hadjichristidis in Surilan 2015a; 2015b). V tem članku več pozornosti namenjamo tistim, ki preučujejo vpliv jezika na moralo. Kljub temu da je preučevanje vpliva jezika pomembno za razumevanje morale, njenega razvoja in umeščenosti v družbi, je to področje v znanstveni psihološki literaturi potrebno podrobnejše obravnave. Za lažje razumevanje jezika pri konstruiranju morale se najprej ustavimo pri vprašanju vloge jezika pri konstruiranju socialnega sveta.

2. Jezik in morala

Ker jezik zajema širok spekter človeškega obstoja, od intrasubjektivnega področja kognicije do intersubjektivnega področja komunikacije, je vprašanje človekovega zaznavanja in spoznavanja skozi prizmo jezika kompleksno. Pojmovanje jezika zgolj kot orodja za izražanje notranjega in za opisovanje zunanjega dogajanja je preozko. Jezik namreč pomeni enega od osnovnih gradnikov socialnega sveta. (Burr 2015, 52) »Človekovo sebstvo, njegova osebnostna struktura, duševnost, njegov socialni kontekst, načini in oblike njegovega delovanja in govora, so medsebojno prepletene družbene stvarnosti in družbeni konstrukti.« (Ule 2009, 52) Vendar pa v vsakodnevem življenju človek svoje stvarnosti ne doživlja kot družbeno konstruirane, temveč živi v prepričanju, da je objektivna in nespremenljiva. To prepričanje se oblikuje kot posledica procesov objektivizacije stvarnosti, med katere uvrščamo (skupni) jezik. (Berger in Luckmann 1988, 51) Toda kot element jezika je govor vedno družbeni konstrukt in del družbene stvarnosti, v luči katere posameznik svet zaznava in nanj vpliva.

V tem članku uporabljamo osnovno in splošno opredelitev morale kot skladne predstave o tem, kaj je v neki določeni družbi pravilno oziroma dobro in kaj ne (Luckmann 1997, 11; Ward 1972). Za preučevanje morale in moralnih konceptov¹ je nujno njuno umeščanje v zgodovinski in v socialni kontekst (MacIntyre 1993, 14; Berger in Luckmann 1988, 16; Ward 1972). Razlike v konceptih zaznamujejo razlike med oblikami družbenega življenja, jezik, ki določa in razume pomen konceptov, pa odseva in hkrati konstruira socialni svet in moralne koncepte. Tako kakor drugi socialni konstrukti² (npr. narodnost ali zdravje) se moralni koncepti spreminjajo skupaj s spremembami družbenega življenja. (MacIntyre 1993, 13) Svoje mesto imajo v širšem konceptualnem sistemu (jeziku), ki je kognitiven in normativen.

Jezik postavlja kontekst, znotraj katerega posameznik zaznava svet. Prek zaznav, okvirjenih v jeziku, posameznik nato sprejema odločitve (Ward 1972), odločitve pa nadalje določajo kontekst, v okviru katerega se spreminja jezik (MacIntyre 1984, 81). Širše razumevanje pomena jezika pri konstrukciji morale implicira, da učenje jezika posameznika vpelje v simbolni svet socialne stvarnosti, katerega konstitutivni elementi so sistemi norm in vrednot. Koncepti morale in sebstva so namreč ukoreninjeni v širših socialnih pomenih in jih oblikujeta jezik in kulturno posredovani diskurz. (Shweder, Mahapatra in Miller 1990, 75; Bhatia 2000) V tem kontekstu se zastavlja vprašanje, kako se takšno oblikovanje dogaja. Da bi razumeli bistvo kompleksnega procesa vpliva jezika na konstruiranje morale, omenjeni proces

¹ Uporabljamo besedo »koncept« in ne »pojem«, ki je tudi v slovenskem prevodu MacIntyrove *Kratke zgodovine etike* (1993). Beseda »koncept« je primernejša, saj zajema širši pojmovni spekter – ne le opredelitve, definicije moralnega, temveč tudi potencial za delovanje. Moralni »koncept« ne le opredeljuje, ampak tudi posreduje način delovanja.

² Socialni konstrukti veljajo kot podlaga človekovemu razumevanju družbene stvarnosti in se skozi interakcijo z drugimi oblikujejo v mrežo pomenov, značilno za vsakega posameznika (Burr 2015, 4). Lahko so to izdelani ideološki konstrukti, pogosto pa tudi implicitni, nezavedni modeli in hipoteze ter pričakovanja o naravi socialnih fenomenov (Ule 2009, 52). Moscovicij (2001, 2) podobno opisuje pomen socialnih reprezentacij, ki vplivajo in konstruirajo vsakodnevne interakcije in osmišljajo posameznikov svet.

v analizi, ki sledi, obravnavamo na dveh ravneh: na ravni družbe in na ravni posameznika.

3. Jezik in morala na družbeni ravni

3.1 Jezik kot posrednik med posameznikom in specifičnim družbenim znanjem

Intersubjektivna stvarnost določa, kako doživljamo in interpretiramo tako materialno stvarnost kakor tudi socialni svet. Nenehno jo konstruiramo s svojimi dejavnimi, z govorom (jezikom) in z drugimi oblikami socialnega udejstvovanja. (Jackson in Sørensen 2006, 165; Bar-Tal 2000) Procesi socializacije in vsakodnevnega udejstvovanja v socialnih interakcijah pomembno določajo različne komponente človekovega obstoja – od vedenja do razmišljanja in interpretacije stvarnosti. Tezo, da ne obstaja subjektivni svet, značilen in dostopen samo za posameznika, je podprl tudi Wittgenstein (1969), ki je v procesu socialne konstrukcije stvarnosti izpostavil predvsem pomen jezika. V svojem delu *Filozofske raziskave* je kritiziral dualizem med zasebnim in javnim jezikom – »zasebna zavest« ne obstaja, saj je vsaka misel ali zaznava duševnih procesov določena oziroma omejena z jezikovno opredelitvijo dražljajev.

Jezik ima kot način komunikacije, značilen za človeško vrsto (Chomsky 2006, 59; Appiah 2003), in kot simbolni sistem glasovnih znakov (Berger in Luckmann 1988, 51) pomembno socialno konstitutivno in socializacijsko vlogo. Pomeni enega od temeljev organizacije človeške družbe in medosebnih odnosov (Laitin in Ramachandran 2016). Socializacija ni le proces ponotranjenja, temveč predpostavlja aktivno vlogo posameznika, ki s selekcijo in reprodukcijo informacij sodeluje v procesu konstrukcije socialnega sveta in jezika (Schieffelin in Ochs 1986). Socializacija je nelinearni, kvalitativni in dvosmerni proces, ki poteka prek aktivne izmenjave informacij med pripadniki družbe (npr. med starši in otroki). Med to transakcijo vsi udeleženci neko določeno vsebino aktivno interpretirajo in s tem oblikujejo pomene (Kuczynski, Parkin in Pitman 2015, 136). Socializacija prek jezika posamezniku omogoča vstopanje v »kolektivno zavest« in ga oblikuje v funkcionalnega člana socialne skupine. Socializacija v jezik in socializacija prek jezika namreč posameznika sistematično uvajata v kulturna prepričanja, vrednote in socialni red. (Schieffelin in Ochs 1986; Sperry, Sperry in Miller 2015, s. v. *Language Socialization*)³ Otroci, denimo, prek izpostavitve jeziku in prek vsakodnevnega udejstvovanja v verbalni komunikaciji pridobivajo sociokulturno znanje in se učijo kodov, ki regulirajo njihova verbalna dejanja, in pogojev socialnih struktur (Bernstein 1964).

³ Jezik je sredstvo, prek katerega poteka socializacija, komunikacijska situacija pa je »arena«, v kateri se dogaja socializacija. V otroku z učenjem jezika poteka tako učenje konkretnih in sociokulturnih pomenov besed (socializacija v jezik) kakor tudi spoznavanje navad, vrednot, prepričanj in znanja neke določene kulture, ki se kažejo v jeziku – govorimo o socializaciji prek jezika. (Sperry, Sperry in Miller 2015, s. v. *Language Socialization*)

Vstopanje v sociokulturno znanje prek jezika implicira vstopanje v moralo in socialne konvencije neke določene kulture. Pozitivistična redukcija pomena jezika na reprezentacijsko funkcijo zanemarja pomen vsakodnevne komunikacije z otroki pri konstrukciji njihovega moralnega znanja. (Bhatia 2000) Problem zanemarjanja konstitutivne vloge jezika pa ne prevladuje le na področju preučevanja moralnega presojanja, temveč še bolj na celotnem področju kognitivne psihologije. Pojmovanje jezika kot zgolj sredstva za prenos informacij od ene do druge osebe je preozko, saj se v jeziku vsi pomeni oblikujejo skozi komunikacijski kontekst, ki je vedno del širših sociokulturnih praks. Narativna oziroma dialoška perspektiva oblikovanja moralnih pomenov, ki se vzpostavljajo prek besed, jezika in diskurza, omogoča ustreznejše razumevanje vloge jezika pri konstrukciji socialne in individualne stvarnosti. (Day 1991) Skrbniki ali starši skupaj z otroki prek vsakodnevni jezikovnih aktivnosti »ko-konstruirajo« znanje o moralnih kodih kulture, v kateri bivajo – na primer o smrti, o Bogu, o spoštovanju, o sramu (Bhatia 2000).

Poleg socializacije so glede vpliva jezika na moralo razvidne nekatere druge komponente. Z vzpostavitvijo jezikovne komunikacije se v družbi oblikujejo osnovne možnosti za vrednotenje konceptualnega in vedenjskega statusa moralnega razmišljanja. Šele jezik omogoča jasno opredelitev moralnega in nemoralnega. (Poulshock 2006, 7) Jezik prav tako krepi moralna pravila, omogoča komunikacijo in med pripadniki iste družbe ustvarja deljene mentalne reprezentacije o tem, kaj je moralno in kaj ne. (9) Moralne sheme, ki so del mentalnih oziroma socialnih reprezentacij, oblikujejo družbeno stvarnost prek gest, besed in drugih oblik komunikacije (Moscovici 2001, 2).

3.2 Jezik in morala kot univerzalna konstrukta

Do te točke smo pri analizi pomena jezika za konstrukcijo morale poudarjali vlogo kulturnega in zgodovinskega konteksta, s tem pa implicirali jezikovno in moralno relativnost. Toda sposobnost jezikovne komunikacije in moralnega presojanja sta za človeka tipični značilnosti, ki se kažeta v vseh družbah (Peled, Ives in Ricento 2014). Kakor sta jezik in morala univerzalna, so prav tako univerzalni nekateri elementi njune povezanosti. Komponente morale, ki imajo potencial univerzalnosti, so spoštovanje obljub, zaščita ranljivih, izogibanje incestu, pravičnost, pravična sodba, recipročnost, spoštovanje lastnine itd. (Shweder, Mahapatra in Miller 1990, 34) Luckmann (1997) vsem tem fenomenom daje nadpomenko »recipročne perspektive«, ki so skupne moralnim sistemom v vseh družbah. Univerzalne so tudi moralne prepovedi umora, posilstva in drugih oblik agresivnega vedenja (Mikhail 2007).

Poleg univerzalnih vidikov morale so razvidni univerzalni vidiki jezika – opisi materialnega sveta, formalna struktura in normativna pravila –, nekakšna »globinska slovnica« (Ward 1972). Mikhail (2007) in MacIntyre (1993) poudarjata univerzalne vidike morale in jezika. Prvi trdi, da v vseh jezikih obstajajo fraze za izražanje temeljnih deontoloških konceptov, kakor so dolžnost, dovoljeno, oproščeno in njim sorodni koncepti. MacIntyre pa trdi, da ima vsaka človeška družba znotraj postavljenega logičnega okvira svojih dejanj in diskurzov neke določene norme. Že sam fenomen jezika predpostavlja moralno normo govorjenja resnice. (102)

Podoben argument razvije Cuneo (2014, 77), ki pravi, da govorjenje predpostavlja sprejetje nekih določenih moralnih pravil oziroma norm govorjenja in pravic, odgovornosti ter dolžnosti, ki iz tega izhajajo. Kljub temu pa sam obstoj norme govorjenja resnice ne vsebuje vodila, kako v neki določeni situaciji ravnati – to ostaja stvar različnih družbeno specifičnih kodeksov (MacIntyre 1993, 102).

Brinkmann (2016) poleg govorjenja resnice na podlagi Holidayeve knjige *Moral Powers: Normative Necessity in Language and History* izpostavlja dve »jezikovni igri« oziroma moralni predpostavki, ki sta nujen pogoj za obstoj jezika: pravičnost (ločevanje med dejavnostmi, ki povzročajo škodo, in tistimi, ki je ne) in rituale, ki omogočajo obstoj kakršnekoli kompleksnejše oblike sociokulturnega življenja, tudi jezika. Kakor jezik in morala nastopata v vseh družbah, so tudi nekatere osnovne povezave med njima univerzalne. Katere povezave pa ostajajo specifične?

4. Jezik in morala na individualni ravni

4.1 Jezik kot pogoj moralnega vedenja

Psihološka literatura je pri preučevanju morale bogatejša na področju individualne (in ne družbene) ravni. V psihološki tradiciji se morala preučuje predvsem z vidika moralnega presojanja posameznikov. To presojanje se obravnava kot od družbe avtonomen in neodvisen proces. Klasični predstavniki te usmeritve so Piaget, Kohlberg in Turiel. Prispevek omenjenih je velik: Kohlberg je sprožil paradigmatični premik z opredelitvijo moralnega presojanja kot sposobnosti, Turiel pa je zaslužen za razlikovanje med moralnimi in konvencionalnimi pravili. Kljub temu so omenjeni avtorji deležni mnogih kritik prav na račun zanemarjanja kulturnega konteksta in socialne umeščenosti moralnega presojanja. (Haidt 2013, 47) Njihovi kritiki poudarjajo pomen umeščanja morale v kontekst družbe in pomen socialnega okolja, ki posameznika socializira v kumulirano kulturno znanje, katerega elementa sta jezik in morala.

Ker se individualna in družbena raven odnosa med jezikom in moralo tesno povezujeta, ju je težko razmejevati. Človek je namreč socialno bitje, njegovo osmišljanje sveta in oblikovanje pomenov vedno potekata v interakciji z drugimi ljudmi. (Burr 2015, 11) V dvosmernem procesu reprodukcije in oblikovanja socialnih struktur, kakor sta jezik in morala, je jasno vidna dvoplastnost procesa, ki je na eni strani individualen (posameznik govori in s tem reproducira družbeno stvarnost), na drugi strani pa družben (družbeno stvarnost posameznik konstruira in jo prenaša drugim posameznikom). Dvojnost procesa se podobno kaže v jeziku, v katerem pomeni in besede odsevajo stvarnost in dejanja, hkrati pa jih osmišljajo in ljudem omogočajo, da jih razumejo. (Bhatia 2000) Nekateri individualni vidiki povezave med moralo in jezikom so hkrati družbeni in so bili predstavljeni že v prejšnjem poglavju – socializacija v jezik in s pomočjo jezika. Prek dialoga s skrbniki ali starši in z drugimi člani družbe otrok vstopa v svet sociomoralnih pomenov neke določene kulture in s tem oblikuje svoj lastni svet moralnega presojanja. Že

omenjena narativna oziroma dialoška perspektiva oblikovanja moralnih pomenov predpostavlja sooblikovanje moralnih pomenov prek različnih komunikacijskih praks. Narativna funkcija jezika pa predpostavlja pomemben vpliv učenja jezika na razvoj moralnega presojanja. (Snow 1987, 121; Subbotsky 2012, 209) Subbotsky ločuje med dvema fazama procesa učenja: v prvi se posameznik jezika šele uči in še ni sposoben goljufati, v drugi fazi pa posameznik (otrok) jezik obvlada do te mere, da je že sposoben oblikovati zavajajoče zgodbe (laži). Šele v drugi fazi razvoja jezika posameznik svobodno stoji pred moralno odločitvijo, ali govoriti resnico ali ne. Tudi ta teorija podpira MacIntyrov argument, da uporaba jezika predpostavlja normo govorjenja resnice in je potemtakem jezik eden od temeljnih gradnikov človeške družbe, ki omogočajo obstoj morale (1993, 102).

4.2 Vpliv jezika na posameznikovo moralno presojanje

Klasične psihološke raziskave kažejo tudi na druge vidike povezanosti morale z jezikom. Costa in drugi (2014) so dokazali, da na moralno presojanje vpliva jezik, znotraj katerega posameznik presoja. Na primer: posamezniki moralne dileme v maternem jeziku presojujejo manj utilitaristično kakor v tujem jeziku. Costa in drugi to pripisujejo večji čustveni in kognitivni distanci pri procesiranju informacij v tujem jeziku. Geipel, Hadjichristidis in Surian (2015a; 2015b), ki so v svojih raziskavah prišli do podobnih rezultatov, pa zavračajo razlago distance, saj se razlike ohranijo tudi pri neosebni moralni dilemah. Zato ponujajo alternativno razlago: presojanje v tujem jeziku okrnji dostop do socialnih in moralnih pravil. Učenje tujega jezika namreč poteka drugače kakor učenje maternega jezika. Prvemu je posameznik manj izpostavljen in ga manj uporablja v socialnem in čustvenem kontekstu (Corey et al. 2017). Zato je okrnjen njegov dostop do moralnega kulturnega znanja. Ponovno se pokaže pomen socialne umeščenosti morale. Moralne sheme so umeščene v jezik in vezane na posameznikov spomin, ki pa se neposredno povezuje z jezikom.

Pomen jezika za moralno presojanje potrjujejo raziskave posameznikov, ki govorijo več jezikov. Izkazujejo boljše sposobnosti moralne refleksije kakor posamezniki, ki govorijo le en jezik. (Peled in Bonotti 2016) Poliglotti so namreč bolj nagnjeni k uporabi jezika kot orodja za oblikovanje misli in manj k »zlorabi« sistema jezika zgolj za razumevanje in nizanje izjav. Zhou (2000, 346; 359) to opredeljuje kot metalingvistično zavedanje. Razumevanje jezika kot objekta misli poliglotom omogoča kognitivno delovanje na višjih ravneh in jih do neke mere osvobaja omejitev, ki jih neki jezik postavlja s svojo vpetostjo v neko določeno kulturo. Ker so lingvistične kategorije v različnih jezikih različne, lahko o zunanjem svetu posamezniki razmišljajo v različnih okvirih. Tudi moralno presojanje takšnih posameznikov je bolj sofisticirano, saj lahko združuje različne zorne kote in večjo mero refleksije.

Empirični podatki raziskav torej podpirajo tezo o tesni prepletenosti jezika in morale in razsvetljujejo nekatere principe delovanja te prepletenosti. Jezik in morala nista nikoli le del posameznikovega notranjega sveta, ampak vedno odsevata človekovo vpetost v socialni svet. Odsevata kulturne norme in vrednote, kolektivno zavest in celotno sociokulturno znanje družbe, v katero je posameznik postavljen.

5. Sklep

V članku smo jedrnato orisali prepletenost jezika in morale in opredelili mehanizme, s katerimi jezik pripomore h konstrukciji morale. Ker so ti mehanizmi kompleksni in večplastni, smo se pregleda literature lotili na dveh ravneh: na ravni družbe in na ravni posameznika. Razmejitev med ravnema je umetna, saj sta med seboj prepleteni. Človek je namreč družbeno bitje, njegov obstoj je nesmiselno in nemogoče raziskovati izolirano od družbenega okvira. Ta okvir konstruira njegov subjektivni svet in predstavlja prizmo, skozi katero zaznava in oblikuje svet. Klasično psihološko raziskovanje povezave med jezikom in morale je jalovo, če ostaja samo na ravni posameznika in v svojo analizo ne vključuje znanja o družbenih procesih ter socialni in kulturni zaznamovanosti vseh družbenih fenomenov.

Naše besedilo je želelo pokazati, da se jezik tesno povezuje s procesom družbene konstrukcije sveta, v katerem prek socialnih interakcij vpliva na razvoj morale. Z učenjem jezika se prek interakcij z drugimi ljudmi posameznik socializira v moralo neke določene kulture. S socializacijo v jezik pa se uči družbenomoralnih pomenov, ki mu omogočajo učinkovito moralno presojanje. Jezik z oblikovanjem konceptov za moralno in nemoralno omogoča moralno presojanje, prav tako pa s samim omogočanjem komunikacije med posamezniki ustvarja možnosti, v katerih lahko nastane moralni konsenz. Jezik je nujni pogoj za to, da posameznik lahko proizvaja oziroma izreka moralne sodbe. Šele znanje jezika mu omogoča izvajanje enega temeljnih moralnih dejanj, govorjenja resnice.

Empirični podatki podpirajo predpostavko, da je za preučevanje posameznika, njegovega jezika in ne nazadnje morale potrebno umeščanje v širši družbenokulturni okvir. Šele poznavanje tega okvira nam omogoča poglobljeno razumevanje morale, jezika in njune povezanosti. V pomanjkanju psihološke literature, ki bi kritično obravnavala to povezavo, pa se kaže pozitivistična naravnost psihologije, ki delovanje človeka in njegove duševnosti obravnava kot notranje, avtonomno, od družbe in zgodovine ločeno. Vendar med človekom in družbo obstaja zapleten, večplasten in nesimetričen odnos, v katerem je posameznik gradnik in produkt družbenih možnosti hkrati. Upoštevanje tega psihološkim izsledkom daje ekološko veljavnost in pomaga pri razumevanju kompleksnega človekovega delovanja.

Kljub temu da smo v članku obravnavali predvsem psihološke vidike vpliva jezika na moralo, ima članek širšo interdisciplinarno vrednost. Človeka je treba obravnavati kot samostojni individuum in kot v družbo vpeto bitje hkrati. Pregled znanstvenih dognanj na tem področju je relevanten za različne družboslovne vede: za moralno in politično filozofijo, za sociologijo, za pedagogiko in za mnoge druge. Omogoča vpogled v procese, ki se dogajajo v posamezniku in v družbi in vplivajo na posameznikovo moralo in na njegovo moralno presojanje. Dognanja tega besedila so zato uporabna tako na teoretičnem področju raziskovanja morale in jezika kakor tudi v praksi. Vpogled v oblikovanje moralnega presojanja v povezavi z jezikom odpira možnosti za oblikovanje in vzgojo moralnih in etičnih posameznikov, na primer učencev, državljanov. Nadaljnje raziskovanje tega področja bi se lahko posvetilo razvojnim vidikom vpliva jezika na moralo in sistematiziranju pristopov

za moralno in politično vzgojo. S tem člankom smo se poskušali dotakniti primanjkljaja na področju sistematičnega raziskovanja povezave med moralo in jezikom v psihološki literaturi in izpostaviti vrednost interdisciplinarnega pristopa, ki omogoča bolj poglobljeno in širše razumevanje človeka in družbe.

Reference

- Appiah, Kwame Anthony.** 2003. *Thinking it Thorough: An Introduction to Contemporary Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bar-Tal, Daniel.** 2000. *Shared Beliefs in a Society: Social Psychological Analysis*. London: SAGE Publications.
- Bhatia, Sunil.** 2000. Language Socialization and the Construction of Socio-Moral Meanings. *Journal of Moral Education* 29, št. 2:149–166.
- Berger, Peter Ludwig, in Thomas Luckmann.** 1988. *Družbena konstrukcija stvarnosti*. Prev. Aleš Debeljak. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bernstein, Basil.** 1964. Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and Some Consequences. *American Anthropologist* 66, št. 2:55–69
- Brinkmann, Svend.** 2016. Cultural Psychology and its Values. *Culture & Psychology* 22, št. 3:376–386.
- Burr, Vivien.** 2015. *Social Constructionism* [tretja izdaja]. East Sussex: Routledge.
- Chomsky, Noam.** 2006. *Language and Mind* [tretja izdaja]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Costa, Albert, Alice Foucart, Sayuri Hayakawa, Melina Aparici, Jose Apesteguia, Joy Heafner in Boaz Keysar.** 2014. Your Morals Depend on Language. *PLoS ONE* 9, št. 4, 23. april. <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0094842> (pridobljeno 17. 1. 2017).
- Corey, Joanna D., Sayuri Hayakawa, Alice Foucart, Melina Aparici, Juan Botella, Albert Costa in Boaz Keysar.** 2017. Our Moral Choices are Foreign to Us. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 9. januar. <http://dx.doi.org/10.1037/xlm0000356> (pridobljeno 17. 1. 2017).
- Cuneo, Terence.** 2014. *Speech and Morality: On the Metaethical Implications of Speaking*. New York: Oxford University Press.
- Day, James M.** 1991. Narrative, Psychology, and Moral Education. *American Psychologist* 46, št. 2:167–168.
- Giepel, Janet, Constantinos Hadjichristidis in Luca Surian.** 2015a. The Foreign Language Effect on Moral Judgement: The Role of Emotions and Norms. *PLoS ONE* 10, št. 7, 15. julij. <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0131529> (pridobljeno 17. 1. 2017).
- . 2015b. How Foreign Language Shapes Moral Judgment. *Journal of Experimental Social Psychology* 59:8–17.
- Gergen, Kenneth J.** 2008. *An Invitation to Social Construction* [druga izdaja]. London: Sage Publications.
- Hacking, Ian.** 1999. *The Social Construction of What?* London: Harvard University Press.
- Haidt, Jonathan.** 2013. *Pravičniški um*. Prev. Janez Penca. Ljubljana: Umco.
- Jackson, Robert, in Georg Sørensen.** 2006. *Introduction to International Relations: Theories and Approaches* [tretja izdaja]. Oxford: Oxford University Press.
- Kuczynski, Leon, Melanie C. Parkin in Robyn Pittma.** 2015. Socialization as Dynamic Process: A Dialectical, Transactional Perspective. V: *Handbook of Socialization: Theory and Research* [druga izdaja], 132–157. Ur. Joan E. Grusec in Paul D. Hastings. New York: The Guilford Press.
- Laitin, David, D., in Rajesh Ramachandran.** 2016. Language Policy and Human Development. *American Political Science Review* 110, št. 3:457–479.
- Luckmann, Thomas.** 1997. The Moral Orders of Modern Societies, Moral Communication and Indirect Moralising. V: *Konfigurationen Lebensweltlicher Strukturphänomene: Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung*, 11–24. Ur. Michael Wicke. Opladen: Leske und Budrich.
- MacIntyre, Alasdair.** 1993. *Kratka zgodovina etike*. Prev. Marjan Šimenc. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- . 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory* [druga izdaja]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mikhail, John.** 2007. Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future. *Trends in Cognitive Sciences* 11, št. 4:143–152.
- Moscovici, Serge.** 2001. *Social Representations: Essays in Social Psychology*. New York: New York University Press.

- Parker, Ian.** 2015a. Introduction: Principles and Positions. V: *Handbook of Critical Psychology*, 1–11. Ur. Ian Parker. New York: Routledge.
- — —. 2015b. *Psychology After the Crisis: Scientific Paradigms and Political Debate*. East Sussex: Routledge.
- Peled, Yael, in Matteo Bonotti.** 2016. Tongue-Tied: Rawls, Political Philosophy and Metalinguistic Awareness. *American Political Science Review* 110, št. 4:798–811.
- Peled, Yael, Peter Ives, in Thomas Ricento.** 2014. Introduction to the Thematic Issue: Language Policy and Political Theory. *Language Policy* 13:295–300.
- Poulshock, Joseph W.** 2006. Language and Morality: Evolution, Altruism and Linguistic Moral Mechanisms. University of Edinburgh: School of Philosophy, Psychology and Language Sciences.
- Schieffelin, Bambi B., in Elinor Ochs.** 1986. Language Socialization. *Annual Review of Anthropology* 15:163–191.
- Shweder, Richard A., Manamohan Mahapatra in Joan G. Miller.** 1987. Cultural and Moral Development. V: *The Emergence of Morality in Young Children*, 1–83. Ur. Jerome Kagan in Sharon Lamb. London: Cambridge University Press.
- Snow, Catherine.** 1987. Comment: Language and the Beginning of Moral Understanding. V: Shweder et al. 1987, 112–122. London: Cambridge University Press.
- Sperry, Douglas E., Linda L. Sperry in Peggy J. Miller.** 2015. s. v. Language Socialization. V: *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction* [prva izdaja]. Ur. Karen Tracy, Cornelia Ilie in Todd Sandel. New York: John Wiley & Sons.
- Subbotsky, Eugene.** 2012. Development of Moral Foundation of Action: The Role of the Narrative Function of Language. V: *Motivation, Consciousness and Self-Regulation*, 209–242. Ur. Dimitry A. Leontiev. New York: Nova Science Publishers.
- Tuffin, Keith.** 2005. *Understanding Critical Social Psychology*. London: SAGE Publications.
- Ule, Mirjana.** 2009. *Socialna psihologija: analitični pristop k življenju v družbi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Ward, Keith.** 1972. Language and Understanding in Morality. *Philosophy* 47, št. 181:249–262.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1969. *Philosophical investigations*. Prev. Elizabeth Anscombe, Peter M. S. Hacker in Joachim Schulte. New York: Wiley-Blackwell.
- Zhou, Minglang.** 2000. Metalinguistic Awareness in Linguistic Relativity: Cultural and Subcultural Practices across Chinese Dialect Communities. V: *Explorations in Linguistic Relativity*, 345–363. Ur. Martin Pütz in Marjolijn H. Verspoor. Amsterdam: John Benjamins.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,375—386
 UDK: 27-584
 Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 7/2018

Ivan Platovnjak in Tone Svetelj

Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity

Abstract: What prevents a modern man, living in a more or less secularized world, from finding new and life-giving answers to his spiritual inquiries and search for the sacred? The authors put forward the thesis that anatheism can be seen as an incentive for Christianity to rediscover the importance of discipleship. The article consists of three parts. In the first part of the article, Kearney's understanding of anatheism is analyzed as presented in his recent publications. In the second part, the authors show how great certainty in the faith and the understanding of religious truths becomes a concept that prevents modern man from being heard and understood in his doubts and search. In the third part, they present the path of discipleship inspired by Jesus Christ as a response to the search of the today's man.

Key words: anatheism, Kearney, discipleship, certainty, sacred, Christianity, God, Jesus Christ

Povzetek: **Anateizem – spodbuda za odkrivanje pomembnosti učenčevstva v krščanstvu**

Kaj preprečuje sodobnemu človeku, ki živi v bolj ali manj sekulariziranem svetu, pri iskanju novih in življenjskih odgovorov za njegovo duhovno raziskovanje in iskanje svetega? Avtorja predstavitava tezo, da je anateizem mogoče razumeti kot spodbudo krščanstvu, da ponovno odkrije pomen učenčevstva. Članek sestavljajo trije deli. V prvem delu članka avtorja analizirata Kearneyjevo razumevanje anateizma, kakor je predstavljeno v njegovih nedavnih publikacijah. V drugem delu pokažeta, kako velika gotovost v veri in razumevanju verskih resnic postane koncept, ki preprečuje, da bi sodobni človek bil slišan in razumljen v svojih dvomih in iskanju. V tretjem delu predstavitava pot učenčevstva, ki ga navdihuje Jezus Kristus, kot odziv na iskanje današnjega človeka.

Ključne besede: anateizem, Kearney, učenčevstvo, gotovost, sveto, krščanstvo, Bog, Jezus Kristus

1. Introduction

Who or what comes after God, whom Nietzsche proclaimed to be dead? Richard Kearney presents a possible answer to this intriguing question in his book *Anatheism: Returning to God After God*, published in 2011. This book with its idea of anatheism led to a series of discussion among the leading figures of the continental philosophical tradition. The result of these discussions is the recently published book *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*, printed in 2016. John P. Manoussakis states that Kearney's idea of anatheism presents another turn in the continental philosophical tradition in the last fifty years, when God – despite Nietzsche's proclamation – comes back again. Growing interest in the rediscovery the Divine and a new search for God has gone beyond the bounds of the philosophy of religion or Christianity in particular. There has occurred an increase and unprecedented awareness of the spiritual dimension of human existence, considered as not essential for too long.

In this article we put forward the thesis that anatheism can be seen as an incentive for Christianity to rediscover the importance of discipleship. The first part of this article presents Kearney's understanding of anatheism. The second part shows how great certainty in the faith and the understanding of religious truths becomes a concept that repulses the modern man and prevents him from being heard and understood in his doubts and search for meaning. The third part presents the path of discipleship inspired by Jesus Christ as response to the search of the today's man.

2. Anatheism – returning to God after God

The last century has in many aspects shaken the foundations of Western societies, more or less rooted in Christianity. We witnessed an apparent departure of an old almighty God, supported with dogmatic certainties and strong metaphysics, typical for a militant theism, which has been gradually overcome by atheism and secularism. In his *A Secular Age* (2007, 26–29), Charles Taylor on numerous occasions refers to, and at the same time disagrees with, a »subtraction narrative«, which is the story that human progress in any culture involves the liberation from religion. In Taylor's reflection, this narrative only partially explains, modernity's rejection of religion as something normal and part of human progress. It is true that religion in the 21st century does not occupy the same place as it did in the 15th century.

This, however, does not mean that religion has completely left modernity; what has left are certain traditional forms and expressions of religion, but not religion itself. Modernity challenges religion to find new ways of expression within a pluralistic society and a disenchanted universe, in which a simple appeal to the divine and transcendence cannot be taken for granted. Such argumentation can lead to the recovery of traditional religious resources, and new ways of bringing to light

the deepest spiritual concerns of human existence. In short, the secularization process opens new opportunities for religious/spiritual interest.¹

When facing the challenge of the presence/absence of God in modernity, Richard Kearney does not take an un-doubtful position, but tackles the challenge with the question borrowed from his teacher Paul Ricoeur: »What are the particular perspectives that serve as filters for your way of sensing the world, understanding society, interpreting yourself and others?« (2016, 240) Our cultural, intellectual, as well as theological background always marks our reading and understanding of God.

As an answer to the presence/absence of God, one should say that the departure of God refers us to a particular understanding of God, influenced by our perspective traditions, cultures, and theology. After the departure, however, we face a new openness and refreshed interest in the sacred with its spiritual and religious spheres, which might lead us towards a genuine renewal and a more mature faith.

Within this broad framework, Richard Kearney places his concept of atheism and his inquiry into our understanding of God. For Kearney, God is not a »thing«, which we can describe phenomenologically; God is a call, cry, summons that invites us to different interpretation by asking us: »Who do you say that I am?« (241)

Anatheism is an attempt to reimagine God in our time. The prefix ana- means »up in space or time, back again, anew«, which is much more than a simple »after«. Referring to the poet Gerard Manley Hopkins, Kearney describes ana- in terms of an epiphany or »as a retrieval of past experience that moves forward, proffering new life to memory, giving a future to the past« (6). The prefix ana- contains the idea of retrieving, revisiting, reiterating, or repeating a past experience, not in a nostalgic way as a backward repetition of a remote past, but as a repetition forward or coming back afterwards in order to move forward again.

The anatheistic retrieval of the old as the new can be summarized in the double meaning of a in the prefix ana-: »ab« (away from God) and »ad« (toward God). Kearney talks about the return of the lost one – the lost God, which is returning as a more real presence, or a much more powerful and moving presence because of its return through absence. (7) »The ana- of atheism makes sure that that God who has already come is always still to come.« (18)

In other words, Kearney's »returning to God after God« is a hermeneutical retrieval of sacred things from the past, which still bear a radical remainder and unrealized potentiality to be more fully realized in the future. There is a hermeneutical circle between our past and our future; the happening in the future (after) is based on our interpretation of the past (before). Quoting Ricoeur, Kearney summarizes these hermeneutical retrievals in the following way: »We must smash the idols so that symbols can speak anew.« (84)

When dealing with religion, we need to answer anew the existential questions: Who am I? Who do you say I [God] am? In Julia Kristeva's »post-Christian human-

¹ For the possibility of a new religious notion of intersubjectivity with an ethical and educational relevance of Dewey's philosophy of religion and the related pragmatic theology see Škof (2015, 99–108).

ism«, we deal with a puzzling question for European culture, which is undergoing an unprecedented existential crisis regarding the definition of what it means to be human (2013, 3). The above-mentioned questions make part of a hermeneutical arc which leads from existential prefiguration to textual configuration back to existential configuration, and implicitly to the reader's appropriation of the text in his or her life. This travel from the author through the text to the reader opens the door to the possibility of transfiguration and to the power to be anew. (Kearney 2016, 13)

Such transfiguration is based on a notion of divine power, which should not be understood in terms of a sovereign and absolute *potestas*, which is indivisible, outside of movement, time and desire; Kearney states that the divine power should be understood as God's invitation to humans to love and to do justice, which needs to be realized and embodied in time and space. Divine power – Nicolas of Cusa describes it as divine *posse* – is the power to be able to be, the power to be all that one is capable of becoming, namely love. (250) This *divine posse* needs to find its place in modernity, which is in many aspects a real narrowing of mind and spirit. Taylor calls this as a »great unlearning« of certain practices and teachings guided by wisdom, an evacuation of extremely rich spiritual traditions. (85)

In his book *Anatheism*, Kearney analyzes three paths where the re-imagining of the sacred can take place: the philosophical, the poetic, and the religious path. There might be a sacred person, time, and place; they are sacred because there is something set apart, strange and ineffable in them. The Latin *sacer* has the same root as *secretus*, or *mysterion* in Greek, meaning »blindfolded«. Sacred is something that surprises us; it is not constructed by us in advance; it involves a deep sense that there is something »more«, uncanny, transcendent, impossible for us to imagine until we reimagine it anew, which is possible through a leap of faith. »The sacred is the realization that there is something there that is more than ›me‹ – or more than ›us‹, understood as an immanent consensus of ›we‹.« (16)

Kearney with his anatheism claims that the sacred can be experienced in and through the secular. In his words, anatheism is an attempt to sacralize the secular and secularize the sacred; it is reimagining the sacred after the secular and through the secular. (17) On the same page Kearney describes our time in terms of atheism or theism, or the time of farewell to the old God of metaphysical power, the God we possessed, the omni-God of sovereignty and theodicy, which Nietzsche, Freud and Marx proclaimed dead. This farewell opens the door to a God that is coming back again. Or following Kristeva's reflection, the journey of Western philosophy passing through Marxism, Freudianism, linguistics, structuralism, and psychoanalysis, came to the point of a new interrogation on what it means to be human, and poses the most serious question, the one concerning God. (99)

When talking about the return of epiphany, Kearney does not talk in the singular, but in plural, i.e., epiphanies of the everyday (Manoussakis 2006, 3). These epiphanies invite us to experience the ultimate in the mundane, simple, familiar,

insignificant, and the most quotidian. In other words, Kearney invites us to rediscover ourselves again face-to-face with the infinite in Creation, which can take place only here and now.

From here Kearney deduces our highest human vocation, which is to revisit the »inscape« of the sacred in every passing particular, or to re-create the sacral in the carnal. This is a refiguring of first creation in second creation, or re-creation of the sacral in the carnal. Kearney's anatheism includes both atheism and theism, not as the third element in Hegelian dialectic, but as a moment that precontains the dichotomy of atheism and theism, both before the creation of this dichotomy as well as after. Therefore, anatheism is not a negation of the negation, or a return as a synthesis of two elements of dichotomy, following Hegel's dialectic.

There is no such certainty in Kearney's reflection on anatheism; the moment of ana- is a risk, a wager, or a drama that can go either way. There are two a's in ana-. The first a is the »a« of a-theism, and the second »a« is the »not of the not«, or the negation of the negation, which might be understood also as a reopening to something new. However, this re-opening of ana- is not the next step of a linear progress or optimism, grounded in a new synthesis of the previous elements. The same opening can bring us back to the beginning or the time before the division between atheism and theism. Kearney, referring to Kierkegaard, talks about the time or place of the originary disposition of openness toward the radical Other. In this disposition one is called to repeat his act of faith (a leap of faith), as they did in the past, in order to find something in the future that has been lost. At this point Kearney talks about a dynamic that goes beyond chronological time or the succession of moments in linear fashion; it is a kairological time, or a time out of time where eternity crosses the instant. This time, however, does not deny historical time or the finite. Anatheism coincides and engages with our secular humanist culture, a concrete historical situation culturally, socially, and intellectually; it includes the modern announcements of Nietzsche, Marx, and Freud; the atheistic principles of the Enlightenment and French Revolution; the critique of religion; modern anxiety in the face of what Weber calls the »disenchantment« of the world, the desacralizing of society, the abandonment of God, and the loss of faith. (2016, 8–9)

Here, we can easily add the struggle of post-communist countries, burdened by their past experiences, in their search for new identity, creativity and hope. All this together presents in Kearney's reflection on anatheism the possibility of a radical opening to someone or something that was lost and forgotten by Western metaphysics and needs to be recalled again. From the question of what comes after the disappearance of God, Kearney moves to a more existential question: how might any contemporary individual encounter this in one's concrete, lived and personal experience, as opposed to impersonal. As an answer to this question, Kearney proposes examples or testimonies of the anatheist moment, when concrete individuals in their abandonment, disillusion and disorientation turned around and opened themselves to a new possibility of turning hostility into hospitality.

To sum up, Kearney's atheism can be in many aspects compared to Taylor's »transcendent humanism«, based on the distinction between transcendent/immanent (2007, 13–15). Every form of humanism, which claims that human fulfillment and flourishing can be achieved exclusively and immanently within human nature, i.e., without any opening to the transcendental, calls for a critical reexamination. Both Taylor and Kearney call for the hermeneutic recovery of religious sources, which will bring religious and spiritual fullness as well as human flourishing on a deeper level. Following this trajectory, Taylor in *A Secular Age* talks about the need to »believe again« and of »incarnation«; our prayer should lead us to a certain kind of life, not just in theory but in a way of being that makes difference. (144; 278)

3. The problem of certainty

It is impossible to live without any certainty. Every person uses basic certainty in all areas of life, because it gives him the security and the power to face the most diverse challenges of life. At the same time, certainty can also be a major obstacle which does not allow the person to accept the fact that in his life, there is always an insecurity that reflects the complexity of (his) life. It is precisely the tension between certainty and uncertainty that gives human beings the space for constant searching and questioning. This also applies to the field of faith and religion, living by faith, the view of God, himself, and the world. It is difficult to accept the fact that uncertainty is always present in the certainty of faith, because it is only then that faith is alive and enables man to be prepared for the surprises that God always prepares for each person. However, man prefers certainty, light, and spiritual consolation, even if it costs him distancing himself from God.

The gospels reveal that Jesus was in constant tension with those who were completely sure in their faith, in life after the law, about their righteousness, the knowledge of the Holy Scriptures, and the expected Messiah. These were, in particular, the great priests and religious dignitaries who occupied the chair of Moses, especially the scribes and the Pharisees who were the bearers of moral and intellectual authority. This certainty hardened their hearts (Lk 16:15) so that they put heavy and unbearable burdens on the people's shoulders (Mt 23:4) and became inconsolable with those who, for various reasons, could not live by their order. This certainty blinded their eyes and blocked their ears so that they could not recognize the presence of the expected Messiah in Jesus. (Matjaž 2010, 1016–1020) They could not accept the fact that Jesus is the Son of God, the true God. They were greatly disturbed by the fact that he did not respect their way of understanding the Sabbath, that he kept company with the unclean, with criminals, and even gave them the example of faith. (Lk 7:34; 18:14; Mt 21:31)

Just like the Pharisees and dignitaries, Christians who are completely certain in their faith are often incapable of understanding people who are not so sure in their faith as they are, especially non-believers. The certainty in faith and religious

truth often makes it impossible for them to be compassionate, understanding, or even tolerant of those who have doubts or are even non-believers who seek and wonder, who are not quite satisfied with the »catechism« answers. For this reason, they can become imaginative and turn into a »petty elite« who »subconsciously or knowingly exclude others from their comfortable, believable world. This is a tiny, bitter, unbridled, and unfaithful religiousness against which Jesus spoke: spiritual blindness.« (Martin 2013, 33) This spiritual blindness is very explicitly illustrated by the elder son in the parable of the prodigal son who in no way could enter the father's joy upon the return of his son (Lk 15:25-32).

These completely certain Christians are also very poor religious educators for their children. This is illustrated by the results of H. Sundéen's extensive psychological research on the success of various types of believing parents in communicating the faith to their own children as stated by Halik (2012, 30). »Too sure« parents have very little success because they discourage their children with their authoritarianism. The same is true of »too uncertain« parents because their faith is too ambiguous and unconvincing. The best results are achieved by the parents who are »somewhat uncertain« or not »too certain« because they allow their children to put critical questions and raise them primarily by personal example.

The Christians who are not aware of the fragility of their faith and the true nature of religious truths can fall into the temptation of ruinous authority on their spiritual path. When they come to know the truth of God and what is good for all people, they are persuaded by the tempter that they will want to love God and neighbor each one for the glory of God and for the good of the world. In every way, they would endure the world of higher justice and bring people into the kingdom of God, even forcefully, if necessary. (Solovjov 2000, 55)

This temptation can only be resisted by those who keep in mind that they must constantly grow in faith, to take the path of permanent »discipleship« so that they can live in the spirit of the gospel. This is why Pope Francis encourages Christians to remain a disciple throughout whole life: »This message has to be shared humbly as a testimony on the part of one who is always willing to learn, in the awareness that the message is so rich and so deep that it always exceeds our grasp.« (EG, par. 128)

Where permanent discipleship is not lived, there is always a danger that people will be locked in their camp where everything is clear to them. Self-confident believers as well as confident atheists face this danger. Neither of them can understand the other who is in the opposite camp. Both of them are at risk of falling into fundamentalism and dangerous fanaticism. Halik (2012, 86) aptly draws attention to the saying:

»Faith without critical questions would turn into a tedious and non-life ideology, infantile bigotry, or in fundamentalism and dangerous fanaticism. But the very rationality without spiritual and ethical impulses emanating from the world of religion would be similarly unilateral and dangerous; it could turn into cynical pragmatism or a hardened skepticism.«

4. The importance of discipleship

Jesus often uses verbs that invite –learn, listen, watch, realize –because this is fundamental to the life of each of his disciples. Even more, this was also fundamentally true to Himself, to know His Father and His ways. He was not satisfied with the seeming, the self-evident. He was aware that what he sees and hears is not only what he »sees at first sight«. There is much more behind that. On the path of discovering God, which was revealed to him by the Old Testament, whose disciple he was, his family and the community he belonged to, he withdrew into solitude – just like in the time of public action – to stop and start to watch and listen to all things and events more deeply, he allowed himself to be instructed in the mystery of God, in which he believed with all his people. (Larrañaga 1999, 8–19)

Jesus was not only true God, but also true man. As a truly human, he had to gradually discover who God is and who he was in relation to Him (this is indicated by Luke's (2:39-52) report of Jesus' growing up). His greatest temptation was to give up his human limitations. However, he remained faithful to being true man to the end, even at the time of rejection, misunderstanding, humiliation, false condemnation, suffering, and death on the cross, and after the resurrection as glorified man. Why did he remain faithful? Certainly, because he allowed himself to be taught in the power of the Holy Spirit by the Father who revealed to him how truly, infinitely, and freely he is being loved, that only the Father's love is real and eternal. Because of this profound experience, he could speak of the Father so clearly and revealed His true face and concrete love and compassion. All of his parables reveal to us particularly clearly how he was able to see the Father everywhere at work (Jn 5:19), and how His everyday things and human tasks became the sign of the Father's care for man, and the presence and growth of the Kingdom of God among us.

In the Holy Spirit, who led him in a special way from his baptism onwards, he was able to cooperate responsibly with the Father and live the joy of his sonship, even when He was left alone and remained alone with Him. This is why, at the last supper, he was able to demonstrate explicitly that he came to the world to serve people, as his Father serves every man so that everyone can recognize that he is his beloved son, and that eternal life and holiness lie precisely in the acceptance of this serving love, and that everyone can live in and according to that Love. It is a constant and excellent incentive for Christians to remain faithful to his spirit of service as well as to look bravely for God today with modern man, as promoted by atheism.

The importance of accepting Jesus' attitude that indicates that, as a teacher, he was all times also the disciple of his Father, and his ability to learn, watch, and listen in his way, was confirmed by some of the spiritual teachers in the history of Christianity. Let us highlight two of those who are among the best known. By following Jesus' example, St. Francis of Assisi was able to sing the hymn of creation at the end of his life from the whole of his heart and with all the power in him. He finally realized that everything in this creation was his brother or sister. (LS, par. 1;

11–12) It all comes from the same Father, the creator of heaven and earth. All of us are connected by brotherly/sisterly relations. All are a gift of God for us and everyone is God's gift for others. We cannot live a true relationship with God, if, at the same time, we do not accept responsibility to everything as the responsibility to our brothers and sisters and begin to live the mutual brotherly/sisterly love.

The second spiritual teacher exhibiting this attitude is St. Ignatius of Loyola. At the end of the spiritual exercises lasting four weeks, he suggests to those who perform them to contemplate in order to attain the love or enter into it (SEEL, par. 230–237). He invites the person who is doing the exercises to ask for the intimate knowledge of so many good things received so that he can love God with all and serve him in his service to all (par. 233). He invites him also to think how God strives and works for him »in all things created on the earth, that is, he acts as one who performs hard work, both in the heavens, in the elements, in the plants, fruits, herds, etc. He gives them, and preserves them, gives them to live and feel, etc.« (par. 236) These exercises reveal how St. Ignatius of Loyola looked at all of creation like Jesus Christ, and that he was instructed by Him about the Trinity, His active presence, and His immense, free, giving, and serving love. For this reason, he was able to find God in all things and to be his active interlocutor and co-worker everywhere. With this final exercise, however, he wanted to help all those who did these exercises to be able to live and work in the Spirit of Jesus Christ and, in His way, to love one another as he loves us.

Christians, especially theologians, are at risk of becoming only teachers without, at the same time, being aware that they cannot be fully satisfied if they do not continue to be disciples of Jesus Christ and his Father in the power of the Holy Spirit, and, of course, including the Church and her teaching. They are also supposed to let Him teach them in everyday things, animals, plants, events, and people who are sent by life to him, even those who are in doubt, confusion, disbelief, and even fighting atheists.

Therefore, Jesus invites his disciples to become like children (Mk 10:13-15). What is the fundamental characteristic of the child? The child can be amazed. He asks again and again. He listens to, watches with all his being, and penetrates into the depths of everything that exists. Everything is secret to him. It only goes without saying that he is aware that he does not yet know everything, that everything he has already understood is not everything, but that there is a lot more for all of them. He is happy to accept the fact that he is a disciple; he is learning to imitate others, especially his parents. This attitude of discipleship allows him to become what he longs at the depth of his soul, even though he does not know exactly what that is. (Matjaž 2002, 184)

The Bible reveals to us that man's deepest desire is to become that what he is according to creation: the image and likeness of God. Therefore, his deepest desire² is to be like the Father, to become merciful as He is, to serve Him as He is.

² »His deepest desire« is indicated by the verb form of the root 'wh, which denotes an aspiration for God as the deepest human ontological need – which is compared to a fundamental need for water. The root

(Szamocki 2012, 59–62) Therefore, whoever is always ready to be taught, to learn, to accept the attitude of discipleship, to nurture the child in his core, even when sent to teach others, he can actively and productively communicate what he has gained and grows in all dimensions of his life. Together with others, he is ready to step on the way of searching and questioning, along the path of Zaccheus (Lk 19,1-9). He is capable of seeing the continued learning as something very positive, because he is aware that God is always a completely different God as he already knows, that it is an inconceivable mystery that goes beyond all human understanding and established mental structures. On this path of learning, the stimulus of atheism is also a wonderful opportunity for a deeper discovery of God.

In his book *Close to the Distant Ones*, Tomas Halik refers to the saying of the philosopher Eric Voegelin, who said, »The biggest problem of today's Christians is not that they do not know the correct answers, but that they have forgotten the questions that were asked and their answers.« (2012, 23) The answers without questions asked by concrete people in concrete time and space are very abstract. They are like trees without roots, as non-believers would think of many Christian truths. We can come to the living truth, living trees – with their roots – spoken by Jesus in the parable of the Kingdom of God as a tree in which the birds nest the birds of heaven (Luke 13:19), in a living »dialogue« between the questions and answers. »The answers are in temptation«, as Halik explained (23), »to complete the process of our search, as the problem of the discussion was the problem – but the problem has already been solved. However, with the new question, the depth of the mystery is again opening up to dissolve.« For this reason, we must live the way of searching and questioning, the path of discipleship.

As the Apostle Paul became all things to all people (1 Cor 9:22), Christians are also called to become all things to them so that they can become seekers with the one who seeks and the one who questions with the people who question. In this way, they will fully be able to enable the others who are, in one way or another, away from God to discover His proximity. At the same time, this proximity denotes distance, because God is immanent and transcendent at the same time. There are ever more Christians who are convinced and claim that they have all the important answers. They offer ultimate answers, which are often cheap. Therefore, some Christians like Halik consciously choose to become a doubter with the doubters and a seeker with the seekers. God Himself then makes sure that their many religious certainties are undermined, but at the same time He gives them valuable gifts as Halik (2012, 24) testifies:

»Just in that ›hollow‹, at the moment of crushing and undermining certainty, it is precisely through that ›hole in the roof‹, precisely in that movement of always new questions and doubts, that He revealed His face to me as never before. I understood that ›meeting with God‹, conversion, the faithful

indicates an existential need, which forces a human being into a »dialogue« with various objects (for preservation), fellow human beings (for reproduction) and, in the prophetic literature, even with God. (Skralovnik 2017, 7; 2016, 187)

agreement with the way in which God reveals Himself and with the way how the Church demonstrates this disclosure, is not the end of the path. Faith is ›tracking‹; it has the nature of a path that never ends in this life.«

5. Conclusion

Kearney's thinking about atheism is a holistic view of how to overcome the limitations of a modern man's secularized thinking. Atheism is the opening of our past, tradition, and religious teachings to new dimensions. This enables us to go deeper into the depths of creation and the beauty of our existence. Atheism confronts us with the existential question of the beauty or poverty of our existence. On one hand, it can be deeply personal and relational, and on the other hand, it is immersed in a certain immanent, impersonal, and time-dependent immanence. For believers as well as for non-believers, it is the challenge of where and in what way we are looking for the fullness of life. For Christians, the challenge of atheism is even greater, because it invites us to discover and enter into the mystery of God's and human existence more fully. It refuses to be embraced by the rational structures. That is why atheism can also be an encouragement for Christians to walk on the path of discipleship more intensively, because only in this way can they live the life of Jesus Christ. When Christians are able to see God in God's way as a Father who is full of love and mercy for every human being, observe his loving and serving presence in all things and people, and when they become like him in the power of the Holy Spirit through Jesus Christ, they will become more conscious and will begin to strive to build fraternity and sisterhood among all people, the ethics of responsibility and solidarity towards every person and all creation, especially as encouraged by Pope Francis in his *Laudato si'* encyclical exhortation (par. 216–227).

Abbreviations

EG – Francis. 2013. *Evangelii Gaudium*.

LS – Francis. 2015. *Laudato si'*.

SEEL – 1991. Ignatius od Loyola. *Spiritual Exercises* (1548).

References

- Francis.** 2015. *Laudato si'*. Encyclical Letter. The Holy See. May 24th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (accessed February 23, 2018).
- . 2013. *Evangelii Gaudium*. Apostolic Exhortation. The Holy See. November 24th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed February 20, 2018).
- Halík, Tomáš.** 2012. *Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost v srečevanju vere z nevero*. Trans. Bojana Maltarić. Ljubljana: Teološka fakulteta.

- Holy Bible.** 2011. New International Version. Bible Gateway. <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible/> (accessed February 16, 2018).
- Ignatius of Loyola.** 1991. *Duhovne vaje*. Trans. Jože Roblek. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.
- Kearney, Richard.** 2011. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Kearney, Richard, and Jens Zimmermann, eds.** 2016. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia.** 2013. Going Beyond the Human Through Dance. *Journal of French and Francophone Philosophy* 21, no. 1:1–12.
- Larrañaga, Ignacio.** 1999. Življenje z Bogom: delavnice molitve in življenja. Trans. Rosana Čop. Vipavski Križ: Kapucinski samostan.
- Manoussakis, John P., ed.** 2006. *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Martin, James.** 2013. *Duhovnost za vsak dan*. Trans. Niki Neubauer. Celje: Mohorjeva družba.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2010. Učenici u Markovem evanđelju između nerazumijevanja, straha i vjere. *Bogoslovna smotra* 80:1015–1031.
- — —. 2002. Wegmetaphorik im Markusevangelium. *Bogoslovni vestnik* 62:175–186.
- Szamocki, Grzegorz.** 2012. »Mężczyzną i niewiastą stworzył ich« (Rdz 1,27b), czyli pierwsze słowa Biblii o rozróżnieniu płciowym człowieka. *Pedagogika Katolicka* 11, no. 2:56–65.
- Skralovnik, Samo.** 2017. The Dynamism of Desire. The Root ḥmd in Relation to the Root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, no. 2:273–284.
- — —. 2016. God's Desire in the Psalms: A Semantic Study of the hmd and ,wh Word Fields in Ps 68:17 and Ps 132:13-14. *Bogoslovna smotra* 86:181–193.
- Solovjov, Vladimir S.** 2000. *Duhovne osnove življenja*. Trans. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo SKAM.
- Škof, Lenart.** 2015. The Concept of God in Dewey's Philosophy of Religion. *Edinost in dialog* 70:99–108.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,387—400
 UDK: 272-732.2-284
 27-185.53:27-675:930
 Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 5/2018

Simon Malmenvall

Salvation History in *Fides et Ratio*: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications

Abstract: The spiritual interpretation of the local and world history as salvation history represents a general feature of the entire Christian theological tradition, Eastern and Western alike. The concept of salvation history can also be found in the encyclical letter *Fides et Ratio* (1998) written twenty years ago by John Paul II. In *Fides et Ratio* the concept of salvation history and the importance of the category of time is emphasized as one of the crucial features of the Christian faith's self-understanding, especially regarding the Divine Revelation and its relation to reason. The aim of this article – in line with the encyclical's thoughts – is to show that the interpretation of history as salvation history represents a faith-based contextualization of »empirical« (»objective«) history, thus not neglecting, but rather complementing, the methods of secular (postmodern) historiography. The author of this article advocates the following thesis: salvation history not only opens the possibilities of cooperation between faith (theology) and reason (historiography), but also, and even more, due to its Christian universality, enables the connection with the (Catholic) Church's own intellectual heritage and fosters the ecumenical dialogue. In this regard, a special attention is given to the Swiss Catholic theologian Hans Urs von Balthasar (1905–1988) and the Russian East Orthodox theologian and historian Georges Florovsky (1893–1979).

Key words: faith, reason, *Fides et Ratio*, salvation history, ecumenism, historiography

Povzetek: **Zgodovina odrešenja v *Fides et Ratio*: Teološke (ekumenske) in zgodovinske implikacije**

Duhovna interpretacija krajevno zamejene in svetovne zgodovine kot zgodovine odrešenja predstavlja splošno značilnost celotnega krščanskega teološkega izročila, tako vzhodnega kakor tudi zahodnega. Koncept zgodovine odrešenja je mogoče zaslediti tudi v encikliki *Fides et Ratio* (*Vera in razum*) (1998), ki jo je pred dvajsetimi leti napisal Janez Pavel II. *Fides et Ratio* koncept zgodovine odrešenja in pomembnost kategorije časa poudarja kot eno izmed ključnih značilnosti samorazumevanja krščanske vere, zlasti glede božjega razodetja in njegovega odnosa do razuma. Cilj tega članka – zasledujoč miselni tok enciklike

– je pokazati, da interpretacija zgodovine kot zgodovine odrešenja predstavlja kontekstualizacijo »empirične« (»objektivne«) zgodovine na temelju vere, ki tako ne zanemarja, temveč dopolnjuje metode sekularnega (postmodernega) zgodovinopisja. Avtor članka zagovarja naslednje stališče: zgodovina odrešenja ne odpira zgolj možnosti sodelovanja med vero (teologijo) in razumom (zgodovinopisjem), temveč tudi in še bolj – zaradi svoje krščanske univerzalnosti – omogoča povezanost s (katoliški) Cerkvi lastno intelektualno dediščino ter spodbuja ekumenski dialog. V tem pogledu sta posebne pozornosti deležna švicarski katoliški teolog Hans Urs von Balthasar (1905–1988) ter ruski pravoslavni teolog in zgodovinar Georgij Florovski (1893–1979).

Ključne besede: vera, razum, *Fides et Ratio*, zgodovina odrešenja, ekumenizem, zgodovinopisje

1. Introduction

The spiritual interpretation of the local and world history as salvation history – i.e. in the light of Divine Providence and »encounter« between God and man – represents a general, almost universal feature of the entire Christian theological tradition, Eastern and Western alike, extending from the Late Antiquity up to the twentieth century (Malmenvall 2017a, 69). The concept of salvation history can also be found in the encyclical letter *Fides et Ratio* (1998) written by the pope (now saint) John Paul II.¹ In *Fides et Ratio* the concept of salvation history and the importance of the category of time is emphasized as one of the crucial features of the Christian faith's self-understanding, especially regarding the Divine Revelation and its relation to reason. This connection is most evidently emphasized in the first chapter (titled The Disclosure of Divine Wisdom, paragraphs 7–15) of the document (Hemming and Parsons 2002, 14–29). The aim of this article – in line with the encyclical's thoughts – is to show that the interpretation of history as salvation history represents a faith-based contextualization of »empirical« (»objective«) history, thus, not neglecting (but rather complementing) neither the contingency of specific historical circumstances nor the methods of secular (postmodern) historiography. Although John Paul II – primarily concerned with philosophy and himself a former professor of this discipline – does not directly mention the relationship between faith and reason in the field of historiography as a science in its postmodern forms, this issue can be addressed regarding the more general context of the encyclical letter. Therefore, the author of this article advocates the following thesis: salvation history not only opens the possibilities of cooperation between faith in the field of theology and reason in the field of historiography, but also, and even more, due to its Christian universality, enables the connection with the (Catholic) Church's own intellectual heritage and fosters

¹ The text of this encyclical letter is cited from its Latin-English critical edition with a revised English translation edited by Laurence P. Hemming and Susan F. Parsons (2002).

the ecumenical dialogue. In this regard, a special attention is given to the Swiss Catholic theologian Hans Urs von Balthasar (1905–1988)² and the Russian East Orthodox theologian and historian Georges Vasilevich Florovsky (1893–1979).³ Consequently, the ambition of this article is not to offer a final or all-encompassing coverage of the subject(s) discussed, but to foster dialogue between theology and historiography in the context of the phenomenon called salvation history.

2. Salvation history as a general feature of the Christian theological tradition

The concept of history as salvation history traces its origins back to the Biblical exegesis and theology of history in the Late Antiquity Patristic period which interpreted the local and global historical processes referring to the »Divine Providence« and »economy/oikonomia«, namely in the light of the care of a loving God for the mankind (Špidlík 1986, 6–9; 157; Grant and Tracy 2000, 71–79; Averincev 2005, 125–130; Malmenvall 2017a, 68). In this context, among the earliest East Christian authors the Biblical exegete and theologian Origen from the third century (2013, 280–281; 285–287; 315–317), as well as the Biblical exegete and historian Eusebius of Caesarea from the first half of the fourth century are worth mentioning (Maier 2007, 9–13; 16; 333; Cameron and Hall 1999, 2; 47; Averincev 2005, 132–133). Among the classical Western authors, Augustin of Hippo from the end of the fourth and beginning of the fifth century cannot be omitted (Moreschini 2004, 456–457; O'Daly 2004, V; 27; 29–30; 35–37; 39).

Various Christian authors from the Late Antiquity up to the twentieth century, characterized by their spiritual interpretation of history as salvation history, share some crucial similarities. All of them recognize God as the Lord to whom the entire history belongs. Furthermore, God is recognized as someone »entering« into history of the world because of his loving care for the mankind in order to save it from the captivity of sin and provide it with the »fullness of life«. According to their notion, the history as a whole is a stage of »encounter« between God and man. In addition to that, the world history consists of three crucial events or turning points which are the measure of all others. These events are: the creation of the world, the incarnation of Jesus Christ, and the second coming of the Lord at the time of the last judgement. Therefore, history represents a coherent whole with its starting point (creation), summit (incarnation) and awaited conclusion (last judgement). Consequently, the notion of history as salvation history becomes a mechanism of the spiritual interpretation of the secular events, personalities and processes for which the empirical evidence exists. Thus, the events, personalities and processes are presented in the light of the symbolically rich Biblical hi-

² In the field of theology of history his most important work is *Theology of History: A Sketch (Theologie der Geschichte: Ein Grundriss)* (1959).

³ In the field of theology of history his most important work is *The Predicament of the Christian Historian* (1959).

story – its message does not end with the literal temporal ending of the Biblical images, events and stories, but continues in the set of historically comparable actions denoting repetition of relations between God and man. Within these relations, historically specific elements are placed in the context of repeatable, almost perpetual similarities. (Malmenvall 2015, 200–202; 2017a, 69–70; Bresciani 2016, 30–31; 39; 41–43; Averincev 2005, 121–127)

3. *Fides et Ratio* and salvation history

The main starting point of John Paul's encyclical letter is that faith and reason represent autonomous realities which are not mutually opposed but complementary – both enabling man to search and find the truth with its fullness in Jesus Christ. For John Paul II faith and reason seem to be like »two wings« by which the human spirit is raised toward the contemplation of truth. »It is God himself who implanted in the minds of men and women an inclination for knowing him, so that knowing and loving him, they may likewise attain the whole truth about their very selves. « (Hemming and Parsons 2002, 3)

John Paul's preference for philosophy can be already traced in the introduction (paragraph 3) of *Fides et Ratio*. He claims that there are many resources which man can deploy to foster the progress of knowledge of truth so that life is made »more human«. Standing out among these is philosophy, which when properly constituted, is a direct help in posing the question about the meaning of life and sketching an answer to it. (7) Not (salvation) history, but rather philosophy is, according to John Paul II, the key resource to seek and know the truth. In a similar way, the author of the encyclical letter emphasizes his notion that fundamental truths or a »common body of knowledge« surpasses specific historical periods and cultural contexts – the truth and philosophy are basically »above« history.⁴

»Despite changing times /... /, we may still admit a sort of nucleus of philosophical ideas, which are regularly present in the history of human reflection. Consider, for example, the principles of non-contradiction, of finality and causality. /... / Consider as well certain moral norms /... / which are common to everyone. /... / There exists a body of knowledge /... / as a kind of spiritual heritage of humanity. /... / We may discover something like an *implicit philosophy*, the principles of which anyone might feel that they possessed, albeit in a general and unconscious way.« (9)

⁴ The author's preference for philosophy and its alleged universality is additionally accentuated in the fourth chapter of the encyclical letter on the interaction between theology and philosophy where he advocates the following position: »Dogmatic theology for its part ought to possess the ability of arriving at an understanding of the mystery of salvation, wheter through the structure of narrative, or preferably through the form of reasoning. It ought to achieve this above all by the use of those intellectual conceptions which are formed with critical judgement, in a way communicable to all. Indeed without the help of philosophy theological issues cannot be clarified, as, for example, God's creative activity in the world, the relationship between God and man, and the identity of Christ as true God and true man.« (107)

However, the Christian (Catholic) faith, especially regarding the Divine Revelation and its relation to reason, cannot be properly understood without its rootedness in the »encounter« between God and man which takes place in history, within a specific epoch and a specific geographically and culturally defined space. This »encounter« – despite ontological difference between eternal and invisible God, on the one hand, and the transience and fallibility of man on the other – issues in the disclosure of a mystery, »hidden in the ages« and subsequently revealed, by which man, through Christ, the »Word made flesh«, might have access to the Father in the Holy Spirit and become sharer in the Divine nature. This action is »gratuitous«, initiated by God and »coming to us for our own salvation«. (15; 17) In the context of salvation history, attention is directed primarily to the incarnation of God in Christ who, »out of abundance of his love«, speaks to man and lives among him, so that he may invite him into fellowship with himself. Therefore, the deepest truth about God and man's salvation is made clear in Christ, who is the »fullness of revelation«. (19) Furthermore, John Paul II argues, it is necessary to insist that in the Christian faith time has a »fundamental importance«. For it is within time that the whole work of creation and salvation comes to light and it is clear that »we now already anticipate what time will bring to perfection«, implying the second coming of the Lord and, thus, the end or fulfillment of history. On this basis, salvation history – as lived in the historical as well as present time by the Church between resurrection of the Lord and his second coming – brings forth two crucial elements: closeness of eternal and invisible God to man through Christ, and anticipation of the »things to come«, i.e. incompleteness of history. History, therefore, becomes the »arena« where man is able to confirm the deeds of God for the sake of God's love towards him. God »touches us in the things which we best know and can easily verify«, because they constitute the circumstances of man's everyday life. (21) For the »people of God« (members of the Church) this kind of history becomes a path »pursued to the end«, so that through the continuous action of the Holy Spirit revealed truth should »completely open up its contents«. The Church, as the age passes by, is always on the move towards the »fullness of divine truth, until the words of God are fulfilled«. (21)

In the context of salvation history, the faith in God is of supreme importance. Faith is an act of assent on the God's testimony about himself and as such an act of personal trust. Faith, which is granted to man and cannot be demanded by him, set within the context of interpersonal communication, compels human reason to open itself to it and to grasp its deeper meaning. »For this very reason the act whereby we commit ourselves to God has always been considered by the Church to be a moment of fundamental choice which involves the whole person.« (23) By believing, man accomplishes the »most meaningful act of his life«, for here the certainty of truth is attained in that one who decides to live by it (25). The truth of the Christian revelation through Christ allows man to understand the mystery of his own life. This truth is not the highest reach of the reflection of reason, but the expression of a »free gift« – it requires that it be accepted as a »declaration of love«. This truth is at the same time the anticipation of the final vision of God, de-

stined for those who believe (in) him with a »sincere spirit«. (29) However, from John Paul II's perspective, the complexity of the world, i.e. history and the »differing fortunes of peoples«, are realities that demand (scientific) attention and judgement, without at the same time removing faith from this process. Namely, faith does not interpose itself in order to destroy the autonomy of reason but wants to made plain that the events of history cannot be profoundly grasped unless faith is professed in the God who is at work in them. »Faith /... / opens up the mind to detect the active presence of providence in the passing of events. « (33) There is no reason, therefore, for rivalry between faith and reason. Though each belongs to its own sphere, God and man belong together in a common bond. The origin of all things is in God and in him »the fullness of mystery is gathered together«; upon man lies the duty of searching out the truth with the aid of reason. (33)

»The selfsame God who created and guarantees the faculty of understanding and reasoning about the natural order of things /... /, is one with him who revealed as the Father of /... / Christ. This unity of truth, natural and revealed, finds its living and personal identity in Christ. « (57)

4. Theological (ecumenical) implications of *Fides et Ratio* regarding salvation history

The primary objective of John Paul II's encyclical letter is not to investigate and further develop the concept of salvation history itself or the relation between God, man and Divine Revelation within the category of time. Nevertheless, the notions of *Fides et Ratio* concerning the »encounter« between God and man in history can be placed in the context of modern theological discourse about the importance of time for the Christian faith. In this context, a connection and comparison between two renowned scholars from the twentieth century – the Catholic theologian Hans Urs von Balthasar and the East Orthodox theologian and historian Georges Florovsky – can be considered reasonable. This connection and comparison has two advantages: firstly, it complements the notions of John Paul II with the thought of scholars who are – contrary to the author of *Fides et Ratio* – directly and systematically working in the field of theology of history; secondly, it enables to widen the (modern) Catholic understanding of history and Divine Providence with an ecumenical dimension, in this case with a contribution of an East Orthodox author. Although the understanding of salvation history is generally very similar in all the three compared authors, it differs on the point where the assessment of the importance of salvation history as a narrative for the entire Christian theology takes place. In this regard, John Paul II gives the ultimate importance to the philosophical reasoning and »universal« truths, while the other two recognize in the historical narrative and testimony of the community of believers the most genuine form of discourse about God, about the »story« of »encounter« between God and man. Therefore, the following conclusion can be

made: John Paul II, although not discarding the historically contingent circumstances, focuses mainly on the »universality« of the Christian faith and Divine Revelation, while Balthasar and Florovsky focus mainly on their »historicity« and their dependence on the experience and testimony of the community of believers, i.e. the Church.

4.1 *Fides et Ratio* and Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar claims that the adequate understanding of the historical process as a whole requires a specific normative historical subject encompassing the entire history of mankind. Due to the fact that this kind of a subject cannot be found among men – as every individual is limited by its intellectual and moral strength and the duration of his lifetime –, the only subject that is able to give meaning to the entire history is God. God who ultimately gives meaning to history is God who showed his closeness to mankind by becoming man himself and who opened to the mankind the path of the purification from evil. This is Jesus Christ as the Savior of the world. (Balthasar 1959, 11; 13; Malmenvall 2017a, 74–75) Thus, as in the case of John Paul's *Fides et Ratio*, Christ represents the ultimate center of history which gives the key to the understanding of the creation, God Himself and his relation to mankind (Balthasar 1959, 14–15; 18–19; 41; Malmenvall 2017a, 75). The most visible compatibility between Balthasar and *Fides et Ratio* consists in the assessment of the essence of salvation history, namely the closeness of God to man within time, i.e. within history. The manifestation and work of God in time, especially through Jesus Christ (»God made flesh«), is by both authors regarded as a supreme proof about the love and concern of the Creator towards his creation.

According to Balthasar, Christ's example is best showed in his voluntary obedience to God the Father (Balthasar 1959, 26–27; Malmenvall 2017a, 75). »The meaning of the incarnation, of Jesus' manhood, is first borne in upon us as a not-doing /... /, a not-carrying-out of his own will.« (Balthasar 1994, 29) Christ's spiritual integration and elevation of history is primarily revealed through the fact that the Son does not overtake the will of the Father and, consequently, he waits for the right time, the »hour of the Father«. In this way, he does not act in a way that is typical of the fallen human nature – he does not »usurp« time and God's providence. On this basis, the essence of every disobedience towards God and, consequently, sin is overtaking or usurping time. The restoring of the »Divine order« by the power of death and resurrection of the Son is precisely the restoration of patience and temperance which through Christ becomes a fundamental ethical attitude of every Christian. (Balthasar 1959, 27–30; Malmenvall 2017a, 75–76)

According to Balthasar, Christ is the center and summit of history also because after his death and resurrection he did not »withdraw« to the remoteness of heaven but is still present in his »Mystical Body«, the Church. He is present in the Church especially through the sacraments which are visible material images of the work of the invisible God. Christ's presence in the sacraments means the presence of eternity in the limitedness of time and material world – precisely through the sacraments the eternity becomes ever-present and contemporary. (Balthasar 1959,

70–75; Malmenvall 2017a, 76–77) »Here, again, he is the risen Lord, living in the eternity of the Father, his earthly time transfigured into his eternal duration, the eternal Christ accompanying ›his own‹ through time.« (Balthasar 1994, 94) Furthermore, Balthasar argues that if the Biblical and all other events are not understood as rooted in their summit and center, which is Christ, they become unconnected and lost in time – without Christ they cannot be placed in the context of the history of the »encounter« between God and man. If, for example, the Abraham's sacrifice of his son Isaac is not understood as a preannouncement of the Calvary, it becomes separated from the other events of history and, consequently, loses its meaning. Balthasar argues that deeds and events after the resurrection of Christ or in the life of the Church should be understood in a similar way as well. Every deed, born out of a sincere faith, does not have only its direct consequences in relation to the temporally and geographically limited present, but also in relation to the future, eventually changing the course of history on a global level. Thus, human deeds are subjected to the incarnate Son of God who at the »end of time« will be the judge of the »living and dead«. In his final judgement he will especially regard those who have worked for the transformation of the world towards the good. Namely, the saints are his »invisible forces« for the transformation of the world who can influence the outcome of the last judgement. (Balthasar 1959, 58–61; Malmenvall 2017a, 76) In this context, another compatibility between Balthasar and *Fides et Ratio* can be traced: history of salvation, decisively marked by Divine providence, continuous in the life of the Church and is oriented towards its complete fulfillment at the Christ's second coming.

4.2 *Fides et Ratio* and Georges Florovsky

Florovsky is convinced that Christianity is a »religion of historians«. According to him, Christianity lives by considering the testimonies about the specific past events recognized in the light of the faith as true for all the creation and defined as »magnificent God's works«. The very foundation of Christianity is constituted by the interpretations of the central meaning of the specific historical events – the incarnation, suffering, and resurrection of the Son of God. On the one hand, Christ as a center of history represents the fulfillment of the Old Testament, while, on the other, he is the carrier of the eternal life. In the light of Christ's second coming, the entire history of mankind is understood as an »evolution« pointing towards the »end«, as a process of revealing the generally valid meaning through specific events and personalities. Therefore, the Christian faith is an »everyday invitation« to the spiritual study of history. (Florovsky 1974, 31–32; 58–60; Malmenvall 2017a, 72–73)

»The starting point of the Christian faith is the acknowledgment of certain actual events, in which God has acted /... / for man's salvation. /... / This entire pattern of interpretation is definitely linear, running from the beginning to the end, from Creation to Consummation. /... / Yet, paradoxically, ›beginnings‹, ›center‹, and ›end‹ coincide, not at ›events‹, but in the person of the Redeemer. Christ is both *alpha* and *omega*.« (Florovsky 1974, 58)

Florovsky recognizes the continuity between the Old Testament's »chosen people« and the Church⁵ until the present day. Consequently, he argues that the Bible can be understood only through the faith in Jesus Christ and through one's integration into his »Mystical Body«. (Florovsky 1974, 62–63; 1972a, 21–23; Williams 1993, 322–323; Malmenvall 2017a, 73) According to Florovsky, despite the difference in the historical origin of specific Biblical texts, the Bible as a whole is the »creation of the community of believers« – the Old Testament's Hebrew and the New Testament's Christian community alike. The Bible was created »within the community for the community« based on its experience of God. This, in turn, means that it is not possible to separate the Sacred Scripture from the community. Furthermore, in the long period between the resurrection of Christ and his second coming, the Church, as a community and institution at the same time, preserves and transmits the genuine message about the »Kingdom of God«. (Florovsky 1972a, 17–18; 25; Malmenvall 2017a, 73) History became sacred when the »Word was made flesh« and, consequently, when the later became a part of temporality. From that time on, Christ is present in his »Mystical Body«, the Church, in which salvation history continues until the second coming of the Lord. Although the history of the Church is full of unimportant events and even immoral acts, the Church faithfully preserves and promotes the »permanent structures« in its ritual, doctrine and internal organization which refer to its essence or »eternal form«. (Florovsky 1974, 54; 58; 62–63; 1972a, 19; Williams 1993, 320; 322; Malmenvall 2017a, 73–74) On this basis, the most visible compatibility between Georges Florovsky and John Pauls's *Fides et Ratio* consists in the conviction that salvation history does not end with the temporal ending of the written biblical stories or the temporal ending of the Christ's earthly mission after his resurrection, but continues in the entire subsequent life of the Church until the second coming of the Lord. Therefore, God, through the Holy Spirit, »works« in the life of the Church, Christ's »Mystical Body«, as well.

According to Florovsky, the condition for the adequate understanding of the Bible is the personal internalization of the spirit of the New Testament. This is the spirit of repentance and the »change of mind« (Greek: *μετάνοια*), a deep conversion of one's intellectual and emotional state, starting with the self-denial. The acceptance of the self-denial means the recognition of the »message of salvation« transmitted by the uninterrupted tradition of the Church and summarized in the formula of the symbol of faith. This enables the individual person not to isolate oneself in the limited convictions of its own time. In this sense, Florovsky does not regard the tradition of the Church as a relic from the past, but as a »power of the Holy Spirit« since to understand the Bible means to understand Christ. If and because Christ is not a text, but a person, present in his »Mystical Body«, the tradition of the Church is the key to the Bible and the personal relation with God. (Florovsky 1972b, 10–14; 16; 1972a, 21; Malmenvall 2017a, 74) Here, another aspect of compatibility between Florovsky and *Fides et Ratio* is present: to adequa-

⁵ When Florovsky uses the term »Church« he is referring to the East Orthodox Church which, according to him, represents the only and real Christ's Church.

tely understand the Bible and with it the unfolding of God's providence in history a personal assent and trust in God's testimony about himself, transmitted through the tradition of the Church, is required.

5. Historiographical implications of *Fides et Ratio*

Historiography as a modern secular science, as a research practice, knowledge and representation of an »object« called history – either in its traditional positivistic or postmodern, mainly culturally oriented forms – is always framed in a specific time and space, conditioned by intellectual formation, values and interests of the author (historian) and/or society in which he lives. Therefore, any type of history cannot be written in a fully »objective« or »disinterested« way. Furthermore, historiography, already from the Hellenic antiquity to the present day, does not deal with super-temporal universalities, but with specific events, persons and processes of a given space and time. Historiography is, thus, primarily interested in particularities and change and, consequently, transience of any form of government, society or ideational and religious system. (Lorenz 2015, 13–14; 18; 20; Elton 1967, 8; 20–24)

Contrary to the notions and practice of modern and postmodern secular historiography, the Christian spiritual interpretation of history as salvation history places various events, persons and processes in a broader religious context, in the context of »encounter« between God and man – and points out some more or less universal truths disclosed and confirmed in specific circumstances. In this sense, John Paul II understands history, and with-it historiography, precisely as a means to search the (Christian) truth with the help of faith and reason alike. According to *Fides et Ratio*, the complexity of history is a reality that demands (scientific) attention and judgement, without at the same time removing faith from this process. Namely, faith does not interpose itself in order to destroy the autonomy of reason but wants to made plain that the events of history cannot be profoundly grasped unless faith is professed in the God who is at work in them. »Faith /... / opens up the mind to detect the active presence of providence in the passing of events.« (Hemming and Parsons 2002, 33) Following the perspective of John Paul II, it can be said that historiography as a science makes only a part of a broader endeavor, i.e. the search for (universal) truth by recognizing God's relation to man in time.

However, postmodern (culturally oriented) historiography, the leading methodological and epistemological current in Western historiography approximately since the 1980s, is characterized by its emphasis on language or discourse as a system of culturally defined symbols constructing the image of the world and historical reality.⁶ Consequently, it is defined by an »anti-essentialist« critique of any

⁶ Here, a typical assumption of the postmodern historiography, emphasized, for example, by Kellner (1989) and Malmenvall (2017b, 685), can be noted: every synthesis and conceptualization of the past – even the one which is at first sight characterized by a deep erudition and lack of political bias – is always

»grand narrative« – including the Christian vision of man's place in the world and God's providence in history.⁷ The main task of postmodern historiography is to analyze and present the past values and worldviews, primarily by analyzing their past representations and representations of the past itself. Thus, the postmodern historiography's ambition is not to be a historiography of the (political) facts, but rather a historiography of values, symbols and language/discourse. (Lorenz 2015, 21; Luthar et al. 2016, 385; 394–396; 422; 427–428; 437– 438)⁸ On this basis, it can be concluded that, at least on a general level, the concept of salvation history is something obsolete and has nothing in common with the postmodern secular understanding and writing of history. Yet, there seems to be a possible common ground enabling dialogue between the faith-based salvation history and postmodern (culturally oriented) historiography. This common ground could be deduced from the postmodern historiography's stress on the narratives, (collective) representations of the past and historical remembrance – all these realities are always shaped or at least influenced by the mythological, religious or political presuppositions and values of a given space and time. (Lorenz 2015, 22; 24–29; Confino 2015, 37–39; Luthar et al. 2016, 369; 422; 424–425) In this sense, salvation history as a specific mechanism of interpretation of history, founded on the truths, experience and memory of the community of the Church, works as one of the most visible (»grand«) narrative with its internal logic in the entire cultural history of the mankind.

Thus, the concept of salvation history can be understood in two terms: not only as a mechanism objectifying the past and giving it a comprehensible spiritual meaning, but also as an object of postmodern (cultural) historiography itself, studying historical narratives and other representations of the past. The key question regarding salvation history and any other kind of (narrative) representation of the past in relation to the postmodern (cultural) historiography is: Who and to whom are representing the past and why are they doing so? Therefore, salvation history becomes a source of investigation for theology and secular sciences, especially humanities, in their own right fostering their mutual enrichment. This is exactly what John Paul II has in mind – according to *Fides et Ratio*, the complexity of history is a reality that demands (scientific) attention and judgement, without at the same time removing faith from this process. In this case, theology studies the spiritual meaning, specific and universal alike, of the given segments of the past in the light

a view on the past from the perspective of the historian's present. Namely, every historian seeks to control (»overpower«) the forever lost past through the construction of knowledge transmitted by the narrative form. Consequently, there is no possibility for a (fully) objective or unbiased writing of history. Yet, there exists a possibility for dialogue with other (even divergent) syntheses or conceptualizations of the past.

⁷ A comprehensive view on theology as a (religious) language or »grammar« can be already found in the pre-structuralistic thought of Ludwig Wittgenstein (1889–1951) (Žalec 2016, 462–468).

⁸ In this context, some crucial postmodern teoreticians of history, mainly philosophers and historians, and their reference works deserve special mention: Hayden White (1928–2018) (1973), Clifford Geertz (1926–2006) (1973), Reinhart Koselleck (1923–2006) (1985), Roger Chartier (1945–) (1989), Hans Kellner (1945–) (1989), Peter Burke (1937–) (1997), Frank Ankersmit (1945–) (2001), and Quentin Skinner (1940–) (2002).

of Divine Revelation, Church tradition and religious practice, while secular (cultural) historiography studies individual authors, historical circumstances, functions and consequences of such narratives or mechanisms of interpretation. On this basis, a limited compatibility and mutual enrichment between the two very different and, in some cases, irreconcilable modes of knowledge – salvation history and postmodern (cultural) historiography – seems possible. This is exactly what John Paul II has in mind; it represents a specific application of the main principle of *Fides et Ratio* – dialogue between faith and reason respecting the richness of Church's tradition and features of the contemporary postmodern culture at the same time.

6. Conclusion

The spiritual interpretation of the local and world history as salvation history – i.e. in the light of Divine Providence and »encounter« between God and man – represents a general, almost universal feature of the entire Christian theological tradition, Eastern and Western alike, extending from the Late Antiquity up to the twentieth century. Following the interpretation mechanism of salvation history, the events, personalities and processes are presented in the light of the symbolically rich Biblical history – its message does not end with the literal temporal ending of the Biblical images, events and stories, but continues in the set of historically comparable actions denoting repetition of relations between God and man. The concept of salvation history can also be found in the encyclical letter *Fides et Ratio* written by the pope John Paul II. Although not representing a central subject of discussion, in *Fides et Ratio* the concept of salvation history and the importance of the category of time is emphasized as one of the crucial features of the Christian faith's self-understanding, especially regarding the Divine Revelation and its relation to reason. From the John Paul II's perspective, history is a reality that demands (scientific) attention and judgement, without at the same time removing faith from this process. Namely, faith wants to make plain that the events of history cannot be profoundly grasped unless faith is professed in the God who is at work in them. However, not (salvation) history, but rather philosophy is, according to John Paul II, the key resource to seek and know the truth and testify about it to the (contemporary) culture. In a similar way, the author of the encyclical letter emphasizes his notion that fundamental truths or a »common body of knowledge« surpasses specific historical periods and cultural contexts.

The notions of *Fides et Ratio* concerning the »encounter« between God and man in history can be placed in the context of modern theological discourse about the importance of time for the Christian faith. In this context, a comparison between two renowned scholars from the twentieth century – the Catholic theologian Hans Urs von Balthasar and the East Orthodox theologian and historian Georges Florovsky – can be considered reasonable. The most visible compatibility between Balthasar and *Fides et Ratio* consists in the assessment of the essence of salvation history, namely the closeness of God to man within history. The ma-

nifestation and work of God in time, especially through Jesus Christ («God made flesh»), is by both authors regarded as a supreme proof about the love and concern of the Creator towards his creation. On the other hand, the most visible compatibility between Georges Florovsky and *Fides et Ratio* consists in the conviction that salvation history does not end with the temporal ending of the written biblical stories or the temporal ending of the Christ's earthly mission after his resurrection but continues in the entire subsequent life of the Church until the second coming of the Lord. Therefore, God, through the Holy Spirit, «works» in the life of the Church, Christ's «Mystical Body», as well. Although the understanding of salvation history is generally very similar in all the three compared authors, it differs on the point where the assessment of the importance of salvation history as a narrative for the entire Christian theology takes place. In this regard, John Paul II gives the ultimate importance to the philosophical reasoning and «universal» truths, while the other two recognize in the historical narrative and testimony of the community of believers (Church) the most genuine form of discourse about God, about the «story» of «encounter» between God and man.

Following the perspective of John Paul II, it can be said that historiography as a science makes only a part of a broader endeavor, i.e. the search for (universal) truth by recognizing God's revelation to man in time. However, postmodern (culturally oriented) historiography is characterized by its emphasis on language or discourse as a system of culturally defined symbols constructing the image of the world and historical reality. Consequently, it is defined by a critique of any «grand narrative» – including the Christian vision of man's place in the world and God's providence in history. Yet, there seems to be a possible common ground enabling dialogue between the faith-based salvation history and postmodern (culturally oriented) historiography. In this sense, salvation history works as one of the most visible («grand») narrative with its internal logic in the entire cultural history of the mankind. Thus, the concept of salvation history can be understood in two terms: not only as a mechanism objectifying the past and giving it a comprehensible spiritual meaning, but also as an object of postmodern (cultural) historiography itself, studying historical narratives and other representations of the past. Therefore, salvation history becomes a source of investigation for theology and secular sciences, especially humanities, in their own right fostering their mutual enrichment. In this case, theology studies the spiritual meaning of the given segments of the past in the light of Divine Revelation, Church tradition and religious practice, while secular (cultural) historiography studies individual authors, historical circumstances, functions and consequences of such narratives or mechanisms of interpretation. On this basis, a limited compatibility and mutual enrichment between the two very different and, in some cases, irreconcilable modes of knowledge – salvation history and postmodern (cultural) historiography – seems possible. This is exactly what John Paul II has in mind; it represents a specific application of the main principle of *Fides et Ratio* – dialogue between faith and reason respecting the richness of Church's tradition and features of the contemporary postmodern culture at the same time.

References

- Ankersmit, Frank.** 2001. *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press.
- Averincev, Sergej.** 2005. *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Trans. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1994. *A Theology of History*. San Francisco: Ignatius Press.
- . 1959. *Theologie der Geschichte: Ein Grundriss*. Neue Fassung. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bresciani, David.** 2016. *La porta dell' eternità: La memoria in Alexander Schmemmann*. Rome: Lipa.
- Burke, Peter.** 1997. *Varieties of Cultural History*. New York: Cornell University Press.
- Cameron, Averil, and Stuart Hall, eds., trans.** 1999. *Eusebius, Life of Constantine*. New York: Oxford University Press.
- Chartier, Roger.** 1989. *Cultural History: Between Practices and Representations*. Trans. Lydia G. Cochrane. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Confino, Alan.** 2015. History and Memory. In: *The Oxford History of Historical Writing*. Vol. 5: *Historical Writing since 1945*, 36–51. Eds. Alex Schneider and Daniel Wolf. Oxford: Oxford University Press.
- Elton, Geoffrey R.** 1967. *The Practice of History*. London: Fontana Books.
- Florovsky, Georges.** 1974. The Predicament of the Christian Historian. In: *Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. 2: *Christianity and Culture*, 31–66. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972a. Revelation and Interpretation. In: *Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 17–36. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972b. The Lost Scriptural Mind. In: *Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 9–16. Belmont: Norland Publishing Company.
- Geertz, Clifford.** 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Grant, Robert, and Davis Tracy.** 2000. *Kratka zgodovina interpretacije Biblije*. Trans. Janko Lozar. Ljubljana: Nova revija.
- Hemming, Lawrence P., and Susan F. Parsons, eds.** 2002. *Restoring Faith in Reason: With a New Translation of the Encyclical Letter Faith and Reason of Pope John Paul II: Together with a Commentary and Discussion*. London: SCM Press.
- Kellner, Hans.** 1989. *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Koselleck, Reinhart.** 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Trans. Keith Tribe. Cambridge MA: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Lorenz, Chris.** 2015. History and Theory. In: Schneider and Wolf 2015, 13–35.
- Luthar, Oto, Gregor Pobežin, Marjeta Šašel Kos, and Nada Grošelj.** 2016. *Zgodovina historične misli*. Vol. 2. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Maier, Paul R., ed.** 2007. *Eusebius, The Church History*. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional.
- Malmenvall, Simon.** 2017a. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:67–78.
- . 2017b. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiske oktobrske revolucije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:671–686.
- . 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. In: *Pripoved o minulih letih*, 175–239. Ed. Blaž Podlesnik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Moreschini, Claudio.** 2004. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- O'Daly, Gerard.** 2004. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. New York: Oxford University Press.
- Origen.** 2013. *O počelih*. Trans. Neža Sagadin and Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Schneider, Axel, and Woolf, Daniel.** 2015 [2011]. *The Oxford history of historical writing*. Vol. 5: *Historical writing since 1945*. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin.** 2002. *Visions of Politics*. Vol. 1: *Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Špidlík, Tomáš.** 1986. *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*. Trans. Anthony P. Gythiel. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- White, Hayden.** 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore: John Hopkins University.
- Williams, George H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. In: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ed. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Žalec, Bojan.** 2016. Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:457–470.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,401–413
 UDK: 27-748-45
 Besedilo prejeto: 6/2018; sprejeto: 7/2018

Stanislav Slatinek

Vera zaročencev in poročna obljuba

Povzetek: Papež Frančišek razlikuje tri skupine zaročencev: »verujoči, mlačni in tisti, ki ne živijo po veri«. Izrazi vere (npr. poglobljena, tradicionalna, površinska, osebna vera) so pri zaročencih tako mnogovrstni, da se lahko tudi pri popolnoma nevernih opazijo drobne sledi vere. Mnogi zaročenci imajo pristno katoliško vero. Drugi pa svojo vero kažejo na različne načine. Z razpravo želimo poudariti: vera zaročencev je potrebna, da se zgodi »skrivnost« (*mysterion*) poročne obljube. Vera daje zaročencema moč, da lahko živita »blagor zakoncev« (*bonum coniugum*) vse življenje. Za veljavno sklenitev zakramentalnega zakona pa se vera izrecno ne zahteva, temveč je dovolj, da imata zaročenca iskren namen, storiti to, kar dela Cerkev – *faciendi id quod facit Ecclesia Christi*. Samo takrat, kadar zaročenca zavestno izključita zakramentalnost zakona ali se o zakramentalnem dostojanstvu zakona motita, lahko govorimo o resničnem pomanjkanju vere, ki odločujoče vpliva na voljo in prizadene veljavnost zakonske privolitve (ZCP, kan. 1099). Papež Frančišek pravi, da takšne okoliščine dopuščajo skrajšano ničnostno zakonsko pravdo pred škofom v skladu s kanoni 1683–1687 (*Mitis Iudex Dominus Iesus*, čl. 14, § 1). Zato se od pastoralnih delavcev pričakuje, da bodo v mladih parih, ki si želijo veljavno sklenitev zakona, vero odkrivali, jo krepili in vzgajali »za sadu poln prejem zakramenta zakona« (ZCP, kan. 1065, § 2).

Ključne besede: vera, zaročenci, poročna obljuba, ničnost zakona

Abstract: Faith of the Fiancés and the Marriage Promise

Pope Francis distinguishes three groups of fiancés, namely »believing, indifferent, and those who do not live by faith«. The expressions of faith (i.e. in-depth, traditional, superficial, personal faith) are so multifaceted in the fiancés, so that, even in the case of absolute unbelievers, tiny traces of faith can be observed. Many fiancés have a genuine Catholic faith. Others show their faith in different ways. With this discussion we want to emphasize that the faith of the fiancés is necessary in order to make a »mystery« (*mysterion*) of the marriage promise. Faith gives the fiancés the power to live »the good of the spouses« (*bonum coniugum*) throughout their lives. For the valid celebration of the sacramental marriage, faith is not explicitly required, but it is enough for the fiancés to have an honest purpose to do what the Church does – *faciendi id quod facit Ecclesia Christi*. Only when the fiancés knowingly exclude the sacramental

dignity of marriage, or are mistaken about the sacramental dignity of marriage can we speak of the defect of faith which can generate simulation of consent or error that determines the will (can. 1099). Pope Francis says that such circumstances of things and persons can allow a case for nullity of marriage to be handled by means of the more brief process before the bishop according to canons 1683–1687 (*Mitis iudex Dominus Iesus*, art. 14, § 1). Therefore, pastoral workers are expected to help young couples who want to contract a marriage validly to discover their faith, strengthen it, and raise it »to receive the sacrament of marriage fruitfully« (can. 1065, § 2).

Key words: faith, fiancé, wedding promise, nullity of marriages

1. Uvod

V zadnjem času vsi papeži omenjajo vprašanje vere pri poročni obljudi (Janez Pavel II. 2003; Benedikt XVI. 2013a; Frančišek 2016a). Čeprav ZCP vere (*fides*) ne uvršča med bistvene elemente, ki so potrebni za veljavno sklenitev zakonske zveze, se predpostavlja, da zaročenca z vero pristopita k poročnemu obredu. Nekateri avtorji (Slatinek 1998; Ruiz 2004; Esposito 2015; De Paolis 2017) zagovarjajo stališče, naj imata zaročenca ob poroki toliko vere, da vsaj »implicitno privolita v to, kar namerava storiti Cerkev, ko obhaja sklenitev zakona« (OD, § 68). Ker je vedno več pomislov, da prihajajo zaročenci k cerkveni poroki brez vsake sledi vere, želimo z razpravo opozoriti na ta fenomen, ki predvsem pastoralne delavce nago-varja, da bi vstopili v dramo ljudi, živečih v okoliščinah religioznega pluralizma, ki ima resnice razodetja Jezusa Kristusa za zastarele, in bi iz njihovega načina delovanja in življenja lahko prepoznali skrita semena vere (GJ, § 1–4). Tako bi se Cerkev otresla prehitrih in površnih sodb, da se mnogi zaročenci cerkveno poročijo brez sleherne vere.

2. Odnos med vero zaročencev in poročno obljudo

Naravnost je treba povedati, da obstaja neločljiva povezanost med vero zaročencev in poročno obljudo. Vera je dar milosti in do vere se pride po božji milosti in ob notranji podpori Svetega Duha. Vera (*fides*) zaročencev (v smislu besede verovati, verjeti) se navadno razlaga kot vsakodnevni napor in veselje do dobrin zakona. Čeprav je skrita v dejanjih ljubezni, razsvetljuje medčloveške odnose. Z vero zaročenci v trenutku poroke sprejmejo dobrine zakona in jih potem živijo. Kljub temu pa vere pri mnogih zaročencih še ne moremo razlagati kot prijateljstvo z Jezusom Kristusom. Njihova vera je skromna, pomanjkljiva in polna vrzeli. Zato bo treba v prihodnosti vero zaročencev na novo odkriti, jo krepiti in voditi k zrelosti (OD, § 68), da bo gradila na resničnem in zvestem Bogu, ki more zaročencem edini podariti zanesljivost in trdnost (Pavel VI. 1973, 126).

Skozi zgodovino se vera zaročencev izraža na mnogovrstne načine. Za starorimsko civilizacijo je najbolj znana »združitev desnih rok« (*dextrarum iunctio*), ki je označevala harmonijo, prijateljstvo in zvestobo. V rimskem svetu je združitev desnih rok pomenila slovesno gesto obojestranske zvestobe, še posebno ob sklenitvi sporazuma, pogodbe ali ob izrekanju prisege. Izraz *dextrarum iunctio* ima dolgo zgodovino v starorimski umetnosti. Znani so prizori, ko so si ljudje podajali desnice in se tako pozdravljali. Najdemo jih na številnih kovancih in sarkofagih. Po mnenju raznih strokovnjakov (Hersch 2010; Violi 2017) je to simbolizacija poroke. *Dextrarum iunctio* je najbolj pogost na sarkofagih iz 2. in 3. stoletja. Iz 2. stoletja je ohranjen kovanec, na katerem sta upodobljena rimski cesar Antonin Pij (138–161) in njegova žena Favstina, ko si podajata desni roki. Prav tako sta upodobljena cesar Lucij Avrelij Komod (177–192) in njegova žena Brutija Krispina. Na kovancu je vidna tudi poročna priča, ki spremlja podajanje desnic. Kretnja *dextrarum iunctio* pa ni simbolizirala samo poročne oblube, ampak tudi harmonijo med zakoncema *post mortem*. Za Rimljane sta bili zvestoba in harmonija najbolj cenjeni vrednoti intimnega človeškega odnosa, to je, zakonske zveze. Poročno oblubo so razlagali kot duhovno zvezo dveh duš za čas in večnost. V tem pogledu lahko *dextrarum iunctio* razlagamo za prastaro simbolizacijo vere (*fides*), ker dela za skupno blaginjo. (Hersch 2010, 205–210)

Tudi danes vera zaročencev odseva žarke Resnice (GJ, § 8). Duh daje, da vera v učlovečenega Sina postaja stvarnost v življenju vseh ljudi. Vstali Kristus z močjo svojega Duha deluje v srcih ljudi. Navadno je vera pri zaročencih navzoča v drobnih znamenjih, v obredih in v besedah, s katerimi si obljubijo življenjsko zvestobo. (Janez Pavel II. 2003, 397) Prav v poročni oblubi se lahko prepozna neka skrita želja srca po preseganju samega sebe. Mladi ljudje hočejo v življenju nekaj velikega. Njihova želja po poroki v mnogih potezah spominja na vero. Obljubiti ljubezen, ki velja za vedno, je mogoče samo takrat, ko človek odkrije načrt, ki je večji kakor osebni načrti. Zgodovina vere pomaga odkriti, da je vsak človek poklican k ljubezni, ki je zanesljiva in vredna, da se ji izročimo, saj je utemeljena na božji zvestobi. (LV, § 52)

Postavlja se torej hipoteza, da se v želji po poroki skriva vera zaročencev, ki je potrebna, da se lahko drug drugemu podarita za vse življenje (Benedikt XVI. 2011b, 792). Čeprav lahko zvestobo živijo tudi tisti, ki niso krščeni, pa vera vodi zaročenca k prijateljstvu s Kristusom, ki je človeku najboljši učitelj, pastir in voditelj. Vera zaročenca povezuje in podpira. Vera jima daje moč, da lahko živita blagor zakoncev (*bonum coniugum*). Brez vere zaročenca ne bi mogla rodovitno živeti (Benedikt XVI. 2012c, 7) življenjske skupnosti (*consortium vitae*) niti zakonske skupnosti (*communio coniugalis*). V tem smislu je treba reči, da je vera zaročencev potrebna, da se zgodi skrivnost (*mysterium*) poročne oblube (Benedikt XVI. 2011a, 4).

3. Kriza vere in pomen zakonske zveze

Smemo reči, da je sodobna družba zaznamovana s krizo vere. Pomanjkanje vere vodi danes v globoko neravnovesje v vseh človeških odnosih, tudi zakonskih, in

onemogoča pravilno razumevanje zakonske privolitve, ki naj bi bila izrečena enkrat za vedno (Benedikt XVI. 2012a, 7). Če izginja vera, obstaja nevarnost, da skopni tudi temelj pripravljenosti, da bi se človek daroval za drugega (Benedikt XVI. 2012b, 4). Brez vere se težko razume zakonska skupnost moža in žene. Živimo v kulturi, ki je zaznamovana z mislijo, da je vera zaročencev pri poročni obljubi brez pomena in vrednosti. Takšno razmišljanje je pri mnogih zaročencih oslabilo njihovo razumevanje, kaj je zakon in zakaj se sklepa za vse življenje. Za sodobnega človeka je značilna oslabitev njegove vere. Današnja kultura je močno zaznamovana z verskim relativizmom.¹ Zato se tudi vera zaročencev postavlja pred vprašaj. Pri mnogih zaročencih se opaža svetna miselnost. Ujeti so v neke vrste svetno duhovnost, ki se pogosto skriva za videzom vernosti in celo ljubezni do Cerkve (VE, § 93) ter jih vodi v iskanje osebne blaginje. Moderni zaročenec je

»ranjen s sistematičnim relativizmom, ki ga sili v lahke situacijske, demagoške, modne izbire, podvržene strastem, uživanju, sebičnosti in tako skuša od zunaj izpodbijati veličastnost zakonske zveze ter od znotraj, skoraj neopazno, nadomešča primat moralne vesti s kapricami psihološke vesti« (Pavel VI. 1974, 87).

Prav tako žgoč problem je velik porast svetne miselnosti nad naukom Cerkve. Ta fenomen ne ogroža le trdnosti zakona in njegove rodovitnosti, ampak podira samo usmerjenost zakona v dobro drugega. Odklonilno stališče do nauka Cerkve ogroža zakonsko ljubezen kot »temeljno počelo« privolitve in medsebojno podaritev zakoncev za graditev skupnega bivanja za vedno. Zakon se pojmuje samo še kot oblika čustvene zadovoljitve, ki jo je mogoče »poljubno osnovati in spremeniti v skladu z občutkom posameznika« (VE, § 66). Zaradi takšnega razmišljanja imajo mnogi zaročenci zgrešen pogled na trdnost zakona, na njegovo nerazvezljivost in rodovitnost.

Obstaja še neka druga značilnost sodobne kulture: trdovratno zavračanje resnice o zakonski zvezi. Resnica o zakonski zvezi se pogosto razume kot napad na svobodo ljudi. Živimo v družbi, ki je »alergična na resnico«, še posebno ko govorimo o razumevanju zakonske zveze. Za mnoge ljudi je že sam pojem »poročna obljuba« postal prazna beseda (*flatus vocis*), ki ničesar ne pove. Zaradi tega fenomena je pri mnogih zaročencih opaziti navidezno zavračanje elementov, ki opredeljujejo zakonsko zvezo, kakor so zakonska zvestoba, nerazvezljivost zakona, rojevanje in vzgoja otrok.

»Nekaterim se zdi, da je treba koncilski nauk o zakonu, še posebej opis zakona kot globoke skupnosti življenja in ljubezni (*intima communitas vitae et amoris*), spremeniti in zanikati obstoj nerazvezljive zakonske zveze, ker naj bi pri tem šlo le za idealizirani zakon, ki ne more postati obvezen za normalne kristjane.« (Benedikt XVI. 2007, 87)

Kljub temu imajo mnogi zaročenci neko нравno hrepenenje po resnici o zakonu (SR, § 34). Zakon dejansko ima svojo resnico, ki jo harmonično podpirata »poglobljena vera in razum« (Benedikt XVI. 2017, 87). V zvezi s tem je apostol Pavel

¹ Za poglabitev pojmov »verski relativizem« in »kriza zakona«: Franceschi 2017.

»uporabil najmočnejše pravne izraze, s katerimi je označil pravno vez, s katero sta zakonca povezana v eno telo. Prav tako je za sv. Avguščina pravna razsežnost zakona v treh dobrinah zakona, »potomci, zvestoba, zakrament« (*proles, fides, sacramentum*), ki so srce nauka o zakonu.« (89)

V luči teh razmislekov je treba poudariti, da zakon ne more biti samo pravna oblika in je ni mogoče razlagati samo kot »pogodbo« (*contractus*). »Zakonska zveza« ali »zaveza« (*matrimoniale foedus*) je predvsem fizična zveza dveh oseb. Zakonska zveza ne more biti samo iznajdba kulture. Zakonodajalci nas resda hočejo prepričati, da je zakonska zveza nekaj, kar je zgrajeno na zakonih in kulturah. V resnici pa je zakonska zveza naravna stvarnost, ki jo doživlja velika večina zakonskih parov v vseh kulturah. To je naravna zveza med moškim in žensko. Poroka je edini človeški in človečanski način izročitve moškega ženski in ženske moškemu. Vsaka druga pot je razčlovečenje človeka in je za človeško družbo uničujoča. Zato se lahko zakonska zveza samo v veri prepozna kot najbolj vzvišen človeški način zveze med moškim in žensko. Vsaka druga oblika združitve moškega in ženske ni zakonska zveza, še posebno takrat ne, kadar ne ustreza potrebam človeške osebe. Zakonska zveza je torej edini način, ki je vreden človeka, da mu dá status moškega ali ženskega spola. Poroka ni neka brezosebna ustanova, ki bi jo ustvarila katoliška Cerkev ali država, ampak je to naravna zveza med moškim in žensko. Resnična zakonska ljubezen vodi v dobro ljudi, medtem ko sebična ljubezen, ki se ne želi darovati, vodi v uničenje. Izkušnje kažejo, da individualističen in sebičen odnos ustvarja sebičen monolog, ki ne zazna dostojanstva in neponovljivosti drugega. Človek ne more v polnosti najti sam sebe, razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe drugemu. (CS, § 24)

Z ozirom na to je danes treba iskati prepričljive in lepe načine, kako mladim zaročencem ponovno približati vero in razložiti resnico o zakonski zvezi. Najlepša verska razlaga zakonske zveze je »podarjanje samega sebe«. Moški in ženska se v zakonski zvezi drug drugemu v nepreklicni zvezi popolnoma izročita in sprejmeta za ustanovitev zakona (ZCP, kan. 1097, § 2). Tega ne storita zato, ker tako narekujejo zakoni katoliške Cerkve ali države, ampak ker je to resnično v dobro moškega in ženske. Tej skrivnosti se lahko zaročenca resnično približata samo z vero. Okrepljena z vero laže zaživita očetovstvo in materinstvo, ki se izraža v odprtosti do življenja. Odsotnost vere pa pogosto vodi ljudi do izpraznjenja, do nesreče.

4. Sedanji položaj vere zaročencev

Papež Frančišek razlikuje tri skupine zaročencev: »verujoči, mlačni in tisti, ki ne živijo po veri« (VE, § 11). Drugi avtorji (Georges 2018) menijo, da so zaročenci lahko verni; nekateri svoje vere ne prakticirajo; zopet drugi so vero izgubili, ohranili pa neko obliko verovanja; potem so takšni, ki poznajo stališče Cerkve, da je zakon zakrament, pa to zavestno izpodbijajo; na koncu pa so še zaročenci, ki radikalno zavračajo vsako versko obliko zakonske zveze (438). Izrazi vere (npr. poglo-

bljena, tradicionalna, površinska, osebna vera) so pri zaročencih tako mnogovrstni, da se lahko tudi pri popolnoma nevernih opazijo drobne sledi vere (Sečnik 2013, 128). Danes se porajajo vedno nove oblike verovanja, ki so velika nevarnost za svetost zakona in za trdnost družine. Mnogi zaročenci kljub temu ohranjajo pristno katoliško vero. Drugi pa svojo vero kažejo na različne načine,

»kot neke vrste servis za človekove bolj ali manj duhovne potrebe. V tem smislu se tudi v krščansko obredje lahko pritihotapijo elementi magične religioznosti. Gre torej za tržno logiko ›daj-dam‹ oziroma logiko ›kolikor investiram, toliko moram dobiti‹. Takšen način razmišljanja in ravnanja je mogoče zaznati tudi znotraj krščanstva.« (Pevc Rozman 2017, 297)

Zato je nemogoče ostati zgolj pri trditvi, da imamo opravka samo z vernimi in nevernimi zaročenci. Vprašanje vere je pri zaročencih tako barvito, da bo to dejstvo nujno treba upoštevati pri celotni cerkveni pastoralni.

4.1 Zaročenci, ki so polni vere

V prvo skupino sodijo zaročenci, ki imajo globoko in iskreno katoliško vero in jo tudi živijo. Z vsem svojim življenjem odgovarjajo na božjo ljubezen (VE, § 14). Ker so doživeli osebno srečanje z Jezusom Kristusom, ga vsak dan iščejo (§ 4) in so polni veselja, da imajo vero v Boga (Jn 16,34). Verni zaročenci živijo veselje vere tudi sredi najhujših življenjskih stisk (§ 6). Papež Frančišek pravi, da zaslužijo ti zaročenci veliko občudovanje, ker po božje milosti pričujejo za božjo ljubezen in živijo kot občestvo. Kot zakonci si obljubijo popolno predanost, zvestobo in odprtost za življenje. Vera jim daje moč, da hodijo za Kristusom, da si medsebojno odpuščajo in nosijo bremena drug drugega. Zaradi svoje pristne vere, ki v njih nehno zori in se razvija, so velika »dobrina za Cerkev«. (RL, § 47; 88; 287)

4.2 Zaročenci, ki so mlačni v veri

Najbolj številni so zaročenci, ki so mlačni v veri. Danes govorimo o razširjenem nastopu mlačnosti ali šibkosti vere v trenutku sklenitve zakonske zveze. Mlačnost vere prinaša s seboj krizo zakonske skupnosti z vsemi bremenami trpljenja in stiske, to pa vpliva tudi na potomce. Zakonski namen ostane tako pri mnogih zaročencih neizoblikovan. Zaradi mlačne vere se številne družine razkrojijo in pustijo za sabo podrtijo čustvenih odnosov, načrtov in skupnega pričakovanja. Šibkost vere vodi ljudi v napačno poznavanje cerkvenega zakona, to pa povzroči počasno zorenje poročne volje. Neizraznost njihove vere povzroči nepravilnosti, bodisi da zaročenci ob sklenitvi zakona nimajo veljavnega namena ali pa slabo razumejo zakon. Vse to vpliva na njihovo voljo. (Saje 2016, 600) Zato lahko zakonske krize razlagamo kot krize mlačne vere in privolitve Bogu in njegovemu načrtu ljubezni, uresničenemu v Jezusu Kristusu.

Mlačnost vere pri mnogih zaročencih povzroči pomanjkanje pravega namena, ko eden ali oba zaročenca s pozitivnim dejanjem volje izključita sam zakon, ali kak bistveni sestavni del zakona ali kako bistveno lastnost zakona (ZCP, kan. 1101, §

2). Pri drugih zaročencih mlačnost vere odločujoče vpliva na voljo in povzroči napačno razumevanje zakona, nevednost (kan. 1096, § 1) ali zmoto o enosti ali nezaveznosti in zakramentalnem dostojanstvu zakona (kan. 1099). Kadar vera zaročencev ne vključuje nadnaravne dimenzije zakona, lahko zakon postane ničn (Janez Pavel II. 2003, 395). Ko zakoni razpadejo, se mnogi zakonci s tožbami obračajo na cerkvena sodišča in prosijo za pomoč. Papež Frančišek je prav v želji, da bi se zakonske pravde obravnavale hitreje, uvedel še kratek postopek ničnosti pred škofom (Saje 2018; Valentan 2016)² in med razlogi, da se na ta način ugotavlja ničnost zakona, navedel tudi »pomanjkanje vere«. V tožbenih spisih je pogosto zaznati, kako mlačna, medla in brez izvirnosti je bila vera zaročencev. Njihove izjave (npr. »zakona si nisva želela«; »poročno obljudo sva izrekla s »figo v žepu«; »bila sva brez načrtov in brez pričakovanja«; »po poroki sva bila brez volje, da bi dolgo živela skupaj«; »meni se je zakon zdel dober, in to je glavno«; »niti pomislila nisva na zakonsko zvestobo« itd. – NCS 2017) kažejo, kako nesposobni so bili mnogi zaročenci za sklenitev vsaj naravnega zakona (De Paolis 2018, 285). Številne zakonce je pozneje prav izkušnja razpadlega zakona zopet vrnila k veri in iskanju Boga. S tožbami zakonci navadno prosijo Cerkev, naj jim pomaga najti možne poti za odgovor Bogu in za osebno rast. Ta dejstva so velik izziv za dušno pastirstvo, saj bo vse to treba nujno upoštevati pri konkretnem pastoralnem načrtovanju. (RL, § 305)

4.3 Zaročenci, ki nimajo želje po milosti

Posebno pozornost zaslužijo zaročenci, ki so krščeni, vendar so odraščali brez verske vzgoje. To so neverujoči krščeni, ki ne živijo po veri. Večinoma niso izrecno zajajili svojega krsta, dejansko pa ne živijo iz njega. Obstoj vernikov, ki ne živijo po veri, ki niso praktikanti, je v zgodovini krščanstva zelo star. Vendar pa ta fenomen danes dobiva nove poteze. Dostikrat ima svoje vzroke v izkoreninjenosti, ki je značilna za našo dobo (OE, § 56). Kljub temu mnogi od njih prosijo za cerkveno poroko. Pri tem navajajo razloge, ki niso povsem verski ali pa so izraz verske brezbriznosti (DDP, § 84). K cerkveni poroki jih silijo bolj družbeni kakor pristno religiozni nagibi. Tudi če prosijo za cerkveno poroko samo zato, da bodo deležni cerkvenega obreda, jih dušni pastirji ne morejo odkloniti.

»Če pa nasprotno zaročenca kljub vsem pastoralnim prizadevanjem pokažeta, da odkrito in izrečno odklanjata to, kar ima namen storiti Cerkev pri sklenitvi zakona krščenih, tedaj ju dušni pastir ne sme pripustiti k poroki.

² Nadškofija Saint Paul, Minneapolis, poroča, da je bilo leta 2016 uvedenih po svetu 1700 kratkih postopkov pred škofom, od tega 196 v Evropi: »The new rules issued by Pope Francis in 2015 empowered a bishop to issue a decree of nullity when certain conditions are evident, for example, when it is clear one or both parties lacked the faith to give full consent to a Catholic marriage, or when physical violence was used to extort consent for the marriage. Of the more than 50,000 marriage cases handled by the church worldwide in 2016, the yearbook said, fewer than 1,700 involved what the book described as the »briefer process before the bishop«, and only 1,118 of the cases were completed during the year. Bishops in the Americas – North, Central and South – were responsible for clearing more than half of the completed cases. Of those, 289 were reported in the United States and 18 in Canada. Bishops in Asia completed 200 abbreviated cases while the bishops of Europe completed 196 cases. No cases were reported from Australia or New Zealand.« (Wooden 2018)

Čeprav s težkim srcem, je vendarle dolžan prizadetima pojasniti, da v takšnih okoliščinah onadva sama, in ne Cerkev, preprečujeta poroko, za katero se potegujeta.« (OD, § 68)

Tudi papež Benedikt XVI. pravi, da takrat, »ko ni nobene sledi vere (*fides*) in nobene želje po milosti ali odrešenju, tam nastane resničen dvom o tem, ali obstaja resnično zakramentalen namen in ali je zakon dejansko veljavno sklenjen ali ne« (2013, 168). Dejstvo je, da mnogi zaročenci, ki v veri niso bili vzgojeni, ob poroki nimajo nobene želje po milosti. Kljub temu je težko reči, da v njih ni nobene osebne vere. Vernost posameznika je »nekaj veliko globljega in bolj intimnega od morebitnega izpolnjevanja obveznosti ali zgolj gojenja običajev in navad« (Pevc Rozman 2017, 291). Zato bo toliko bolj potrebna temeljita evangelizacija in kateheza pred sklenitvijo samega zakona, da bi vsakemu možu in ženi pomagala oživiti krstno vero do te stopnje, da bo obhajanje zakramenta zakona ne le veljavno, ampak tudi dopustno (OD, § 68).

4.4 Zaročenci, ki niso krščeni in so popolnoma brez vere

Obstajajo pa tudi zaročenci, ki niso krščeni in so popolnoma brez vere, zato ne izražajo nobene želje po krščanskem zakonu. Navadno so poročeni samo civilno ali preprosto živijo skupaj. Papež Frančišek pravi, da ima Cerkev težko nalogo, da jim »pokaže božjo pedagogiko milosti v njihovem življenju in jim pomaga doseči polnost božjega načrta« (RL, § 297). To so ljudje, ki odklanjajo vsako misel na cerkveno poroko. Nekateri neverni pa kljub temu pristanejo na cerkveno poroko, ki si jo ponavadi želi njihov verni zaročenec. V takšnih primerih se sklepajo mešani zakoni različne vere. Treba je »spomniti katoliške zaročence na težave, s katerimi bi se utegnili srečati v zvezi z izpovedovanjem svoje vere, vzajemnim spoštovanjem prepričanj in v zvezi z vzgojo otrok« (DDP, § 89). Nekrščeni in neverni zaročenci so, kljub temu da Boga ne poznajo in ne iščejo, vredni posebne pozornosti, da bi tudi oni zahrepeneli po zakramentu zakona in ga priznali kot nekaj »zaželenega in privlačnega« (RL, § 36) za njihovo življenje.

5. Vero odkrivati, krepiti in voditi k zrelosti

Težka naloga dušnih pastirjev in vernikov je, da znajo sprejeti ljudi v njihovem dejanskem bivanju (SP, § 11). To pomeni, da jih sprejmejo takšne, kakor so: preprosti, v veri šibki, pogosto brez velikega verskega znanja, od Boga oddaljeni in v verski praksi zelo počasni. Ljudje, ki doživijo ljubezniv sprejem, se veliko lažje začnejo zanimati za vero kakor takrat, ko dušni pastir ali vernik daje prednost moralnim in pravnim načelom. Danes se od dušnih pastirjev in od vseh vernikov pričakuje, da bodo vero tistih, ki prosijo za cerkveno poroko, odkrivali, jo krepili in vodili k zrelosti. (OD, § 68) Za to bo potrebno predvsem duhovno spreobrnjenje, močna ljubezen do Boga in do bližnjega (VE, § 201). Za mnoge dušne pastirje, stalne diakone in druge vernike bo to zelo težka naloga, še posebno če doslej niso bili vajeni

»iskati primernih sredstev in ustrezne govorice«, da bi veri sodobnih vernikov dovajali potrebno hrano in oporo (OE, § 54). V sedanjem trenutku krize vere je prednostna naloga Cerkev, da ne izgubi vedrine in drznosti, prinašati vero v Jezusa na vsako cesto, na vsak trg, na vsak konec sveta (VE, § 106).

5.1 Odkrivati vero zaročencev

»Vera tistega, ki prosi Cerkev, da bi se poročil, utegne biti na različnih stopnjah; zato je ena od prvenstvenih dolžnosti dušnih pastirjev, da mu to vero pomagajo odkriti.« (DDP, § 84) To je naporno delo, ker je vera božji dar. Poleg tega je treba upoštevati »versko svobodo, da vsak izbere tisto vero, ki jo ima za pravo, in da svojo vero javno izpoveduje« (VE, § 254). Zaročencem je treba predvsem pomagati, da se odprejo Bogu in ga sprejmejo v svoje življenje. Preden se namreč nekdo odloči za »Jezusa kot Gospoda in Vodnika svojega življenja, mu mora nekdo oznaniti evangelij – veselo novico« (Bedard 2013, 33). To delajo duhovniki, ko pridigajo. S pridigo se skuša v zaročencih odkrivati Gospodov klic in jim pomagati, da se mu odprejo. Zaročenca lahko s pomočjo duhovnika ali kakega drugega vernika v svojem življenju odkrijeta Boga in spoznata, da je vera varno pribežališče in zatočišče, usmiljeno naročje, v katerem lahko odložita vse obrambe, spoznata svoje napake, se pomirita in ustvarjata novo življenje. (Simonič 2018, 217) Ko potem prosita za prejem zakramenta zakona, je treba storiti vse, da bosta z vero sprejela »naravo, smotre in bistvene lastnosti krščanskega zakona« (DDP, § 85). Zato je priprava na zakon »pot vere«, ko zaročenca v sebi odkrivata lepoto vere, ki ju lahko navduši za ljubezen in jima jamči, da je ta ljubezen zanesljiva in vredna, da se ji izročita, saj je utemeljena na božji zvestobi, ki je večja kakor vsa človeška šibkost (LV, § 53).

5.2 Krepiti vero zaročencev

Cerkev se zaveda: ena od njenih prednostnih nalog je, da vero zaročencev krepí in da ostanejo živi v veri. Vera se krepí zlasti s poučevanjem. Obstajajo mnoge priložnosti za poučevanje zaročencev (npr. tečaji, seminarji, predavanja o veri, simpoziji, duhovne vaje). Najbolj učinkovita je kateheza, s katero skuša Cerkev dovajati zaročencem »potrebno hrano in oporo«. (OE, § 54) S katehetskim poukom se v zaročencih krepí evangeljski duh. Poučevanje v zaročencih okrepi vero do te stopnje, da sprejmejo veselo novico o zakonu, ki ga Kristus napravlja svetega. Zato so dušni pastirji in vsi verniki dolžni korake zaročencev spremljati z resnico, potrpežljivostjo in usmiljenjem ter jim pogumno oznanjati resnice zakonske zveze: »popolno predanost, zvestobo in odprtost za življenje«. (SP, § 12; 21) Zaročenci potrebujejo predvsem usmiljeno in spodbudno katehezo, da se lahko Gospod dotakne njihovega življenja. Spodbudna kateheza pa niso samo doktrinalna načela, temveč praktični napotki in življenjski nasveti, kako živeti vero med zaroko in pozneje v zakonu. (RL, § 211) Skratka: krepiti vero zaročencev pomeni, spodbujati jih, naj brez pomišljanja sprejmejo bogastvo, ki ga zakrament zakona podarja njihovemu življenju. Samo če so okrepljeni z vero, lahko postanejo sposobni privoliti v skrivnost, ki jo zakonska zveza pomeni. Z vero lahko človek darove zakona sprejme za vedno.

5.3 Vero zaročencev voditi k zrelosti

Vero zaročencev je treba voditi tudi k zrelosti. Gospod namreč zaročence kliče, naj postanejo njegove priče. Zaročenci, ki so zreli v veri, se hitro odzovejo in postanejo oznanjevalci vesele novice. Za tako junaško poslanstvo pa potrebujejo duhovno vodstvo ali spremljanje, ki traja dalj časa. (DSU, § 64–134) Spremljanje ni samo naloga duhovnikov, temveč vseh vernikov. Prvenstveni cilj spremljanja je pomoč pri razločevanju božje volje. Spremljati zaročence pomeni, privedi jih do jasnosti, da ne gledajo na poroko kot na konec neke poti, ampak sprejmejo zakon kot poklicanost, ki jih pelje dalje, s trdno in realistično odločenostjo, da bodo vse preizkušnje in težke trenutke preživeli skupaj. Tako predzakonska kakor zakonska pastorala morata biti predvsem dušno pastirstvo spremljanja: posredujeta točke, ki pomagajo ljubezni, da zmore zoreti, a tudi premagati težka obdobja. (RL, § 211) Cerkev se zaveda, da so spremljanje gojili v vseh časih in da more spremljanje tudi danes voditi vero zaročencev k večji zrelosti, da bodo z navdušenjem in pogumom sprejemali zakon kot izziv za svoje življenje (§ 36–41).

6. Sklep

V zvezi z vero zaročencev se zastavljajo številna vprašanja: Ali lahko postane zakrament zakon dveh krščenih zaročencev, ki sta brez vere? Ali niso zaročenci že s tem, ko prosijo za cerkveno poroko, pokazali, da imajo dovolj vere za veljavno sklenitev cerkvene poroke? Ali je sploh mogoče, da bi bili zaročenci, ki prosijo za cerkveno poroko, popolnoma brez vere? Na vsa ta vprašanja odgovarjajo številni avtorji in poudarjajo, da za veljavno sklenitev zakona ni nujna vera, ampak privolitev – *ad validum contrahendum matrimonium fides necessaria non est, sed unus consensus* (coram Pompedda 1970, 476; coram Stankiewicz 1982, 247; coram Boccafolo 1988, 89; coram Burke 1995, 298). Za veljavno sklenitev zakramentalnega zakona se torej ne zahteva izrecen (*explicitus*) namen prejeti zakrament, temveč je dovolj, da imata zaročenca iskren namen skleniti zakonsko zvezo. Ko zaročenca izrečeta svojo privolitev, skleneta zakon, ki je hkrati tudi zakrament. Dovolj je, da hočeta storiti to, kar dela Cerkev. Avtorji menijo, da je mogoče prav v vsaki iskreni želji po cerkveni poroki že prepoznati drobno »sled vere« (*vestigium fidei*), ki je potrebna za sklenitev veljavnega zakona in brez katere ni mogoče govoriti, da želita zaročenca storiti to, kar dela Cerkev – *faciendi id quod facit Ecclesia Christi*. (Ruyssen 2018, 436) Samo takrat, kadar zaročenca zavestno izključita zakramentalnost zakona (npr. »Ne želim skleniti zakona, ki je zakrament«) ali se o zakramentalnem dostojanstvu zakona motita (npr. »Prepričan sem, da zakon krščenih ni zakrament«), lahko govorimo o resničnem pomanjkanju vere, ki odločujoče vpliva na voljo in prizadene veljavnost zakonske privolitve (ZCP, kan. 1099). To so primeri, ko pomanjkanje vere povzroči hibo v privolitvi. Papež Francišek pravi, da takšne okoliščine dopuščajo skrajšano ničnostno zakonsko pravdo pred škofom (MIDI, čl. 14, § 1), čeprav so po mnenju nekaterih avtorjev (Saje 2018, 182) takšni postopki prava redkost. Zato se od pastoralnih delavcev pričakuje, da ne

bodo vsake nerodnosti zaročencev že imeli za hudo pomanjkanje vere. Razprava hoče sprožiti pozitivni razmislek o tem, da vere v zaročencih ni mogoče kar tako zanikati. Prepričani smo, da vsak zaročenec, ki se poteguje za cerkveno poroko, na svoj način »živi iz vere, iz srečevanja z osebnim in živim Bogom, ki človeka kliče k služenju v ljubezni, k nesebičnemu samodarovanju« (Petkovšek 2018, 49). Vera je skrivnost, zato bi bilo krivično, če bi zaročence, ki izrecno ne kažejo svoje vere, že imeli za neverne. Od ustanov, ki pripravljajo zaročence na poroko, in od duhovnikov, ki pri tem sodelujejo, se predvsem pričakuje, da bodo v mladih parihi, ki si želijo skleniti cerkveno poroko, vero odkrivali, jo krepili in vzgajali za »sadu poln prejem zakramenta zakona« (ZCP, kan. 1065, § 2).

Kratice

- AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.
- Coram** – pred navedenim sodnikom Rimske rote.
- CS** – *Koncilski odloki*. 1980. Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu (1965).
- Čl.** – člen(-i).
- DDP** – Italijanska škofovska konferenca. 1997. *Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji*.
- DSU** – Kongregacija za duhovščino. 2012. *Duhovnik, služabnik Božjega usmiljenja*.
- GJ** – Kongregacija za verski nauk. 2000. *Izjava Gospod Jezus*.
- Kan.** – kanon(-i).
- LV** – Frančišek. 2013. *Okrožnica Luč vere*.
- GJUS** – Frančišek. 2016. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik*.
- NCS** – Nadškofijsko cerkveno sodišče v Mariboru. 2017. Tožbeni spisi za ničnost cerkvenega zakona (arhiv).
- OD** – Janez Pavel II. 1982. *O družini*.
- OE** – Pavel VI. 1976. *O evangelizaciji današnjega sveta*.
- RL** – Frančišek. 2016. *Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni*.
- RRDec** – Romanae Rotae decisiones seu sententiae (Odločitve in razzodbe Rimske rote).
- SR** – Janez Pavel II. 1994. *Sijaj resnice*.
- VE** – Frančišek. 2014. *Veselje evangelija*.
- ZCP** – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

Reference

Sodbe Rimske rote

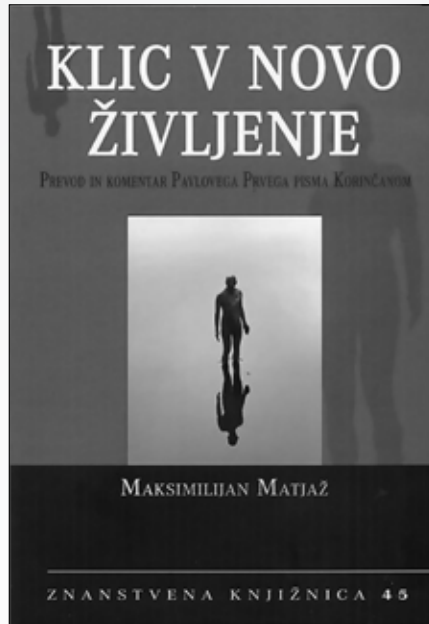
- Coram Stankiewicz** – razzodba z dne 29. aprila 1982, *RRDec.*, zv. 74.
- Coram Pompedda** – razzodba z dne 9. maja 1970, *RRDec.*, zv. 62.

- Coram Boccafola** – razzodba z dne 15. februarja 1988, *RRDec.*, zv. 80.
- Coram Burke** – razzodba z dne 18. maja 1995, *RRDec.*, zv. 87.

Druge reference

- Bedard, Bob.** 2013. *Evangelizacija. Izziv za katoliško Cerkev*. Prev. Dani Siter. Ljubljana: Družina.
- Benedikt XVI.** 2013a. Ad Romanae Rotae Tribunal. AAS 105:168–172.
- . 2013b. *Luč vere [Lumen fidei]*. Okrožnica. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 138. Ljubljana: Družina.
- . 2012a. Discorso alla Commissione Teologica Internazionale in occasione della Sessione Plenaria annuale. *L'Osservatore Romano*, 8. decembra, 7.
- . 2012b. Presentazione degli auguri Natalizi della Curia Romana. *L'Osservatore Romano*, 22. decembra, 4.
- . 2012c. Meditazione nel corso della prima Congregazione Generale della XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. *L'Osservatore Romano*, 10. oktobra, 7.
- . 2011a. *Vrata vere [Porta fidei]*. Apostolsko pismo. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 134. Ljubljana: Družina.
- . 2011b. Udienna generale, 3. avgusta. *Insegnamenti di Benedetto XVI* 7, št. 1:792–793.
- . 2007. Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis. AAS 99:86–91.
- De Paolis, Velasio.** 2017. Fede e matrimonio – Foe-dus e sacramento. L'allocuzione del Papa Benedetto XVI alla Rota Romana. *Periodica de re canonica* 106, št. 2:269–300.
- Esposito, Bruno.** 2015. La fede come requisito per la validità del matrimonio sacramentale? *Periodica de re canonica* 104, št. 4:611–651.
- Franceschi, Héctor.** 2017. Natura e cultura nel matrimonio. Riflessioni sulla crisi attuale del matrimonio. *Ius Ecclesiae* 29, št. 3:575–590.
- Frančišek.** 2016a. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik [Mitis iudex Dominus Iesus]*. Apostolsko pismo. Prev. Stanislav Slatinek. Cerkevni dokumenti 151. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Pečlaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2014. *Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Apostolska spodbuda. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2013. *Luč vere [Lumen Fidei]*. Okrožnica. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 138. Ljubljana: Družina.
- Hersch, Karen.** 2010. *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Italijanska škofovska konferenca.** 1997. *Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji [Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia]*. Prev. Iva Srebotnjak. Cerkevni dokumenti 73. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 2003. Allocutiones. Ad Romanae Rotae iudices, 30. januarja. AAS 95:393–397.
- . 1982. *O družini [Familiaris consortio]*. Apostolsko pismo. Cerkevni dokumenti 16. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Kongregacija za duhovščino.** 2012. *Duhovnik, služabnik Božjega usmiljenja. Priročnik za spovednike in duhovne voditelje [Il sacerdote ministro della misericordia Divina. Sussidio per confessori e direttori spirituali]*. Prev. Rafko Valenčič. Cerkevni dokumenti 135. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za verski nauk.** 2000. Izjava Gospod Jezus [*Dominus Iesus*] o enosti in odrešenjsko-zveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve. Prev. Anton Štrukelj. *Communio* 10, št. 3:195–221.
- Nadškofijsko cerkveno sodišče v Mariboru.** 2017. Tožbeni spisi za ničnost cerkvenega zakona. Arhiv sodišča.
- Pavel VI.** 1976. *O evangelizaciji današnjega sveta [Evangelii nuntiandi]*. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- . 1974. Discorso alla Sacra Romana Rota in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario, 31. januarja. AAS 66:84–88.
- . 1973. Discorso ai partecipanti al II. Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17. settembre. *Communicationes* 5:126–130.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78:33–51.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77:289–301.
- Ruiz, Jose M. S.** 2004. Fede e sacramento. V: *Matrimonio e sacramento*, 19–30. Studi giuridici 65. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Ruyssen, Georges-Henri.** 2018. Mancanza di fede e nullità del matrimonio: La questione dei battezzati non credenti. *Civiltà Cattolica* 4031:432–445.
- Saje, Andrej.** 2018. Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloga škofa. *Bogoslovni vestnik* 78:173–184.

- — —. 2016. Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse. *Bogoslovni vestnik* 77:597–606.
- Sečnik, Janez.** 2013. Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje. *Bogoslovni vestnik* 73:121–132.
- Simonič, Barbara.** 2018. Nežnost in njen pomen v medsebojnih odnosih in v pastoralni. *Bogoslovni vestnik* 78:209–218.
- Slatinek, Stanislav.** 1998. Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo. *Bogoslovni vestnik* 58:295–302.
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravadah in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76:607–620.
- Violi, Stefano.** 2017. Dalla fides romana alla fede cristiana. Rilettura del consenso matrimoniale alla luce della fede. *Ephemerides Iuris Canonici* 57:661–695.
- Wooden, Cindy.** 2018. More Annulment Processes Done for Free. Vatican Statistics Show, 7. junija. The Catholic Spirit. <http://thecatholicspirit.com/news/nation-and-world/more-annulment-processes-done-for-free-vatican-statistics-show/> (pridobljeno 14. junija 2018).
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,415—427
 UDK: 2-154:574
 Besedilo prejeto: 4/2018; sprejeto: 7/2018

Janez Vodičar in Józef Stala
Monoteizem in okoljska vzgoja

Povzetek: Monoteizem želimo predstaviti v povezavi z ekološko krizo. Whitovo tezo: treba je spremeniti zahodno krščanstvo, da bi temeljito rešili okoljska vprašanja, soočimo z Goodmanovim pogledom na izvor in posebnost bibličnega monoteizma. Njegovo etično izhodišče nam omogoči pozitivno branje monoteističnega verovanja. Prav to zaupanje v etično moč krščanstva je izrazito razvidno v okrožnici papeža Frančiška *Laudato Si'*. Kljub temu da so rešitve, ki jih predlaga papež Frančišek, v veliki meri podobne Whitovim, je ozadje in razumevanje krščanstva popolnoma drugačno. Prav združitev Goodmanove interpretacije monoteizma z okoljskimi zahtevami papeža Frančiška nas vodi k vzgojnemu modelu, ki bo ponudil učinkovit in celosten pristop k pozitivni naravnosti okoljske osveščenosti.

Ključne besede: ekologija, monoteizem, Lynn White, Lenn Goodman, papež Frančišek, *Laudato Si'*, okoljska vzgoja

Abstract: **Monotheism and Environmental Education**

Monotheism is presented in light of the environmental crisis. White's thesis, which says that Western Christianity has to be adjusted in order to thoroughly fix environmental questions, is faced with Goodman's view on the origin and uniqueness of Biblical monotheism. His ethical grounds allow for a positive interpretation of a monotheistic faith. This same trust in the power of ethics is clearly seen in pope Francis' encyclical *Laudato Si'*. Even though the solutions proposed by pope Francis and White are generally very similar, their background and understanding of Christianity are completely different. Goodman's interpretation of monotheism in connection with pope Francis' environmental solutions leads us to an educational model that will offer an effective and comprehensive approach to a positive outlook to environmental awareness.

Key words: ecology, monotheism, Lynn White, Lenn Goodman, pope Francis, *Laudato Si'*, environmental education

1. Uvod

Ekološka kriza je danes dejstvo, ki so ga mnogi napovedovali. Številna prizadevanja zadnjih desetletji, da bi preprečili uničevanje okolja, niso ustavila tega procesa. Mnogi krivci, ki so vidni, od industrializacije, pohlepa in nemarnega ravnanja z odpadki, ne razložijo globine problema. Še posebno ne, če iščemo rešitve, kjer se za edino trajnostno navaja vzgoja, ki bi pripravile človeštvo k odgovornejšemu ravnanju z okoljem. Predstavili bomo eno od najbolj odmevnih analiz vzrokov zlorabe narave, ki je bila že od začetka povezana z religioznostjo. Biblični monoteizem zahodnega krščanstva pogosto postaja dežurni krivec za takšno in drugačno nasilje in zato ni čudno, da so ga okrivili tudi za neodgovorno ravnanje z okoljem. (Vodičar 2009) Zanimalo nas bo, kako je mogoče monoteizem povezati z destruktivnim ravnanjem človeka do narave. Hkrati bomo iskali drugačen pogled na verovanje, ki po našem mnenju edino omogoča vsaj začetek uspešnega reševanja ekološke krize. Samo vzgoja, ki bo imela pred sabo celega človeka, ki je res del narave, čeprav ohranja svojo specifiko v vseh življenjski obdobjih, lahko ponudi rešitev. (Ferry 1998, 158–160) Prizadevanje papeža Frančiška za družbeno solidarnost, ki se preliva v enost s stvarstvom, nas bo vodila do vzgojnega modela, ki združuje plemenitost bibličnega monoteizma in dosežke sodobne civilizacije.

2. Monoteizem kot vzrok ekološke krize

Leta 1967 je v reviji *Science* izšel članek Lynna Whita z naslovom Zgodovinske korenine naše ekološke krize. Kljub temu da je bila to le objava govora, ki ga je ta takrat pomembni in znani ameriški zgodovinar srednjega veka imel ob zasedanju Ameriškega združenja za pospeševanje znanosti (AAAS), je prispevek močno zaznamoval razumevanje ekologije v odnosu do religije. (Whitney 2015, 396) To je skoraj »sveti« tekst okoljevarstvenikov in noben teološki tekst, ki bi se na katerikoli način loteval ekoloških vprašanj, od takrat dalje ne more mimo sporočila v njem. Čeprav je White imel bolj namen, postaviti v središče zanimanja razvoj srednjeveške tehnologije, je postal eden od najbolj poznanih avtorjev tako imenovane zelene religije (397), ki je vplivala na nastanek in delo, na primer, Greenpeacea in mnogih podobnih organizacij.

V samem članku White začne z opisom drastičnih sprememb v okolju moderne dobe. Nakaže, kako je tehnologija, ki je tipično zahodna, spremenila okolje, v katerem živimo. (1967, 1204) Prek zgodovinskega pregleda se sprašuje, kako je to, da je, na primer, Portugalska, ena od najšibkejših držav Zahoda, lahko sama obvladovala več kakor stoletje Vzhodno Indijo. Po njegovem je edini odgovor: Zahod je izhajal in črpal svojo moč iz tako imenovanega empiričnega tehnicizma. Še prej postavi tezo, da je ekološka kriza produkt demokracije, ki je prav tako produkt zahodne srednjeveške mentalitete, in ob tem se mu postavlja vprašanje, ali lahko demokratični svet preživi pred grožnjo, ki si jo je sam ustvaril. Pri tem White obnovi svojo že takrat znano tezo o razvoju pluga, ki se, drugače od rala, veliko bolj agre-

sivno loti zemlje. V peščeni in suhi prsti juga je bilo mogoče uporabljati ralo, v težki zemlji severa Evrope to ni zaleгло. Z uporabo pluga človek ni le bolje obdelal zemljo, ampak jo je začel veliko bolj izkoriščati. »Človekov odnos do zemlje se je v polnosti spremenil. Prej je bil človek del narave, sedaj je postal izkoriščevalec narave.« (1205) Nova tehnika mu je omogočila, da je veliko več pridelal na prej neuporabnih površinah. Vse to naj bi bilo motivirano in odvisno od specifične religioznosti zahodnega krščanstva, saj je zmaga krščanstva nad poganstvom po njegovem pomenila največjo duhovno revolucijo v zgodovini človeštva. Izvor te moči najde v veri, da je Bog Stvarnik, ki je vse ustvaril za človeka, in čeprav je človek ustvarjen iz prsti, je le on upodobljen po božji podobi. To je najbolj antropocentrična religija, saj je Adam prapodoba Kristusa, učlovečenega Boga. »Krščanstvo, v popolnem nasprotju z antičnim poganstvom in azijskimi verstvi (morda z izjemo zoroastrianizma) ni le ustvarilo dualizma med človekom in naravo, ampak je tudi vztrajalo, da je božja volja, da človek izkorišča naravo za lastne namene.« (1205)¹

S to versko spodbudo je zahodni človek razvil tehniko,² ki služi le njegovemu ozkemu cilju, saj ga ni več oviralo nikakršno sočutje do narave, kakor je to v starih poganskih verstvih v duhu animizma močno navzoče. Teološko poudarjanje ločitve Boga in stvarstva je dokončno pregnalo pogansko razumevanje vsenavzoče poduhovljenosti narave. Razen človeka ni nič drugega več svetega. Izkoriščanje vodne in vetrne energije v prvih stoletjih 2. tisočletja je prvi sad tega gledanja na stvarstvo. Čeprav so bile takrat drugod po svetu razvita središča znanosti in je bil zahod še daleč za njimi, je tehnika že utirala pot razvoju, ki je končno povzročil brezčutno izkoriščanje narave in s tem ekološko krizo. Zato ne verjame, da je ključ rešitve tega problema v še več znanosti in v izboljšavi tehnologije.

»Kar počnemo v smislu ekologije je odvisno od naše predstave odnosa med naravo in človekom. Več znanosti in več tehnologije nas ne bo pripepljalo iz sedanje ekološke krize, dokler ne najdemo novo religijo ali pa ponovno premislimo našo staro.« (1206)

Sam ponudi že znane vzorce, s katerimi bi se lahko lotili predelave krščanstva. Pri tem je treba povedati, da je bil sam zavzet protestant, ki je včasih celo pridigal; za pridigo bi lahko imeli tudi njegovo zavzemanje v tem članku, da je treba prenoviti krščanstvo (Whitney 2015, 403). Rešitev, ki jo ponudi, ni ravno protestantska: zateče se k sv. Frančišku Asiškemu. Vendar je za tem – po mnenju mnogih – skrito veliko manj krščansko ozadje. »White je mislil, da lahko budizem in animizem veliko bolj promovirata okoljevarstveno obnašanje, a je to zahodnemu človeku tuje, zato bo veliko lažje našel navdih pri sv. Frančišku Asiškemu.« (Taylor, Van Wieren

¹ Sklicevanje na Kristusa in na teološko resnico učlovečenja, ko govorimo o podreditvi narave in s tem o njenem izkoriščanju, je po mnenju mnogih v nasprotju z resnično krščansko teologijo. »Ko je prevzel človeško naravo, božji Sin prevzame v polnosti materialno stvarstvo. Kristus je prišel, da bi odrešil celotno stvarstvo s svojim učlovečenjem, ne samo človeštvo, v skladu z apostolom Pavlom (Rim 8, 23).« (Werner in Jeglitzka 2015, 181) Radikalno Whitovo stališče je mogoče razumeti le iz njegovega protestantskega pogleda na milost in položaj človeka v procesu odrešenja.

² Ob tem ne gre pozabiti na alternativne razlage tehnike pri zahodnem človeku, ki niso vezane na religiozni kontekst, med drugim pri Heideggerju (Klun 2017, 10).

in Zaleha 2016, 1001) To je nekakšen poizkus, prek krščanske duhovnosti, ki izhaja po njegovem iz srednjeveško spregledanega krivoverstva in se je hranilo ob skoraj poganskih katarih, uvesti nekakšen sodoben animizem. Pri tem je glavni ključ ponižnost sv. Frančiška ne le v njegovi osebni drži, ampak v njegovi zahtevi po ponižnosti človeštva do drugih živih bitji. Frančišek naj bi poskušal ovreči monarhični položaj človeka, da bi uvedel demokratični red med vsem bivajočim. (White 1967, 1206)

»Največja duhovna revolucija v zgodovini Zahoda, sveti Frančišek, predlaga, kar je mislil, da je alternativa krščanskemu pogledu na odnos človek-narava: poskušal jo je zamenjati z idejo enakosti vsega ustvarjenega, vključno s človekom, s tisto staro o neomejenem vladanju človeka nad stvarstvom. Ni uspel. Oboje, naša sodobna znanost in sodobna tehnologija sta tako obarvana z ortodoksno krščansko aroganco do narave, da ne moremo pričakovati nobene rešitve za ekološko krizo samo od znanosti in tehnologije.« (1207)³

Zato predlaga globoko religiozni, čeprav heretični pristop izvirne frančiškanske duhovnosti kot edino rešitev za sodobno ekološko krizo.⁴ Pri tem se je treba zavedati, da White ne upošteva tega, kaj sodobni kristjan misli o odnosu do narave, ampak kaj je o tem mislila večina »pravovernih« kristjanov v odločilnih trenutkih zgodovine. (Whitney 2015, 399)

3. Monoteizem kot nevarnost?

White je bolj kakor med znanstveniki zaslovel med civilnimi gibanji, ki so v iskanju rešitve za okoljsko krizo vedno bolj gledala v smeri novega poganstva. V vsej natančnosti pojmovanja religioznosti je to razumljivo, saj je njegovo pojmovanje zanemarjalo različnost verovanjskih pristopov že v eni, protestantski, krščanski skupnosti, kaj šele raznolikost med različnimi krščanskimi tradicijami. (Guth et al. 1995, 367) Kljub vsemu se zdi, da je eden prvih, ki je jasno pokazal na nevarnost monoteizma, kakor so to z veliko bolj jasnimi izhodišči kazali drugi. Kirschevo delo o Bogu nasproti bogovom v zgodovinskem pregledu vzpona monoteizma od Mojzesa do Konstantina jasno opozori na vprašljivost krščanskih vrednot: »Končno, vrednote, ki jih zahodni svet sprejema in odobrava – kulturna raznolikost in verska svoboda – sta poganski vrednoti.« (2004, 145) Čeprav ne gre izključno za nasilje, ki bi se izkazovalo v vojnah, je prav White opozoril na splošno nasilno naravnost zahodnega krščanstva. Zakaj vzhodna oblika krščanstva, pravoslavje, ni zapadla

³ Pri tem je zanimivo, da daje velik poudarek vlogi religioznosti pri oblikovanju človeka in celotne kulture. Nekaj podobnega se je dogajalo tudi pri analizi vzrokov sodobnega terorizma. Poglobljene raziskave so pokazale, da še tako religiozno obarvani teroristi niso to postali zgolj zaradi religioznosti. Vpliv religioznosti se je izkazal za bistveno manjšega, kakor pa je vpliv karizmatičnega voditelja in močno vključujoče skupine na rizične skupine mladostnikov. (Marshall 2018, 36–37)

⁴ Mnogi teologi temu sledijo in v duhu skrbi za okolje je v okviru bibličnega pristopa nastala tudi tako imenovana ekološka hermenevtika, ki razodetje dojema v tej luči (Werner in Jeglitzka 2015, 245).

tehniki in s tem nasilju nad naravo, pojasni z uporabo pojma o različnosti razumevanja razodetja. Če so v vzhodnih oblikah krščanstva, ki je veliko bolj intelektualistično, bolj poudarjali kontemplacijo, je zahodna oblika s svojim voluntarizmom vedno znova izpostavljala pomembnost dejanja. (White 1967, 1206) Pred številnimi drugimi, ki so, kakor že prej omenjeni Kirsch, nadaljevali in zaostri kritiko krščanstva, je kazal na nevarno naravo zahodnega krščanstva.

Ob tem je postalo modno, iskati religiozne vzroke za sodobne probleme. V številnih študijah zgodovine iz tako imenovanega komparativnega pristopa nastopa tudi Jan Assmann.

»Na poseben način se loteva vprašanja nastanka monoteizma in skuša odgovoriti, v kolikšni meri so monoteistične religije povezane z nasiljem, bolj natančno povedano, sprašuje se, v kolikšni meri je monoteizem povezan z jezikom nasilja.« (Osredkar 2014, 272)

V postmoderni dobi je vedno bolj poudarjen prav jezik in s tem razumevanje, ki je vključeno v konkretne jezikovne forme, zato je Assmannov način interpretacije odgovor na težave razumevanja. Prav različne definicije monoteizma kažejo na nevarnost, da poenostavimo moč, ki ga od monoteizma odvisno verovanje vnaša v kulturo (Green 2012, 28–31), še posebno ko govorimo o nasilju in o vplivu na širše kulturne spremembe, kakor je prav Whitovo sklepanje na »nasilje« do narave. Assmannovo izhodišče je blizu temu, kar izpostavlja tudi White. Sam v izhodišče postavi razumevanje monoteizma, kakor se je uveljavilo v duhu Mojzesa in njegovega boja osvoboditve izpod egiptovske oblasti. Mojzesovska kultura je postavila v ospredje razlikovanje med pravim in nepravim Bogom. (Assmann 2010, 2) To je res intelektualno ozadje utrjevanja monoteizma; po Whitu bi moralo manj voditi k agresivnemu delovanju, kakor je opozoril na nenasilni zgled vzhodnega krščanstva. Vendar Assmann vidi v tem vprašanju edine prave resnice močno etično zahtevo.

»Semantika, na kateri temelji svetopisemski monoteizem, se razlikuje od politeistične. Temeljna značilnost politeistične semantike je prevedljivost bogov. Češčenje enega boga ne izključuje češčenja drugega boga; vernost torej ni izključujoča. Monoteizem pa temelji na nezamenljivosti Boga, to je na izključevalnem alternativnem odnosu ›ali – ali«, v katerem izbira enega boga pomeni zavrnitev drugih bogov.« (Petkovšek 2017, 618)

Prav želja po eni resnici naj bi vodila v delovanje, ki je po mnenju mnogih vzrok za nasilje. White to nasilje razume veliko širše, v človekovem odnosu do narave. Čeprav Assmann išče temeljne vzroke za nasilje in jih najde v zgodovinskem ozadju judovskega naroda, ko iščejo odgovor na na primer asirski despotizem,⁵ in z

⁵ »Assmann se opre na katoliškega strokovnjaka za Staro zavezo, Othmarja Keela, in na njegove raziskave in razloži, da jezik nasilja, ki ga uporablja ekskluzivni monoteizem, nima religioznega, temveč politični razlog. Kot poznavalec egiptovske religije se močno nagiba k odgovoru, da hebrejska teološka izključevalnost, na kateri vsi gradijo idejo o povezanosti monoteizma z nasiljem, temelji na orientalskem despotizmu, predvsem na egiptovskem in na asirskem.« (Osredkar 2014, 276)

ločevanjem med monoteizmom resnice in zvestobe omogoči tudi »izvirno« nenasilje bibličnega monoteizma (621), je še vedno, v duhu Whita, to vpeto v enost, ki je nasproti pluralnosti animizma povzročila tehnični razcvet zahoda. Kljub iskanju očiščevalnih momentov, ki jih ima vera za razum in razum za vero, je to še vedno antropocentrično in s tem ogrožajoče za naravo.⁶ Še posebno to velja, ker Assmann zapiše, da ne trdi, da je njegova analiza zgodovinsko pravilna, je pa simbolno pravilna »in moram izpovedati, da imam simbolično resničnost za bolj zanimivo kot le mogoča zgodovinska« (2012, 118), to pa je za razumevanje vpliva na naš odnos do okolja veliko pomembnejše. Sam ugotavlja: »Politeizem je kozmoteizem. Božje ne more biti ločeno od sveta. Monoteizem, kakorkoli že, to naredi. Božje je emancipirano od svoje navezanosti na kozmos, družbo in usodo ter je v odnosu do sveta kot suverena moč.« (41)

Iz vsega skupaj bi lahko sklepali, da je White imel prav, ko je s sv. Frančiškom iskal nekakšno srednjo pot med monoteistično in politeistično tradicijo, kjer bi krščanski animizem odprl pot k reševanju narave. Vztrajanje v razumevanju nastanka monoteizma, ki začena pri politeističnem temelju in izvoru vsake religioznosti, vedno znova privede k takšni ali drugačni tezi o večji agresivnosti mlajše oblike verovanja, kakršna naj bi bil monoteizem. Lenn Goodman ponuja alternativo branje nastanka judovskega monoteizma in umešča ljubezen in spoštovanje človeškega dostojanstva v središče postave. (Green 2012, 40) V svojem delu *Ljubi bližnjega kakor samega sebe* (2008, 37) izpostavi sedem točk, med katerimi teza Boga prispeva k naši etični naravnosti: pozitivna vsebina, ki formalno pravičnost zamenja s skrbjo in ljubeznijo do drugih; absolutnost, zato je dobro in pravično večno in trdno; stalnost, ko norme ostajajo, a so prav zaradi osebne odnosa nenehno v spreminjanju; univerzalnost, ko so v božjo skrb vključena vsa živa bitja, celotno stvarstvo; vzvišenost, ko so zahteve dvignjene visoko nad minimalne predpise; ponotranjenje, zato odloča notranji glas, vest; *imitatio Dei*, ko bogopodobnost ni le odsev človeškega dostojanstva, ampak zahteva, da se vedemo odgovorno kakor Bog. Tako Goodman kakor Assmann izhajata iz pravičnosti kot središčne etične moči monoteizma, kažeta na njegovo moč poenotenja meril in poudarka na nujnosti notranjega duhovnega življenja, a je med njima velika razlika. Assmann se usmeri na izključevanje, medtem ko Goodman poudarja vlogo vključevanja pri monoteizmu, v katerem Bog človeku daje in od njega zahteva skrb za vse stvarstvo. (Green 2012, 41–42)

»Zapoved slediti božji popolnosti je za nas izziv z odprtim ciljem, da izboljšujemo, kar je v nas najboljše, da tekmujejo z božjo dobroto in celo svetostjo, ko poiščemo in vzdržujemo lepoto in resničnost narave, s tem ko najdemo in vzdržujemo svetost, ki je vključena v človeško življenje tako nas samih kot drugih. Živimo v Bogu z ljubeznijo in ljubezen mora priznati, kar

⁶ »Assmann pa izpostavi temeljne mejnike na poti nadaljnega prečiščevanja, po kateri je šel svetopisemski oziroma evangelijski monoteizem: svetopisemsko spreobrnjenje; spoznanje, da se vera izraža v delih in ne v besedah; vključevanje v pluralni sekularni svet; sprejemanje dialoškega mišljenja.« (Petkovšek 2017, 634)

je presežnega v vsakem človeškem bitju, in spoštovati celo senco človeške osebnosti v telesu in občutkih.« (Goodman 2012, 17)

Njegovo izhodišče je, da je Bog v monoteizmu sam po sebi vrednota, to pa je pri drugih interpretih vedno vsaj vprašljivo, če že ne nevarno. Izhodišče iz človeka, ki išče in hrepeni po temeljni vrednoti, mu omogoča, da ne ostane le pri normativih, saj sklepa, da je tisto, kar v našem razumevanju najbolj biva, tudi najboljše.

»Ko Bog razodene Mojzesu svoje ime in mu pove, sem, ki sem, Mojzesu naroči, da naj rojakom Izraelcem sporoči, da je moč, ki ga pošilja Stvarna, Absolutna, Ena, Dobra, ki ničesar ne pogreša, temveč je polna v bivanju in vrednosti.« (21) V vsej etični razpetosti Abrahama lahko vedno znova razberemo podobo edinega Boga, ki bo ravnal pravično. »Abraham je ustanovil monoteizem, ne ker je poznal le enega Boga (egiptovski častilci sonca so tudi lahko to storili), temveč ker vidi v Bogu enost enosti vsega, ki potrjuje lepoto in resnico, življenje in ustvarjalnost.« (17) Božje zahteve so človekove najbolj notranje zahteve, ki presejajo ozke interese časa in prostora.⁷ Goodman ne izključuje možnosti zlorabe religioznosti, a to je vedno le zloraba, ki potrebuje vzvode nadzora in ukrepanja. Prav pri Abrahamu naj bi se očistila skušnjava po zamenjavi moči z nasiljem in svetega z groznim (18). David in drugi mogočniki stare zaveze so morali iti skozi podobne procese očiščenja, v katerih je Bog vedno nastopal na strani zlorabljenih in ponižanih. Prav življenje iz postave naj bi bilo tudi orožje izvoljenega ljudstva. Sveto pismo Stare zaveze je polno mest, na katerih Bog uči Izrael, kako bodo z zvestim izpolnjevanjem postave pritegnili vse narode.⁸ Notranje spreobrnjenje, dvig etosa izvoljenega naroda bo pritegnil in ne prisilil okoliška ljudstva.

Življenje iz postave ni enotno, je nenehno iskanje in prepletanje vrednot. Kakor pri Platonu tako je tudi v judovski postavi vključen v etični princip nenehni preplet vrlin. Ena sama ni dovolj, druga drugo dopolnjujejo in podpirajo. S tem so tudi različne vrednote med sabo spravljene v enosti Boga. Če je, na primer, stara grška mitologija »sprla« vrednote različnih bogov, jih judovska postava združi v eno. »Vidimo en kozmos, iščemo en zakon, zakon narave in življenja tako za posameznika kot za njegove skupnosti. Vrednote, mislimo, jih lahko spravimo. Osebe lahko živijo v miru med sabo in z drugimi.« (21) Monoteistično pojmovanje tako združi kozmični red s človeško željo po redu vrednot. Bog je stvarnik in zakonodajalec, je urejevalec in vodnik (1996, 264). Vera v enega boga vnaša tudi vero v združljivost človeškega etosa, v možnost, slediti skupnemu cilju in prizadevanju za skupno dobro. Pri tem verjame, da je pluralnost vrednot, ki v sebi nosijo hrepenenje po enem bogu, sama po

⁷ Božja zapoved Abrahamu, naj daruje sina Izaka, ni poziv k nasilju, ampak pot učenja človeškosti, omejenosti in spoštovanje dobrega ne glede na osebo. Abraham »uboga« najvišje dobro, čeprav zahteva žrtvovanje tega, kar mu je bilo v tistem trenutku najpomembnejše. Bog s to zahtevo, in Abraham to potrjuje, razbija omejenost v sebično zagledanost in vzpostavlja najvišje dobro, ki mu je treba prisluhniti v glasu angela. (Goodman 1996, 21–23)

⁸ »Glejte, učim vas zakone in odloke, kakor mi je zapovedal GOSPOD, moj Bog, da bi jih izpolnjevali v deželi, v katero greste, da jo vzamete v last. Držite se jih in jih izpolnjujte, kajti to bo vaša modrost in razumnost v očeh ljudstev, ki bodo slišala o vseh teh zakonih; rekli bodo: Resnično, ta véliki narod je modro in razumno ljudstvo.« (5 Mz 4,5–6)

sebi dobra. (Erlewine 2010, 118) Pravi vernik ne le ve za Boga, ampak se zanj odloči in sledi klicu po etičnosti, ki vključuje nikoli dokončno doseženo harmonijo pluralnosti (Langermann 2012a, 2). V odnosu do stvarstva pa je temeljno prepričanje bibličnega monoteizma, da božji duh vedno veje čez vse in pušča vsakemu bitju svobodo in možnost, da živi v skladu s svojo specifično naravo (Goodman 2010, 75).

4. Skrb za okolje v moči Boga

Zadnja Goodmanova ugotovitev glede bibličnega monoteizma, kako ta vpliva na razumevanje celotnega stvarstva, nas je privedla k našemu izhodišču pri Whitu, da je zahodno krščanstvo krivo za uničevanje narave. Okoljska katastrofa naj bi se rešila z oplemenitvijo monoteizma z nekakšnim kvazi animističnim krščanstvom, ki bi nekako postajal vedno bolj poganski in s tem tudi politeističen. Leta po Whitovem pisanju so s tako imenovano globoko ekologijo (*deep ecology*) prinesla prav to razumevanje velikih monoteističnih verstev.⁹ Močna ekološka gibanja so se povezala z raznimi novimi duhovnostmi, ki so uvajala češčjenja najrazličnejših objektov, od zemlje do dreves in živali. Krščanstvo je počasi sledilo tem gibanjem in poskušalo dati alternativo ali vključiti globoko ekologijo v svoje življenje. (Heffern 2011) Sama katoliška Cerkev se je zgodaj odzvala na ekološke probleme. Vendar je ostala vpeta v antropocentrično razumevanje stvarstva, ki ga mnogi razumejo kot nezadostno za pravo razumevanje ekološkega problema kot takšnega. Zato so že pred izidom enciklike papeža Frančiška *Laudato si'* mnogi opozarjali, da razlikovanje med človeško in naravno ekologijo, ki ga je cerkveno učiteljstvo do takrat uporabljalo, ne more biti pravi odgovor na ekološko krizo. (Dorr 2014) Prav zaradi izrazitega antropocentrizma je zgolj poudarjanje skrbi za človeka ostalo preslišano in ni veliko vplivalo na ekološko ravnanje katoličanov.¹⁰ Teza, da je naročilo, ki ga najdemo na začetku Svetega pisma, vplivalo na človekovo ravnanje do narave, s tem dobiva še večjo težo in zahteva od človeka še večjo odgovornost.¹¹

Izid okrožnice *Laudato si'* je bil ne le pomemben zagon za ekumensko krščansko¹² ekološko delovanje, ampak pomeni tudi prelom načina razmišljanja človeškega od-

⁹ »Sam po sebi se ponuja sklep: če smo znali zavreči institucijo suženjstva, moramo stopiti še korak dlje in končno začetni naravo jemati resno in jo obravnavati, kot da ji je dana neka inherentna vrednost, ki terja spoštovanje. Ta spreobrnitev – religiozna metafora je kar na mestu – predpostavlja pravo dekonstrukcijo »človeškega šovinizma«, v katerem korenini največji antropocentrični predsodek: predsodek, zaradi katerega na svet gledamo kot na prizorišče naših dejanj, navadno periferijo središča, ki ga določa edini subjekt vrednot in pravic.« (Ferry 1998, 81)

¹⁰ Vendar raziskave kažejo, da so med krščanskimi skupnostmi v Združenih državah Amerike katoličani med najbolj ekološko dejavnimi skupnostmi (Guth idr. 1995, 366; 373).

¹¹ Goodman nas opozarja, da prav vera v enega Boga nalaga človeku dolžnost, delati v skladu s samim sabo, saj je ta Bog tako presežen, nad vsem stvarstvom, hkrati pa bedi in prežema vse. Religioznost mu omogoča, da loči med strahospoštovanjem in grozo, da hvaležnost ni isto kakor pohlep. V odnosu do Boga doživlja svojo dolžnost, to živeti z vsem, kar je njegovo, saj »religioznost ni protipožarno zavarovanje in ni nikoli enako temu, kar je zadovoljevanje lastnih potreb« (2010, 132).

¹² Ne le v namenu okrožnice, samo sklicevanje, nastajanje in pozivi so ekumenski, še posebno v odnosu do ekumenskega patriarha Bartolomeja (LS, tč. 7–9).

nosa do narave. Kakor je leto pred njenim izidom Dorr (2014) razmišljal, da je nujno treba zabrisati razlike med naravno in človeško ekologijo, je takšen pristop občutiti že na samem začetku, ko nekako personificira zemljo in gre v korak z globoko ekologijo, in vsaj po parafraziranju Whita, z animističnim pristopom sv. Frančiška (LS, tč. 1–2). Papež vključuje v zgodovino cerkvenega ekološkega prizadevanja vse, ki so do tedaj pogosto gledali na Cerkev bolj kot na problem in ne rešitev. V ta krog vključi vse, od znanstvenikov, filozofov do družbenih organizacij (tč. 7). Mnogi vidijo povezanost in vpliv Whita na cerkveno učiteljstvo že v tem, da je papež Janez Pavel II. leta 1979 razglasil sv. Frančiška Asiškega za zavetnika vseh, ki promovirajo ekologijo (Whitney 2015, 402). Papež Frančišek že z izbiro imena in v sami okrožnici nenehno kaže na asiškega ubožca. Njegove besede o sestri naravi gredo še bolj v to smer: »Ta sestra protestira zaradi zla, ki ji ga povzročamo z neodgovorno rabo in zlorabo dobrin, ki jih je Bog položil vanjo. Rastli smo z mislijo, da smo njeni lastniki in gospodarji, pooblaščenici za njeno ropanje.« (LS, tč. 2) Povezanost vsega in vseh v stvarstvu je temeljno izhodišče tudi za poziv k ravnanju (Büker 2015, 3). Pri tem ne pušča ob strani prejšnjega učiteljstva Cerkve, ko človeka vključi v dinamiko izkoriščanja narave.

»Če upoštevamo dejstvo, da je tudi človek ena od stvaritev na tem svetu, ki ima pravico živeti in biti srečen, poleg tega pa ima posebno dostojanstvo, ne moremo zanemariti presoje posledic propadanja okolja, sedanjega modela razvoja in kulture odmetavanja na življenje ljudi.« (LS, tč. 43)

Človek je postavljen v naravo, a s posebnim dostojanstvom, ki zahteva odgovornost in ni le privilegij. Ostra kritika antropocentrizma (LS, tč. 115–121) poskuša le postaviti človeka na pravo mesto odgovornega skrbnika narave. Zato okrožnica poziva k ravnanju, in to takojšnjemu, v dobro narave in s tem celotnega človeštva, saj samo razpravljanje ne pomaga ne naravi ne njemu samemu (Tuschen 2016, 5).

Podoba Stvarnika v okrožnici nastopa v duhu Goodmana in njegovega etičnega izhodišča. Pogled na stvarstvo prebujajo človekovo vest in mu nalaga nalogo skrbnika (LS, tč. 12; 25; 112). Pri tem je opazna podobnost z Whitom, ko papež išče vzroke ekoloških problemov v tehnokraciji. Napredovanju tehnokratskega vzorca bi se morali upreti z drugačnim gledanjem, z drugačno miselnostjo, s politiko, z vzgojo, z življenjskim slogom in z duhovnostjo. Drugače se lahko tudi najboljše ekološke pobude ujamejo v isto globalizirano logiko. Prav tako je reševanje s pozivom po duhovni spremembi podobno: »Če iščemo zgolj tehnično zdravilo za vsako posamezno ekološko vprašanje, pomeni, da smo ločili stvari, ki so v resnici povezane, najgloblje probleme svetovnega sistema pa pometli pod preprogo.« (LS, tč. 111) Izpolnjevanje poziva bo mogoče, če sprejmemo tezo etičnosti bibličnega monoteizma. Animistično pojmovanje, kakor ga nekako predvideva White, lahko hitro zapade v fatalistično razumevanje delovanja prek raznih nadnaravnih silnic, na katere nimamo vpliva. Biblični človek se lahko zanese le nase in na božjo pomoč, to pa seveda vključuje tudi znanost. (Goodman 2010, 113) Kljub katastrofičnemu stanju narave papež ne izgublja vere v človeka in v njegovo možnost delovanja, ki temelji na tem, kar Goodman pojmuje kot antropološko izhodišče bibličnega monoteizma: etično hrepenenje po najvišjem dobrem.

»Zmožni so se pošteno srečati s seboj, se soočiti z lastno zoprnostjo in spet ubrati nova pota do resnične svobode. Ni sistema, ki bi popolnoma uničil odprtost do dobrega, resnice in lepote, ali zmožnost, da se odzovemo na to, s čimer nas Bog v globini našega srca neprestano opogumlja.« (LS, tč. 205)

Zavrnitev tehnokratskega pristopa, slovo od napačnega antropocentrizma in pot v skrb za naravo in za skupno dobro je možna le prek široko zastavljenega novega vzgojnega modela.

5. Vzgoja kot sklep in nov začetek

Whitov poziv k spremembi religije, ki bi imela več čuta za naravo, je našel odmeve v številnih vzgojnih projektih. Mnogi so se lotevali drobnih lokalnih problemov, ki so bili dobri, a so tudi težko spreminjali globalni odnos do ekološke krize. Papež Frančišek nastopa radikalno, kakor je pred njim že White. »Številne stvari morajo spremeniti lasten razvoj, predvsem pa se mora spremeniti človeštvo.« (LS, tč. 202) Trditev stoji v prvi točki poglavja, ki govori o vzgoji za ekološko duhovnost. Vzgoja naj ne bi dosegala nič več in nič manj kakor spremembo človeštva. Če smo z Whitom spreminjali religijo, sedaj z religijo spreminjamo človeštvo. Takšen vzgojni projekt zahteva celosten in skupen pristop. Potreben je temeljni optimizem, da sta človek in celotno človeštvo tega sposobna, kakor smo nakazali že prej. Biblična pedagogika izvoljenega ljudstva nam prav po Goodmanovi interpretaciji daje to možnost. Bog v duši teh, ki res živijo v polni povezanosti z njim, nikoli ne utihne in vzgaja svoje ljudstvo, kakor ugotavlja tudi papež Frančišek. (LS, tč. 205) V nenehnem strahu, da je v monoteizmu vir zlorab, končno pa tudi izkoriščevalskega pristopa do narave, ne bomo zmogli voditi vzgojnega procesa celotnega človeštva, ki bi rešil okolje pred uničenjem.

Vzgojo za novo okoljsko zavzetost papež Frančišek vključí v katoliški koncept integralnega humanizma, kakor ga je razvil J. Maritain (D'Souza 2016, 71), pri tem pa je praktičen in usmerjen v vsakdanje življenje. Ne predlaga veliko novih vzgojnih konceptov, ampak gradi na uveljavljeni tradiciji katoliške vzgoje, ki izhaja iz duhovne preнове posameznika v konkretnem življenjskem okolju in v upoštevanju odgovornosti pred Bogom, pri tem pa ne sme biti pomembno le informiranje.

»Okoljska vzgoja bi nas morala pripraviti do tega, da bi naredili tisti vratomolni skok proti Skrivnosti, iz katere ekološka etika črpa svoj najgloblji smisel. Po drugi strani obstajajo vzgojitelji, ki so sposobni zopet zastaviti vzgojne poti ekološke etike tako, da bo učinkovito pomagala pri rasti v solidarnosti, odgovornosti in sočutju.« (LS, tč. 210)

Resnični vzgojitelj, kakor veje iz celotnega dokumenta, je Stvarnik, ki konkretnim vzgojiteljem dajejo smisel in moč. Bog ni nekakšen *deus ex machina*, ki bi ga v duhu Aristotela potegnili v nekakšno slabo in tragično dramo, ampak nadaljuje svoje ustvarjalno delo v celotnem stvarstvu, še posebno v človeku, ki v svoji etič-

ni zavezanosti prepoznava ta božji klic (Goodman 2010, 170). Vsi vzgojni cilji izhajajo iz tega optimističnega pojmovanja človeka v bibličnem monoteizmu: »k odgovorni resnosti, hvaležnemu občudovanju sveta, k skrbi za nebogljene reveže in okolje« (LS, tč. 214). Povabilo k vzgoji za preroško življenje, v katerem bi potrošniški družbi kazali, da je manj več (tč. 222), kaže na tezo vzgojne moči monoteizma, ki ne uporablja moči, ampak sledi etični zavezanosti, ki je globoko usidrana v vsakega človeka. Zato nas ne čudi, da je na primer svet škofovske konference Latinske Amerike s pomočjo nemške misijske in karitativne organizacije Misereor uporabil v svojem pastirskem pismu okrožnico kot nekakšen pedagoški priročnik, da bi iz božjih principov spreminjala človeško družbo (CELAM 2018). Poziv v uvodu, ki ne želi zelenega, ampak pisan pogled z Jezusovega vidika, prebujajo etične principe in gre v globino duhovnosti. Ob tem lahko rečemo, da se vzgojni poziv v okrožnici vrača k pristnosti bibličnega monoteizma in nam zagotavlja pravo vodenje vzgoje rodov za odgovorno skupno življenje vsega ustvarjenega.

Vzgojni model, ki bi sledil zapisanemu, bi moral najprej preseči klasično pot izobraževanja: golo predstavitev znanja. Za doseg solidarnosti, odgovornosti in sočutja, kakor to zahteva papež Frančišek, je treba že ob prvih korakih vzgojno-izobraževalnega dela preseči bančni model, kakor ga je definirjal P. Freire (2005, 72). Odraščajoče je treba vključiti v naravo in v njeno dogajanje. Šola mora biti tako zastavljena, da lahko doživljajo, opazujejo in se učijo ob spreminjanju letnih časov, doživljajo muhavost narave in počasi prevzemajo odgovornost za svoje lastno okolje, to vodi po malih korakih do vzgoje za odgovornost. Pri tem je treba omogočiti celotni vzgojni ustanovi, da si dovoli več samostojnosti pri načrtovanju kurikulumu, pri izvedbi dejavnosti na prostem in vzgojno politiko, ki bi dala več odgovornosti samim učencem. Počasno prevzemanje odgovornosti za svoje lastno okolje, v katerem je dobro, da posamezne skupine prevzamejo različna področja, saj le tako lahko opazujejo svoj »vpliv« na okolje, hkrati pa se učijo različnih možnosti odnosa in pri tem ocenjujejo boljše rešitve, bo organsko vodilo k solidarnosti s svetom. V učno snov bi prek izkustev svojega lastnega ravnanja z okoljem učitelji vključevali vzporednice z globalno razsežnostjo okoljskih težav. Pri tem bi ob sodobni možnosti komunikacije z lahkoto vključevali izmenjavo izkušenj z ljudmi, ki živijo v drugačnih socialnih, ekonomskih in kulturnih razmerah. Prav Goodmanovo izhodišče želje po iskanju skupne etične usmeritve bi pomagalo k medsebojnemu razumevanju in bi spodbujalo solidarnost.

Čeprav je sočutje nekaj naravnega, ga je treba gojiti in usmerjati, da preraste v zavestno ravnanje. Vzgojni model, ki bi izhajal iz Goodmanovega etičnega razumevanja monoteizma in iz ekološke odgovornosti papeža Frančiška, bi sočutje vedno znova nadgrajeval z zahtevo po ukrepanju. Če bi začeli v vzgojni ustanovi z modeli »domačih vrtičkov«, bi nadaljevali z odgovorno solidarnostjo s tistimi deli sveta, ki imajo manj možnosti in so v težjem položaju. Da bi ta zavezanost trajala in ne bi bila odvisna zgolj od časa vključenosti v vzgojni proces in v šolsko okolje, bi ves čas gojili religiozno razsežnost. Pri religiozni vzgoji bi najprej začeli z vključevanjem zavestnega sprejemanja in doživljanja božjega čudenja veličini svojega lastnega stvarstva. Iz tega občutka čudenja, iz vzgoje za videnje čudovitosti bož-

jega stvarstva bi nato vodili k človekovi nalogi, da to lepoto in bogastvo ohranja. Veličina človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, bi se morala kazati tudi v odgovornosti, ki bi se je morali učiti pri Bogu. V osebni pobožnosti bi podpirali podobo Boga, ki je vsem nam skupni Oče in nas povezuje v eno družino, vključeno kot takšno v odrešenjski načrt. Odpoved sodobnim razvadam, ki so tudi po besedah papeža Frančiška največji vzrok okoljske katastrofe, bi redno na duhovni ravni vključevali v zavezanost in občutek solidarnosti božjih otrok.

Pri starejših učencih bi moral tako zastavljen vzgojni model vedno bolj vključevati kritično mišljenje, da bi bili poleg »zgražanja« nad sodobno zlorabo okolja spodbujeni k iskanju možnih rešitev. Projektno učenje bi moralo prerasti zgolj »predstavitveni« model in bi vsaj kako od teh rešitev pomagalo tudi uresničiti v konkretnem okolju. Če učitelj noče biti le »bančni uradnik«, ki polni prazni »račun« svojih učencev, bo z vključevanjem svojih učencev v izkušnjo organizirane skrbi za posamezne koticke našega okolja in z vodenjem pri opazovanju, analiziranju in načrtovanju vedno bolj odkrival tudi naravno etično naravnost odraščajočih. Alternative potrošništvu se bodo rojevale in prehajale v življenje po dveh poteh: po izkustvenem učenju in z zdravo religiozno navezanostjo na Boga Stvarnika.

Sklenemo lahko z Goodmanom: »Naš pogled je bol zaupljiv do Boga in bolj zaupljiv do narave. Monoteistu vse stvari izražajo božjo milost, toda nobena ne izčrpa njegove moči. Vse nastajajo na njegov ukaz, toda nobena ne použije njegov namen.« (2010, 170). S takšnim vzgojnim izhodiščem bo človeštvo lahko resnično vzgajalo sebe k novi okoljski zavesti.

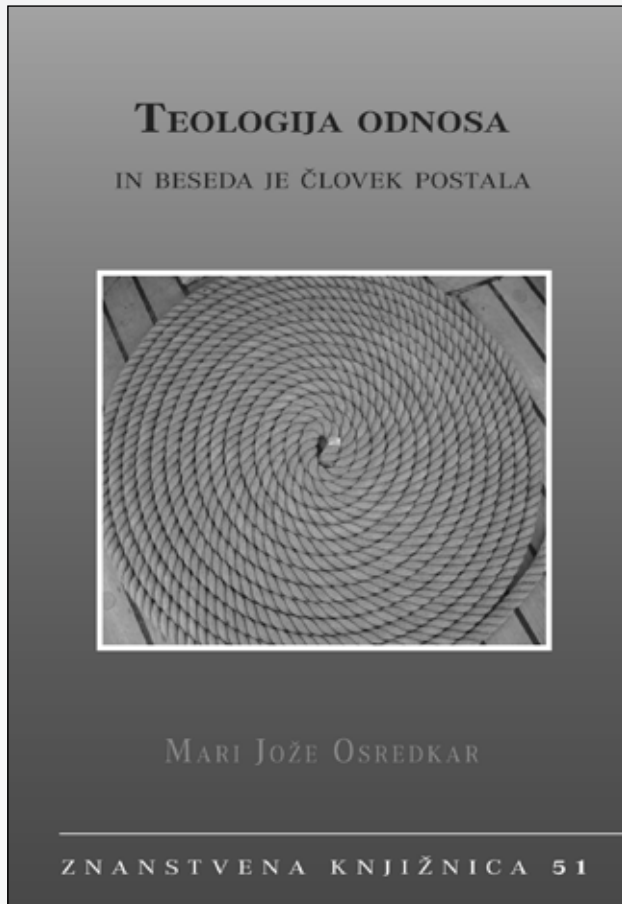
Kratice

- AAAS** – American Association for the Advancement of Science.
CELAM – Consejo Episcopal Latinoamericano.
LS – Frančišek. 2015. *Hvaljen, moj Gospod*.

Reference

- Assmann, Jan.** 2010. *The Price of Monotheism*. Stanford: Stanford University Press.
- Büker, Markus.** 2015. Gerechtigkeits- und Umweltzyklika. Bausteine zur Enzyklika Laudato Si': Impulse für Gruppen zur Enzyklika Laudato Si'. Misereor. <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/impulse-fuer-gruppen-zur-enzyklika-laudato-si.pdf> (pridobljeno 4. aprila 2018).
- CELAM.** 2018. Als Lernende im Glauben gesandt, die Erde zu schützen: Kriterien für die Bewahrung des gemeinsamen Hauses im Licht der Enzyklika Laudato Si'. Misereor. <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/hirtenbrief-als-lernende-im-glauben.pdf> (pridobljeno 4. aprila 2018).
- Dorr, Donal.** 2014. »The Fragile World«: Church Teaching on Ecology before and by Pope Francis. Thinking Faith. <https://www.thinkingfaith.org/articles/%E2%80%98-fragile-world%E2%80%99-church-teaching-ecology-and-pope-francis> (pridobljeno 2. aprila 2018).
- D'Souza, Mario O.** 2016. *A Catholic Philosophy of Education: The Church and Two Philosophers*. London, Chicago: McGill-Queen's University Press.
- Erlewine, Robert.** 2010. *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ferry, Luc.** 1998. *Novi ekološki red*. Prev. Simona Križaj Pochat. Ljubljana: Krtina.

- Frančiček**. 2015. *Hvaljen, moj Gospod*. [Laudato si']. Okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Ljubljana: Družina.
- Freire, Paulo**. 2005. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- Goodman, Lenn E.** 2012. Monotheism and Ethics. V: *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam*, 11–23. Ur. Y. Tzvi Langermann. Leiden, Boston: Brill.
- . 2010. *Creation and Evolution*. London, New York: Routledge.
- . 2008. *Love Thy Neighbor as Thyself*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1996. *God of Abraham*. Oxford: Oxford University Press.
- Green, William S.** 2012. Approaching Distinctiveness: Some Preliminary Considerations and Data. V: Langermann 2012, 25–44.
- Guth, James L., John C. Green, Lyman A. Kellstedt in Corwin E. Smidt.** 1995. Faith and the Environment: Religious Beliefs and Attitudes on Environmental Policy. *American Journal of Political Science* 39, št. 2:364–382.
- Heffern, Rich.** 2011. Stewardship versus Deep Ecology. National Catholic Reporter. 21. marca. <https://www.ncronline.org/blogs/eco-catholic/stewardship-versus-deep-ecology> (pridobljeno 31. marca 2018).
- Kirsch, Jonathan.** 2004. *God against the Gods*. London: Penguin Books.
- Klun, Branko.** 2017. Modern Technology's Effort to Master Time as a Challenge for Ethics. *Komunikácie / Communications. Scientific Letters of the University of Žilina* 19, št. 1:9–13.
- Langermann, Tzvi Y.** 2012. *Monotheism & ethics: historical and contemporary intersections among Judaism, Christianity, and Islam*. Leiden ; Boston: Brill.
- . 2012a. Introduction. Monotheism and Ethics: A Worthy and Timely. V: Langermann 2012, 1–9.
- Marshall, Jennifer.** 2018. *Contemporary Debates in Education Studies*. Oxon NY: Routledge.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74:271–280.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77:615–636.
- Taylor, Bron, Gretel Van Wieren in Bernard D. Zaleha.** 2016. Lynn White Jr. and the Greening-of-religion Hypothesis. *Conservation Biology* 30, št. 5:1000–1009.
- Tuschen, Stefan.** 2016. Wider die blinde Technikgläubigkeit. Anstiftung zur Rettung der Welt. Ein Jahr Enzyklika Laudato si'. Misereor. <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/enzyklika-laudato-si-anstiftung-zur-rettung-der-welt.pdf> (pridobljeno 4. aprila 2018).
- Vodičar, Janez.** 2009. s. v. Ekologija. V: *Leksikon krščanske etike*. Celje: Društvo Mohorjeva družba – Celjska Mohorjeva družba. CD-rom.
- Werner, Dietrich, in Elisabeth Jeglitzka, ur.** 2015. *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security: Theological Education and Christian Leadership Development*. Ženeva: Globethics.net.
- White, Lynn.** 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155, št. 3767:1203–1207.
- Whitney, Elspeth.** 2015. Lynn White Jr.'s »The Historical Roots of Our Ecologic Crisis« after 50 Years. *History Compass* 13, št. 8:396–410.



Mari Jože Osredkar
Teologija odnosa
In beseda je človek postala

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,429—442
 UDK: 159.9.019.2
 Besedilo prejeto: 6/2018; sprejeto: 7/2018

Mateja Centa

Geštalt pristop, njegovo razumevanje odnosnosti in čustvenosti in kognitivna teorija čustev

Povzetek: Geštalt pristop združuje vidike geštalt psihologije, geštalt pedagogike, geštalt terapije in geštalt filozofije. Prispevek se osredotoča predvsem na to, kako geštalt pristop razume odnosnost in čustvenost. Na koncu prispevka je prikazana povezava tega pristopa s kognitivno teorijo čustev, to pa kot posledico doda h geštalt pristopu pomembne uvide v razumevanje čustev kot tistih, ki temeljijo na vrednostnih sodbah, ključnih za naše dobro življenje. Osrednji namen tega prispevka je, predstaviti teoretično sintezo kognitivne teorije čustev in geštalt pristopa, ki v nadaljevanju ponuja praktične smernice za model razumevanja in (pre)oblikovanja »čustvene geografije« posameznika v procesu rasti.

Ključne besede: geštalt pristop, čustva, kognitivna teorija čustev, odnosnost, čustvenost, osebnostna rast

Abstract: **Gestalt Approach, its Understanding of Relationality and Emotionality and Cognitive Theory of Emotions**

The Gestalt approach includes aspects of Gestalt psychology, Gestalt pedagogy, Gestalt therapy, and Gestalt philosophy. The paper focuses primarily on how the Gestalt approach understands relationality and emotionality. At the end of the paper, the conjunction of this approach with a cognitive theory of emotions is presented and discussed. Such a synthesis, in turn, gives the Gestalt approach significant insights into the understanding of emotions as based on evaluative judgments that attach value to objects crucial for our good life. The primary goal of the paper is thus to present the theoretical synthesis of cognitive emotion theory and gestalt approach, which further offers practical guidelines for the model of understanding and transformation of the »emotional geography« of the individual in the process of personal growth.

Key words: Gestalt approach, emotions, cognitive theory of emotions, relationality, emotionality, personal growth

1. Uvod

Geštalt pristop združuje vidike geštalt psihologije, geštalt pedagogike, geštalt terapije, geštalt filozofije in sorodnih ved. Nas bo v prispevku zanimalo predvsem to, kako razume odnosnost in čustvenost. V sklepu bomo ta pristop povezali še s kognitivno teorijo čustev in mu tako dodali pomembne uvide v razumevanje čustev kot tistih, ki temeljijo na vrednostnih sodbah, ključnih za naše dobro življenje. Osrednji cilj je tako, predstaviti teoretično sintezo kognitivne teorije čustev in geštalt pristopa, ki nam ponuja praktične smernice za model razumevanja in (pre) oblikovanja »čustvene geografije« posameznika v procesu rasti.

Eden od vidikov kognitivne teorije čustev je namreč njeno poudarjanje informacijske vloge čustev v etičnem življenju v obliki spoznanja, ker jih je moč razumeti tudi kot vodnike ali vsaj kot nekaj, kar opozarja na ključne pomembne vidike v konkretnih položajih in okoliščinah, v katerih se znajde posameznik. Glede na to teorijo čustva vključujejo sodbe o pomembnih stvareh; to so sodbe, s katerimi ocenjujemo, ali je neki zunanji predmet pomemben za naše življenje, in hkrati s tem priznavamo svojo odvisnost in potrebo drugih v našem življenju ter nepopolnost in nesamozadostnost v svetu, ki ga ne moremo v popolnosti nadzorovati. (MacIntyre 2006; Nussbaum 2001; Centa 2018)

V nadaljevanju uvoda predložimo nekaj začetnih ugotovitev oziroma izhodišč za omenjeno sintezo. Ko Martha Nussbaum (2001) kot zagovornica kognitivne teorije čustev govori o značilnostih, gradnikih, vidikih in pomenu čustev, so ta vedno povezana z osrednjimi odnosi oziroma navezanostmi, v okviru katerih posameznik oblikuje svoje življenje. Ta ugotovitev nam ponuja vsaj dve izhodišči za nadaljnje raziskovanje in za spajanje kognitivne teorije čustev z geštalt pristopom. Prvič, človek je kot posameznik nesamozadosten in odvisen od drugega; da preživi, potrebuje drugega. Njegovo »čustveno geografijo« tako bistveno določajo pomembni odnosi, v katere je postavljen ali pa vanje vstopa. Drugič, v povezavi s tem lahko govorimo tudi o čustvenem in odnosnostnem okolju, ki ima pri vsakem posamezniku posebno strukturo. To nam pomaga razkrivati prav geštalt pristop, ki poudarja pomen celostnega gledanja na čustva v okviru življenjske izkušnje, življenjske zgodbe, sočasno pa možnost preoblikovanja tega okolja in te strukture. Še širše pa se ta čustvena geografija lahko preslika tudi na družbeno raven, na primer kadar se »zapleteni mehanizmi oblikovanja in razširjanja strahu prek kulture, politike in retorike /... /, ki se opirajo tudi na tesnobo, ki izvira iz zavedanja naših živalskih teles in iz naše ranljivosti« (Strahovnik 2014, 238), pretvorijo v kulturo strahu na družbeni ravni.

Naslednji pomemben vidik je to, da posameznikovo čustvovanje vključuje bistveni vidik ocenjevanja in vrednotenja; čustvo tvori misli o predmetu in o pomembnosti tega predmeta za naše življenje. Hkrati pa čustva izkustveno spremlja občutek trpnosti in pasivnosti, s tem pa tudi nemoči v povezavi s tem, da ne more nadzorovati sveta do te mere, da bi lahko zavaroval, pridobil, odvrnil itd. dani predmet čustva, ki je pomemben. To občutje pasivnosti oziroma nemoči se zdi sprva zastrašujoče, ker ljudje ne želimo biti nemočni, soočanje in pripoznanje te

nemoči pa je torej nujna podlaga za razumevanju čustev in za doseganje dobrega življenja prek sprememb, pretresov in preobratov naših misli. Zgolj občutenje neke določene razdraženosti ali vznemirjenja ali pa pozornost na naše druge telesne odzive še ne razkrije, ali občutimo strah, žalovanje, pomilovanje idr. Da lahko razlikujemo med čustvi, se moramo obrniti k točno določenim vključenim vrednostnim mislim (Centa 2018). Toda to ne pomeni, da misli oziroma prepričanja razumemo zgolj kot pripomočke, ki nam razkrijejo, kaj čutimo, ampak jih moramo razumeti kot čustva sama. S čustvi »gledamo« na svet s svojega lastnega stališča oziroma gledišča, s katerega opredeljujemo dogodke na podlagi svoje lastne presoje ali občutka, koliko nam je neka stvar osebno pomembna ali vredna. (Strahovnik 2011, 70) Zato je z vidika razumevanja čustev (glede opredeljevanja predmetov na podlagi osebnega občutka) pomembno, da razumemo in spoštujemo čustva oziroma čustvene izraze drugega (na način, da se lahko v njegov položaj vživimo, da ga ne obsojamo, da razlik v čustvovanju ne vidimo kot nujnega konflikta ipd.).

Po drugi strani moramo znati razločevati med našimi lastnimi čustvi in čustvi drugega. Tu nam je lahko v pomembno pomoč geštalt pristop s svojimi metodami, ki spodbujajo razvijanje čustvene občutljivosti in prepoznavanje dinamike »pretoka« čutenj. Eden od izvorov čustvenega konflikta so lahko posameznikova nasprotujoča si prepričanja, navadno rezultat dolgega obdobja ponavljanj oziroma navad, ki so povezane z globokim in intenzivnim prvotnim odnosom oziroma navezanostjo. Na ta vidik lahko navežemo štiri nadaljnje premisleke. Prvič, preoblikovanje oziroma spreminjanje vrednostnih prepričanj je dolgotrajno in vseživljenjsko delo oziroma naloga, ki zahteva delo na sebi in samopreverjanje. Izid takšnega dela je lahko različen, od preoblikovanja oziroma razrešitve temeljnih čustvenih izkušenj do prepoznave izvora posameznih čustev in morda lažjega usmerjanja njihovega izražanja. Drugič, velikokrat so naša čustva ozadnja in jih lahko neki položaj ali okoliščina spodbudi, da pridejo na površje, v zavest. Tu nam zopet pomaga geštalt pristop s svojimi metodami – s preigravanjem položajev ali primerov v domišljiji ali z igranjem vlog –, ki bi lahko posamezniku pomagale ob temu čustvu najti novo perspektivo ali pa vsaj prepoznati položaje, ki čustvo iz ozadja izzovejo. Tretjič, posameznik včasih – čeprav nekaterih stvari in oseb izrecno ne odobrava, saj so bodisi del njegovih navad ali vzorcev navezanosti – kljub vsemu goji pozitivna in ljubeča čustva do teh predmetov ali oseb, celo na način, da to zavira njegov osebni razvoj. In še četrti premislek: morda so naša prepričanja napačna tudi zato, ker se motimo o vrednostnem vidiku oziroma vrednostni oceni predmeta (izkrivljen pogled na predmet, posameznik temu predmetu pripisuje preveč ali premalo pomembnosti itd.). Vrednostni vidiki čustev so celostno povezani z blaginjo oziroma evdajmonijo. (Centa 2017)

»Tisto, kar človeka v njegovem bistvu določa, je način oziroma slog njegovega življenja, njegove biti – beseda »eksistenca« označuje prav način, kako človek, ki sam o sebi svobodno odloča, svojo bit oblikuje.« (Petkovšek 2015, 661)

Če na kratko povzamemo: kognitivna teorija čustev nakaže načine, kako lahko preučimo oziroma analiziramo svoje vrednostne sodbe oziroma čustva in preobli-

kujemo naše vrednotenje tako, da nam to pomaga dosegati dobro življenje. V nadaljevanju se bomo posvetili geštalt pristopu, ker menimo, da lahko s sintezo kognitivne teorije čustev in tega pristopa oblikujemo učinkovit in utemeljen model umetnosti življenja z vidika čustev in čustvenosti.

2. Geštalt pristop

Geštalt teorija, ki ima svoje začetke na prelomu 19. stoletja, se je začel razvijala predvsem pod vplivom graške šole oziroma nekaterih njenih članov, kakor so Alexis Meinong, Rudolf Ameseder, Stephan Witasek in Vittorio Benussi. V začetku 20. stoletja je v Nemčiji nastala šola geštalt psihologije, ki se je osredotočala na notranje vidike duševnosti, na vrste duševnih fenomenov in na povezave med njimi. Poudarjala je holistični pristop, ki izpostavlja predvsem medsebojno povezanost in odvisnost posameznih duševnih fenomenov, hkrati pa načelo organskih celot, vendar celota ni nujno zgolj preprosta vsota njenih delov. Izraz »geštalt« je v okviru filozofije in psihologije prvi utemeljil in z njim povezal pojem »geštalt-kvalitet« Christian von Ehrenfels v svoji znameniti razpravi O geštalt-kvalitetah (Über Gestaltqualitäten), prvič objavljeni leta 1890. Leta 1912 je Max Wertheimer na podlagi preučevanja von Ehrenfelsove teorije predstavil celotno idejo geštalta in v sodelovanjem s Kurtom Koffkom in Wolfgangom Köhlerjem postal ustanovitelj Berlinske šole (geštalt) psihologije. V njenem okviru so začeli preučevati kognitivne procese in procese učenja ter vprašanja, povezana z zaznavami in drugimi psihofizičnimi procesi. (Kobbert 2001, 635) Geštalt psihologija med drugim temelji na predpostavki, da um oblikuje posamezne zaznave tako, da si prizadeva za oblikovanje enot oziroma geštaltov. V središču zanimanja tega pristopa je predvsem vprašanje odnosa med strukturirano celoto in posameznimi zaznavami, občutji ipd. Von Ehrenfelsovo opredelitev pojma geštalt in razumevanje geštalt-kvalitet pa sta prevzeli tudi področji geštalt terapije in geštalt pedagogike, ki temeljita na podobnih holističnih in geštalt načelih. Pri tem je v ospredju geštalt terapije predvsem »zdravljenje« oziroma odpravljanje vedenjskih in drugih duševnih težav posameznika; ključni cilji so sposobnost osredotočanja na sedanji trenutek in boljše samozavedanje z vidika celote življenjske poti, zavedanje posameznikove umeščenosti v medosebno in družbeno okolje, grajenje samozavesti in večje sprejemanje odgovornosti za svoje lastno vedenje in dejanja. Na drugi stani je geštalt pedagogika usmerjena na pedagoške vidike v najširšem smislu; tu so v ospredju vzgojni in razvojni vidiki posameznika. Temelji na predpostavki, da je učenje vseživljenjski, celosten in ustvarjalen proces, vključuje celotno osebo, ki se odziva na okolje, predvsem na odnos, in s tem vzpostavlja meje svoje osebnosti in ga je težko zamejiti zgolj na posamezne vidike. V tem smislu lahko govorimo tudi širše o geštalt pristopu, čeprav se bomo v nadaljevanju osredotočili predvsem na vidike geštalt pedagogike.

Geštalt pedagogika se je oblikovala v ZDA v sredini sedemdesetih let prejšnjega stoletja. Opirala se je na sotvorno oziroma celotno vzgojo (*confluent education*)

in se tesno navezovala na izhodišča in spoznanja geštalt terapije (Hufnagl 2011, 9). Celostno vzgojo je leta 1967 utemeljil George Isaac Brown, ki je izpostavil pojem integrativne pedagogike »v smislu združevanja občutkov in mišljenja, ki so v učnem procesu med seboj povezani, kar lahko obenem razumemo kot osrednji cilj pedagoškega dela« (Stein 2005, 27; Nežič Glavica 2012).

Ključna za nastanek geštalt pedagogike je bila kritika tradicionalnega javnega šolskega sistema in modela izobraževanja učiteljev, ker je prevladovalo pomanjkljivo upoštevanje vidikov celostne narave celotnega učnega procesa in posameznikovih osebnih zmogljivosti in potreb ter s tem povezanih ciljev, ki so v šolskih smernicah urejeni hierarhično in po zunanjih vidikih. Učenje je bilo tako v okviru tradicionalnega modela predvsem nekakšna neosebna dolžnost, to pa ni omogočalo, da bi z njim dosegali najboljše možne učinke. (Burow 1998, 9; Nežič Glavica 2012) Podobno trdi tudi Gerjolj (2008, 140), da v geštalt pedagogiki človek »raste skupaj« v celoto in tako oblikuje konkreten in celosten geštalt. Geštalt teorija oziroma pedagogika je splošneje znana tudi pod pojmom učenja z razumevanjem oziroma vpogledom (*insight learning*). Toda ljudje imajo pogosto težave z razumevanjem tega pojma, saj menijo, da je to govorjenje o prebliskih intuicije, vendar je bistveno reševanje problemov s sredstvi prepoznavanja geštalta ali načela urejanja (*organizing principle*) (Boeree 2000). Geštalt teorija zagovarja, da nepretrgani tok potreb in želja – od katerih je lahko vsak mišljen kot geštalt – prvenstveno ozavestimo kot lik ali središče oziroma žarišče, ki postane vidno na prej nerazločljivem ozadju izkušenj. Organizem, ki zdravo deluje, poskrbi za vsako svojo potrebo tako, da najde primerno okolje, v katerem bodo te njegove potrebe lahko zadovoljene. Da pa bo ta proces »samoupravljanja« oziroma samouravnavanja deloval, je ključno, da ima organizem zadostno zavedanje, to pa pomeni, da je v stiku s svojimi mislimi, občutki in občutji, kakor jih v nekem določenem trenutku oblikuje v kontekstu svojega življenja. (Glass 2004, 402–403)

Načelom pedagogike, ki temeljijo na načelih geštalt pristopa, je skupno stališče rasti skozi proces izkustvenega učenja. Metode, ki jih geštalt pristop uporablja, so zato vedno občutljive na celostni značaj človeka in ga vedno vidijo kot povsem edinstvenega posameznika. Geštalt pedagogika pri delu s posamezniki ali skupinami tako sledi nekaterim načelom. Prvo osrednje načelo je načelo osrediščanja osebe, ki postavlja v središče posamezno osebo, njeno edinstvenost in dragočnost, njeno dostojanstvo in njene pravice. Drugo načelo je načelo osredotočanja na stik, ki postavlja v središče pozornosti medčloveške odnose. Tretje načelo usmerja pozornost na učno situacijo in na trenutek, v katerem se vsakokrat znajde oseba, in ga zato lahko poimenujemo načelo »tukaj in zdaj«. Četrto načelo meri na tenkočutno zaznavanje osebe in okolja in je kot takšno tudi pogoj za stik in srečanje. Načelo zavedanja omogoča zavestno zaznavanje – na primer – interesov učencev; tako se učiteljem odprejo nove perspektive za izbiro učnih vsebin in metod dela. Naslednje načelo temelji na učenju ob neposrednih svojih lastnih izkušnjah in se imenuje načelo učenja prek izkušnje. Načelo avtonomije in samopodpore (*self support*) spodbuja k premiku vloge učenca, ki ni več odvisen od učitelja, ampak postane samostojen in odgovoren. Sledi načelo dobrega geštalta oziroma

zaprtega geštalta, to pa pomeni, da pedagog upošteva razvojno stopnjo in razvojni standard otroka in vključuje tudi zavedanje, da nerešeni konflikti otežujejo dobro učenje. Načelo integracije zadeva upoštevanje vidika enotnosti telesa, duše in duha in s tem z odnosi povezano delovanje, čutenje in mišljenje posameznika. Načelo dialoškega poučevanja in učenja zahteva oziroma napotuje na vzpostavljajne zaupnega, sprejemajočega odnosa, ki je temelj za oblikovanje zdrave osebnosti. Načelo odgovornosti poudarja, da je posameznikovo samouresničevanje odvisno (vsaj večinoma) od njegove izbire in od njegovih odločitev. Načelo sinergije spodbuja k solidarnim in kooperativnim oziroma sodelovalnim dejanjem, ki so bistvena za dobro urejene družbene odnose in za odgovorno ravnanje z okoljem. Zadnje načelo je načelo prostovoljnosti, ki teži k temu, da so odločitve in dejanja vsakega posameznika predvsem sad posameznikove notranje motivacije. (Hunfagel 2011, 9–10; Burow 1988, 70)

Geštalt pedagogika v okviru teh metod človeka obravnava kot celoto, kot enost oziroma celostnost telesa, duše in duha, kot celostnost preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Nadalje človeka razume kot osebo, kot subjekt in kot posameznika. V tem okviru geštalt pristop razume osebo kot dinamičen organizem, ki je v stalnem procesu oziroma odnosu z okoljem in se vzdržuje z vsakim novim stikom z resničnostjo. Človeka razume kot živečega v sistemu (medosebnih) odnosov in odnosa z okolico, v kateri so vsi medsebojno odvisni drug od drugega in medsebojno vplivajo drug na drugega. Predvsem ko smo v stiku s seboj in z drugimi, se osebno in premagovanje temeljnih problemov nadalje razvijata. (Gerjolj 2015, 214–216) Na tej podlagi in v okviru predstavljenih metod razume geštalt pristop učenje posameznika kot dialoški proces. Njegove metode nam omogočajo, da prek opozarjanja na zavestno in celostno zaznavanje položaja spodbujamo boljše zavedanje in samozavedanje tistega, kar se dogaja tukaj in zdaj. (Hufnagl 2011, 11; Neuhold 1997, 17)

3. Etično-dialoške razsežnosti geštalt pristopa

Človek kot dialoško bitje v pristnem dialogu, ki je odziven, razumevajoč, čuječ, odprt, spoštljiv in sočuten, vzpostavlja svojo človeškost in prav tako s tem drugemu priznava njegovo (polno) človeškost. Nadalje sama razsežnost človeka kot odnosnega bitja v svojem bistvu vključuje odzivnost za drugega, predvsem vidike naše odvisnosti in vstopanje v simbolni svet, ki se dogaja v okviru odnosa. (Juhant 2006) Človek kot odnosno in dialoško bitje v svojem bistvu vključuje odzivnost (za) drugega, to pa pomeni tudi stik z drugim. Stik je osrednji gradnik geštalt terapije, geštalt pedagogike in tudi širše: geštalt pristopa, a ta ga razume kot zavestno srečanje z drugim. Takšno srečanje pa je možno le tam, kjer je navzoče zavedanje drugačnosti oziroma zavedanje nečesa, kar nisem jaz sam. (Brownell 2010, 103)

Geštalt pedagogika je tesno povezana z vidiki dialoga oziroma dialoškosti kot modela vmesnega prostora (Buber 1999). Dialoški odnos pomeni držo navzočnosti, sprejemanja in zavzetosti. Dialoški odnos je tudi vsaka drža, ki jo pedagog za-

vzame pri svojem delu. Vendar za drugega udeleženca ni nujno, da ima takšno držo, čeprav bi takšna drža vodila v dialoški preobrat in večje zavedanje trenutnega položaja. V takšnem primeru je cilj učnega procesa, da se takšna drža in dialog sploh vzpostavita. Izhodiščno pa je pomembno, da ima pedagog takšno naravnost, da je ob udeležencu polno navzoč, ga sprejema in je predan njegovemu procesu razvoja in rasti. (Brownell 2010, 106) V dialoškem odnosu je navzočnost odločitev, da smo, kar smo, da smo resnični. To pomeni, da je pedagog v procesu oziroma odnosu do udeleženca stvaren in odprt, da ne zavzema nadrejene vloge in da drugega prizna kot sebi enakega. Posledica tega je, da to privede do posebne vrste zaupanja, saj udeleženec verjame, da ga pedagog ne bo zavajal ali ga na kakršenkoli način izrabil. (107)

Pri geštalt pristopu je za uspešen razvoj posameznika ključno takšno zaupanje v proces, ki se dogaja ali posamezno (s pomočjo terapevta ali pedagoga) ali pa v skupini, vključeni v proces. To zaupanje temelji na osnovnem občutku varnosti, ki jo posameznik ali skupina medsebojno vzpostavi. Seveda se lahko to občutje varnosti med procesom spreminja, zato je pomembno, da posameznik v vsakem trenutku ve, kako ima možnost, da ne sodeluje več: da odkloni globlje analize ali se ustavi na neki določeni točki (samo)spoznavanja ali da izstopi iz skupine (čeprav to ni priporočljivo). Pri skupinskih obravnavah in izobraževanjih je treba upoštevati tudi dejstvo, da nekateri posamezniki pridejo v skupino le po (spoznavanje) znanje samih tehnik ali se zaradi drugih razlogov ne želijo spustiti v terapevtski proces kot proces spoznavanja, zato skupinsko delo ni vedno v enaki meri prilagodljivo in globoko, kakor je lahko delo s posameznikom. (Perls, Hefferline in Godman 1998, 424)

Naslednja temeljna naravnost v dialoškem odnosu, kakor ga razume geštalt terapija, je sprejemanje, ki se pogosto imenuje tudi vključenost (*inclusion*) in pomeni sprejemajočo držo, da smo pripravljeni postaviti svoje lastne oziroma v nas usmerjene zavestne cilje in načrte ob stran, če ne vodijo do zelene spremembe, ter tako odpreti prostor drugim našim čustvom in občutjem, pa tudi drugemu. Sprejemanje tako pomeni sprejemajočo, strpno, pozitivno in zaupljivo »odločitev« nas samih v odnosu do D/d drugega. Tesno povezana s to naravnostjo je naravnost zavzetosti oziroma predanosti, to pomeni, predanosti procesu, ki se dogaja med terapevtom in udeležencem. Ta naravnost vključuje iskrenost in zaupanje in je temelj odločnosti glede procesa terapije ali spoznavanja (za obdobje trajanja celotnega procesa). (Brownell 2010, 108–110) Obe naravnosti nadalje krepita razsežnost vzajemnega zaupanja. Če povzamemo in sklenemo, lahko torej vidimo, da je osnovna drža geštalt pristopa zavezanost rasti skozi proces dialoškega odnosa, ki temelji na navzočnosti, vključevanju in zavzetosti. V tem dialoškem odnosu – kakor ga razume geštalt pristop – pa so vse vključene osebe podrejene nekaterim spremembam oziroma nihče ni iz njega predhodno izvzet.

Ko geštalt pristop govori o dialoški drži, ki jo, na primer, zavzame terapevt v odnosu do udeleženca, to pomeni, da je terapevt navzoč, sprejemajoč in predan oziroma zavzet. Te naravnosti pravzaprav ustrezajo elementom pristnega dialoga: empatiji oziroma sočutju, odprtosti za drugega, svobodi in sprejemanju od-

govornosti (Žalec 2010). Navzočnost v geštaltu predvideva obojestransko pristnost udeležencev, to pa v pristnem dialogu pomeni odprtost za drugega, razkritost, se pravi, da smo odkriti do drugega in ga sprejemamo. Dialoška odprtost je namreč bistvena za vsak pristen odnos. Nadalje sprejemajoča ali vključujoča drža v geštaltu pomeni obojestranski in vzajemen vstop v dialoški odnos do drugega. V pristnem dialogu je to element svobode, ki vključuje sprejemanje, spoštovanje – tako sebe kakor tudi drugega, drugačnega. Svoboda v odnosu pomeni prostost v smislu fizične svobode: odsotnost nasilja, prisile ipd., pa tudi prostost od nekaterih nefizičnih obvez in negativnih čustev. To je sploh vsakršen prvi pogoj za delo v okviru geštalt pristopa. Ko geštalt govori o predanosti oziroma zavzetosti, ki pomeni predanost procesu, najdemo ta element pri pristnem dialogu kot sprejemanje odgovornosti. Odgovornost se namreč vzpostavlja tam, kjer sem nekomu v odnosu »odgovoren« (Buber 1999). Odgovornost tako osebo v dialogu z drugim zavezuje k zavedanju oziroma ozaveščanju njenih dejanj, na primer izrečenih besed in posledic, ki jih prenaša iz notranjega v zunanji svet. Pristni dialog je zavzet dialog. (Strahovnik 2017, 273)

4. Čustva in čustvenost v okviru geštalt pristopa

Razvoj sposobnosti čustvovanja in čustvene izmenjave temelji na odzivnosti, vzpostavljeni v primarni navezanosti, v kateri se že zelo zgodaj začne graditi čustveni svet med obema osebama v odnosu. Zato posameznik za uspešno razvijanje svojih čustvenih in tudi drugih zmožnosti, ki jih ima kot človek, potrebuje primerno (čustveno) okolje. Pri razvoju in oblikovanju čustev je to okolje primarno okolje odnosa oziroma odnosov. V tem prostoru odnosnosti – posebno v njenem čustvenem delu – na podlagi mehanizmov odzivnosti in vzajemnosti razvija tudi svojo dialoškost. V nadaljevanju bomo analizirali, kako čustva in čustvenost v okviru svoje metode geštalt terapije razume Perls kot vodilni začetnik tega pristopa.

Perls (1998, 98) je v izhodišču sledil James-Langovi teoriji čustev, ki zagovarja misel, da telesni odzivi niso nekaj, kar zgolj spremlja čustvo, ampak so njegov bistveni gradnik. Glede na to teorijo naj bi posameznik najprej zaznal nekaj, kar ga prestraši, vznemiri ipd., zatem pa se pri njem pokažejo telesne spremembe, čustvo pa je subjektivna zaznava oziroma subjektivno doživljanje teh sprememb – strah, na primer, sproži drget in bežanje proč od nevarnosti. Poudariti moramo, da se Perls s to teorijo ni v celoti strinjal; označil jo je za pomanjkljivo oziroma delno resnično. Zagovarjal je, da moramo svoje telo in njegove odzive razumeti glede na kontekst okolja, v katerem je posameznik. Na primer: ni bistveno samo to, da bežimo proč od nevarnosti, ampak da bežimo v točno določeno smer (navadno tja, kjer prostor ali odnos razumemo kot bolj varen ali poznan), in ni pomembna zgolj nevarnost na splošno, ampak je nevarnost vedno lokalizirana v tem okolju. Perls je ta vidik teorije čustev imenoval vidik orientacije oziroma umeščenosti. (98) Čustvo lahko razumemo kot celostno zavedanje odnosa med organizmom in njegovim okoljem (407). Pri tem vidiku poudarja, da je pomembno, da se posa-

meznik zaveda zveznosti svoje čustvene izkušnje (*continuity of emotional experience*). Ko namreč čustev ne razumemo več kot grožnje, ampak kot nekaj, kar je v temelju vsakega razumskega človeškega življenja, se nam odpre pot za premislek o kultiviranju te čustvene izkušnje. (100) In prav na tej točki, ko govorimo o čustvih kot temeljih oziroma enem od vidikov razumnosti, lahko smiselno vpeljemo kognitivno teorijo čustev, ki nam na teoretični ravni osvetli povezavo med razumnostjo in čustvenostjo.

Perls poudarja: če se želimo zvezno zavedati svojega čustva, je to možno le takrat, kadar si želimo zavedati se tega, kaj so resnične oziroma pristne skrbi ali predmeti v našem življenju, pa čeprav bi lahko bili v nasprotju z drugimi ali pa celo z nami samimi (saj smo si v preteklosti morda dopovedovali nasprotno). Nadalje Perls trdi: kadar se ljudje počutijo, da je njihovo življenje prazno, se pravzaprav dolgočasijo in s tem zavirajo proces, ki bi to občutje odpravilo ali njihovo življenje napolnilo. Na tem mestu predlaga, da se občutju ne upiramo, ampak ga sprejmemo in tako procesa čustvovanja ne zaustavljamo. Uporabimo pa lahko tudi metodo zamišljanja, s katero si predstavljamo, kaj bi (na primer) želeli početi v življenju in kako bi se ob tem počutili (tudi priznanje dejstva, da nas nič ne zanima, lahko pomaga). Nadalje Perls poudarja pomembnost razvijanja občutljivostnega zavedanja (*sensitive awareness*) naše čustvene izkušnje, da lahko na tej podlagi prepoznavamo in ločimo svoja lastna nagnjenja (*tendencies*) od drugih in prepoznavamo, kaj je resnični vzgib čustev druge osebe. (101) Ves čas v okviru svojega pogleda na čustva poudarja, da se moramo soočiti tudi z manj prijetnimi čustvi. Takšna čustva je pomembno ozavestiti in jih »sprostiti« ob ponovni izkušnji (npr. z metodo igranja vlog ali meditativnega zamišljanja ipd.), preden se zopet znajdemo v položaju, v katerem bi lahko ta neprijetna čustva ponovno neposredno izkusili. Če je, na primer, posameznik doživel ponižanje in občutja sramu na javnem nastopu, lahko na podlagi te izkušnje oblikuje močan strah pred nastopanjem, posledica tega pa bo, da se nastopanju izogiba. To resda ne pomeni, da se mu ponavlja čustveni izkušnji sramu in ponižanja. Takšne položaje oziroma primere Perls imenuje »nedokončane zadeve«, s katerimi pa se je treba soočiti; namesto izogibanja ali kakršnegakoli drugačnega zaviranja teh občutij se jih je treba lotiti, kajti posameznika to ovira pri novih izkušnjah. (102) Drugače rečeno, posameznik prekinja oziroma zavira naravni proces čustvovanja in si s tem onemogoča izkušnje »ozdravitve« od tega bolečega čustva oziroma spoznanja in proces spoznavanja novih, prijetnejših čustev v podobnih položajih. Kakor že omenjeno, si lahko pomaga tako, da te položaje znova preigra z igranjem vlog in zamišljanja. Perls resda v zvezi s tem poudarja: ni pomembno to, da bi posameznik odigral prepričljivo »vlogo« občutja nekega določenega čustva, ampak to, da igra neko določeno vlogo zato, da sebe in svoja čustva doživi. (105)

Perls (1998) čustva razume kot sredstvo za naša spoznanja, kot nekaj, kar ni ovira ali pa koprena, ki bi zakrivala pogled razumu oziroma mislim. Čustva so edinstveni posredovalci pri spoznanjih, tako glede nas samih kakor glede našega okolja. Čustva so v tem smislu načini, prek katerih lahko razumemo primernost ali neprimernost naših skrbi, načini, kako spoznavamo svojo umeščenost v svet in

usklajenost s svetom. Kot spoznanja so včasih lahko zmotna, vendar jih lahko tudi popravimo, a ne tako, da jih že vnaprej postavljamo iz dosega razuma ali razumskega vrednotenja, ampak jih razvijemo v bolj ustrezne oblike.

Na podlagi zgoraj povedanega lahko vidimo, da geštalt pristop nima povsem določne, natančne opredelitve čustev in čustvenosti niti povsem sklenjene in enotne teorije čustev. Glede na opisani model razumevanja čustev pa lahko sklenemo, da čustva in čustvenost igrajo več pomembnih vlog, ko posameznik lahko prek svojih lastnih čustev in čustev drugih dosega in oblikuje nekatera vrednostna spoznanja in prek občutenja in svojih lastnih čustev (tako, da z njimi vztraja) priključ v zavest ozadnja prepričanja in njihovo povezanost s temeljnim afektom (navezanostjo) ter jih potem zavestno preoblikuje. Geštalt pristop s svojimi metodami omogoča, da ob zamišljanju spodbudimo intenzivnejše občutenje pri posamezniku; to storimo v varnem odnosu oziroma prostoru. V okvir geštalt pristopa lahko zato precej naravno umestimo kognitivno teorijo čustev, skupaj z njeno opredelitvijo čustev kot vrednostnih sodb, saj podpre stališče glede vloge čustev in čustvenosti, kakor smo jo tukaj opredelili.

5. Sinteza kognitivne teorije čustev in geštalt pristopa

V tem razdelku nameravamo zasnovati sintezo kognitivne teorije čustev in geštalt pristopa, pomagali pa si bomo tudi s praktičnim zgledom. Kognitivna teorija čustev čustva obravnava z več vidikov čustvenega procesa (lokalnost, intenzivnost, zamišljanje, razlikovanja med ozadnjimi in položajnimi oziroma situacijskimi čustvi ter med splošnimi in posamičnimi), na podlagi njihovih značilnosti (hipnost, motivacijska moč, trpnost, evdajmonističnost itd.) in predvsem glede na sestavne gradnike čustev (predmet, naperjenost, prepričanje, vrednostna razsežnost predmeta kot povezava s svojim lastnim uspevanjem oziroma dobrim življenjem). Vsa ta razlikovanja dajejo vpogled v čustva in čustvenost, ki ga lahko uporabi tudi geštalt pristop in vključi v okvir svojih metod in oblik. V nadaljevanju to na kratko prikazujemo.

Osrednji vidik, na katerem gradi kognitivna teorija čustev, je sestavljenost čustev kot vrednostnih sodb (Centa 2018). V tem oziru teorija govori o gradnikih čustev, ki so (1) predmet, saj čustva vedno zadevajo nekoga ali nekaj, vedno sp o nekom ali o nečem; nadalje so čustva (2) naperjena na ta predmet, ki določa vsebino čustva in pomeni način, kako mi vidimo in razumemo predmet; tretji element je zato (3) prepričanje oziroma sodba, in to o tem predmetu; ne nazadnje je to prepričanje takšno, da je povezano z (4) vrednostno razsežnostjo, ki je vezana na pomen tega predmeta za naše lastno uspevanje oziroma evdajmonijo. Naštete gradnike kognitivne teorije čustev lahko v okviru geštalt pristopa (predvsem terapije in pedagogike) uporabimo tako, da udeleženca in celotni proces vodimo na podlagi teh osnovnih gradnikov in povezanosti med njimi.

V nadaljevanju si pogledjmo zgled značilne geštalt interpretacije čustvene dinamike (Gerjolj 2009) in mu dodajamo pogled kognitivne teorije čustev z vidika zna-

čilnosti čustev. Te značilnosti so: hipnost in motivacijska sila čustev, ki prevzamejo celotno duševnost oziroma osebnost in s to močno silo usmerjajo naša dejanja; nadalje so čustva povezana z našimi osrednjimi odnosi oziroma navezanostmi, s katerimi si posameznik določa življenje; prav to kaže še na neko značilnost, to je, na določeno pasivnost oziroma trpnost oziroma nemoč, ki jo občuti posameznik (ob predmetu, nad katerim nima popolnega nadzora, ali pa nad nastopom čustva v zvezi z nekim predmetom); naslednja značilnost je povezanost in prepletenost med čustvi: težko je namreč takoj ugotoviti, katero čustvo je tisto, ki nas žene v posamezna dejanja. Le s poglobljeno analizo se lahko približamo temu odgovoru. Ob koncu ponovno poudarjamo vidik povezanosti s človeškim uspevanjem in z našim ocenjevanjem in z vrednotenjem, povezanim s tem.

Zgled temelji na delu svetopisemske zgodbe o Jakobu in njegovih ženah Rahele in Lei (1 Mz 29,15–30; Gerjolj 2009). Laban je imel dve hčerki, starejšo Leo, ki je imela motne oči, in Rahelo, mlajšo, ki je imela lepo postavo in obraz. Jakob je iz ljubezni do Rahele služil pri Labanu sedem let, da bi jo nato lahko poročil. Toda po poročni noči je naslednje jutro ob sebi zagledal Leo. Laban ga je prevaral z razlago, da se mora po tradiciji najprej poročiti starejša in šele nato mlajša hči. Obljubil pa mu je: če z Leo dokonča še teden dni, mu bo dal tudi Rahelo, za katero pa mu bo služil še nadaljnjih sedem let. Jakob se je odločil za to možnost in tako se je tudi zgodilo. Del te zgodbe lahko predstavimo z vidika geštalt pristopa, v okviru katerega zgodbo interpretirata tudi Höfer (1993, 136–137) in Gerjolj (2009, 141–143). Razlaga gre v smeri, da lahko oziroma moramo razumeti ti dve ženi kot dva različna obraza ene in iste osebe. Dokler se Jakob še ni poročil, je videl svojo nevesto kot lepo, mlado, prikupno in je bil do nje ljubeč in ustrežljiv. »Ko je na poročno noč legla kot nevesta in se zbudila kot žena, je s transformacijo svoje vloge iz dekleta v ženo spremenila tudi svojo naravo, postavo in obraz.« (141–142) Ob njem se je zbudila »grda« Lea, do katere je bil zdaj Jakob grob in ni bil pripravljen biti uslužen. Rahela se je spremenila na poročno noč, ko si jo je Jakob s poroko »prilastil« in ji je nehal služiti. Odnos je postal posesiven in sovražen, to pa je povzročalo konflikte in napetosti, ki pa so spremenili obraz in celotno postavo. Zjutraj, ko se je Jakob zbudil, ni verjel svojim lastnim očem, da je lahko njegova žena tudi »takšna«. Razočaran nad resnico se gre pritožiti k tastu.

»Tast svoje hčerke ne opravičuje in je ne zagovarja, o očitkih se z Jakobom – kako premeteno – ne spušča v pogovor. Odločno pa mu svetuje, naj sprejme ›Leo‹, če želi dobiti še ›Rahelo‹. Pove mu torej, naj brez očitkov in ›nanganja‹ sprejme in vzljubi svojo ženo kot ›Leo‹, se pravi takšno, kot je.« (143)

Z vidika kognitivne teorije čustev pa lahko to analizo dopolnimo. Rahelo vidi Jakob kot lepo, prijazno, mlado, ustrežljivo, nezahtevno, milo ipd. in v njem vzbuja prijetna čustva veselja, ljubezni in upanja. Na drugi strani vidi Leo kot grdo, hudobno, zoprno, staro, zahtevno, zadirčno itd. in v njem prebuja čustva gnusa, prezira, žalosti in jeze. Tudi če sledimo zgoraj ponujeni interpretaciji, ki govori, da sta Rahela in Lea ena in ista oseba, lahko to razliko razumemo kot usmerjeno v različne značilnosti te osebe. Jakob se je zaljubil v Rahelo. Do nje je čutil močno na-

klonjenost, ki je napajala čustva veselja, ljubezni in upanja. Na podlagi hipnosti in motivacijske moči čustev je ves svoj trud, vse napore vložil v sedemletno delo. Hipnost razlaga to, da se mu ta čas ni zdel tako dolg, zdel se mu je kakor nekaj dni. Ena od značilnosti čustev je, da nas objamejo in prevzamejo našo celotno duševnost in osebnost ter z močno silo usmerjajo in motivirajo naša dejanja. V danem primeru Jakobova dejanja temeljijo na čustvu ljubezni, katere del so tudi številna prepričanja o njej (kot predmetu te ljubezni), da si brez nje ne zna predstavljati življenja: Rahela je najbolj ljubeče in nežno bitje na svetu, ne premore hudobije ipd. Odnos z Rahelo je zanj osrednjega pomena za njegovo dobro življenje, je predmet njegovih projektov in ga s tem tudi bistveno določa. Ljubezen, ki jo čuti do nje, je v tistem trenutku zanj osrednja v njegovem življenju. Značilnost čustev je, da zadevajo osrednje odnose v našem življenju. Ta motivacijska moč privede do poroke z Rahelo. Zgodi se poročna noč, po kateri Jakob spozna, da se je ob njem zbudila Lea, ki pa je pravo nasprotje lepe in ljubeče Rahele. Jakob v sebi občuti nemoč pred tem, kar se mu je zgodilo. V tem navideznem nadzoru, ki ga je na začetku imel nad Rahelo, je uvidel, da je pravzaprav nemočen. Zgodil se je preobrat in pretresel njegov svet misli in čustev. Ne, da do Lee ne čuti ljubezni, do nje čuti prezir, žalost, jezo in morda celo gnus. To je tudi ena od značilnosti naših čustev, ki jih imamo v povezavi s posameznimi predmeti, nad njimi nimamo popolnega nadzora (zato, ker nimamo nadzora nad svetom samim in ne, ker bi bile neke obvladljive in nerazumske sile v nas) oziroma pred njimi občutimo neko določeno pasivnost. Toda v okviru te značilnosti se odpira prostor tudi za spremembe. Pri Jakobu sledi močno občutje zmedenosti ob spoznanju realnosti. V njem nastopi boj nasprotujočih si čustev ljubezni, veselja in upanja na eni strani ter jeze, gnusa in prezira na drugi strani. Njegova prejšnja prepričanja, ki jih ne razumemo kot neresnična, dopolnijo nova prepričanja in kot celota je njegovo spoznanje bolj celostno kakor prej. Ta preplet spoznanj glede na kognitivno teorijo čustev in glede na smiselno predpostavko, da so mnoga od teh spoznanj vrednostne sodbe oziroma takšna, da so povezana z njegovim dobrim življenjem, hkrati pomeni tudi novo čustveno strukturo. Podobno, kakor so navadno prepričanja prepletena s seboj, moramo razumeti tudi prepletenost čustev. Nadaljnja pot, ki bi jo seveda moral prehoditi, je sprejeti obe strani žene oziroma sprejeti in priznati vsa čustva, ki jih občuti ob njej. To pomeni, da vzame vsa svoja čustva kot vodila in vire, ki ga vodijo do njegovega dobrega življenja.

6. Sklep

Na podlagi gornje analize in zgleada, ki smo ga osvetlili z uporabo geštalt pristopa in s kognitivno teorijo čustev, lahko potrdimo tezo, da čustva niso nemisleče, nerazumne naravne oziroma nagonske energije. Čustva pomenijo oziroma vključujejo sodbe o pomembnih stvareh; to so sodbe, v katerih ocenjujemo, da je neki določen zunanji predmet pomemben za naše dobro življenje, s tem pa hkrati priznavamo svojo odvisnost in potrebo po drugih v našem življenju ter nepopolnost

pred (neobvladljivim) svetom, ki ga ne moremo v popolnosti nadzorovati. Prav na takšni podlagi je smiselna teza geštalt pristopa, da čustva lahko razumemo kot spoznanja oziroma sredstvo za oblikovanje svojih spoznanj o svetu, ki nas obkroža, in o nas samih.

Kognitivna teorija smiselno in učinkovito dopolnjuje geštalt pristop oziroma mu dodaja globlji uvid tako glede celostnega razumevanje čustev in čustvovanja kakor tudi glede dela s čustvi, in to na več načinov. Prek uporabe čustev v okviru modela čustev kot vrednostnih sodb lahko vodimo posameznika do globljih spoznanj o njem samem in o njegovem življenju na splošno. Z obračanjem na čustva v okviru modela čustev kot vrednostnih sodb lahko prikažemo in osmislimo ta spoznanja vsakega posameznika in jih povežemo z doseganjem dobrega življenja. Ob tem nam takšen model pomaga, da z zamišljanjem, s katerim lahko čustva osvetlimo, okrepimo, vodeno (pre)oblikujemo ipd., lahko ne nazadnje posameznika privedemo do preobrata, ki se seveda zgodi na podlagi novih uvidov oziroma novih, drugačnih vrednostnih sodb. Hkrati pa moramo opozoriti, da takšen model nikakor ne izključuje pomena telesa in telesnosti, čeprav je zavezan temu, da zgolj na podlagi naših telesnih odzivov ne more določno ugotoviti, katero čustvo je navzoče ali kako posameznik doživlja neki predmet. Čustva, tudi tista, ki niso prijetna, niso grožnje, ampak nekaj, kar je del našega vrednotenja sveta in kar lahko pomembno usmerja naše izbire in projekte. Geštalt pristop razvija model, v okviru katerega odpiramo prostor (intimnim) odnosom, v katerem lahko posameznik reflektirano, a kljub temu neposredno doživlja čustva in analizira svoja prepričanja kot gradnike čustev, pa tudi kot gradnike (dobrega) življenja. S sintezo teh dveh pristopov dobimo model, prek katerega se posameznik lahko nauči razločevati in predvsem zavedati, katera čustva in na kakšen način so povezana z njegovo evdajmonijo. Pomemben del obeh pristopov je tudi v tem, da je bistven dialoški odnos z drugim(-i), da doseže dobro življenje in v tem okviru tudi razume svoja čustva in čustvenost.

Sinteza modelov nakazuje, da so pristni medčloveški odnosi tisti najprimernejši prostor, v katerem si posameznik lahko dopusti občutje ranljivosti in na tem temelju – tako samostojnosti in avtonomnosti kakor tudi priznane odvisnosti – zasleduje dobro življenje. S sintezo kognitivne teorije čustev in geštalt pristopa zato želimo poglobiti razumevanje čustev in čustvenosti, njihove vloge v človekovem življenju in človekove vrednostne, dialoške in odnosne umeščenosti v svet.

Reference

- Boeree, George C.** 2000. Gestalt Psychology. Ship. edu. [Http://webpace.ship.edu/cgboer/gestalt.html](http://webpace.ship.edu/cgboer/gestalt.html) (pridobljeno 13. marca 2015).
- Brownell, Philip.** 2010. *Gestalt Therapy: A Guide to Contemporary Practice*. New York: Springer.
- Buber, Martin.** 1999. *Dialoški princip*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Društvo 2000.
- Burow, Olaf-Axel.** 1998. Was ist Gestaltpädagogik? V: *Gestaltpädagogik in der Schule*, 9–22. Ur. Ruow Gudjons. Hamburg: Bergmann und Helbig Verlag.
- — —. 1988. *Grundlagen der Gestaltpädagogik*. Dortmund: Verlag Modernes Lernen.

- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78:53–65.
- . 2017. Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Gerjolj, Stanko.** 2015. Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico. *Bogoslovni vestnik* 75:211–220.
- . 2009. **Živeti, delati, ljubiti.** Celje: Društvo Mohorjeva družba.
- . 2008. Geštaltpedagogika kot celostna pedagogika. V: *Vseživljenjsko učenje in strokovno izrazje*, 139–148. Ur. Petra Javrh. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Glass, Thomas A.** 2004. s. v. Gestalt Therapy. V: *The Corsini Encyclopedia of Psychology and Behavioral Science* [tretja izdaja].
- Höfer, Albert.** 1993. *Gottes Wege mit den Menschen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerkbuch.* München: Don Bosco Verlag.
- Hufnagl, Marcus F.** 2011. Geštaltilozofija – geštaltpsihologija – geštalterapija. V: *Geštaltpedagogika nekoč in danes*, 7–29. Ur. Stanko Gerjolj, Miriam Stanonik in Mihaela Kastelec. Ljubljana: Društvo za krščansko geštaltpedagogiko.
- Juhant, Janez.** 2006. *Človek v iskanju svoje podoobe: Filozofska antropologija.* Ljubljana: Študentska založba.
- Kobbert, Max J.** 2001. s. v. Gestalt Therapy. V: *The Corsini Encyclopedia of Psychology and Behavioral Science* [tretja izdaja].
- MacIntyre, Alasdair C.** 2006. *Odvise racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline.* Prev. Nada Grošelj. Ljubljana: Študentska založba.
- Neuhold, Hans.** 1997. Christlich orientierte Gestaltpädagogik und ganzheitliche Bildung. V: *Leben fördern-Beziehung stiften: Festschrift für Albert Höfer*, 11–22. Ur. Hans Neuhold. Gradec: IIGS.
- Nežič Glavica, Iva.** 2012. Vloga geštaltpedagogike v konceptu verskega pouka po Albertu Höferju. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Nussbaum, Martha C.** 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions.* New York: Cambridge University Press.
- Perls, Frederick S., Ralph F. Hefferline in Paul Goodman.** 1998. *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality.* London: Souvenir Press.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klika »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75:659–680.
- Stein, Roland.** 2005. *Einführung in die pädagogische Gestaltarbeit und die gestalttheoretische Sicht von Störungen.* Stuttgart: Schneider Verlag Hohengehren.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77:269–278.
- . 2014. Ideologija strahu in nova verska nestrpnost. *Bogoslovni vestnik* 74:235–246.
- . 2011. Identity, Character and Ethics: Moral Identity and Reasons for Action. *Synthesi philosophica* 26:67–77.
- Žalec, Bojan.** 2010. Dejavniki dialoga in zdrava družba: solidarni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. V: *Na poti k dialoški človeškosti: Ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,443—450
 UDK: 27-144.89-154
 Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 6/2018

Erika Prijatelj

En Bog, Sveta Trojica in etična praksa

Povzetek: Sveta Trojica je središčna točka vsega, kar krščanstvo uči o veri in njenem prakticiranju. Članek najprej predstavlja, kako so prvi kristjani razumeli vero v enega Boga, sledi analiza Rahnerjevega prispevka k razumevanju Svete Trojice, nato predstavitev povezave med podobo troedinega Boga in izbranimi etičnimi implikacijami. Avtorica zagovarja stališče, da med krščanskim čaščenjem Boga in krščanskim etičnim življenjem obstaja močna trinitarična povezanost. Človek je poklican, da v svetu predstavlja živega Boga tako, da deluje na način, ki kaže Božji značaj. V podobi Boga Očeta, Sina in Svetega Duha lahko najde etično vodilo, kako oblikovati pristno človeško skupnost, občestvo, in dosežati edinost z drugimi in drugačnimi.

Ključne besede: monoteizem, Sveta Trojica, občestvo, etika, Rahner

Abstract: One God, Holy Trinity and Ethical Praxis

The Holy Trinity is the central point of everything that Christianity teaches about faith and its practice. The article presents the early Christians' understanding of their faith in one God, followed by an analysis of Rahner's contribution to the understanding of the Holy Trinity, and then a presentation of the connection between the image of the Triune God and the selected ethical implications. The author claims that there is a strong Trinitarian connection between Christian worship of God and Christian ethical life. A person is called to represent the living God in the world by acting in a way that shows God's character. In the image of God the Father, Son and Holy Spirit one can find an ethical guide on how to form a genuine human community – communion – to achieve unity with others and different ones.

Key words: monotheism, Holy Trinity, communion, ethics, Rahner

1. Uvod

Čeprav vere ni mogoče zaobjeti racionalno, je verovanje tudi razumsko dejanje, zato ima človek potrebo po razumevanju verovanja in natančni opredelitvi, v kaj oziroma v koga veruje in obenem potrebo po razumevanju smisla verovanja, po presoji resničnosti temeljev za verovanje in evalvaciji njegovih etičnih vrednot ter praktičnih implikacij.

Raziskovalna tema tega članka je Sveta Trojica, ki je tudi osrednja skrivnost krščanske vere. Skrivnost Boga Očeta, Sina in Svetega Duha ni le ena od skrivnosti krščanske vere; en Bog v treh osebah pomeni temeljno skrivnost Božjega bivanja in delovanja. Kljub pomembnosti te skrivnosti se je poglobljeno zanimanje za Sveto Trojico kazalo predvsem v prvih stoletjih krščanstva in ponovno od leta 1960 naprej, torej v zgodovinskem času, ko se je krščanstvo izrecno in ponižno ukvarjalo z vprašanjem lastne identitete ter previdno vzpostavljalo dialog s širšo, sekularizirano družbo. Danes je razvoj trinitarične teologije postal ena najprepoznavnejših potez sodobne krščanske teologije.

Osnovna teza našega prispevka je, da sta pristna vera v troedinega Boga in etično življenje nerazdružljiva. Samopodarjanje Boga ne more biti zgolj predmet teoloških razprav, ampak je klic, da človek po zgledu Svete Trojice, to je občestva Božje ljubezni in vzajemnega samopodarjanja, živi to občestvo ljubezni in si prizadeva, da to vse bolj postaja njegova etična drža s konkretnimi odločitvami in dejanji.

2. Prvi kristjani in njihovo razumevanje vere v enega Boga

Že zgodnje krščanstvo se je soočalo z izzivom konceptualno skladne sprave med njegovim judovskim verovanjem v enega Boga (monoteizmom) ter svojo izkušnjo in posledično afirmacijo Božjega statusa Očeta, Jezusa in Duha ter njihovega različnega osebnega delovanja. Prvi kristjani so torej verovali v enega Boga (»Gospod je naš Bog, Gospod je edini«, 5 Mz 6,4) in hkrati izkušali, da je Oče Bog, da je Sin Bog in da je Duh Bog. V tem vidimo, da so »prvi kristjani nadaljevali z judovskim monoteizmom, vendar pa opažamo očitne razlike med judovskim in krščanskim razumevanjem monoteizma«. (Hasker 2013, 177)

Najstarejši krščanski zapisi so pisma sv. Pavla, napisana v petdesetih letih prvega stoletja. Njihov avtor je iz judovskega farizeja Savla in preganjalca prve Cerkve po spreobrnjenju postal apostol Pavel in pričevalec za Kristusa. Z vso odločnostjo je zavračal poganške bogove in njihovo čaščenje ter zahteval, da kristjani ne sodelujejo pri tej praksi. »Ne morete piti Gospodovega keliha in keliha demonov.« (1 Kor 10,21) Pavel je v judovskem duhu poudarjal ekskluzivno čaščenje enega Boga; hkrati je bila njegova misel na Jezusa Kristusa in Duha glede na judovsko izkušnjo brez primere (Fil 2,5-11; Rim 8,26-27; 2 Kor 13,13; 1 Kor 12,4-6; 1 Tes 1,1-5).

Prizadevanje, da bi prvi kristjani spravili med seboj enost in pluralnost Boga, ni bilo vprašanje matematične ali metafizične uganke ali tega, kako so lahko v enem trije in v treh eden (Fiddes 2000, 5). Zanje je bilo pomembno videti tri različne poti, na katerih je mogoče srečati in doživeti Boga, navzočega kot živega in delujočega v njihovem življenju, v zgodovini odrešenja in hkrati kot Boga Očeta, Sina in Svetega Duha, ki ustvarja, odrešuje in posvečuje ljudi – ne samo v treh različnih vlogah, ampak dejansko kot »tri resnično različne osebnosti« tako, da te tri

različne »entitete« ne predstavljajo treh Bogov, ampak enega Boga«. (McCall 2010, 85)

V osrčju teološkega razmisleka prvih kristjanov ni šlo za metafizično spekulacijo o strukturi kozmosa ali naravi Božjega v smislu grške filozofske tradicije, ampak za »pastoralne in duhovne cilje, da je Bog eden in da je Bog »množinski« (Fiddes 2000, 6), če ga odkrivamo kot delujočega po načinu Očeta, Sina in Svetega Duha.

Prvi kristjani so k tej refleksiji pristopili narativno, to je s pripovedovanjem zgodbe o Božji vpletenosti in Božji skrbi za človeštvo in svet po načinu delovanja Očeta, Sina in Svetega Duha. Za opis Očeta, Sina in Duha še niso uporabljali besede oseba,¹ čeprav je bilo očitno, da so v njihovem delovanju jasno prepoznavali njihove osebne značilnosti, kot denimo »razumevanje, svobodo, skrb in ljubezen«. (Morales 2015, 94) Namesto tega so se za opisovanje Boga posluževali besednjaka Stare zaveze, kot na primer: »Oče, Sin, Beseda, Modrost in Duh, ne da bi toliko opisovali večno vzajemne odnose med njimi (»immanentna«, »transcendentna« Trojica), ampak predvsem njihove odnose in aktivnosti v dobro ljudi (»ekonomska« Trojica)« (Edwards 2011, 81).

Postopno so kristjani usvojili bolj tehnično terminologijo (podstat, oseba, hipostaza, odnos) ter konceptualni aparat grškega in latinskega jezika, ki je pomagal ubesediti razlikovanje med tremi dejavniki Svete Trojice (kdo so), njihovo naravo (kaj so) in njihovimi vzajemnimi odnosi. Ti izrazi niso služili odkrivanju novih idej o Bogu, ampak o verodostojnem in pravilnem izražanju tega, kdo in kaj je Bog, kar so kristjani že poznali iz izkušnje.

V iskanju razumevanja lastne vere je prihajalo do napak in herezij. Kar zadeva Sveto Trojico, sta se, teoretično gledano, pojavljali dve skrajnosti: »ali potrditi enost Boga in zanikati njegovo pluralnost ali pa obratno« (McCall 2010, 83). Vse herezije v povezavi s Sveto Trojico so bile različice teh dveh možnosti: triteizem, monarhianizem (dinamični in modalistični), arijanizem in druge. Kljub težavam, ki so jih herezije prinašale s seboj, so te po drugi strani veliko pripomogle k razvoju krščanske dogme o Sveti Trojici *per se* (božanskost Sina je potrdil nicejski koncil leta 325, Svetega Duha pa carigrajski koncil leta 381), saj so Cerkev že v prvih stoletjih izzvale, da pojasni svoje stališče, poglobi svetopisemske razloge in ubesedi argumente v obrambo svojega prepričanja tako, da bodo le-ti »vernikom ne samo razumljivi, ampak tudi njihovo vodilo za vsakodnevno krščansko življenje«. (Fiddes 2000, 46) Ob tem je potrebno spomniti, da je bil trinitarični jezik že v prvem stoletju vključen tudi v *Didache*. Eden izmed treh delov v njem govori prav o krščanski etiki, o človekovi moralnosti in integriteti ter vključuje prispodobo o dveh poteh – eni, ki vodi v življenje, in drugi, ki pelje v smrt. (Sanders 2016, 28)

¹ Nekateri teologi, denimo Avguštín, Barth in Rahner, so bili zadržani do uporabe besede oseba z ozirom na Očeta, Sina in Duha. Barth je namesto tega uporabljal *Seinsweise*, Rahner pa *Subsistenzweise* (Phan 2011, 6).

3. Rahnerjev prispevek k razumevanju Svete Trojice

Sedemnajst stoletij po prvih dveh koncilih, ki imata posebne zasluge za pravilno razumevanje in formulacijo nauka o Sveti Trojici, je Karl Rahner, teolog z velikim vplivom na drugi vatikanski koncil, zapisal: »Kristjani so v svojem praktičnem življenju skoraj samo monoteisti. Biti moramo pripravljene priznati, da bi večina verske literature ostala praktično nespremenjena, če bi se izkazalo, da je dogma o Trojici zmotna.« (1999, 10–11) Ob tem se seveda postavlja vprašanje, kako je mogoče, da Trojica, ki razodeva samo srce Božje narave, dejansko ni imela praktičnega in pastoralnega vpliva na življenje kristjanov, čeprav je jasno izražena v izpovedi vere od prvih stoletij naprej in praznik Svete Trojice na Zahodu praznujemo od leta 1334.

Kljub temu, da je Sveta Trojica že od začetka krščanstva veljala za središče krščanskega življenja, to še ni pomenilo, da je bil, zlasti na Zahodu, nauk o Sveti Trojici vrhunec in osrednja točka krščanske teologije. Navedimo nekaj primerov. Medtem ko je bila Trojica središče cerkvene javne molitve in čaščenja, se v ljudskih pobožnostih to pogosto ni dogajalo. Oče moderne teologije Friedrich Schleiermacher v svojem velikem delu *Der Christliche Glaube* Sveti Trojici nameni le nekaj strani. V neosholastičnih priročnikih rimskega dela katoliške Cerkve so o Bogu razpravljali na dva različna načina: *De Deo Uno* in *De Deo Trino*, pri čemer med njima skorajda ni bilo povezave. (Moralles 2015, 81) »Šele s Karlom Barthom in Karlom Rahnerjem Sveta Trojica ni bila več samo središčna dogma krščanske vere, ampak je postala tudi strukturni temelj krščanske teologije.« (Phan 2011, 11) Na tej podlagi lahko postopno pričakujemo tudi bolj konkretne etične implikacije trinitarične teologije.

Po Rahnerju je človeška oseba *Geist in Welt* (ne *Geist in der Welt*), »duh v svetu« (1994, 64). Kolikor je človek »duh«, potem samega sebe z dejanji védenja in svobode transcendirajo proti neskončnemu in vedno pravemu horizontu resnice in ljubezni, ki ga je Rahner imenoval »Sveta Skrivnost ali Bog« (65). To dejanje je anticipirano stezanje proti absolutnemu Bogu, ne da bi se ga človek mogel dotakniti, še manj pa zapopasti kot objekt. S tem človek razodeva svojo *potentia obedientialis* (84), sposobnost slišati Božje razodetje. To pomeni, da imajo vsi ljudje eksistencialno dispozicijo in notranjo sposobnost sprejeti besedo ali samorazodevanje in podarjanje Boga, če se Bog odloči, da jim spregovori. Ljudje lahko transcendirajo samo znotraj časa in prostora, Bog pa jim, če hoče, spregovori po zgodovinskih dogodkih.

Po Rahnerju se je Bog zaradi zgodovinskega obstoja Besede in Božje podarja-joče milosti v resnici približal človeštvu in z njim delil samega sebe. Čeprav je Rahner zelo kritičen do Avguštinove »psihološke analogije Trojice« (1999, 111–119), v človekovem dejanju védenja in ljubezni tudi sam vidi znamenje Trojice. Vendar je pri tem mogoče opaziti razliko med Avguštinovim in Rahnerjevim stališčem. Po Rahnerju analogija življenja v Trojici ni v tem, da človekov um pozna in ljubi samega sebe, ampak je človekovo védenje in ljubezen do drugih (116) ter končno Boga v svetu in zgodovini, ki pokaže na pluralno resničnost Božjega notranjega življen-

ja. V tem se Rahnerjeva teologija dviga »od spodaj navzgor«, kar pomeni, da je njeno izhodišče konkretna in zgodovinska izkušnja Boga, ki se samopodarja po načinu Očeta, Sina in Duha.

V nasprotju z nekaterimi drugimi teologi, kot sta Karl Barth in Hans Urs von Balthasar, ki so poudarjali univerzalno grešnost človeštva, je Rahner v prvi vrsti predstavil podobo Boga, ki komunicira s človeštvom in mu daje v dar samega sebe po učlovečenju Logosa in podelitvi Duha (Hasker 2013, 87). Rahner ne zanika, da je svet prizadet zaradi greha, vendar izpostavi, da je najprej prostor milosti, v katerem je človeštvo zaradi *potentia obedientialis* preobraženo v prav vsaki človeški osebi, ne glede na to, ali gre za kristjana ali ne. Po Rahnerju je vsa milost kristološka in pnevmatološka, vsak človek pa je »anonimen kristjan«, kar je bilo kasneje predmet obsežnih razprav. (Schreiter 2016) S tem izrazom je Rahner želel poudariti, da je Božja univerzalna volja odrešenja nekaj, kar vse ljudi ontološko preobraža, pri čemer milost ni nekaj slučajnega ali ustvarjenega, ampak je bivanje troedinega Boga v ljudeh.

Rahnerjeva izjava, da je »ojkonomska Trojica imanentna Trojica in da je imanentna Trojica ojkonomska Trojica« (1999, 22), je bila kasneje poimenovana kot Rahnerjevo pravilo (Phan 2011, 197). Pravilo ima dva dela, ki kategorično potrjujejo identičnost med ojkonomsko Trojico in imanentno Trojico. S tem Rahner želi povedati, da je »Trojica prva in središčna skrivnost odrešenja«. (Sanders 2016, 67) Hkrati je to tudi njegova kritika neosholastičnih poskusov, da bi Trojico podvrgli takšnim psihološkim in metafizičnim spekulacijam, ki bi jo popolnoma ločile od zgodovine Božje komunikacije s človekom in podarjanja človeku. Z drugimi besedami, Rahner potrjuje, da Božje samorazodevanje in podarjanje samega sebe v zgodovini (ojkonomska Trojica) ni nič drugega oziroma je isto kot Bog v sebi, to je Trojica Očeta, Sina in Duha v njihovih večnih odnosih (imanentna Trojica).

Z uporabo izrazov ojkonomska Trojica in imanentna Trojica »ni mišljeno, da gre za dve Trojici, ki sta slučajno identični druga z drugo« (Brower 2005, 148), torej ena, ki deluje v zgodovini in ki nam je dana, da jo spoznavamo in ljubimo znotraj časovnih kategorij, druga Trojica pa v večnosti, s tremi osebami, ki so nam popolnoma nedostopne, ali kot da je prva Trojica kopija ali nekakšen dvojnik oziroma zastopnik druge. Nasprotno, gre za eno Trojico, ki nam daje samo sebe kot Oče, Sin in Sveti Duh, natančno tako, kot so Oče, Sin in Sveti Duh v sebi medsebojno povezani. Trojica kot je sama v sebi, se odkriva v Trojici, kakor je za nas. Ob tem Rahner opozori, da se vsaka od treh Božjih oseb razodeva človeku na svoj lasten, specifičen način: »Vsaka od treh Božjih oseb razodeva samo sebe človeku z zastonjsko milostjo v svoji osebni edinstvenosti in različnosti.« (1999, 34–35)

Rahnerjev prispevek k današnji trinitarici teologiji je izjemen. Boga mu je uspelo predstaviti ne kot neki absolutno oddaljeni cilj, s katerim nimamo odnosa, ampak kot Boga, ki nam je blizu, je z nami in nam daje samega sebe. Posledično je Rahner tudi temeljno jedro krščanstva prikazal kot pozitivno in živo ter s tem izzval nov razmislek o tem, kako lahko zastonjsko Božje delovanje in človekova podoba Boga dejansko vplivata na človekovo etično življenje.

4. Podoba troedinega Boga in etične implikacije

Ljudje v svoji ustvarjeni naravi nismo samo sposobni verovati v Boga, ki presega naše razumevanje, ampak smo tudi deležni občestva troedinega Boga, se pravi narave istega Boga, ki nas je ustvaril, odrešil in nas posvečuje. Moltmann je zapisal: »Troedini Bog ni noben osamljen, nepriljubljen gospodar v nebesih, ki si kot zemeljski vladarji vse podreja, temveč je Bog občestva, bogat v odnosih: Bog je ljubezen.« (1997, 97) Z gotovostjo lahko trdimo, da »Bog občestva«, bogat v odnosih, tudi v etičnem pogledu drugače navdihuje človeka kakor »Bog monarh«.

To, da smo ljudje ustvarjeni po Božji podobi, pomeni, da smo poklicani živeti v občestvu. Ali kakor se je izrazil Thomas Hopko:

»Kakor Bog, po čigar podobi so ustvarjeni, ljudje v odnosih drug z drugim niso na zunaj ločeni posamezniki. Tudi niso poklicani v bivanje »kolektivno«, brez osebnega »stališča« ali integritete. Pač pa so, kakor njihov Stvarnik, narejeni, da bi bili osebe v skupnosti, različne hipostaze v identiteti narave, poklicane k popolni združitvi bivanja in delovanja v izpolnitvi vseh kreposti, med katerimi je največja ljubezen.« (1989, 273)

Z vidika trinitarične teologije se povezanost bivanja in delovanja izraža v kreposti ljubezni, prijateljstva, skrbi za drugega, kar je eden od načinov za opredelitev odrešenja. Odrešenje se zgodi, ko je človek združen z notranjim življenjem občestva Boga, ki je Oče, Sin in Sveti Duh. To pomeni »biti v prijateljstvu z Bogom in ljudmi ter tudi na neposreden način hkrati izkušati ljubezen Boga in živeti ljubezen do bližnjega«. (Volf 2006, 11) Odrešenje tako pomeni človekovo pridruženost občestvu, ki se je oblikovalo z razodetjem treh oseb v enem Bogu na ravni bivanja in delovanja.

Kljub temu, da je ontološko in etično gledano Sveta Trojica resničnost, ki ostaja zunaj dosega človeške realizacije, so praktično vse veje krščanske tradicije razvile razumevanje, da bolj ko človek vstopa v trinitarično življenje občestva z Očetom, Sinom in Duhom, bolj se od njega pričakuje, da tudi navzven, se pravi v svojih konkretnih držah in dejanjih, odseva značilnosti troedinega Boga. Med krščanskim čaščenjem enega Boga in krščanskim etičnim življenjem obstaja torej močna trinitarična povezanost. Človek je poklican, da v svetu predstavlja živega Boga tako, da deluje na način, ki kaže Božji značaj.

R. Rohr v svojem delu o Sveti Trojici izpostavlja, da je ena od posebnih značilnosti Boga kot Očeta, Sina in Svetega Duha njihova posamična in skupna zavezanost k »dobroti« (2016, 61). Dobrota ima v različnih kulturah in jeziki različne odtenke: prijaznost, prijateljstvo, velikodušnost, pravičnost, integriteta, usmiljenje, krepost, moralnost, poštenost in drugo. Temeljno pluralno potrjevanje dobrote s strani vseh treh oseb Svete Trojice kaže na to, da dobrota ni monotona, da dobrota torej »ni enost«. (62)

Da je dobrota zares dobrota, potrebuje določeno nasprotovanje ali napetost in ne popolne uniformiranosti. Ker Oče, Sin in Sveti Duh predstavljajo enega Boga in

so si hkrati med seboj različni, potrjujejo medsebojno diferenciacijo in ne podlegajo neki mešanici, zato tudi omogočajo »najmanj tri različne oblike čiste dobrote«. (61) Ena od značilnosti troedinega Boga je torej veselje v različnosti. Z vidika »tipično monoteističnega Boga« je lažje opravičevati uniformiranost in statičnost; trinitarični Bog daje prostor različnosti in omogoča dinamičnost.

Podoba troedinega Boga je dejansko vznemirljiva. Če svoje razumevanje Boga povzamemo s podobo Svete Trojice, vidimo, da gre v Bogu najprej za odnos, radikalno svobodo in odprtost za drugo osebo. »V tem duhu sprememba ni v nasprotju z Bogom, ampak je bistvena za Boga, ker je Bog ljubezen in ker ljubezen sebe nenehno transcendirata tako, da gre naproti vedno tesnejši združitvi.« (Delio 2011, 4) V podobi troedinega Boga lahko zato najdemo etično vodilo, kako oblikovati avtentično skupnost in avtentično edinstvo, ki praznuje avtentično svobodo.

Nenehno dinamiko in obenem spokojnost Božjih oseb, »med katerimi se dogaja stalna navzočnost drug drugemu in izmenjava darov, so grški očetje imenovali perihoreza« (Doyle 2006, 244). Sin ne povečuje sebe, ampak Očeta. Duh ne povečuje sebe, ampak Sina in Očeta. Oče povečuje Sina in slava je Duh. Sin izniči samega sebe v ljubezni in pokornosti Očetu; Oče pošlje Sina in dahne Duha v ljubezni. Občestvo, ki ga Bog živi in razodeva, kaže, da je bistvo krščanske etike »ljubezen, lastna decentraliziranost, vzajemnost in pravičnost«. (251)

5. Sklep

Postmoderna doba v svojem iskanju širšega koncepta racionalnosti kakor je tista, ki temelji izključno na matematičnih in znanstvenih paradigmah – obenem pa v odprtosti do kontekstualnega razumevanja posameznih situacij –, razvija svojo misel in kulturo tako, da daje velik pomen odnosom in skupnostim za oblikovanje posameznikove identitete. Postmoderni pogled »ne vidi več osebne identitete v individualistično kultiviranem smislu in izvajanju moralne dolžnosti, ampak kot skupnostno in odnosno oblikovano krepostno življenje«. (Di Noia 1990, 514)

Lahko bi rekli, da je sedanji čas na nov način dovozen za trinitarično vizijo. Smiselno se je zato vprašati, kako bomo kristjani danes tudi z vidika etike po zgledu Svete Trojice nagovorili svet na globalni ravni, da ne bomo ostali samo znotraj sebi razumljivih trinitaričnih diskusij in projektov, ampak bomo vključili t. i. sekularizirani svet v njegovi »sposobnosti za poslušanje« Boga, ki z njim že deleži svoje Božje življenje. Gre torej za to, kako se bomo odprli različnosti in morebitnim spremembam ter tako skupaj doživeli še globljo izmenjavo Božjih darov.

Pristna vera v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha ter s tem skladno etično življenje sta nerazdružljiva. Temeljni izziv za krščansko etiko, osnovan na trinitarični teologiji in kakor ga razumemo v okviru tega prispevka, je predvsem v preseganju sebe in graditvi pristnega občestva z vsemi ljudmi na način, ki bo predstavljal podaljšan dialog treh Božjih oseb v tem času.

Reference

- Brower, Jeffrey.** 2005. Understanding the Trinity. *Logos* 8, št. 1:145–157.
- Delio, Ilia.** 2011. *The Emergent Christ*. New York: Orbis Books.
- Di Noia, Joseph.** 1990. American Catholic Theology at Century's End: Postconciliar, Postmodern, Post-Thomistic. *The Thomist* 54, št. 4:499–519.
- Doyle, Brion.** 2006. Social Doctrine of the Trinity and Communion Ecclesiology in Leonardo Boff and Gisbert Greshake. *Horizons* 33:239–255.
- Edwards, Marc.** 2011. Exegesis and the Early Christian Doctrine of the Trinity. V: *The Trinity*, 75–87. Ur. Gilles Emery in Mathew Levering. Oxford: Oxford University Press.
- Hasker, William.** 2013. *Metaphysics and the Tri-Personal God*. Oxford: Oxford University Press.
- Hopko, Thomas.** 1989. The Trinity in the Cappadocians. V: *Christian Spirituality: Origins of the Twelfth Century*, 259–281. Ur. Bernard McGinn in John Meyendorff. New York: Crossroad.
- Fiddes, Paul.** 2000. *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Moltmann, Jürgen.** 1997. *Gott im Projekt der modernen Welt*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Morales, Xavier.** 2015. *Dieu en personnes*. Paris: Cogitatio Fidei.
- McCall, Thomas.** 2010. *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology*. Cambridge: Eerdmans.
- Phan, Peter.** 2011. *The Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahner, Karl.** 1994. *Hearers of the Word*. New York: Continuum.
- — —. 1999. *The Trinity*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Rohr, Richard.** 2016. *The Divine Dance. The Trinity and your Transformation*. New Kensington: Whitaker House.
- Schreiter, Robert.** 2016. The Anonymous Christian and Christology. *Occasional Bulletin of Missi- onary Research* 2:2–11.
- Sanders, Fred.** 2016. *The Triune God*. Orlando: Zondervan.
- Volf, Miroslav.** 2006. Being as God is: Trinity and Generosity. V: *God's Life in Trinity*, 3–12. Ur. Miroslav Volf in Michael Welker. Minneapolis: Fortress.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,451—460
 UDK: 27-475-46
 Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 7/2018

Andrej Šegula

Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah

Povzetek: V kontekstu etične implikacije enega Boga smo izbrali evangelizacijo kot eno od poti do Boga, in to v sodobnih pastoralnih smernicah. V zadnjem obdobju so različni avtorji poudarjali različne vidike. V prispevku spregovorimo o treh predstavnikih in o njihovih delih. Najprej teče beseda o nadškofu Rinu Fisichelli, ki v svojem delu *Nova evangelizacija* definira razliko med novo evangelizacijo in reevangelizacijo. Naslednji predstavnik je Walter Kasper, ki svoja izhodišča za razmišljanje predstavi v delu *Nova evangelizacija v Evropi*. V eni od svojih smernic zapiše drzno izjavo, da bosta krščanstvo in Cerkev misijonarska ali pa ju ne bo več. Tretji predstavnik pa je Bob Bedard z delom *Evangelizacija kot izziv za katoliško Cerkev*, v katerem poudari tri ključne prvine evangelizacije: pridiganje, učenje in pričevanje. Pot nove evangelizacije privede človeka do prečiščene etičnosti, kot posledica tega pa do vere v enega, dobrega in usmiljenega Boga.

Ključne besede: evangelizacija, pričevanje, spreobrnjenje, vera v enega Boga, pastoralne smernice

***Abstract:* Evangelization as One of the Ways to One God in Contemporary Pastoral Guidelines**

In the context of ethical implications of one God, we chose evangelization as one of the ways to God in contemporary pastoral guidelines. Recently, different authors have emphasized various aspects. This article discusses three of them and their works. The first one is the Archbishop Rino Fisichella, who in his work *The new Evangelization* defines the difference between the new evangelization and re-evangelization. The next is Walter Kasper, who presents his starting points for thought in the work *New Evangelization in Europe*. In one of his guidelines he presents a bold statement that Christianity and the Church will be missional or they will be no more. The third author is Bob Bedard with his work *Evangelization: A Challenge for the Catholic Church*, in which he stresses three key elements of evangelization: preaching, learning/teaching, and testifying. The path of the new evangelization leads someone to purified ethics and consequently to the faith in one, good, and merciful God.

Key words: evangelization, testifying, conversion, faith in one God, pastoral guidelines

1. Uvod

Kaj je implikacija? Ena od definicij pravi, da je implikacija to, če povežemo dva stavka, dve izjavi z naslednjima veznikoma: »če – potem«. Ko ju uporabimo v besedni zvezi, pravimo, da smo sestavili implikacijo dveh izjav. Tukaj je to pogojni odvisnik, saj v njem izrazimo pogoj za uresničitev dejanja v poprejšnjem, glavnem stavku. Po zakonitostih implikacije je ta implikacija resnična v vseh primerih, razen takrat, kadar je prva izjava resnična, druga pa napačna. Poglejmo si to na pastoralnem zgledu: »Če bomo sledil smernicam nove evangelizacije, potem bomo vedno bolj poglobljali vero v enega Boga.« Za logični veznik »če (ko, ako) – potem (tedaj, takrat)« lahko uporabljamo še naslednje besedne zveze: »potem ...«, »kadar je res, da ..., takrat ...«, »samo če ..., potem ...«, »ob hipotezi, da ..., takrat ...«, »brez ... ni ...«. (Strnad 2005) Naše hipotetično izhodišče je, da je evangelizacija, nova evangelizacija, pot, ki vodi k poglobljeni veri v enega Boga.

2. Temeljne smernice evangelizacijskega procesa

V sklepnem dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem beremo, da je drugi vatikanski koncil daljnovidno spregovoril, da je

»naloga vsega Božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov, da ob pomoči Svetega Duha različne načine govorjenja današnjega časa poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojajo v luči Božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS, tč. 44).

Zato je razumljivo, da je papež Janez Pavel II. v svojem govoru v Ljubljani ob prvem obisku v Sloveniji dejal, da evangelij ni nikoli oznanjen enkrat za vselej, vsaka generacija se mora sama odločiti za Kristusa (PZ, tč. 56). Sklepni dokument želi pokazati na rdečo nit nove evangelizacije, katere sledi lahko najdemo že v koncilskih dokumentih. Prav tako pa nova evangelizacija »odmeva« v besedah Janeza Pavla II. v Sloveniji.

V *Katehetsko-pedagoškem leksikonu* je zapisano, da je evangelizacija razsežnost vere. Verovati pomeni izpovedovati vero, pričevati. Človek ne more verovati, če ne oznanja evangelija. Človek že s tem, da je kristjan, oznanja in pričuje. Cerkev, ki veruje z izpovedujočo vero, je Cerkev, ki oznanja evangelij. (Canizares 1992)

Kardinal Robert Sarah v knjigi z naslovom *Bog ali nič: pogovor o veri* (2018) spregovori tudi o novi evangelizaciji. V nekaj stavkih povzame, da se je hotel že bl. Pavel VI. v svoji apostolski spodbudi *Evangelii nuntiandi*, posvečeni evangelizaciji v sodobnem svetu, dotakniti te pomembne, hkrati pa obširne teme. Potem je sv. Janez Pavel II. s posebno širino Cerkvi spet dal potrebni zanos. Na vzhodu Evrope so narodi zadihali v svobodi. Papež sv. Janez Pavel II. pa je dal svetu okrožnico *Redemptoris misio*, v kateri je želel definirati siloviti poziv k spreobrnjenju. Nova evangelizacija je odgovor na čas, na družbenopolitične razmere, na pomanjkanje

vere, na izginjanje pomena Boga in človeka, na pomanjkanje dejanskega poznavanja Jezusovega nauka, na odmikanje nekaterih držav od njihovih krščanskih korenin, to je sv. Janez Pavel II. imenoval »tiha apostazija«. Bistvo evangelizacije je, da preseže zgolj teoretično poznavanje božje besede; pomemben je osebni stik z Bogom, z Jezusom. (193–194) Posledica tega je, da bi lahko rekli: govor je o etični implikaciji enega Boga.

Kardinal Sarah nadaljuje, da v sedanjih razmerah hočemo postaviti vprašanje: Kako naj omogočimo ponovno odkrivanje vere? Sv. Janez z vso močjo slovesno oznanj: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo.« (1 Jn 1,1) Tako je sv. Janez Pavel II. za pripravo na novo evangelizacijo hotel, da se ponovno uredi *Katekizem katoliške Cerkve*. Delo je zaupal Josephu Ratzingerju. V tem besedilu je zajet celotni nauk Cerkve. Sv. Atanazij pravi, da imamo veliko obveznost, da preučujemo staro izročilo, nauk in vero katoliške Cerkve. Gospod ga je dal, apostoli so ga oznanjali, cerkveni očetje so ga varovali. Na tem je bila utemeljena Cerkev, in če ga kdo odstrani, ne more biti več kristjan niti nositi tega imena. (Sarah 2018, 196–197) Ob vsem tem odkrivamo »korenine« nove evangelizacije. To ni samo neki dokument, to ni samo ena od smernic, to je zgodovinski evangelizacijski tok.

Temeljna naloga nove evangelizacije je, oznanjati svetu veselo novico o razodetju Boga v Jezusu Kristusu in vabiti k spreobrnjenju in k veri (Manns 2012, 15–18). Vera je osebno srečanje z Jezusom Kristusom. Verovanje zadeva osebo in resnico. Človek, ki se vključuje v proces evangelizacije, postopoma spreminja svoje mišljenje, življenje in način sobivanja z drugimi. (PZ, tč. 57) Evangelizacija tako ni samo stvar procesa Cerkve kot institucije, ampak vsakega človeka, vernika.

3. Rino Fisichella in njegova izhodišča v delu *Nova evangelizacija*

Nadškof Rino Fisichella je član Kongregacije za nauk vere, Papeškega sveta za kulturo, Papeškega sveta za sredstva družbenega obveščanja in Papeške komisije za mednarodne evharistične kongrese in predsednik Papeškega sveta za novo evangelizacijo. Papež Benedikt XVI. je ustanovil Papeški svet za novo evangelizacijo. Ob tem je v baziliki sv. Pavla zunaj obzidja med homilijo dejal, da se je odločil, da ustanovi novo telo v obliki papeškega sveta, katerega primarna naloga bo pospeševanje ponovne evangelizacije v deželah, kjer so oznanilo evangelija že slišali in kjer so antične Cerkve že navzoče, a se soočajo s stopnjujočim se sekularizmom v družbi in z neke vrste »mrkom čuta za Boga«, ki pomeni izziv, kako najti primerna sredstva za ponovno predstavitev trajne resnice Kristusovega evangelija. (Fisichella 2014, 10) Nadškof Fisichella predstavi trenutno stanje v Evropi. Jasno opažamo, da elementi sekularizma stopajo na mesto religioznega, svetega.

Dikasterij je nastal 21. septembra 2010 z apostolskim pismom *Povsod in vedno (Ubicumque et semper)*. Ustanovljen je bil na liturgični praznik sv. Mateja. Izbira da-

tuma je simbolična, kaže pa na velik pomen: nova evangelizacija je tesno povezana z Jezusovo zapovedjo, da pošlje svoje učence po vsem svetu, in to novo poslanstvo najde svojo temeljno povezavo v evangeliju (10). Nadškof Fisichella tako izpostavi pomemben element nove evangelizacij: poslanstvo, ki je povezano s pričevanjem.

Drugo poglavje svojega dela z naslovom *Nova evangelizacija* avtor posveti razlagi nove evangelizacije. Ključna je definicija, ki potegne črto ločnico med novo evangelizacijo in reevangelizacijo. Izbral je srednjo pot, po kateri se oznanja en in isti evangelij z novim navdušenjem, na nov način izražanja, ki je sprejemljiv v različnih kulturnih okoljih, in z novimi metodologijami, ki morajo prinašati globoki pomen, ki ostaja nespremenljiv. (30) Tako evangelij ostaja evangelij, pomembno pa je iskanje »vstopnih mest«, ki bi znova vnela ogenj evangeljskih vrednot.

Avtor zelo dobro vstopi v današnji svet: opiše nastop sekularizma, program, osredotočen na izjavo, ki ima danes le še tehnično veljavo: živeti in graditi svet *et si Deus non daretur* («kakor če Bog ne bi obstajal»). Ta izziv je bil lansiran v času, ko je bil teren zanj zelo ugoden, in je bil sprejet z navdušenjem. Danes, po tolikih letih, pa se moramo vprašati, kolikšno mero kritičnosti so imeli tisti, ki so ga sprejeli oziroma odobraval. V Cerkvi se je malo predtem končal drugi vatikanski koncil in na obzorju so se kazali simptomi krize, ki bi lahko za seboj potegnili številne vernike. Nekoliko zatem, leta 1968, pa se je Zahod soočil z velikim uporom mladih. Zdi se, da so mnogi v idejah sekularizacije našli ključ, ki jim je omogočil, da so pred svetom pokazali svojo težnjo po avtonomiji, Cerkev pa je tako dobila priložnost za prepoznavanje preprostosti svojih korenin. (33) Z drugim vatikanskim koncilom je Cerkev odprla vrata svetu, stopila je v ta svet, ki pa je vse prej kakor »enobarven«.

Nadškof Fisichella se dotakne tudi področij nove evangelizacije: liturgija, dobrodelnost, ekumenizem, priseljevanje, komunikacija. Nova evangelizacija je navzoča tudi sredi teh novih mediapolisov. Razni glasovi, od sociologov do psihologov, od nas zahtevajo, da smo pozorni na nevarnosti tega novega »malega velikega sveta« interneta, ki se širi in ki pomeni nevarnost, posebno zaradi vpliva, ki ga ima na osebno vedenje in na vedenje množic. Vsekakor pa sveta komunikacije ne moremo preučevati samo z njegovega funkcionalnega vidika. (Cucci 2015, 13–15) To bi bila velika napaka, ki nas ne bi le oddaljila od sveta komunikacij, ampak bi onemogočila, da bi ga prav razumeli v njegovi naravi in v različnih oblikah, ki ga sestavljajo. Misliti na svet komunikacij v smislu čiste tehnologije je omejevanje in ne pripomore k temu, da bi videli pravi obraz kulture, ki ga obdaja. Dejansko smo soočeni s svetom misli in tehnologije z izjemnim potencialom, ki ga v tem trenutku le delno poznamo in uporabljamo. (Fisichella 2014, 82–83)

Pomenljive so besede, ko spregovori o novi evangelizaciji in o novih evangelizatorjih. Za izhodišče vzame svetopisemske besede:

»Kdorkoli bo klical Gospodovo ime, bo rešen. Toda kako naj ga kličejo, če niso verovali vanj? In kako naj verujejo, če niso slišali o njem? In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso bili poslani? Kakor je pisano: Kako lepe so noge tistih, ki prinašajo veselo oznanilo o dobrih rečeh.« (Rim 10,13–15)

Kristjan je po svoji naravi *Cristophoros*. Novi evangelizatorji smo vsi: od duhovnikov, posvečenih, pa vse do laikov. (Fisichella 2014, 108) To so pomembni koraki, ko prehajamo od enega načina razmišljanja, to je, da so evangelizatorji samo »izbrani«, pa vse do spoznanja, da smo vsi poklicani.

V sklepu avtor zapiše, da knjiga ne potrebuje konca. Bolje je pustiti odprto razmišljanje za odzive, ki jih bo spodbudila v prihodnje. Bolje je narediti sintezo. Benedikt XVI. je v govoru kardinalom in škofom, članom Papeškega sveta za pospeševanje nove evangelizacije, na prvem srečanju 30. maja 2011 dejal, da izraz nova evangelizacija kaže na potrebo po prenovljenem načinu oznanjevanja, posebno za tiste, ki živijo v današnjem kontekstu, v katerem so močno vidne posledice razvoja sekularizacije tudi v deželah s krščansko tradicijo. Evangelij je vedno novo oznanilo odrešenja, ki ga je prinesel Kristus, da bi bil človek deležnik božje skrivnosti in njegovega življenja ljubezni in da bi človeku omogočil prihodnost upanja, ki je zanesljivo in močno. Dejstvo, da je Cerkev v tem času poklicana k novi evangelizaciji, pomeni, naj okrepi svoje misijonsko poslanstvo, da bi se mogla v polnosti odzvati Gospodovemu klicu. (156) Uspešne evangelizacije si ne moremo predstavljati brez dobrega poznavanja sveta, v katerem živimo, brez dobrih evangelizatorjev, ti pa lahko postanejo dobri samo, če so ljudje evangelija in njegovih vrednot.

4. Walter Kasper in njegova izhodišča za novo evangelizacijo v Evropi

Walter Kasper je eden večjih še živečih teologov in ekumenskih delavcev katoliške Cerkve. Potem ko je deset let vodil škofijo Rottenburg-Stuttgart, ga je Janez Pavel II. leta 1989 imenoval za kardinala in predstojnika Papeškega sveta za edinost kristjanov.

Kardinal Kasper dodaja k novi evangelizaciji še določilo kraja: »v Evropi«. S tem misli na vse tiste dežele v Evropi, ki so, zgodovinsko gledano, zaznamovane s krščanstvom in s krščanskim izročilom, a so se verniki v njih oddaljili od vere in Cerkve in opustili prvotno gorečnost. V poglavjih, ki govorijo o novi evangelizaciji, dobro predstavi položaj Cerkve. Dejansko se sprašuje: »Cerkev, kam greš?« V tem kontekstu zapiše pomenljive besede. Pravi, da Cerkvi ni treba na novo odkrivati svoje vizije. Že od samega začetka jo dobiva iz Jezusovega oznanjevanja o prihodu božjega kraljestva (Mr 1,14–15). Upanje pripada pravzaprav njeni ustanovni zgodbi, zapisano je v njeno srce. Zadnja knjiga Svetega pisma to upanje ponovno izpostavi: »Glej, vse delam novo.« (Raz 21,5) Cerkev živi iz tega eshatološkega upanja. Kar manjka, je to, da bi upanje prevedli v konkretno vizijo in v konkretno pastoralno perspektivo za konkretno prihodnost znotraj zgodovine. Cerkev mora sanje, ki tičijo v njej od nekdanj, uresničiti v današnji stvarnosti na podjeten in ustvarjalen način. Ključni pojem in geslo, bolje rečeno: vizija za današnjo in jutrišnjo pastora-lo, se glasita: nova evangelizacija. Ta program bodo nekateri, zlasti nova gibanja, sprejeli z navdušenjem. Drugi, ki se pogosto imajo za napredne, pa ga bodo vide-

li kot reakcionarnega. (2014, 73–74) Cerkev ima evangelij. V tem je prednost, v tem je priložnost.

Kardinal Kasper odlično pozna situacijo v svetu in v Cerkvi, zato je naredil utemeljeno analizo. Na koncu zapiše nekaj konkretnih pastoralnih izzivov. Najprej izpostavi kristološko osredotočenost. Krščanska vera ni teorija, ni neka abstrakcija, ampak je konkretna oseba, Jezus Kristus. Iz njegovega obličja seva obličje živega in enega Boga: Boga, ki gre na križ in je z nami in pri nas. Nova evangelizacija je zato najprej uvajanje v prijateljstvo z Jezusom in hoja za njim. Ne govorimo o modrosti sveta, temveč le o Jezusu Kristusu in o božji modrosti (1 Kor 1,18;2,15), ki je pot, resnica in življenje (Jn 14,16). (92) Kardinal Kasper gradi svojo vizijo nove evangelizacije v Evropi na osnovnem temelju: na Jezusu Kristusu. V tem kontekstu lahko zatrdimo, da je to nadčasni temelj, ki ga nova evangelizacija želi »umesiti« v ta svet.

V nadaljevanju kardinal Kasper spregovori o majhnih skupnostih (občestvih), na drugi strani pa o večjih cerkvenih središčih. Pravi, da človek dobi konkretno izkušnjo Cerkve v skupnosti. To je Cerkev v našem kraju. To je tisti Jezus Kristus, ki je navzoč v vsaki skupnosti. Zato se nobena skupnost ne sme izolirati. Vsaka skupnost je Cerkev le, kolikor pripada eni, sveti, katoliški in apostolski Cerkvi. Občestveno krščanstvo, ki ni Cerkev, je protislovje v sebi. Zlasti danes je treba biti kristjan svetovne perspektive in formata, torej s svetovno-cerkveno razsežnostjo (katoliška razsežnost). Ko kardinal Kasper razmišlja o konkretnem pastoralnem delu na terenu (župnije), se zaveda zmanjševanja duhovniških poklicev. Pravi, da bomo morali dolgoročno preiti od razpršilnega principa do zbiranja in povezovanja moči v cerkvenih središčih. V njih bo potem mogoče ob nedeljah namesto skrčenega in razredčenega okusiti polno življenje Cerkve. Rešitev vidi v »hišnih Cerkvah«, v malih skupnostih, skupinah, gibanjih, ki bodo v veliki Cerkvi oziroma veliki župniji zares doma. (93–94)

Kardinal Kasper nato razmišlja o konkretnih pastoralnih izzivih, o ekumenizmu v resnici in o ljubezni. Osrednja ideja je, da ne govorimo o kakršnemkoli ekumenizmu, ampak o ekumenizmu v resnici in v ljubezni. Prav zato se moramo posloviti od navdušenih in nestrpnih pričakovanj. Človeško gledano, bomo morali računati z daljšimi obdobji. Vendar je danes že veliko več možnega, kakor menimo in kakor smo navadno vajeni storiti. (95–96) Dejansko je področje ekumenizma neke vrste »indikator« pravega odnosa do evangelija, do evangelizacije.

V četrtni smernici spregovori Kasper o misijonarski nalogi. Zapiše drzno izjavo, ko pravi, da bosta krščanstvo in Cerkev misijonarska ali pa ju ne bo več. Kdor ne raste, se manjša. Kdor ima rad svojo vero, bo hotel o njej tudi pričevati, jo posredovati drugemu, mu pustiti, da je postane deležen tudi on. Vera bo postala močnejša, ko jo bomo delili naprej. Po današnjem razumevanju je misijon dialoški. Spoštuje prepričanje, vest in religijo drugega. Ampak v dialogu želi tudi nekaj podeliti. Drugemu želi podariti najdragocenejše, kar ima, Jezusa Kristusa, Odrešenika. V ospredju ni to, da bi druge naredili boljše muslimane, boljše budiste itd., ampak to, da v besedi in v dejanju izpričamo Jezusa Kristusa. Težave niso majhne.

Islam je namreč pokrščanska religija, ki ima težnjo, krščanstvo korigirati in premagati. Napetosti in spori so zato neizogibni. Poleg tega islam ni samo drugačna religija, je tudi drugačna kultura, ki se do zdaj še ni vključila v našo zahodno kulturo. Sovrašтво do vsega, kar je zahodnega, izhaja pri fanatičnih muslimanih tudi iz kompleksa manjvrednosti; je znak šibkosti in dvoma. (96–97) V tej smernici kardinal Kasper pokaže veliko mero drznosti. V prvi vrsti izpostavi pomen pričevanja, v nadaljevanju pa opozori na okoliščine, v katerih bo nova evangelizacija morebiti naletela na težave.

Kot zadnjo smernico kardinal Kasper izpostavi človekove pravice in solidarnost. Misijon in nova evangelizacija sta povezana z družbeno pravičnostjo in mirom. Ker zemeljske dobrine pripadajo vsem ljudem, moramo kristjani po vsem svetu zastopati kulturo delitve dobrin in solidarnosti ter spoštovanja človekovega naravnega in življenjskega okolja. Globalizacija gospodarskih in finančnih trgov – da, ampak če je povezana z globalizacijo človekovih pravic in solidarnosti. (98–99) Kardinal Kasper nam odpira oči in kaže na vsa področja, kjer nova evangelizacija išče pot do uresničitve. Ne moremo si predstavljati nove evangelizacije brez etičnosti, posebno ko govorimo o področjih, kakor so človekove pravice in solidarnost, ko govorimo o področjih, ki zadevajo vse ljudi, ne glede na vero, nacionalnost, družbenopolitično opredeljenost.

Sklepne misli so predvsem duhovne, saj pravi, da mora vizija pognati korenine v naših srcih. Zagoreti moramo v binškoštnem ognju. Kakor hitro bomo zagoreli v tem ognju, se bo ogenj razširil kakor požar v podrastju, sam po sebi in nezadržno. Veljalo bo, kar pravi apostol Pavel: »Gospodova beseda se širi.« (2 Tes 3,1) Nova evangelizacija Evrope in sveta se začne pri nas samih. (100–101) Kardinal Kasper definira novo evangelizacijo v vertikalni (v odnosu do Boga, evangelija, evangeljskih vrednot), pa tudi horizontalni dimenziji (medsebojni odnosi, vsa področja sveta).

5. Bob Bedard in njegovi konkretni (praktični) koraki pri implikaciji enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah

Bob Bedard je katoliški duhovnik, ustanovitelj družbe sv. Križa. Zelo plodovit pisatelj, ki nagovarja tako laike kakor klerike, njegova knjižica je pomemben pripomoček in spodbuda za novo evangelizacijo. V svojem delu z naslovom *Evangelizacija: Izziv za katoliško Cerkev* se sprašuje, kako evangelizirati, kako prenesti stvari v prakso. Po njegovem mnenju so pomembne tri osnovne poti, ki so nam na voljo: pridiganje, učenje in pričevanje.

Ko govori o pridiganju, je njegova beseda jasna. Pravi, da je treba spremeniti način pridiganja. Ljudi je treba vabiti k odločitvi. Iz tega pa izhaja potem naslednji korak, ki je v predajanju, Jezusa Kristusa je treba sprejeti za Gospoda našega življenja. To tudi pomeni: njemu predati vsak poskus svojega prevzemanja vodstva

nad svojim lastnim življenjem – govorimo o popolni predanosti. Tisti, ki evangelizira, poskuša v poslušalcih prebuditi Gospodov klic in jih povabiti, naj dajo nanj popoln odgovor. Dokler v življenju človeka ni takšnega odgovora, ne moremo govoriti, da je bil evangeliziran. V ocenjevanju oznanjevalcev je Bob Bedard zelo kritičen, saj pravi, da pridigarji ne vabijo dovolj, ne spodbujajo dovolj k temu, da bi ljudje odprli svoja srca in dovolili Gospodu, da bi on vstopil vanje in v njih deloval tako, kakor on zmore in želi. V nadaljevanju pravi: dokler ne bomo dosegli, da bodo naši ljudje osebno odgovarjali na Gospodov klic, bodo ostali neevangelizirani in takšni, kakor so, žal, premnogi katoliški verniki – bolj ali manj občasni nedeljniki ali nezainteresirani gledalci. Naša naloga je, da jih vedno znova spomnimo na eno od najosnovnejših resnic o Bogu – to je, da želi biti Bog aktiven sodelavec v njihovih življenjih in da je že naveličan tega, da mora biti le povprečen opazovalec. Razmišljanje o pridiganju sklene z besedami, da bi naši ljudje morali iz cerkve odhajati tako, da bi v njihovih ušesih odzvanjalo Jezusovo ime. Zato je prižnica primarni prostor za posredovanje osnovnega poslanstva Cerkev. To pomeni, da se mora podrediti temu namenu. (2013, 65–68) Bedard je človek, ki je veliko časa preživel med ljudmi, med mladimi. In njegovi praktični nasveti so sad tega dela in prizadevanja.

Ko govorimo o poteh do enega Boga, Bedard poudarja, da ne smemo zanemarjati učenja. Poznamo različne pristope: od izobraževanja odraslih, kateheze za otroke in najstnike pa vse do duhovnih vaj. Tudi domača vzgoja ni zanemarljiva. Bedard izpostavi, da mora biti poučevanje – tako kakor pridiganje – evangeljsko. Bistvo je, da ljudi privedemo do spoznanja, da morajo odgovoriti na evangelij. Človek je povabljen, da naredi prvi korak. Bog je namreč vljuden, nikomur se ne vsiljuje. To je tesno povezanost: če človeku nismo najprej v polnosti predstavili evangelija, je vprašljiv vsak nadaljnji učinek našega poučevanja. Bedard, ki je poučeval tudi v srednji šoli, je prišel do pomembnega spoznanja: če želimo človeka učiti, poučevati o življenju, ga moramo najprej evangelizirati. Svoje razmišljanje sklene z besedami, da bi morali vsako okoliščino, v kateri se izvaja poučevanje, uporabiti za evangelizacijo – za oznanjevanje božjega kraljestva. (68–72) Bedardove smernice so jasne, videti so preproste, v veliki meri pa so odvisne od konkretnih okoliščin.

Ko spregovori o pričevanju, najprej opozori, da evangelizacija ni le stvar duhovnikov oziroma posvečenih. Izhaja iz dejstva, da je Jezus dal zapoved Cerkvi, zapoved, naj gredo po vsem svetu in naj učijo vse narode (Mr 16,15). Cerkev smo vsi. Drugi vatikanski koncil je glede tega jasen. Različne so službe, isti pa je Bog. Gospod potrebuje vsakega, zato smo poklicani, da smo njegove priče. Bedard opozarja: dokler ne znamo prav pričevati, lahko naredimo tudi škodo. Ko smo evangelizirani, smo nekako v procesu priprave, da postanemo pričevalci tudi sami. Gospod nam je naročil, naj na vsakem mestu in vsakomur pripovedujemo o tem, kar smo videli in slišali, in naj vsakomur, ki nas vpraša, povemo, kaj je razlog našega upanja. Ob tem pa se ustavi ob družinah, ob mestu staršev, ob starših kot pričevalcih. Pravi, da se starši morajo prepričati, da niso oni krivi za grehe svojih otrok. Pritisni sedanjega sveta in napadi sovražnika z nedoumljivo močjo vlečejo mladega

človeka v različna življenjska okolja, ki imajo moč, da uničijo mlado življenje. Najbolj želja krščanskih staršev bi moralo biti odrešenje njihovih otrok. (68–76) Knjiga v celoti spodbudi človeka k razmišljanju. Kljub opisu evangelizacije v širšem okolju ni zanemarljiv poudarek, da se evangelizacija začne v človeku samem.

6. Namesto sklepa

Naša naloga je, da omogočimo način razmišljanja, kakršen bo postavil temelje tistim, ki bodo skrbeli za kulturo prihodnjih generacij. Moramo jim omogočiti, da bodo živeli v pravi svobodi, ker bodo usmerjeni k resnici. Takšen način mišljenja manjka in v vsej iskrenosti ga za zdaj še ne vidimo na obzorju. Drama verjetno tiči povsem v tem: če manjka moč mišljenja, potem nihče ne more imeti načrtov za prihodnost in vse postane monotono in se zaduši. (Fisichella 2014, 53)

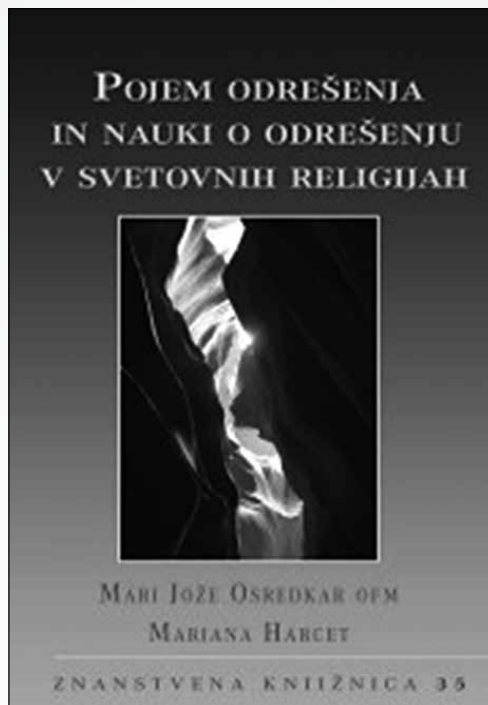
V tem prispevku predpostavljamo, da je evangelizacija, nova evangelizacija, pot, ki pelje k poglobljeni veri v enega Boga. Različni avtorji so nas popeljali v različne kontekste: od samega pojmovanja nove evangelizacije do sveta, v katerem se ta evangelizacija »uresničuje«, pa do ljudi, ne glede na njihovo vero, prepričanje, stan. Nova evangelizacija z vsemi svojimi etičnimi imperativi vodi človeka k evangeliju, k življenju po evangeliju. Posledica tega je, da vodi k veri v enega Boga, ki je ljubezen.

Kratice

- CS** – *Koncilski odloki*. 1980. Pastoralna konstitucija drugega vatikanskega koncila o Cerkvi v sedanjem svetu [Gaudium et spes].
- PZ** – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. 2002.

Reference

- Bedard, Bob**. 2013. *Evangelizacija: Izziv za katoliško Cerkev*. Prev. Dani Siter. Ljubljana: Družina.
- Canizares, Antonio**. 1992. s. v. *Evangelizacija*. V: *Katehetsko-pedagoški leksikon*.
- Cucci, Giovanni**. 2015. *Paradiso virtuale o infer. net? Rischi e opportunità della rivoluzinoe digitale*. Milano: Ancora.
- Fisichella, Rino**. 2014. *Nova evangelizacija*. Prev. Sebastijan Valentan. Koper: Ognjišče.
- Kasper, Walter**. 2014. *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope*. Prev. Branko Cestnik. Celje: Mohorjeva družba.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)**. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Manns, Frédéric**. 2012. *Qu'est-ce que la nouvelle évangélisation?* Montrouge Cedex: Bayard.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem**. 2002. *Izberi življenje*. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- Sarah, Robert, in Nicolas Diat**. 2018. *Bog ali nič: pogovor o veri*. Prev. Janez Ferkolj. Ljubljana: Družina.
- Strnad, Barbara**. 2005. O izjavni logiki in temeljnih pravilih sklepanja. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za matematiko in fiziko. 9. maj. [Http://www.educa.fmf.uni-lj.si/izodel/sola/2002/dira/strnad/implikacija.html](http://www.educa.fmf.uni-lj.si/izodel/sola/2002/dira/strnad/implikacija.html) (pridobljeno 14. maja 2018).



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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,461—471

UDK: 159.964-058.6:27-185.36

Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 7/2018

Tomaž Erzar

Self-perceived Victimhood and Forgiveness in Different Generations of the Right and Left Political Group in Slovenia

Abstract: Oftentimes after violent events, opposing groups persevere in the state of victimhood and transfer the emotional burden of the conflict to younger generation. The current study explores the extent to which members of the right and left political group in Slovenia, which have a long history of conflict dating back to the Second World War, still see themselves as victims of the outgroup. Results of the study show that the right group still experiences consequences of the war and post-war traumatization, manifested in the more negative self-image than the left group, as well as higher degrees of hurtfulness and prejudice. With age, the degree of hurtfulness in the right group increases, while the level of forgiveness decreases. We observed no such trends in the left group. Our findings point to the need for more studies on intergroup anger and growing generational gaps in long-standing intergroup conflicts.

Key words: victimization, collective victimhood, intergroup conflict, generations, forgiveness, anger

***Povzetek:* Samodojemanje položaja žrtve in odpuščanje pri različnih generacijah desne in leve politične skupine v Sloveniji**

Po koncu nasilnih dogodkov nasprotujoče si skupine pogosto vztrajajo v položaju žrtve in tako čustveno breme konflikta prenašajo na mlajše generacije. Ta študija preučuje vprašanje, v kolikšni meri pripadniki desne in leve politične skupine v Sloveniji, ki imata dolgo zgodovino konfliktov od druge svetovne vojne naprej, sebe še vedno dojemajo kot žrtve krivic, ki jim jih je povzročila nasprotna skupina. Rezultati študije kažejo, da desna skupina kot celota še vedno doživlja posledice vojnih in povojnih travm. To se odraža v negativnejši samopodobi v primerjavi z levo skupino, pa tudi v večji stopnji prizadetosti in predsodkov do druge skupine. Z naraščanjem starosti v desni skupini narašča tudi prizadetost, medtem ko se stopnja odpuščanja zmanjšuje. V levi skupini tovrstnih vzorcev nismo opazili. Naše ugotovitve kažejo na potrebo po nadaljnjih raziskavah o vlogi jeze in naraščajočih medgeneracijskih razlikah v dolgotrajnih konfliktih med skupinami.

Ključne besede: viktimizacija, kolektivna žrtev, konflikt med skupinami, generacije, odpuščanje, jeza

1. Introduction

In the last two decades, considerable research in social psychology has been devoted to the issues of forgiveness, reconciliation and restoration of trust in societies torn apart by the violent past. The need to overcome past conflicts is especially poignant in groups that suffered traumatic losses and were later forced to keep silent (Bar-On 1996). As time goes by, wounds caused by past injustice do not disappear, but became deeper, dragging younger generations into the abyss of hatred and distrust (Bar-Tal 2000, 353).

In Slovenia, violent events committed by the nascent communist regime during and after the Second World War strongly marked the development of political and social situation in the twentieth century. Twenty-seven years after the fall of the regime in 1990, scholars studying possibilities of reconciliation between the right and the left political group have not yet found an answer as to how this longstanding polarization could be thawed to some extent (Žalec 2012, 130–135). Two lines of research in the current literature offer interesting venues to understand this complex situation. First, it is useful to explore how past intergroup conflicts play out in the current relationship between the groups and how different generations within one group position themselves regarding their common past. By focusing on often divergent generational needs, we can hope to find ways to promote intergroup reconciliation and forgiveness. (Dovidio, Saguy, and Shnabel 2009, 440; Rimé et al. 2015, 516–517) Second, it is important to identify emotional factors that push groups towards or away from the role of perpetual victims and competitive victimhood. Recent studies showed that unexpressed anger poses a major threat to the maintenance of ongoing relationships between opposing groups. (Fisher and Roseman 2007, 104; De Vos et al. 2013; 2016, 3)

Our approach to these issues was to examine how the right and the left political group in Slovenia currently perceive themselves in terms of victimhood and whether they still experience injustice because of the other group. We also examined how age of respondents affects levels of anger, fear, hurt, and prejudice in each group separately.

2. Historical background of the divide between the left and the right political group in Slovenia

In May 1945, partisan troops under Tito's leadership executed without trial more than 15.000 unarmed Slovenian militiamen who joined the occupying German forces in their fight against communist-led resistance in the last two years of the war (Deželak Barič 2016, 163–166). In the following years under the communist dictatorship, families of the deceased and those who were deemed the »enemies of the new socialist order« became the target of brutal official repercussions, disqualifications and discrimination. As the political regime in socialist Yugoslavia softened in late sixties and again in late eighties, Communist leadership in Slove-

nia made everything possible to keep the truth of the killings out of public awareness. (Dežman 2017, 85) After the dismantling of the communist regime in 1990, the gradual uncovering of the historical truth began, opening the way to a more comprehensive understanding of the conflict which brought the Slovenian people to the brink of civil war almost fifty years ago. It took another decade before the first sites of the massacres were identified and remains of the bodies dug out and transported to a new location. As images of heaps of skeletons with fractured skulls and wrists tied with telephone wire began to enter the public awareness, it became clear that the process of uncovering the truth presents a serious threat to the political circles on the left, which are linked to the former regime (Juhant 2014, 185).

The consequences of this process for the victimized group that mostly positions itself on the right side of the Slovenian political spectrum were twofold. On the one hand, the fact that the tragic truth was finally revealed, and the suffering of victims and their relatives publicly recognized opened the way for the members of the group to start the process of mourning and move on from an inferior position toward a more self-affirming one. On the other hand, the attempts to deny the historical truth and the return to the old communist rhetoric blocked the constructive debate between group leaders and intellectuals, hampering initiatives of the right group to move past the role of helpless, angry victims.

3. Self-perception of the groups

Although victimization stems from certain objective circumstances in which a group of people was denied their human rights and made to suffer, it is also a subjective and collective state of mind, which is encoded into memory of the group and transmitted through generations (Bar-Tal et al. 2009, 234). When the sense of collective victimhood starts to dominate one group's identity, the suffering of one part of the group becomes the suffering of all members of the group, even if the suffering took place long ago or affected a small minority of the group (Veldhuis et al. 2014, 2). Past suffering thus becomes a lens through which members of the group think about themselves, as well as interpret and experience new events, which sometimes makes it impossible for them to distinguish between past victimization and current injustice (Jacoby 2015, 517–526). In our study, we assumed that the political group which had been more victimized than the outgroup in the past will also report experiencing more intergroup injustice in the present than the other group.

Since groups self-categorize themselves through a process of social comparison, they are at risk of engaging in competitive victimhood, as soon as an intergroup conflict arises (Noor et al. 2012, 352). We addressed this question by examining which of the groups today perceives itself to be a bigger victim than the outgroup. We assumed that the more victimized group would experience more hurt, prejudice and anger than the other group. It should also have more negative self-image than the other group, due to its lower societal position.

4. Grounds and obstacles to forgiveness

The need-based theory of reconciliation contends that the group which perceives itself as victim of the other group faces different challenges from the group burdened by guilt and past crimes (Shnabel and Nadler 2008). The victimized group strives to regain its status in the society as an equal, the task that requires a profound reworking of traumatic experiences and related emotions. In this process the crucial role is played by the decision to abandon the stance of victimhood and forgive the outgroup, which should take place on cognitive as well as affective level. (Lichtenfeld et al. 2015)

On the other side, the less-victimized or non-victimized group strives for re-inclusion of their group into society and out of moral isolation (Zachmeister and Romero 2002). This step requires that the group expresses awareness of the injustice committed against the outgroup and takes responsibility for past wrongs. The group should also aim to develop an empathic attitude toward the outgroup and show readiness to redress injustice, thereby inspiring trust in their intentions.

Since none of the groups in Slovenia behaves in a way to meet its needs and move toward reconciliation, there is little doubt that the conflict will continue to shape the future of next generations, unless the groups actively work on forgiving. In the study, we examined the degree of forgiveness as expressed by both groups, assuming that, due to the past traumatization, the more victimized group would be less forgiving than the less victimized group.

5. Age and forgiveness

Research shows that age is an important correlate of interpersonal forgiveness. When people grow old, they seem to be less opposed to the idea of forgiving past injustice (Steiner, Allemand and McCullough 2011, 671). One would thus expect that age will equally affect intergroup forgiveness, especially in situations where age reflects time distance from conflictual events (Rimé et al. 2015, 517). However, this may not hold true when a group perceives itself as a constant victim of the dominant group, or when older generations suffered more injustice than younger ones. We thus hypothesized that the positive association between age and forgiveness will be present only in the less victimized group. It would reflect the general tendency of mature adults to avoid venting anger and cultivate indiscriminate empathy. On the contrary, we expected to find a negative relation between age and forgiveness in the more victimized group.

Our hypotheses were thus the following:

H1. The group perceiving to have been more victimized than the other group in the past experiences more intergroup injustice in the present than the other group.

H2. The more victimized group experiences more fear, anger and prejudice toward the outgroup, and has more negative self-image than the less victimized group.

H3. a) Older generations in the more victimized group experience more hurt than younger generations of the same group, and more than their outgroup peers; and b) they are less forgiving than younger generations of the same group, and less than their peers in the outgroup.

6. Method

The study was conducted through Slovenian online research software *1ka* and the link was sent to a wide list of professors, students and acquaintances at the University of Ljubljana with the request to forward the link to their relatives and friends (convenience and snowball sampling).

6.1 Participants

In four months, 448 adult individuals, citizens of Slovenia, who identified themselves as members of the left or the right group, completed the survey. The survey opened with the following introduction:

»In our country, there has been a long history of using the left/right political division for classifying social groups and political parties. No matter how we define them, the left and the right group often oppose each other when it comes to issues like legal definition of the family, attitude toward the Catholic Church, transitional justice, identification of mass graves and killing sites, the question of social intolerance. Both groups have most probably had many bad experiences with each other and suffered injustice. We ask you to think of this opposition between the two groups and your experiences when you fill out the questions. »

In accordance with the EFI manual, 66 respondents who scored at a certain level on the Pseudo-forgiveness scale were eliminated from the analyses, which led to 382 respondents' data being used for the current study. In the shrunken sample were 179 males and 203 females, grouped into five age classes, the majority (47.1 %) in the class span from 35 to 45 years. A little more than half of them (55.5 %) were married. Out of 382 respondents, 275 declared themselves to belong to the right group, and 107 to the left group. The left and the right group differed by sex, age, marital status and work status. The percentage of women in the left group was 63.6 %, compared to 49.1 % in the right group. The left group was also younger than the right group: 42.1 % of the left group members were younger than 35 years, compared to 23.4 % in the right group.

6.2 Measures

Forgiveness. We measured intergroup forgiveness with the Group Enright Forgiveness Inventory (GEFI) (Subkoviak et al. 1995), slightly adapted to the Slovenian intergroup situation. The instrument makes no mention of the word »forgive« and »forgiveness«,

which enables researchers to measure the wholesome attitude of group members toward the outgroup and avoid the pitfalls of socially desirable and insincere responding. We translated the GEFI instrument in Slovenian language and tested its reliability and validity. Added to the GEFI subscales are five items measuring the respondents' evaluation of the severity of the conflict or pseudo-forgiveness (for example, »There really was no problem now that I think about it«). According to the authors of the instrument, the total score 20 or higher indicates that a respondent does not consider the relationship between the groups conflictual, which implies denial or condonation. Hence, they suggest omitting the respondent's data from further analysis. Responses to all 65 items are Likert scaled on a range from 1 to 6. In our study, Cronbach's alphas were .97 for the whole instrument, and .80 for pseudo-forgiveness.

Self-perceived collective victimhood. To measure the respondents' state of mind regarding the victimization of their group by the other group, we used items of the Pseudo-forgiveness scale. In addition, we used one-item measure of ongoing injustice (»Is the injustice against your group ongoing? «) and 5-point evaluation thermometer, comprising five stylized faces in which the shape of the mouth varies gradually from a big smile to a big frown. Respondents were asked to encircle one of the faces which best shows how they perceive their own group. Similar thermometer measures have been successfully used in past research in the domain of intergroup attitudes (Haddock et al. 1993; Esses et al. 1993; Stangor et al. 1991).

Outgroup anger. Anger with the other group was measured with four items derived from Mackie et al. (2000). The four Likert type items (»I feel angry/irritated/furious/displeased with the other group«) were averaged to obtain a scale with Cronbach's α .91.

Outgroup fear. We measured outgroup fear with four items (»To what extent does the other group make you worried/anxious/afraid/fearful«) derived from Mackie et al. (2000). We obtained a reliable scale with Cronbach's α .89.

Hurt. The degree of hurt caused by the other group was measured with a single-item 5-point Likert-type scale (»How deeply are you hurt by these experiences?«).

Blatant and subtle prejudice. We used a shortened version of the Meertens and Pettigrew (1995) Scale of Blatant and Subtle Prejudice adapted to Slovenian context. We calculated Cronbach's alphas for two general dimensions of the scales, obtaining $\alpha = .81$, and $\alpha = .79$.

7. Results

7.1 7.1 Self-perceived Victimhood (H2)

We measured the self-perceived victimhood of one group in relation to the other group by using answers of the total sample (N=448) to the items on Pseudo-forgiveness scale, as indicators of the severity of perceived intergroup injustice. Only

28 (9.2 %) out of 303 respondents in the right group reached the result 20 or above 20, compared to 38 (26.2 %) respondents out of 145 in the left group. The relation between group membership and severity of perceived injustice was significant, $\chi^2(1, N=448) = 22.472, p = .001$. Members of the right group were more likely to evaluate the intergroup conflict as severe, unjust, and harmful than were the members of the left group.

In the next step, we excluded 66 respondents with the scores above 20 and shrank the sample to 382 persons. Significant differences between the groups remained. Nonparametric tests for independent samples showed that scores of the right group were significantly higher than those of the left group for the degree of hurt and prejudice ($U_{\text{hurt}} = 18135.5, p < .001$; $U_{\text{ident}} = 20847.5, p < .001$; $U_{\text{pre}} = 20899, p < .001$), but not for fear and anger. The groups also differed in their view of themselves. The right group's result on the feeling thermometer was significantly higher than the left group's result, $\chi^2(4, N=382) = 14.827, p = .005$, meaning that the right group perceives own group as less happy or satisfied. (Hypothesis 2 confirmed, except for anger and fear)

7.2 Ongoing Injustice (H1)

In the sample of 382 persons, one third or 133 persons (34.8 %) still experience intergroup injustice, while 171 persons (44.7 %) experience no such injustice, and 78 persons (20.4 %) remain undecided on this issue. We found no age difference between those who still experience injustice and those who do not. The percentage of males who still experience injustice was 58.6 %, compared to 41.35 % in females.

The percentage of respondents in the right group who still experience intergroup injustice (38.9 % of all right group respondents) was significantly higher than that in the left group (24.3 % of all left group respondents), $\chi^2(1, N=382) = 7.716, p = .005$, thus confirming our Hypothesis 1. We also found that those who still experience injustice in the right group are significantly older than their counterparts in the left group.

7.3 The Role of Age (H3)

We compared the effects of age class on hurt in each group separately. The result in the right group confirmed a significant effect at the $p = .05$ level for the age classes [$F(4, 269) = 4.502, p = .002$]. Post-hoc comparisons using the Tukey HSD test indicated that the mean score for hurt in the youngest age class (18-25 years) was significantly different from the mean scores in the age classes 3, 4, and 5. In accord with our hypothesis 3a, no such effect was found in the left group.

In order to answer our hypothesis 3b, we compared the means for forgiveness across age classes in each group. We found no significant differences. In the oldest age class (above 55 years), the mean scores in the left group were higher than scores in the right group ($M=225.25, SD=44.56$ vs. $201.82, SD=50.73$), but the difference did not reach the statistical significance. (Hypothesis 3b not confirmed)

8. Discussion

The results of our study show that members of the right political group in Slovenia harbor more feelings of hurt than do the members of the left group, as represented in our convenience sample. More than the left group, they still perceive themselves as victims of current intergroup injustices. Such an outcome was expected given the violent brutalities directed against the right group in the aftermath of the Second World War in Slovenia and the ensuing government oppression in socialist Yugoslavia. The self-perceived victimhood of the right group manifested itself through higher responsiveness to the survey, higher percentage of those who scored below the cut-off point on Pseudo-forgiveness scale, higher scores in the degree of hurt, higher level of prejudice against the outgroup, higher percentage of those who still experience injustice, and less optimistic view of the ingroup. It did not, however, manifest itself in the higher degree of fear and anger. In our view, these results indicate the long-term impact of the past traumatization on the way members of the right group see themselves and the other group in the present. This overall portrait of the right group, however, should not obscure some important differences between the younger and the older generations regarding the level of hurt and forgiveness. (Bahovec 2014, 44) The older generations of the right group experience more hurt than the younger generations and are less forgiving.

Since the groups in our sample differed in sex (63.6 % of women in the left group vs. 49.1 % in the right) and since the percentage of men in the left group who still experience injustice was higher than the percentage of women (38.5 % vs 16.2 %), we estimated that the percentage of people in the left group who still experience injustice because of the other group would be a little higher, if there were more men in the left sample. Under the assumption that the percentages would remain the same if the groups were equal in size and sex, we calculated that the percentage of those in the left group who still experience injustice would raise from 24.3 % to 27.6 %, which is still below 38.9 % in the right group. The difference in age between the groups had no such effect.

Regarding the question of the possible growth in forgiveness with age, the results showed no significant association between age and forgiveness in the left group, but a small significant association in the right group, which was expectedly negative. This finding does not allow us to make any conclusions regarding the role of age on forgiving. The relationship between age and forgiveness thus plays on at least two levels. On a general level, the sense of having forgiven and being ready to forgive increases with age, as evidenced by other research in interpersonal setting (Bono and McCullough 2004). On an affective level, however, age has no such effect on forgiveness, as negative feelings outweigh the general stance to forgive. The attitude toward forgiving the outgroup, as evidenced in the older generations of the right group, perfectly reflects these two levels.

8.1 Limitations of the study

We note some limitations of the study. First, the sample was neither balanced nor representative. The groups differed in age and sex and did not reflect the current

distribution of people along the left-right spectrum in Slovenia. We asked the participants to choose one side of the polarization or abstain from the survey if they could not identify with any of both options. Thus, we may assume that only those who considered the divide between the left and the right group as important and valid completed the survey. Second, we did not ask participants to report on the type of injustice they personally endured. If generational needs are to be used as promotor of forgiveness and reconciliation in a society, we should be able to address specific concerns of every generation. It is very probable that, given time distance, most of our respondents were secondary victims. It would be interesting to explore why and how the injustice suffered by their parents and relatives became part of their lives. Third, religious affiliation of the respondents should be considered. It is probable that the discrepancy between general sense of forgiveness and affective forgiveness is more pronounced in those who follow Christian religious norms commanding forgiveness of enemies. Relatedly, ways of distinguishing the general stance of intergroup forgiveness from the affect-based forgiveness should be explored and implemented in future research.

Researchers should also try to explore how anger is transmitted from private sphere to public sphere and back, and what type of public events have the capacity to transform anger, in the form of competitive victimhood, into more vulnerable emotions. Carefully designed artistic events show promising results in bringing the uncontrolled venting of anger to a more constructive end, such as grief and compassion. (Kompan Erzar 2017)

9. Conclusion

Past wrongs, committed against the older generations of the right group by the former nondemocratic regime in Slovenia, are still felt in the self-perception of the group and reflected in the higher degree of hurt and prejudice against the left group. The change in the intergroup attitude introduced by the younger generation starts to be noticeable, although it remains to be seen what the impact of this change will be on the capacity of the right group to express anger and fear and start a constructive dialogue with the left group.

References

- Bahovec, Igor.** 2014. Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost. *Bogoslovni vestnik* 74:41–53.
- Bar-Tal, Daniel.** 2000. From Intractable Conflict through Conflict Resolution to Reconciliation: A Psychological Analysis. *Political Psychology* 21:351–365.
- . 1996. Attempting to Overcome the Intergenerational Transmission of Trauma: Dialogue between Descendants of Victims and of Perpetrators. In: *Minefields in their Hearts: The Mental Health of Children in War and Communal Violence*, 165–188. Eds. Roberta J. Apfel and Bennett Simon. New Haven: Yale University Press.

- Bar-Tal, Daniel, Lily Chernyak-Hai, Noa Schori, and Gundar Ayelet.** 2009. A Sense of Self-Perceived Collective Victimhood in Intractable Conflicts. *International Review of the Red Cross* 91:229–258.
- Bono, Giacomo, and Michael E. McCullough.** 2004. Religion, Forgiveness, and Adjustment in Older Adults. In: *Religious Influences on Health and Well-Being in the Elderly*, 163–186. Eds. K. Warner Schaie, Neal Krause, and Alan Booth. New York: Springer.
- De Vos Bart, Van Zomerem M., Ernestine H. Gordijn, and Tom Postmes.** 2016. When Does the Communication of Group-Based Anger Increase Outgroup Empathy in Intergroup Conflict? The Role of Perceived Procedural Unfairness and Outgroup Consensus. *Group Processes and Intergroup Relations* 1:1–16.
- — —. 2013. The Communication of »Pure« Group-Based Anger Reduces Tendencies toward Intergroup Conflict Because It Increases Outgroup Empathy. *Personality and Social Psychology Bulletin* 39:1043–1052.
- Deželak Barič, Vida.** 2016. Casualties of WWII in Slovenia and the Civil War. In: *Slovenia in the 20th Century: The Legacy of Totalitarian Regimes*, 152–167. Ed. Mateja Čoh Kladič. Ljubljana: Study Centre for National Reconciliation.
- Dežman, Jože.** 2017. Living in a Lie. In: *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 85–94. Eds. Robert Petkovič and Bojan Žalec. Zürich: Lit Verlag.
- Dovidio, John F., Tamar Saguy, and Shnabel Nurit.** 2009. Cooperation and Conflict within Groups: Bridging Intragroup and Intergroup Processes. *Journal of Social Issues* 65:429–449.
- Esses, Victoria M., Geoffrey Haddock, and Mark P. Zanna.** 1993. Values, Stereotypes, and Emotions as Determinants of Intergroup Attitudes. In: *Affect, Cognition, and Stereotyping: Interactive Processes in Group Perception*, 137–166. Eds. Diane M. Mackie and David L. Hamilton. New York: Academic Press.
- Fischer, Agneta H., and Ira J. Roseman.** 2007. Beat Them or Ban Them: The Characteristics and Social Functions of Anger and Contempt. *Journal of Personality and Social Psychology* 93:103–115.
- Haddock, Geoffrey, Mark P. Zanna, and Victoria M. Esses.** 1993. Assessing the Structure of Prejudicial Attitudes: The Case of Attitudes toward Homosexuals. *Journal of Personality and Social Psychology* 65:1105–1118.
- Jacoby, Tami A.** 2015. A Theory of Victimhood: Politics, Conflict and the Construction of Victim-Based Identity. *Millennium-Journal of International Studies* 43:511–530.
- Juhant, Janez.** 2014. Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost. *Bogoslovni vestnik* 74:175–189.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2017. A Trauma-Informed Artistic Event Involving Three Generations of Slovenians. *Canadian Art Therapy Association Journal* 30, no. 1:41–49.
- Lichtenfeld, Stephanie, Vanessa L. Buechner, Marcus A. Maier, and Maria Fernández-Capo.** 2015. Forgive and Forget: Differences between Decisional and Emotional Forgiveness. *PLOS ONE* 10, no 5:E0125561.
- Mackie, Diane M., Thierry Devos, and Eliot R. Smith.** 2000. Intergroup Emotions: Explaining Offensive Action Tendencies in an Intergroup Context. *Journal of Personality and Social Psychology* 79:602–616.
- Noor, Masi, Nurit Shnabel, Samer Halabi, and Arie Nadler.** 2012. When Suffering Begets Suffering: The Psychology of Competitive Victimhood Between Adversarial Groups in Violent Conflicts. *Personality and Social Psychology Review* 16:351–374.
- Pettigrew, Thomas F., and Roel W. Meertens.** 1995. Subtle and Blatant Prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology* 25:57–75.
- Rimé, Bernard, Pierre Bouchat, Olivier Klein, and Laurent Licata.** 2015. When Collective Memories of Victimhood Fade: Generational Evolution of Intergroup Attitudes and Political Aspirations in Belgium. *European Journal of Social Psychology* 45, no. 4:515–532.
- Shnabel, Nurit, and Arie Nadler.** 2008. A Needs-Based Model of Reconciliation: Satisfying the Differential Needs of Victim and Perpetrator as Key to Promoting Reconciliation. *Journal of Personality and Social Psychology* 94:116–132.
- Stangor, Charles, Linda A. Sullivan, and Thomas E. Ford.** 1991. Affective and Cognitive Determinants of Prejudice. *Social Cognition* 9:359–380.
- Steiner Marianne, Mathias Allemand, and Michael E. McCullough.** 2011. Age Differences in Forgiveness: The Role of Transgression Frequency and Intensity. *Journal of Research in Personality* 45:670–678.
- Subkoviak, Michael J., Robert D. Enright, Ching-Ru Wu, Elisabeth A. Gassin, Suzanne Freedman, Leanne M. Olson, and Issidoros Sarinopoulos.** 1995. Measuring Interpersonal Forgiveness in Late Adolescence and Middle Adulthood. *Journal of Adolescence* 18:641–655.
- Veldhuis, Tinka M., Ernestine H. Gordijn, René Veenstra, and Siegwart Lindenberg.** 2014. Vicarious Group-Based Rejection: Creating a Potentially Dangerous Mix of Humiliation, Powerlessness, and Anger. *PLOS ONE* 9, no. 4:e95421.

- Worthington Jr, Everett L., Caroline Lavelock, Charlotte V. Witvliet, Mark S. Rye, Jo-Ann Tsang, and Loren Toussaint.** 2014. Measures of Forgiveness: Self-Report, Physiological, Chemical, and Behavioral Indicators. In: *Measures of Personality and Social Psychological Constructs*, 474–502. Eds. Gregory J. Boyle, Donald H. Saklofske and Gerald Matthews. Oxford: Academic Press.
- Young, Isaac F., and Daniel Sullivan.** 2016. Competitive Victimhood: A Review of the Theoretical and Empirical Literature. *Current Opinion in Psychology* 11:30–34.
- Zechmeister, Jeanne S., and Catherine Romero.** 2002. Victim and Offender Accounts of Interpersonal Conflict: Autobiographical Narratives of Forgiveness and Unforgiveness. *Journal of Personality and Social Psychology* 82:675–686.
- Žalec, Bojan.** 2012. The Case of Slovenia from the Point of View of the Theory of Citizenship. *Arhivum Historii Filozofii I Myśli Społecznej* 57:129–149.



Mari Jože Osredkar
Božje razodetje v Bibliji in Koranu

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

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

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

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

Druge razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,473—481

UDK: 2-538:1Girard R.

Besedilo prejeto: 2/2018; sprejeto: 3/2018

*Anthony Ekpunobi***Creative Renunciation of the Will to Violence**

Abstract: The Creative renunciation of the will to violence proves to be a solution to mimetic violence, according to René Girard. This principle works on the fact that violence is not denied but diverted. Creative renunciation recognizes that every passion feeds on the obstacles placed in its way and dies in their absence. The works of René Girard and Simone Weil portray the creative renunciation of the will to violence informed by the Christian tradition. Unfortunately, the reality of the unconscious mimetic process that largely controls all human actions is parallel with creative renunciation. Girard states the obvious fact that we are unconscious of the rivalry which we are part, but can discuss about that which we are not part. How do we arrive at creative renunciation within the mimetic crisis? In this article, I attempt to describe the nature of violence and creative renunciation as a reflective process.

Key words: creative renunciation, violence, mimetic desire, reflection, vengeance, consciousness

***Povzetek:* Ustvarjalna odpoved volje nasilju**

V skladu z Renéjem Girardom ustvarjalna odpoved volje nasilju dokazuje, da je to rešitev pred mimetičnim nasiljem. To načelo deluje pod pogojem, da nasilje ni zanikano, temveč spodkopano od znotraj. Ustvarjalna odpoved priznava, da se vsakršna želja hrani z ovirami na njeni poti in umre ob njihovi odsotnosti. Dela Renéja Girarda in Simone Weil prikazujejo ustvarjalno odpoved volje nasilju, ki jo oblikuje krščansko izročilo. Na žalost resničnost nezavednega mimetičnega procesa, ki večinoma obvladuje človeška dejanja, poteka vzporedno z ustvarjalno odpovedjo. Girard izpostavlja očitno dejstvo, da se ne zavedamo rivalstva, katerega del smo, lahko pa razpravljamo o rivalstvu, katerega del nismo. Kako lahko znotraj mimetične krize pridemo do ustvarjalne odpovedi? V članku poskušam opisati naravo nasilja in ustvarjalne odpovedi kot refleksivnega procesa.

Gljučne besede: ustvarjalna odpoved, nasilje, mimetična želja, refleksija, maščevanje, zavest

1. Violence and Unconsciousness

Violence is the greatest threat to peace. The nature of violence is such that it threatens humans from whom it emanates. Violence is human violence. Violence, from the Latin *violentia*, translates as vehemence, impetuosity. It is the strength of emotion forced at or toward another. Human violence according to René Girard has its roots in the mimetic desire that hold sway of all human actions. Mimesis is a human natural form of exchange. Mimesis is a mechanism that generates patterns of action and interaction, personality formation, beliefs, attitudes, symbolic forms, and cultural practices and institutions. (Livingston 1992, xii) Human desire is mimetic. We do not know what to desire, thus we must imitate another's desire. For Jean-Michel Oughourlian, »desire is mimetic; it is copied from the other's desire« (2016, 4). Violence erupts when human desires converge on the same object leading to rivalry. The mimetic nature of desire accounts for the fragility of human relation. (Girard 2001, 10) Desire has the tendency to conflict when it collides with another's desire.

Violence is understood from the point of view of the conflictual mimetic desire. Mimetic rivalries can become so intense that the rivals denigrate each other, steal the other's possessions, seduce the other's spouse, and finally, even go as far as murder. (11) The entanglement is a vicious circle of violence. Rivals are unconscious of the illusion of the object of desire. The object's value is dependent on desire. Rivalry does not arise because of the fortuitous convergence of two desires on a single object; rather, the subject desires the object because the rival desires it. In desiring an object, the rival alerts the subject to the desirability of the object. The rival, then, serves as a model for the subject, not only in regard to such secondary matters as style and opinions but also, and more essentially, in regard to desires. (1979, 145) The rivals are in constant denial of the entire process as each claims ownership of the desired object in contention. The paradox is that the resistance itself brings about the reenactment. (2001, 20) Rivalry therefore only aggravates mediation; it increases the mediator's prestige and strengthens the bond, which links the object to the mediator by forcing him to affirm openly his right or desire of possession (1976, 13). Blinded by the illusion of the object of desire, which has long disappeared, they go for each other's jugular.

The violence is meted out in the form of vengeance. The desire to commit an act of violence on those near us cannot be suppressed without a conflict. (13) Vengeance, according to Girard, is an interminable, infinitely repetitive process (14). The somewhat eclipse of reason plunges the rivals into reprisal conflict. The entire process is controlled by mimesis. Mimetic desire then, is the unconscious, involuntary, uncontrollable and the driving force of the events. (Grande 2009, 56) The focus of René Girard in his study of nature of violence is on the unconscious and desirous nature of mimesis. This is the cause of disagreement in violence. Who will blink first between the rivals is not possible as long as the veil of unconsciousness is effective.

The illusionary object of desire is far beyond the gaze of the rivals. The value conferred on the object by desire, presents it, as the only one available, hence mimetic desire is a desire to be another. The object is simply a means to the

mediator's being. According to Oughourlian, »mimetic desire, beyond the object, bears on the very being of the mediator, or model. The illusion consists in believing that it is the possession of such and such an object that gives the model this extra quotient of being that fascinates us and that we covet.« (2016, 6) Not knowing initially what to desire, consciously presents a »lack of being« in us, but the mimetic process, the »borrowed desire« unconsciously promises to complete our being through acquisition of the other's being.

Once our basic needs are satisfied, intense desire awakens in us, without actually knowing what to desire. Girard gives the reason thus:

»Man desires being, something he himself lacks and which some other person seems to possess. The subject thus looks to that other person to inform him of what he should desire in order to acquire that being. If the model, who is apparently already endowed with superior being, desires some object, that object must surely be capable of conferring an even greater plenitude of being. It is not through words, therefore, but by the example of his own desire that the model conveys to the subject the supreme desirability of the object.« (1979, 146)

The mimetic process depends on this illusion to exist. Thus, it conceals the illusion through resentment. Resentment comes in the form of jealousy, envy, hatred and rivalry. Girard observes that »there would be no envy, in the strong sense of the word, if the envious person's imagination did not transform into concerted opposition the passive obstacle which the possessor puts in his way by the mere fact of possession«. (1976, 13)

Violence has a social character in the sense that it is contagious. The rivalry between two persons is capable of escalation, involving the whole community into a war of all-against-all. For Girard, this is the destruction of human culture. »Men are powerless when confronted with the eclipse of culture.« (1989, 14) On this social level, the stereotype of persecution builds also on an illusion similar to rivalry. According to Girard, »the persecutors always convince themselves that a small number of people, or even a single individual, despite his relative weakness, is extremely harmful to the whole society« (15). The Holocaust is a genocide to remember. Bojan Žalec in his work about genocide, totalitarianism and multiculturalism, expressed the horror of genocide. According to him, the destruction of groups, which is the aim of genocide, therefore does not mean only killing, but also the destruction of the life conditions of factors of the group on economic, political, territorial, cultural and other levels or areas. (2015, 21)

2. Reflection and violence

Reflection is what will uncover the illusion that motivates violent rivalry. Vengeance professes to be an act of reprisal, and every reprisal calls for another reprisal. (Girard 1979, 14) Reflection exposes the illusion that the acquisition of the

mediator's object will confer on the subject same status as the mediator. Pope John Paul II in his encyclical *Fides et Ratio* (1998, no. 3) recalled that it is an innate property of human reason to ask why things are as they are, even though the answers which gradually emerge are set within a horizon which reveals how the different human cultures are complementary. What becomes of this innate property of the human being within the mimetic process is understandable, but how to recall it remains a mystery. The reflective character of renunciation is apparent; its divergence with the mimetic process understood.

According to Girard, violence is not to be denied, but it can be diverted to another object, something it can sink its teeth into (1979, 4). The human tendency propelled by mimetic desire is to feed violence through reprisal – vengeance. He further states that the nature of violence requires a third party, a substitution, in order to divert its fury. (12) The real source of victim substitution is the appetite for violence that awakens in people when anger seizes them and when the true object of their anger is untouchable. The range of objects capable of satisfying the appetite for violence enlarges proportionally to the intensity of the anger. (2001, 156) The aim of reflection is to expose and divert through substitution. How can the unconscious mimetic human mind stumble at reflection?

The primitive society tamed violence through the scapegoat mechanism of accusation, while modern judiciary makes a rational confrontation of violence backed by a strong political will. Scapegoat mechanism unites the rivals at the expense of an innocent surrogate victim, while modern judiciary confronts the guilty party with a strong political will to prevent further reprisal. According to Robert Petkovšek, the scapegoat mechanism indicates an innocent, powerless victim by proclaiming him/her guilty of the chaos and the crowd – unaware that this conviction is delusive – unanimously sacrifices the victim as a scapegoat (2015; 2016a; 2016b; 2018). The aim of scapegoat mechanism is prevention of violent escalations, hence the substitution with a third party, the innocent victim. Modern judiciary, although an efficient solution to violence – accuses the guilty party – is weak in relation to the human mimetic tendencies. Unfortunately, like all modern technological advances, it is a two-edged sword, which can be used to oppress as well as to liberate. (Girard 1979, 23) The scapegoat mechanism is nothing but sacred murder, while modern judiciary promotes further escalation of vengeance. The quest is for a reflective solution that will expose the illusion and prevent violence.

3. Renunciation of the will to violence

It is not surprising to notice that the solutions proffered by René Girard and Simone Weil is rooted in religion, the Christian religion. This relates with Girard's view that »violence and religion are inseparable«. (19) Raymond Grew, believes that religion provides a consonant between community and true individualism (1997, 25). The aim of renunciation is to save the society from the escalation of violence. Wolfgang Palaver notes that,

»comparing Girard with Weil we also realize some differences between these two eminent spiritual thinkers. Whereas Weil reached out broadly to other religions, even beginning to build a bridge to the East, Girard has tended to confine himself until recently to the Judeo-Christian tradition, or even to Christianity alone.« (2011, 142)

The recourse to religion in engaging violence follows a simple mechanism that is found in the very nature of violence – it is not denied but diverted.

3.1 Renunciation in Simone Weil – detachment

Simone Weil speaks of a reflective mechanism known as »creative renunciation«. It is a theological mechanism derived from God's love for creation. She expounded this theme in her works: *Gravity And Grace* (1947) and *Waiting For God* (1951). Her understanding of creative love of God inspired in her a deep desire to reciprocate God's love. The reciprocation of God's creative renunciation will keep mimetic desire in check. In *Waiting For God*, she wrote:

»God causes this universe to exist, but he consents not to command it, although he has the power to do so. Instead, he leaves two other forces to rule in his place. On the one hand, there is the blind necessity attaching to matter, including the psychic matter of the soul, and on the other the autonomy essential to thinking persons.« (1951, 157)

This attitude of God towards creation is the paradigm of love. She calls it creative renunciation. In a sense, God renounces being everything. We should renounce being something. That is our only good. (1947, 33) She speaks of decreation, i.e. to jettison judgement in order to get to the real. »The past and the future hinder the wholesome effect of affliction by providing an unlimited field for imaginary elevation. That is why the renunciation of past and future is the first of all renunciations.« (1947, 19) Thus when we give up the natural impulse to judgement of things, we gain in return the reality of things. The aim of decreation is to restore what she calls balance. She makes a comparison of the exchange between the weak and the strong. She compares thus:

»The sympathy of the weak for the strong is natural, for the weak in putting himself into the place of the other acquires an imaginary strength. The sympathy of the strong for the weak, being in the opposite direction, is against nature. That is why the sympathy of the weak for the strong is pure only if its sole object is the sympathy received from the other, when the other is truly generous. This is supernatural gratitude, which means gladness to be the recipient of supernatural compassion. It leaves self-respect absolutely intact.« (1951, 148)

This attitude to reality will keep mimetic desire in constant check. According to Weil, material goods would scarcely be dangerous if they were seen in isolation, and not bound up with spiritual advantage. (13) As mimetic rivalry is reinforced

by prohibition, it makes sense to renounce rivalry in order to put an end to violence. »To detach our desire from all good things and to wait. Experience proves that this waiting is satisfied. It is then we touch the absolute good.« (13)

It is not difficult to read a substitution in the creative renunciation of Simone Weil. Her illustration of the Catholic Holy Communion is explicate:

»Catholic communion. God did not only make himself flesh for us once, every day he makes himself matter in order to give himself to man and to be consumed by him. Reciprocally, by fatigue, affliction and death, man is made matter and is consumed by God. How can we refuse this reciprocity?« (1947, 34)

Renunciation is rewarded with a good that is of a higher value. We participate in the creation of the world by decreasing ourselves. We only possess what we renounce; what we do not renounce escapes from us. (33–34) The substitution as explained earlier follows the law of vengeance: violence is not destroyed but diverted. By detaching from things, one takes in the violence on oneself, in order to regain what one renounced. Thus:

»Renunciation demands that we should pass through anguish equivalent to that which would be caused in reality by the loss of all loved beings and all possession, including our faculties and attainments in the order of intelligence and character, our opinions, beliefs concerning what is good, what is stable, etc. /... / In order that the love of God may penetrate as far down as that, nature has to undergo the ultimate violence. Job, the cross.« (38)

The renunciation proposed by Weil demands great responsibility and courage.

3.2 Renunciation in René Girard – conversion

René Girard agreed with Simone Weil in the adoption of Creative Renunciation as an antidote to violent mimetic rivalry. Palaver observes that Girard does not mention Weil in his first book, but an interview with Christian de Maussion from 1987 tells us that he read Weil during the time he was working on this book. If we read Weil's *Waiting for God* – the book in which we find the expression creative renunciation – we discover important parallels between Weil and Girard. (Palaver 2011, 145–146) When Girard speaks of creative renunciation, he has in mind »conversion« from mimetic rivalry. Conversion from mimetic rivalry determines a true novelist. In *The Girard's Reader*, he argues; this victory over a self-centeredness, which is other-centered, this renunciation of fascination and hatred, is the crowning moment of novelistic creation. Therefore, it can be found in all the great novelists. (1996, 50) The realization ones involvement in the rivalry marks for Girard the beginning of conversion. How does one get to this realization? This is not clear, but the realization works in dealing a blow to reprisal violence. Reprisal violence is irresistible owing to the mimetic desire that controls it. He further argues that »even if persons cannot resist it, they can convert away from it«. (62)

Girard saw in the event of the cross a perfect paradigm of renunciation of the will to reprisal violence – vengeance. The cross represents for Girard »the moment when a thousand mimetic conflicts, a thousand scandals that crash violently into one another during the crisis, converge against Jesus alone« (2001, 21) Jesus Christ gave in to the crucifixion plot without self-defense. Caiaphas the high priest had suggested to the Jews, that it was expedient that one man should die for the people. (John 18, 14) Thus Caiaphas ignited the fire of the single victim mechanism. By giving in to the plot, the single victim mechanism, the illusion of restoring peace via murder comes to the fore. By so doing, Jesus Christ offered no resistance, something that can be interpreted as suicidal. A sacrificial understanding of his actions gives us a clue to the self-donation as opposed to a surrogate victim of the single victim mechanism. Self-donation like Weil's detachment requires both courage and responsibility.

Girard did not perceive the renunciation of the will as the renunciation of desire, rather, a move towards the positive mimesis. He upholds the indispensable mimetic desire. Through the event of the cross, Girard understood that:

»Not the renunciation of mimetic desire itself, because what Jesus advocates is mimetic desire. Imitate me, and imitate the father through me, he says, so it's twice mimetic. Jesus seems to say that the only way to avoid violence is to imitate me, and imitate the Father. So the idea that mimetic desire itself is bad makes no sense. It is true, however, that occasionally I say ›mimetic desire‹ when I really mean only the type of mimetic desire that generates mimetic rivalry and, in turn, is generated by it.« (1996, 63)

Girard found in the life of Jesus Christ a good mimesis. Imitating the desires of Christ, will not lead to any clash of interest or rivalry. Wolfgang Palaver, to whom Girard owes the theological shaping of his mimetic theory, further explains Girardian renunciation by stating that:

»Creative renunciation /... / shows that he sees the solution to mimetic rivalry not in a renunciation of life, as such, but rather of the death resulting from man's arrogant attempt at self-empowerment, which obstructs the way to the biblical God and creator. Girard distances himself in later writings explicitly from interpretations of renunciation as any kind of oriental escapism, in order to make clear that a Christian existence does not denote an extinguishing of desire, but rather a redirecting of desire towards an end free of violence and rivalry.« (2013, 221)

The idea of conversion that characterize creative renunciation above depicts the responsibility and the prior reflection within. Neither Girard nor Weil made a rational demonstration of how an individual arrives at the reflective ability to renounce violence.

4. Conclusion

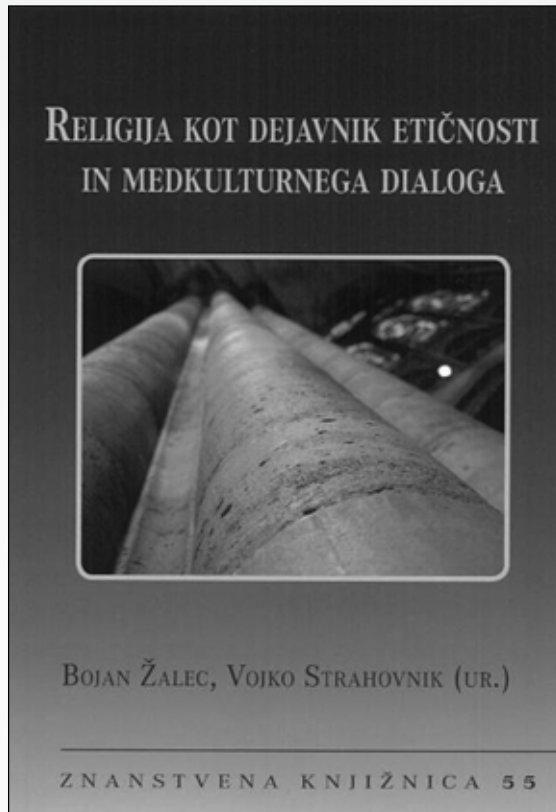
Creative Renunciation in the form of conversion (Girard) or detachment (Weil) promises to put an end to violence. Both agree to aforementioned fact that violence is not denied but diverted. The diversions in the form of conversion or detachment, toll the part of the single victim mechanism of scapegoating, but differs greatly on the nature of substitution. While scapegoating sacrifices the innocent, conversion or detachment diverts the fury of violence to the self. Thus making creative renunciation a self-sacrifice. For Girard, the latter is a movement toward freedom from mimesis as potentially rivalrous acquisition and rivalry (1996, 271). For Weil, it is »to give up our imaginary position as the center, to renounce it, not only intellectually but in the imaginative part of our soul, that means to awaken to what is real and eternal, to see the true light and hear the true silence« (1951, 159). Creative renunciation of the will suffocate the reprisal that feeds rivalry. It is a self-imposed diversion of violence to kill violence. Creative Renunciation recognizes that every passion feeds on the obstacles placed in its way and dies in their absence. (Girard 1976, 177) Renunciation will divert the fury of violence and reveal the illusion of the object of desire.

Unfortunately, creative renunciation is not spontaneous but reflective. The mimetic process for the most part is unconscious. According to Girard, we are not aware of the rivalry in which we are part, but can only discuss that which we are not part of. Conversion or detachment as Sebastian Moore puts it begins when we become conscious (Alison 1998, x). How can we gain consciousness within the unconscious mimetic process? For now, it does not feature in the mimetic theory.

References

- Alison, James.** 1998. *The Joy of Being Wrong: Original Sin through the Easter Eyes*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Girard, René.** 2001. *I See Satan Fall Like Lightning*. Trans. James G. Williams. New York: Orbis Books.
- . 1996. *The Girard Reader*. Ed. James G. Williams. New York: The Crossroad Publishing Company.
- . 1989. *The Scapegoat*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 1976. *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other Literary Structure*. Trans. Yvonne Freccero. London: The John Hopkins University Press.
- Grande, Per B.** 2009. *Mimesis and Desire: An Analysis of the Religious Nature of Mimesis and Desire in the Work of René Girard*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- Grew, Raymond.** 1997. On Seeking the Cultural Context of Fundamentalism. *Religion, Ethnicity, and Self-Identity*, 19–34. Eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby. London: University Press of New England.
- John Paul II.** 1998. Encyclical Letter *Fides et Ratio*. The Holy See. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (accessed 28th December 2017).
- Livingston, Paisley.** 1992. *Models of Desire: René Girard and the Psychology of Mimesis*. London: The John Hopkins University Press.
- Oughourlian, Jean-Michel.** 2006. *The Mimetic Brain*. Trans. Trevor C. Merrill. East Lansing: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem [The freedom between sacrifice and self-giving]. *Bogoslovni vestnik* 78:33–51.

- . 2016a. Spomin kot obljava: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence [Memory as promise from the perspective of the mimetic theory and hermeneutics of existence]. *Bogoslovni vestnik* 76:495–508.
- . 2016b. Apocalyptic Thinking and Forgiveness in Girard's Mimetic Theory. In: *Which Religion, What Ideology? The Religious Potentials for Peace and Violence*, 35–48. Eds. Janez Juhant and Bojan Žalec. Zurich: LIT Verlag
- . 2015. Démonično nasilje, laž in resnica [Demonic violence, lie and truth]. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Palaver, Wolfgang.** 2013. *René Girard's Mimetic Theory*. Trans. Gabriel Borrud. East Lansing: Michigan State University Press.
- . 2011. Creative Renunciation: The Spiritual Heart of René Girard's Deceit, Desire, and the Novel. *Religion & Literature* 43, no. 3:143–150.
- Weil, Simone.** 2002. *Gravity and Grace*. Trans. Emma Crawford and Mario von der Ruhr. London: Routledge.
- . 2001. *Waiting for God*. Trans. Emma Crawford. New York: Perennial Classics.
- Žalec, Bojan.** 2015. *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspective in the Light of Solidary Personalism*. Berlin: LIT Verlag.



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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,483—495
 UDK: 27-244.22:81'25
 Besedilo prejeto: 2/2018; sprejeto: 3/2018

Jože Krašovec

Semantic Field of God's Righteousness in Original and in Aramaic, Greek and Latin Translations of the Book of Isaiah

Abstract: Vocabulary expressing God's righteousness occurs with especially great frequency in the book of Isaiah, exceeded in number only in the book of Psalms. The passages expressing God's righteousness with derivatives from the root *šdq* are: Isa 1:27; 5:16; 10:22; 24:16; 28:17; 33:5; 41:2, 10; 42:6, 21; 45:8, 13, 19, 21, 23, 24, 25; 46:12, 13; 48:18; 50:8; 51:1, 5, 6, 7, 8; 54:14; 56:1; 58:2, 8; 59:9, 14, 16, 17; 61:3, 10, 11; 62:1, 2; 63:1. It is striking that the majority of examples occur in Deutero-Isaiah (chapters 40–55) and Trito-Isaiah (chapters 56–66). Because the context is similar in most cases, the basic meaning can usually be established in a straightforward enough way. Synonyms and antonyms are of great help in determining the semantic range of *šdq* vocabulary. Ancient translations of the Bible are all based on the formulaic principle of translating vocabulary and set expressions. Some reports state that translators made an agreement already at the outset to preserve relative unity of vocabulary and phrases in their translation. The article addresses the issue of unity of vocabulary and of characteristic biblical style by presenting equivalents for the concept of God's righteousness in Hebrew original and in Aramaic (Tg), Greek (LXX) and Latin (Vg) translations from the book of Isaiah. The point is that vocabulary is intrinsically connected with the phenomenon of biblical style and basic literary forms. The challenge of Bible translation is therefore presented from a broader perspective of biblical style and literary tradition of the Northwest Semitic languages. The existence of numerous synonyms and antonyms, set expressions and the importance of tradition of biblical exegesis in Jewish and Christian cultures are the main reasons for the tendency to unify basic vocabulary in Bible translation.

Key words: vocabulary, synonyms, antonyms, style, literary form, original, translation, tradition

Povzetek: **Semantično polje Božje pravičnosti v izvirniku in v aramejskih, grških in latinskih prevodih Izaijeve knjige**

Besedišče, ki izraža Božjo pravičnost, se pojavlja posebno pogosto v Izaijevi knjigi, po številu jo presega samo knjiga Psalmov. Mesta, ki izražajo Božjo pravičnost z izpeljankami iz korena *šdq*, so: Iz 1:27; 5:16; 10,22; 24,16; 28,17; 33,5; 41,2.10; 42,6.21; 45,8.13.19.21.23.24.25; 46,12.13; 48,18; 50,8; 51,1.5.6.7.8;

54,14; 56,1; 58,2.8; 59,9.14.16.17; 61,3.10.11; 62,1.2; 63,1. Opazno je, da se večina primerov pojavlja v Drugem Izaiju (poglavje 40–55) in v Tretjem Izaiju (poglavje 56–66). Ker je kontekst v večini primerov podoben, je osnovni pomen običajno mogoče ugotoviti dovolj enostavno. Sopomenke in protipomenke so v veliko pomoč v določanju semantičnega obsega besedišča *šdq*. Stari prevodi Svetega pisma temeljijo na formularnem načelu prevajanja besedišča in ustaljenih izrazov. Nekateri razlagalci ugotavljajo, da so prevajalci dosegli soglasje že v izhodišču, da bi ohranili relativno enotnost besedišča in besednih zvez v svojem prevodu. Članek obravnava problem enotnosti besedišča in značilnega bibličnega sloga s predstavitvijo ustreznih za koncept Božje pravičnosti v hebrejskem izvorniku in v aramejskih (Tg), grških (LXX) in latinskih (Vg) prevodih iz Izaijeve knjige. Osnovno spoznanje je, da je besedišče notranje povezano s pojavom bibličnega sloga in osnovnih literarnih oblik. Izziv v prevajanju Svetega pisma je torej predstavljen s širše perspektive bibličnega sloga in literarne tradicije severozahodnih semitskih jezikov. Številne sopomenke in protipomenke, ustaljeni izrazi in pomembnost tradicije biblične eksegeze v judovski in krščanski kulturi so poglobilni razlogi za težnjo po poenotenju osnovnega besedišča v prevajanju Svetega pisma

Ključne besede: besedišče, sinonimi, antonimi, slog, literarne oblike, izvornik, prevod, tradicija

1. Introduction

A survey of the vocabulary used to translate most important biblical concepts requires some appreciation of individual types of the original text and of its translation. The classical ancient and some recent translations testify to the fact that their translators were professional biblical scholars or specialists in literature in general as well as faithful adherents of exegetical traditions. They were therefore capable of grasping the original meaning and of finding appropriate equivalents in any receptor language. Equally important is scrutiny in conveying the formulaic use of vocabulary and the basic forms of biblical style in Bible translations. Both aspects concern the role of tradition and the idea of relative originality when we refer them to something which is imitated by translators in relation to the original text. (Krašovec 1988; 2010; 2013)

2. Vocabulary of God's righteousness in the Book of Isaiah

My interest in the semantics of God's righteousness has led me to undertake extensive and comparative studies of its semantic field in the Bible. In order to establish the meaning of God's righteousness as expressed in the Hebrew words derived from the root *šdq* I examined first of all their context and larger semantic field, including their synonyms and antonyms. I undertook also a survey of the

history of interpretation of these words in ancient translations – the Septuagint, the Targums and the Vulgate – as well as ancient Jewish, Patristic and Renaissance commentaries. My monographic study *La justice (šdq) de Dieu* (1988) deals with the history of interpretation in general, and here I would like to focus on the interpretation of those passages containing the *šdq* vocabulary in Isaiah as attested by the major translations from antiquity until today in the framework of the literary context of the texts in question. Such a survey reveals the dilemmas faced by translators in interpreting the meaning of the concept in the source language and in creating corresponding expressions and literary forms in the receptor language. The Septuagint, the Targums and the Vulgate are especially important for understanding the history of Jewish and Christian interpretations respectively (Jobes and Silva 2000; Schenker 2003; Dimitrov et al. 2004).

Vocabulary expressing God's righteousness occurs with especially great frequency in Isaiah, and it is exceeded in number only in the book of Psalms. The passages expressing God's righteousness with derivatives from the root *šdq* are: Isa 1:27; 5:16; 10:22; 24:16; 28:17; 33:5; 41:2, 10; 42:6, 21; 45:8, 13, 19, 21, 23, 24, 25; 46:12, 13; 48:18; 50:8; 51:1, 5, 6, 7, 8; 54:14; 56:1; 58:2, 8; 59:9, 14, 16, 17; 61:3, 10, 11; 62:1, 2; 63:1. It is striking that the majority of examples occur in Deutero-Isaiah (chapters 40–55) and Trito-Isaiah (chapters 56–66). Because context is similar in most cases, the basic meaning can usually be established in a straightforward enough way. Synonyms and antonyms are of great help in determining the semantic range of the *šdq* vocabulary.

An analysis of passages containing words denoting God's righteousness has shown that the fundamental meaning of the Hebrew words always remains essentially the same. It designates God's redemptive plan and fidelity to a faithful people, God's steadfast love, saving help and victory against oppressors. God's righteousness is an expression of a loving God's attitude towards the covenant people, an attitude which is based on God's sovereignty and which is independent of human norms, knowledge and merit. God's righteousness means the finest fruits of God's self-revelation and actions among God's people. In the final analysis, divine righteousness is the distinctive mark of the Creator and the Redeemer, who is indisputably the beginning and the end of history as a whole. In view of all this, the semantic range of the *šdq* vocabulary is extremely broad and yet indefinite. In different contexts it expresses various aspects of the one and the same divine truth that shows itself to be the only object worthy of human righteousness, which includes faith, hope and love towards God and our fellow human beings.

God's righteousness is of a universal and positive nature. It cannot therefore be valid for the covenant people and humankind unconditionally. Only the righteous, that is, only the faithful can participate in it. But because righteous people are frequently victims of godless individuals or groups, redemptive divine righteousness implies judgment upon these individuals or groups whenever God confronts them in saving the righteous. Being a manifestation of God's generosity towards the righteous, God's saving acts unavoidably imply a verdict on their oppressors. In this sense, God's righteousness may manifest itself as an agent of retributive justice.

3. Synonyms and antonyms of the concept of God's righteousness in Isaiah

Synonyms and antonyms are of great help in ascertaining the basic meaning of the root *šdq*. In Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah (Isa 40–66), the characteristic synonyms are words deriving from the root *yš'*, »to redeem« (45:8, 21; 46:13; 51:5, 6, 8; 56:1; 59:16, 17; 61:10; 62:1; 63:1). Apart from the broader, explicitly redemptive context, this synonym confirms the basic redemptive meaning of the root *šdq*. This also applies to synonyms which appear less frequently: *šālôm*, »peace, prosperity« (48:18; 54:13), *ōz*, »strength« (45:24) and *kābôd*, »honour, glory« (62:2). The synonym *mêšārîm*, »uprightness« (Germ. *Geradheit*), strongly confirms the impression that *šedeq* in Isa 45:19 can be most appropriately translated with the word »truth«.

The other most frequent synonym *mišpāṭ* (1:27; 5:16; 28:17; 33:5; 58:2; 59:9, 14) is more problematical. In dictionaries, we find designations such as »decision, judgment, dispute, legal measure, law« (Germ. *Schiedspruch, Rechtsentscheid, Recht, Rechtsanspruch*). These words convey little, and some of them might even misguide the reader. The structure and the context of the above mentioned passages show that *mišpāṭ* expresses God's protection of the righteous people. This word then has a fundamentally redemptive meaning, valid only for the righteous. »Righteous judgment« manifests itself in relation to the covenant people, who remain faithful in spite of difficulties and who therefore dare to express their hope or petition for a judgment of a benevolent God's righteousness. Each of these examples shows that the pair »righteousness«/»justice« generally designates the exaltation of the God of Israel and his arbitration of salvation for the covenant people above all other forces. God's supremacy and his redemptive arbitration result in an irreconcilable conflict with the godless forces that resist God's sanctity and make the righteous suffer.

Turning to the antonyms, the root *rš'* appears in Hiph'il (50:9). The sentences *qārôb mašdîqî*, »he who vindicates me is near« (50:8) and *mî-hû' yaršî'ênî*, »who will declare me guilty?« (50:9) express the opposition between God, who takes the part of the faithful, and God's enemies, who aim to destroy the faithful. If God forgives and saves, any attempt at accusation on the part of the evil will end in failure (54:17). The antithesis between the pairs *š'dāqâ + y'sû'â* and *nāqām + qin'â* appears in Isa 59:17a/17b. The antithetical statement presents the judicial side of God. Nevertheless, God is »righteous« only towards God's own faithful people. Those who are not faithful, the wicked, experience God's »anger« and »revenge, vengeance«. Here again we can see that God's »righteousness« does not primarily have a judicial meaning, even though it frequently appears in a judicial context. In such cases it is used only to express the positive part of judicial activity: the deliverance of the faithful people.

4. Interpretation of the meaning of God's righteousness in Aramaic, Greek and Latin translations

The affinity of Aramaic with Hebrew leads us to begin with the Targum. Unlike the Targum of the book of Psalms, the Targum of the book of Isaiah does not render the words from the root *šdq* with the appropriate Aramaic words of the same root. Instead it employs the root *zkh* in various forms: *z^ekût/z(ā)^ekûtā'/zākû* in the singular (1:27; 5:16; 10:22; 28:17; 33:5; 45:8c, 23; 46:12, 13; 48:18; 50:8; 51:5, 6, 8; 54:14, 17; 56:1b; 58:8; 59:14; 61:11; 62:2; 63:1) and *zakwān* in the plural (45:24; 59:9, 17). Derivatives from the root *zkh* are: the noun *zakkā'ûtā'* (42:21), the adjective *zakkay* (45:21), and the verbal form *yizkôn* (45:25). Apart from these terms, some other words appear: *q^ešôt/qûštā'* (41:10; 42:6; 45:13, 19; 51:1, 7; 58:2; 61:3), *ṭûbā'* (45:8a), *mēmār* (59:16), and *n^ehōrā'* (62:1). In Isa 24:16 and 41:2, the Targumist relates the concept of righteousness to a human subject – whether in the plural *šaddīqayyā'* or in the singular *šidqā'*.

The Septuagint and the Vulgate characteristically employ the typically Greek and Latin words for righteousness/justice: *dikaíosýne*, *dikaíos*, and *dikaioûn*; *iustitia*, *iustus*, and *iustificare(i)*. Occasionally, however, they use other terms. In *the Septuagint* we find: *eleemosýne* (1:27; 28:17; 59:16), *éleos* (56:1b), *krísis* (51:7), *euphosýne* (61:10), and the adjective *eusebés* (24:16). *The Vulgate* departs from the root *ius-* only once by using the verb *sanctificare* (42:21).

The Renaissance translators display the same consistency in translation as the ancient versions. *Luther's Bible* (1545) determined for the following centuries that the words *gerecht* and *Gerechtigkeit* be used for righteousness. This is especially true for the book of Isaiah. The only exception is to be found in Isa 50:8: »Er is nahe, der mich recht spricht.« In the English tradition of translating the Bible, such uniformity is less common because English language offers two possible words for the original: *righteousness* and *justice*. The AKJV published in 1611 under the auspices of James I of England (Norton 2005), renders the noun *šedeq/š^edāqâ* almost consistently by *righteousness*. In Isa 58:2; 59:9, 14, however, we find the word *justice*. In Isa 58:2, the Lord laments the sinfulness of the people, saying: »they ask of me the ordinances of justice (*mišp^etê-šedeq*).« In Isa 59:9, 14, the people lament the consequences of their apostasy: »Therefore is judgment (*mišpāt*) far from us, neither doth justice (*š^edāqâ*) overtake us.« »And judgment (*mišpāt*) is turned away backward, and justice (*š^edāqâ*) standeth afar off: for truth is fallen in the street, and equity cannot enter.« For the Hebrew *šaddīq* one may expect consistent rendering by the word *righteous*, but the few cases of this adjective relating to God in Isaiah (24:16; 45:21) are expressed by two words. In Isa 24:16, the writer mentions the songs of »glory to the righteous«, but in Isa 45:21 the Lord declares: »no God else beside me; a just God and a Saviour ('*ēl-šaddīq ûmôšîa*').« The two passages containing the verb form (45:25; 50:8) are rendered by the appropriate forms of the verb »to justify«: God justifies Israel (45:25) and the psalmist (50:8).

In my discussion of recent translations, I pay attention particularly to the versions: Martin Buber, *Die Schrift: Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz*

Rosenzweig (2007), the RSV (1995), the NRSV (1990), and the NIV (1984). Buber and Rosenzweig are completely consistent in rendering the Hebrew root *šdq* by various forms of the same German root *wahr*: *Bewahrheitung* (45:24; 48:18; 58:2; 61:10; 62:1), *bewahrheitet* (45:25), *der Bewährte* (24:16), *Bewährtes* (45:23), *Bewährung* (1:27; 10:22; 28:17; 42:6; 45:8; 46:12, 13; 51:6, 8; 54:14, 17; 56:1; 59:14; 61:11), *bewährspricht* (50:8), *Bewährtsprechung* (59:9), *Siegbewährung* (63:1), *wahrhaftig* (45:21), *Wahrhaftiges* (56:1), *Wahrhaftigkeit* (41:2, 10; 42:21; 45:8, 13, 19; 51:1, 7; 58:8; 59:16, 17; 62:2), *Wahrheit* (33:5; 51:5; 61:3), *Wahrspruch* (5:16). In his »In Memoriam Franz Rosenzweig« in his book *Gedenkbuch für Franz Rosenzweig* (1930), Martin Buber explained quite clearly the reasons for choosing these words.

The RSV and the NRSV are exceptionally good examples of how to preserve tradition and modernize the translation language in line with the latest results of scholarship. Both versions observe the metrical rules and employ the literary devices of the original but use a slightly more varied vocabulary than the AKJV. In these versions of the book of Isaiah, we find the following words for the concept of *šdq*: *deliverance* (46:12, 13; 51:1 [RSV], 5, 6, 8; 56:1), *righteous* (24:16; 45:21; 58:2), *righteousness* (1:27; 5:16; 10:22; 28:17; 33:5; 42:6, 21; 45:8, 13, 23, 14; 48:18 [RSV]; 51:1 [NRSV]; 51:7; 54:14; 58:8 [RSV]; 59:9, 14, 16, 17; 61:3, 10, 11), *success* (48:18 [NRSV]), *truth* (45:19), *victor* (Cyrus) (41:2), *victorious* (right hand) (41:10), *to vindicate* (50:7), *vindicator/vindication* (58:8 [NRSV]; 62:1, 2; 63:1).

The RSV and the NRSV show a strong tendency to variation within the semantic field of God's »righteousness«, which expresses God's sovereign being and divine activity in relation to the covenant people and humankind in general. This tendency does not, however, affect the original literary structure and the poetic device of parallelism within it, which is the basic form of biblical poetry and important also in narrative and law. The same is true for other generally accepted versions: BJ, EIN, NIV, etc. It is surprising that a number of recent translations based on the principle of content equivalence neglect the basic forms of Semitic poetry and rhetoric and the homogeneity of vocabulary. As far as the vocabulary of divine righteousness is concerned, the range found is extremely varied. Generally speaking, an agreement with contemporary exegesis is noticeable in the choice of words, yet there are also cases of obvious misunderstanding or confusion.

5. The historical right of the original form and the status of a Sacred Word

The first observation to be made is that ancient, Renaissance and most recent standard versions are all based on the formulaic principle of translation: vocabulary and phrasing is relatively uniform. We may assume that relative uniformity of ancient translations of the Bible reflects a living tradition. It is, however, clear that Martin Luther or Martin Buber and Franz Rosenzweig, for example, deliberately used the same translation equivalents. In such cases, consistency was more or less possible because one person or a committee coordinated and edited the

whole work. Views were harmonized in joint discussions and decision-making, as is shown by various reports on the work of translation. We have no direct evidence of a unifying editorial work in preparation of ancient translations. We have, however, good reasons for surmising an effective living literary and exegetical tradition underlying the work of the first Bible translators. Translation of particular words in ancient translations must not be judged to be isolated from the attitude of translators to biblical, often formulaic style. Translators felt that no text has just one, so-called »literal« sense, and they realized all the more that the Bible's literal sense must have primacy. Consequently, most translators decided to give preference to the primary meaning (*Grundbedeutung*) and to established vocabulary and style in rendering the various linguistic and literary components of the original. In general, translators of recognized standard versions of the Bible made great efforts to render the same Hebrew, Aramaic and Greek key words and standard phrases with the same equivalents when the meaning was obviously the same. They tended also to choose the most general meanings for words with a wide semantic range unless the context clearly required specificity. (Krašovec 2013)

Due to cultural differences, it is unavoidable that each conversion creates something different out of an earlier text version. The words of the translation language cover only a part of the original concept and do not convey information from the same perspective. It appears that words and expressions may be similar in one way but dissimilar or distant in another. They function, however, in a special way in any new literary system. But the more a translation incorporates the features of the source language, the more it fulfils its potential to express all that can be expressed. Leading words possess associations across a text and in their historical relations. Since the diverse languages share a common structure at the root level of languages and in preservation of a common tradition, it is all the more important to translate words according to their etymological or root meanings. These root meanings form the best common ground of all languages.

This does not imply the rigidly literal method of translating, characteristic of the Greek translation by Aquila, the English version by John Wycliffe, and in certain respects the German version by Martin Buber and Franz Rosenzweig. Concerning the key concepts, ancient translations adopted a middle course by combining the literal and idiomatic modes of translation. In this way they covered the widest possible spectrum of literary features. Today it is generally recognized that in Ugaritic, Phoenician, Aramaic, other Canaanite inscriptions and the Hebrew Bible numerous key words and identical literary forms are used. Nevertheless, the content and spirit of the Hebrew Bible are original and unique within the whole of the ancient Near East. Content and spirit are more or less undistorted when mediated also in translations.

The justification for the attempt to convey as faithfully as possible both the content and the form of the original derives primarily from the historical right of the original form. The more certain literary forms are used in any great cultural tradition, the more it is obvious that they are capable of expressing universal contents. The

basic metaphorical expressions and literary forms of the Northwest Semitic world are such as to make it clear that they were established over a very long period of oral and written transmission. The occurrence of particular words, word pairs and literary motifs or structures in different bodies of literature also shows that these elements were not used in the same manner in the Canaanite and Hebrew cultures. The underlying beliefs and values, the intention, and other influences upon the authors concerned drastically affected the use of literary and cultural forms. Because of a different manner of use they could receive in the Hebrew Bible the status of a sacred word. There are, then, many reasons for giving them preference over all assumed interpretative equivalents in the translation language. Historically well attested and therefore universal means of expression are the best unifying ground among languages and cultures. In an attempt to identify universal or common spiritual and literary features we are more certain about the uncommon.

Such thinking made us aware that unusual expressions should not be translated literally but idiomatically: the translator must find the best possible semantic equivalent in the translation language. In order to enable the reader to form his own judgment concerning the original expressions and literary forms, in preparing the latest Slovenian translation of the Bible we have followed the classical way of commenting on the text. In principle, unusual expressions and literary forms translated idiomatically are cited in the notes in their literal wording. The purpose of this practice is not to rebut any criticism that the translator did not translate accurately; rather, providing additional information regarding more than one version of the same text means enhancing the reader's chances of penetrating the full meaning of the expression. Herein lies the reason why philological notes are generally considered the most important. Even versions that are not annotated in the proper sense tend to have more or less philological annotations, mainly providing information about the literal wording of unusual expressions and forms.

6. The basic forms of parallelism and rhythm

Parallelism (*parallelismus membrorum*) in both form and sense, and rhythm, which is defined in terms of the number of stressed syllables, are two cardinal features of Hebrew verse. Hebrew Poetry uses grammatical parallelism as its basic method in linking successive verses. The term parallelism signifies that the second or third line of a distich or tristich consistently provides an interpretation or a paraphrase or a simple repetition of a thought, figure, or metaphor contained in the preceding verse or verses. Robert Lowth was the first to recognize the parallelistic principle in Hebrew poetry in his work *De sacra poesi Hebraeorum* (1753) and made systematic efforts to fathom the structure of Hebrew grammatical parallelism – i.e., interconnections between the paralleled lines – and he realized that parallelism is a fundamental form in ancient Hebrew poetry. He also defined three types of parallelism: synonymous, antithetic, and synthetic parallels. It follows that the distich is the basic structural unit. Single lines or monostichs are rarely found in

the Bible, tristichs being much more frequent. Synonymous parallelism means repetition or duplication of thought by means of synonymous thinking and terms, whereas antithetic parallelism involves opposition of thought and corresponding terms. Lowth used the term »synthetic« parallelism to describe incomplete parallels. Among the more recent scholars are for investigation of *parallelismus membrorum* relevant George Buchanan Gray, *The Forms of Hebrew Poetry* (1972), Michael Patrick O'Connor, *Hebrew Verse Structure* (1997) and others.

The laws of Hebrew metre have always been and remain matters of dispute. It is, however, generally recognized that a sustained use of parallelism defines both divisions of ideas and rhythmical periods. It is true to say that

»Parallelism both associates and dissociates; it associates two lines by the correspondence of ideas which it implies; it dissociates them by the differentiation of the terms by means of which the corresponding ideas are expressed as well as by the fact that the one parallel line is fundamentally a repetition of the other. The effect of dissociation is a constant occurrence of breaks or pauses, or rather a constant recurrence of two different types of breaks or pauses: (1) the break between the two parallel and corresponding lines; and (2) the greater break at the end of the second line before the thought is resumed and carried forward in another combination of parallel lines. And even when strict parallelism disappears, the regular recurrence of these two types of pauses is maintained.« (Gray 1972, 126)

We can distinguish two main types of rhythm: balancing and echoing. The former occurs when a distich consists of equal lines with two, three or four stresses in each line (Isa 2:2; 3:3; 4:4); the latter when one line (generally the second) is shorter than the other (3:2; 4:3). It is noteworthy that a single type of parallelism and rhythm may not be sustained throughout a poem. There may be both distichs and tristichs, or a balancing rhythm may change to an echoing rhythm. In modern commentaries concern for equality and regularity has caused considerable emendation of the received text. Some scholars hold that Hebrew poetry was absolutely regular. The consequence of applying this theory universally is that particular poetic texts are divided into mathematically equal strophes, each containing the same number of lines, all parallels are reduced to a single type of distich, and single words are excluded from lines. Fortunately, translators rarely accept so unhappy an outcome.

Parallelismus membrorum is such a fundamental form of expressing thought that it can be reproduced in translation. It follows that the translator has to identify both the division between the stichs that form a parallelism and the relationship between the lines paralleled. It should be noted that the division of cola in general corresponds to the parallelistic structure of the original text. This applies to all cases that exhibit clear parallelism of meaning and terminology. In these cases there is a more or less complete correspondence between the ancient versions – such as the Septuagint and Vulgate, which were the point of departure for all Christian translators in Europe

until recent times. The received Hebrew text probably served only as a corrective. But poetic texts are replete with passages that are obscure from a linguistic point of view and therefore controversial. Such cases provided earlier translators with a special reason to follow the Septuagint or Vulgate. For my part, I have tried to exploit all available Hebrew material, especially evidences of parallelistic structure, in order to establish the most probable meaning and therefore the best rendering in Slovenian. Sometimes, however, recourse to the Septuagint and to the Vulgate was the most reasonable solution.

Concerning the structure of synonymous parallelism the question must always arise whether the poet is adding to the substance of a passage when expressing a thought in parallel lines. It seems very probable that such lines are really parallel statements of the same thought. But the conjunction »and« in translation may suggest to the reader that they in fact express two or even three distinct ideas. It is therefore questionable whether every *waw*, »and«, in the original text has to be accounted for in translation. Some translations use a comma rather than the conjunction to divide lines expressing parallel statements of the same thought, and the rhythm then emerges much more clearly.

7. Literary and stylistic unity of biblical texts

When we examine biblical literature among the closely related languages of the Northwest Semitic linguistic area we are struck by the fact that idioms and expressions, forms and usages, rhetorical and stylistic forms are largely alike throughout its length. The newly discovered Ugaritic, Phoenician, Aramaic, and other Canaanite inscriptions show very clearly that Hebrew literature is heir to the highly developed Canaanite literary tradition. In all Northwest Semitic literatures we find not only numerous common words and phrases but also much common use of literary expressions. There are many special nominal and verbal forms, metaphorical expressions and similes occurring in identical form in Ugaritic and Hebrew literature. There are therefore many reasons for considering ancient Hebrew texts as a constituent part of a common living Northwest Semitic cultural patrimony.

Especially striking are the correlated synonyms, standard formulas and repetitive patterns. Since parallelism is the basic form of the poetry of the Northwest Semitic literature, two synonymous or antithetical words usually occur in the two parallel parts of a verse. The standardized division of statements in this way gave rise to a great number of correlated synonyms and antonyms. Synonymous parallelism and therefore correlated synonyms are far more frequent in the Hebrew Bible than are antithetical parallelism and correlated antonyms. In Canaanite literature antithetical parallelism hardly exists, whereas synonymous parallelism is even more standardized than in the Bible. Thus, hundreds of correlated fixed synonyms are common to both literatures: dew-rain, enemy-adversary, king-ruler, tent-dwelling, widow-orphan, earth-heaven, fire-sword, silver-gold, left hand-right hand, to know-to understand, etc. (Fisher and Rummel, 1974–1981)

Consistency in and the frequency of using correlated synonymous words resulted in a number of synonymous formulas, i.e., a repeated phrase that is the length of a line or a colon. Such formulas recur in the same form whenever the poet speaks of the same or a similar theme, situation or action. Repeated phrases are subject to two ways of interpretation. Some scholars suggest that borrowing has taken place, others tend to speak of traditional or conventional language. The basic literary structure of parallelism may point back to a common heritage of established phraseology. (Culley 1967; Bendavid 1972)

The frequent use of stereotyped formulas in poetry explains why they also occur in biblical narrative prose. We can only agree with Umberto Cassuto's view:

»In the history of the literatures of most peoples the initial development of literary prose emerges, as a rule, later than poetry and follows in its footsteps and the earliest prose evinces most traces of its origin in the poetic works that precede it. Particularly in the language of ancient narrative prose there are often to be heard echoes of expressions that frequently occur in the antecedent epic poetry.« (1971, 36)

In the Hebrew Bible we find residual elements of an ancient formulaic style. Expressions like *wayyiśśā' 'ênâw wayyar'* »He looked up and saw« (Gen 18:2; 24:63; 37:25; 43:29) and many other formulas characteristic of the Hebrew Bible are also found in Ugaritic literature. In prophetic literature we find some formulas that are used both in poetry and in prose to introduce prophetic speeches. A frequent example is the formula *kōh 'amar yhw* »Thus says the Lord« (Isa 8:11; 18:4; 29:22; 37:21,33; 43,14,16; 56:1; 65:8; 66:12; Jer 2:2, 5; 6:16, 21, 22, etc.). Another very frequent visitant in the prophetic literature is *way'ēhî dēbar yhw 'elay l'ēmōr* »And the word of the Lord came to me saying« (Jer 1:4,11,13; 2:1; 13:8; 16:1; Ezek 3:16; 6:1; 7:1; 11:14; 12:1, 17, 21, 26; 13:1; 14:2, 12:15). Such formulas were faithfully rendered in the Targums, in the Septuagint and in the Vulgate.

Since formulas are conspicuous, it would be intolerable if in translations the wording had to be changed each time. The same applies to the passages cited in the New Testament from the Old Testament. Since formulas recur so vastly throughout the whole Bible, many in slight variations, standard versions are nearly totally consistent in rendering the same phrases and citations. Translators in general are well aware of the phenomenon of repetitive patterns and succeed fairly well in rendering the original text properly. We can be happy that the new Slovenian translation of the Bible does not show too many deviations in this respect.

A special issue is the relationship between the Hebrew and Greek parts of the Bible. Deuterocanonical/apocryphal books and the New Testament are written in Greek but their ideological background and the fundamental literary and rhetorical style are Semitic. A number of linguistic and stylistic devices deviate from known Greek usage and suggest the influence of Aramaic or Hebrew. There are two reasons for Semitic components in the Greek Bible: 1) bilingualism of the writers; 2) translation from an Aramaic or Hebrew original. In both cases authors were bilingual

Jews; their own writings or their work of translation must reflect the Jewish way of thinking, the characteristic spirit of the Bible, and knowledge of Jewish exegetical traditions. It would therefore be inadmissible to ignore Semitic traits in their writings when translating them into other languages.

8. Conclusion

The paper has dealt with the role of key words, of formulaic phrases and of basic stylistic devices of biblical texts in view of the way they are rendered in standard translations of the Bible. The point is that the way of dealing with the formulaic language of the original in transliteration most clearly reflects the attitude toward tradition of underlying biblical texts. The nature of biblical languages and of semantic, stylistic and literary devices of biblical literature implies that translators of the Bible must handle with great care vocabulary, imagery, similes, metaphors, and repetitions of key words and phrases, for these components are found almost universally and very often have a crucial function within the structure of a text, whether in whole or in part. Many translators distort original imagery or similes by rendering them in abstract language or in arbitrary interpretation by introducing paraphrases. Those who are not attentive to literary and stylistic and literary devices in general very often ignore repetitions of words and formulaic phrases that function as key words on account of sound, relative position within the text, and meaning.

All grammatical components can be relevant: nouns, verbs, prepositions, particles, adverbs and the like. Repetition has numerous functions: asserting the principal theme, linking together the whole structure of the text, creating dramatic emphasis expressing completeness. A profusion of stylistic and literary devices requires care in evaluation of their particular function at various levels within the context of short sentences, a parallelism, a strophe or a whole poem. Poetic devices do not occur in isolation but within the context of a poem, discourse or narrative. The function of particular devices is best shown by the full analysis of a complete passage or poem. As Irena Avsenik Nabergoj pointed out in her study of semantics of reality and truth in the Bible:

»Semantic analysis of the vocabulary for reality and truth is not done only within the narrow confines of individual texts that are mostly short statements in a limited oral and literary context, but in a broader context of the entire Bible considering the various literary species and types.« (2014, 29)

Generally speaking, repetition of various components is the most conspicuous feature both of prose and poetry: repetition of a sound, syllable, word, phrase, line stanza, or metrical pattern. Repetition is a basic unifying device in all poetry, but many kinds of repetition appear also in prose. Good translations are the best way of preserving a unifying biblical tradition in all its constituent elements throughout the centuries and the various cultures of the world.

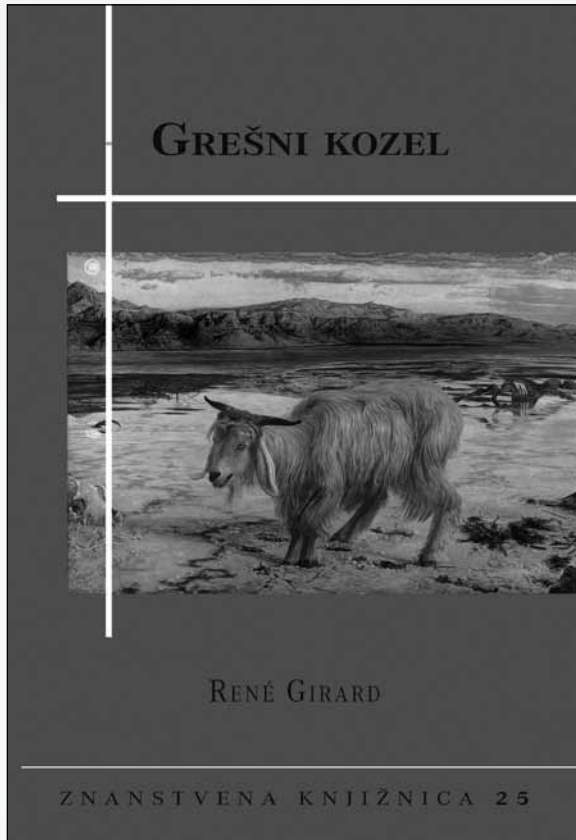
References

Fundamental editions of the Bible

- AKJV** – The Bible: Authorized King James Version. 2008. Eds. Robert Carroll and Stephen Prickett. Oxford: Oxford University Press.
- BJ** – Bible de Jérusalem traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. 2005. Paris: Les éditions du Cerf.
- BubRos** – Buber, Martin, ed., trans. 2007. Die Schrift. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EIN** – Die Bibel: Einheitsübersetzung der heiligen Schrift. 2016. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.
- Luther** – Die gantze Heilige Schrift Deusch. 1545. Wittenberg: s.n.
- LXX** – Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. 1979. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- NIV** – The NIV Study Bible: New International Version. 1984. London, Sydney, Auckland: Hodder & Stoughton.
- NRSV** – The Holy Bible: New Revised Standard Version. 1990. Nashville, TE: Thomas Nelson.
- RSV** – The Holy Bible: Revised Standard Version: An Ecumenical Edition. 1995. New York: Collins.
- Vg** – Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem. 1983. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Literature

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74:29–39.
- Bedavid, Abba.** 1972. *Parallels in the Bible*. Jerusalem: Carta.
- Buber, Martin.** 1930. In memoriam Franz Rosenzweig. In: *Gedenkbuch für Franz Rosenzweig*, 8–27. Frankfurt am Main: s.n.
- Cassuto, Umberto.** 1971. *The Goddess Anath: A Canaanite Epics on the Patriarchal Age*. Trans. Israel Abrahams. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- Culley, Robert C.** 1967. *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*. Toronto: University of Toronto Press.
- Dimitrov, Ivan Z., James D. G. Dunn, Ulrich Luz, and Karl-Wilhelm Niebuhr, eds.** 2004. *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fisher, Loren, and Stan Rummel, eds.** 1974–1981. *Ras Shamra Parallels*. Vols. 1–3. Rome: Pontificium Institutum Biblicum.
- Gray, George B.** 1972. *The Forms of Hebrew Poetry: Considered with Special Reference to the Criticism and Interpretation*. New York: KTAV Publishing House.
- Jobes, Karen H., and Moisés Silva.** 2005. *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Krašovec, Jože.** 2013. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2010. *The Transformation of Biblical Proper Names*. New York, London: T&T Clark International.
- . 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lowth, Robert.** 1753. *De sacra poesi Hebraeorum: praelectiones academiae Oxonii habitae*. Oxford: Cralendon.
- Norton, David.** 2005. *A Textual History of the King James Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Connor, Michael P.** 1997. *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Schenker, Adrian, ed.** 2003. *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*. Atlanta: Society of Biblical Literature.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,497—508
 UDK: 27-277-242
 Besedilo prejeto: 2/2018; sprejeto: 3/2018

Mirjana Borenović

Identiteta modrega v svetopisemski modrostni literaturi

Povzetek: Članek obravnava bistvena vprašanja o identiteti modre osebe v svetopisemski modrostni literaturi. Prek ločevanja med modrim delovanjem in modrostno dejavnostjo se v članku izjasni, da sta bistvena elementa modrega njegova vera in osebni odnos z Bogom. Stvarnik je namreč tisti, ki modremu pokloni modrost, da lahko v svojem življenju deluje modro, to pa se kaže v visoko etičnem delovanju in vzpostavljanju urejenih in tesnih odnosov z Bogom in z ljudmi. Modro delovanje je zaradi utemeljenosti v odnosu z Bogom dostopno slehernemu. Drugače je z modrostno dejavnostjo, ki v svojem bistvu temelji na modrem delovanju, vendar se v obdobju drugega templja razvije v poklice sve-tovalcev, pisarjev in učiteljev in je zato bistveno bolj odvisna od zgodovine in težje dostopna širšemu krogu ljudi. Modrih tako ne smemo omejevati le na pisce, urednike in naslovnike modrostnih knjig, saj Stara zaveza in znotraj nje modrostna literatura govori, da se modrost lahko živi na različne načine.

Ključne besede: modri, modrost, modrostna literatura, identiteta modrega, modrec, modro delovanje, modrostna dejavnost

Abstract: **The Identity of the Wise in the Biblical Wisdom Literature**

The article deals with an essential question of the identity of the wise person in the biblical wisdom literature. Through the separation of wise doing and wisdom activity, the article shows that the essential characteristic of the wise is his religion and personal relationship with God. The Creator is the one who gives wisdom to the sage so that he can act wisely in his life, which is reflected in his high-standard ethical conduct and establishing of just and personal relationships with God and fellow humans. Wise doing is accessible to everyone because it is founded on a relationship with God. This is not the case with wisdom activity that is also based on a relationship with God, but it evolves into the professions of counsellors, scribes and teachers during the second temple period. This is the reason why wisdom activity is more influenced by history and less available to a broad circle of people. We should not limit the wise only to the writers, editors and addressees of the wisdom books because the Old Testament and the wisdom literature as a part of it describes that one can live wisdom in different ways.

Key words: the wise, wisdom, wisdom literature, identity of the wise, sage, wisdom activity, wise doing

1. Uvod

Svetopisemske modrostne knjige so napisali in uredili modri. Članek bo poskušal odgovoriti na vprašanje, kaj to v resnici pomeni in katera je bistvena lastnost identitete modre osebe. Predstavili bomo osnovne lastnosti modrega, kakor so opisane v vseh petih modrostnih knjigah Stare zaveze (Job, Pregovori, Pridigar, Knjiga modrosti in Sirah), omenjene opise pa bomo dopolnjevali tudi z drugimi starozaveznimi besedili in z zgodovinskimi odkritji.

Da bi vprašanju identitete modrega prišli do dna, v članku ločujemo med modrim delovanjem in modrostno dejavnostjo. Pri tem modro delovanje razumemo kot tisto, ki je na podlagi etičnega delovanja in vzpostavljanja dobrih odnosov z Bogom (vertikalni aspekt) in ljudmi (horizontalni aspekt) dostopno vsakomur. Modrostno dejavnost pa razumemo kot delovanje na podlagi poznavanja veščin branja, pisanja, svetovanja in poučevanja; ujema se s poklicem svetovalcev, pisarjev in učiteljev, pa tudi iskalcev modrosti (učencev). Različni avtorji, ki raziskujejo identiteto modrega, te ločitve ne vzpostavljajo. Blenkinsopp (1995, 9) modrega (heb. *ḥāḳam*) razume kot trdno utemeljenega v intelektualni tradiciji, ki je napisala in uredila modrostne knjige. S tem se nagiba k misli, da modrega primarno definira modrostna dejavnost. Podobno meni tudi Murphy (2002, 3–5), ko v avtorjih modrostnih knjig prepozna modre in njihovo intelektualno dejavnost, ki tvori profesionalni razred modrih. Crenshaw (2010, 23) resda priznava, da je oznaka »modri« označevala splošno sposobnost ali posebno spretnost pri neki določeni obrti in da s tega vidika ni bila neposredno vezana na profesionalni razred modrih. Vendar hkrati na podlagi vrstice Jer 18,18 in Sir 38,24–39,11 ugotavlja, da je profesionalni razred modrih v obdobju drugega templja moral obstajati (24–26). Crenshaw tako razume, da se modrega ne more omejevati le na družbeni razred modrih in na izvajanje visoko specializirane intelektualne modrostne dejavnosti, vendar v svoji analizi kljub vsemu ne ločuje med modrim delovanjem in modrostno dejavnostjo.

Po našem mnenju omenjeno ločevanje med dvema vrstama delovanja omogoča spoznanje, da je bistvena lastnost identitete modrega njegovo modro delovanje, ki temelji na globoki veri in na odnosu z Bogom, kakor jasno izkazujejo tudi vse modrostne knjige in celotna Stara zaveza. Šele ta temelj omogoča izvajanje modrostne dejavnosti, ki ohranja nujnost vere in odnosa z Bogom, vendar se po svoji obliki specializira v delo pisarjev, svetovalcev in učiteljev. Modrostna dejavnost je torej tista, ki je odvisna od zgodovinskih in kulturnih danosti in je le omejen del tega, kaj pomeni biti moder (izraža predvsem ideal izobraženca v perzijskem in v helenističnem obdobju).

Pri analizi identitete modrega in pri utemeljitvi potrebnosti ločevanja med modrim delovanjem in modrostno dejavnostjo uporabljamo predvsem sinhrono metodo literarne analize, s katerimi prek poglobljenega razumevanja svetopisemskih modrostnih besedil iščemo skupne točke identitete modrega. V nekaterih primerih uporabljamo za boljše razumevanje nastanka in spreminjanja svetopisemskih besedil tudi diahrone zgodovinskokritične metode.

2. Kdo je modri?

Ogledali si bomo osnovne lastnosti, ki v vsakdanjem življenju opredeljujejo sleherno osebo. Predpostavljamo, da bomo prek analize osnovnih značilnosti, kakor so vera, narodnost, spol, starost, izobrazba in poklic, dosegli spoznanje, kateri je bistveni element identitete modrega. Pri tem bomo ločevali med modrim delovanjem in modrostno dejavnostjo, saj menimo, da je prav ta razločitev ključna za razumevanje identitete modre osebe.

2.1 Vera in narodnost

Modri je človek vere. Bog je zanj primarno njegov stvarnik, s katerim goji osebni odnos.¹ Modrostne knjige Boga opisujejo z izrazi, ki so povezani z njegovo vlogo stvarnika in se neposredno ne dotikajo pogosto Gospodove zaveze² z Izraelom ali njegove vpletenosti v Izraelovo zgodovino. (Longman in Enns 2008, 63) Zaradi božjega stvariteljskega delovanja in modrosti, ki jo podarja ljudem, in zaradi zavedanja, da je človek celo življenje ob Boga bistveno odvisen, modri do svojega stvarnika zavzema globoko držo čaščanja. Ta drža vsebuje temeljno zaupanje v Boga (Prg 3,5), pripravljenost na božje preizkušanje in služenje (Sir 2,1–11) ter uboganje Boga (Sir 3,6), nenehno spoznavanje in iskanje njegove modrosti (Prg 3,6), čaščanje (Prg 3,9), zahvaljevanje in hvaljenje (Sir 39,15.35) ter slavljenje Boga (Sir 50,22). Za pristen odnos z Bogom je izjemnega pomena, da modri razume svoje mesto pred Bogom in vidi razliko med človekom in njegovim stvarnikom³ ter prizna meje svojega lastnega razumevanja in modrosti. Za iskalca modrosti je odnos z Bogom bistvenega pomena, saj se zaveda, da vsa modrost izhaja od Boga (Mdr 7,25–26; Sir 1,1); Bog jo podarja pravičnim (Mdr 7,7.15; 9,17), ki jo lahko sprejmejo in spoznajo le v veri. Modri je tisti, ki je spoznal, da človeška modrost sama na sebi ne obstaja, saj je vsa modrost od Boga; v življenju modrega se prvenstveno kaže kot visoko etično delovanje in tkanje tesnih odnosov z Bogom in s soljudmi (vertikalni in horizontalni aspekt). Vera je tako pogoj za prejem modrosti in za modro delovanje, ki je dostopno vsem, saj so vsi ljudje ustvarjeni po božji podobi (1 Mz 1,27) in sposobni odnosa s svojim stvarnikom. Tudi pri mod-

¹ Modri je postavljen v poseben položaj med učenci (iskalci modrosti) in Bogom, ki je vir vse modrosti. Omenjen položaj od modrega zahteva tudi dopolnjujoči drži. Ko je modri v odnosu z Bogom, je v središču dialoški odnos z njim, v odnosu z učenci pa se v ospredje postavlja majevtična funkcija. (Palmisano 2008, 277) Modri lahko osebni odnos do Boga vzpostavlja neposredno prek molitve (Mdr 7,7; Sir 51,13) ali pa posredno, prek posebljene modrosti (Prg 8,1–36). Posebljena modrost poseblja božjo modrost in je v Prg 8,22–33 opisana kot izvirajoča izpred stvarjenja sveta (Sládek 2017, 115), močno poudarjen pa je tudi njen prispevek pri stvarjenju sveta (110). O'Connor (1990, 68) posebljeno modrost razume kot povezovalko med Bogom, ljudmi in preostalim stvarstvom, ki omogoča komunikacijo med omenjenimi členi. Nadaljuje, da imajo modri prav prek posebljene modrosti dostop do Boga in do skrivnosti stvarstva.

² Longman in Enns (2008, 63) pravita, da se Job, Knjiga pregovorov in Pridigar ne dotikajo Izraelove zgodovine. Čeprav je res, da glavni poudarek modrostnih knjig ni neposredno pripovedovanje o zavezi z Bogom, je zaveza kljub temu ves čas v mislih modrih, zgled tega najdemo v odlomku Prg 3,1–12, v katerem najdemo devteronomistične izraze in ključne besede (Albertz 2003, 200).

³ Držo ponižnosti gojijo vse modrostne knjige, prav posebno pa se z odnosom Boga in človeka z ozirom na božjo presežnost in človekovo majhnost ukvarjata Job in Pridigar.

rostni dejavnosti pisarjev, svetovalcev in učiteljev, ki temelji na modrem delovanju, je vera v Boga predstavljena kot temeljna drža, brez katere jih ne bi mogli imenovati modre. Ob tem nastopi v štirih modrostnih knjigah (Job,⁴ Pregovori, Pridigar in Sirah) v kontekstu odnosa modrosti in vere prav poseben izraz »strah Gospodov« (Sir 1,1–21), ki ga Blenkinsopp (1995, 42) pojasnjuje kot srečanje splošne človeške situacije oziroma praktične modrosti s presežnim. Crenshaw (2010, 13) piše, da je omenjeni izraz najprej pomenil religijo, pozneje pa naj bi se strah Gospodov omejeval na področje preučevanja razodetega znanja v Peteroknjižju. To torej ni dobesedni strah v sodobnem pomenu besede, ampak drža čaščenja, spoštovanja, ponižnosti in ljubezni do Boga, iz katere izvirajo tudi vsa dobra dejanja in modrost (Gilbert 2011, 31). Strah Gospodov je v modrostni literaturi deloval kot kompas, ki je zagotavljal moralnost, saj je modrost ne samo izhajala iz strahu Gospodovega, ampak je vanj tudi vodila (Crenshaw 2010, 13).

Vprašanje narodnosti modrega je težko odgovorljivo vprašanje, saj so Izraelci do tujcev⁵ vzpostavljali zelo kompleksne odnose. Zdi se, da je v modrostni literaturi bolj kakor element narodnosti prevladoval element vere, ki modremu omogoča dostop do modrosti. Glede na besedila modrostnih knjig in drugih starozaveznih knjig, v katerih lahko najdemo vplive tuje modrosti, smemo trditi, da modri sprejema tujo modrost, če jo je mogoče uskladiti in podrediti Bogu. V modrostni literaturi sta značilna zgleda tovrstnega poznavanja, cenjenja in vključevanja tuje bližnjevzhodne modrosti v judovsko modrost navedbi Agurjeve (Prg 30,1–14) modrosti in nasveta matere mladega kralja Lemuela (Prg 31,1–9) (Longman in Enns 2008, 248).⁶ Če usklajevanje tuje modrosti z vero v Boga ni bilo možno ali da je modrost tujcev celo neposredno nasprotovala Bogu Izraelcev, so njihovo tujo modrost očrnili. Blenkinsopp (1995, 11) ob tem navaja nekaj negativnih omemb modrih, ki niso izraelskega izvora (1 Mz 41,8; 2 Mz 7,11; Iz 19,11–12), vendar hkrati opozarja, da v besedilih ni jasno izraženo, ali se v omenjenih vrsticah misli po-

⁴ Job ugotavlja, da je za človeka prav »strah Gospodov« največja modrost (28,28). Tudi Pridigar se zaveda, da je najvišje merilo, ki velja za človeka, »strah Božji« (3,14; 7,18; 8,12–13) (Krašovec 1999, 734). Po božjih govorih Job dojame svojo nesposobnost doumeti božjo modrost, zato spozna in izpove svoj »strah božji« (42,1–6). Krašovec (1999, 135) pravi, da je edina nedotakljiva resnica neskončna božja modrost in pravičnost. Pred njo mora človek umolkniti v strahu Gospodovem. Človek se mora odpovedati svoji ničevi modrosti in od Boga sprejeti vse kot dar in ga častiti.

⁵ Izraelci so status tujca občutili na svoji lastni koži med egipčevsko sužnostjo, zato so si sami želeli biti bolj poštene do tujcev v svoji lastni deželi (2 Mz 22,20). Del te dobrohotne drže do tujcev vsebuje tudi dobrodelno noto, ki je vidna v vrsticah 5 Mz 14,28–29. Podobno gostoljubnost in odprtost do tujcev zagovarja Job (31,32), Sirah pa se v svojem razmišljanju poglubi v način bivanja tujca, ki ni nikjer povsem dobrodošel in sprejet (29,21–28). Modrostne knjige pa do tujcev hkrati priporočajo previdnost, prav posebno v povezavi s poročtvom in z iskanjem žene, ostro svarijo tudi pred zakonsko nezvestobo, sploh pri tujkah (Prg 2,16; 11,15; 20,16; Sir 8,18; 11,34).

⁶ Vrstice v Prg 31,1–9 se lahko interpretirajo tudi kot judovsko delo, saj besedilo izraža družbenozgodovinsko kraljevsko ozadje izraelskega dvora in mnoge tematske in leksikografske povezave z zbirkami Salomonovih pregovorov in z zbirkami Besed modrih (Prg 10,1–30,33), ne gre pa pozabiti niti dejstva, da je celotna Knjiga pregovorov pripisana Salomonu (Prg 1,1); to torej govori v prid judovskemu avtorstvu (Palmisano 2017, 4). Pomenljivo je dejstvo, da odlomek Prg 31,1–9 v LXX stoji pred starejšimi Salomonovimi zbirkami in pred zbirkami besed modrih (4), zato so možne tudi različne interpretacije, kdo je mati kralja v Prg 31,1–9, ki govorijo v smeri, da bi bila to lahko Batšeba, Salomonova mati, drugače znana po svetovalni dejavnosti možu (1 Kr 1,17–21) (Ebeling 2010, 82).

klicni razred modrih. Zanimiv vpogled v odnos do tujcev prinaša Rutina knjiga, v kateri je vdova Ruta skozi celotno knjigo opisana kot Moabka (tujka) (1,22). Še pred poroko z Boazom – posledica tega je bil razplet družbene dileme Rutinega statusa v družbi (Matthews 2009, 27) – predstavi avtor knjige že v Rut 3,11 Ruto kot vrlo ženo oziroma krepostno žensko (hebr. *ʿēšet-ḥayil*) (Wolfe 2011, 49). To je isti izraz (Prg 31,10), kakor ga najdemo v abecedni pesmi Knjige pregovorov (31,10-31), ki opisuje vse lastnosti in dejanja vrle žene. Tako Ruta kakor vrlo žena iz Knjige pregovorov delujeta po načelih modre osebe, zato lahko trdimo, da narodnost modrega ne omejuje. Podobno meni tudi Llaguno Guevara (2014, 252), ko pravi, da z vidika vrstice 2 Sam 7,27 vrstica v Rutini knjigi (4,11) pomeni prelom s preteklimi stereotipi, ki so gradili izraelsko identiteto. Izrael je ljudstvo, ki ga tvori vzajemna zaveza ljubezni in zvestobe do Boga (252); v obdobju pisanja Rutine knjige narodnost ni več ovira za sprejemanje tujcev, medtem ko drugače verujoči še vedno pomenijo tistega nevarnega drugega (tujec v Prg 11,15 in tujka v Prg 5,3), pred katerim svarijo modrostne knjige. Pri Ruti njena dotedanja vera (politeizem) ni več ovire, saj se je že na samem začetku knjige opredelila za Boga in za narod svoje snahe Naomi z besedami: »Tvoje ljudstvo bo moje ljudstvo in tvoj Bog bo moj Bog.« (Rut 1,15) Ta odločitev se s poroko z Boazom še utrdi, saj se prek zakonske zveze vključi v družbeno/etnično skupnost moža (Jackson 2015, 87).

2.2 Modri možje in modre žene

Pri vprašanju modrih mož in žena si moramo pomagati z dvema razločitvama. Ločevati moramo med modrostno dejavnostjo kot iskanjem in poučevanjem modrosti in modrim delovanjem, ki je dostopno vsakemu (ne glede na spol, starost, izobrazbo in poklic), saj je vezano na etično delovanje in na vzpostavljanje dobrih odnosov z Bogom in z ljudmi. To je torej razločevanje med avtorji, uredniki in naslovniki modrostnih knjig in opisanimi lastnostmi modre osebe.

Joseph Blenkinsopp (1995, 11) pravi, da v zgodnjem obdobju⁷ beseda »modri« (hebr. *ḥāḳam*) največkrat ne pomeni družbenega razreda, ampak obdarjenost z neko določeno sposobnostjo, vpogledom ali prebrisanostjo. Prav v tem zgodnjem obdobju, ko govorimo še o družbi, ki ne pozna pravega mestnega sistema in uradnega šolstva, ko je bila večina prebivalstva še nepismena (24), so bile ženske lahko najbolj aktivne na modrostnem področju. Za to zgodnje obdobje je bilo značilno, da je vsak spol in sloj bistveno prispeval k družbenemu miru in redu, skupaj so oblikovali moralni konsenz, ki se je prenesel v poznejša obdobja (28). To obdobje je zaradi poklicne nerazslojenosti tako ženskam kakor moškim omogočalo sodelovanje in oblikovanje zametkov modrostnih tradicij, ki so bile med Izraelci v tej fazi verjetno še prvenstveno v obliki ustnega izročila. Kakor lahko razberemo iz starozaveznih svetopisemskih besedil, je ženska lahko sodelovala pri ustvarjanju in prenašanju modrosti ne glede na svoj zakonski stan ali družbeni sloj. Blenkinsopp (26) poudarja, da samske ženske, ločene ali ovdovele žene, ki se niso več

⁷ Govorimo predvsem o obdobju sodnikov in o začetkih oblikovanja monarhije, to pa časovno seže tja do leta 931 pr. Kr. (Finkelstein in Silberman 2002, 20).

poročile, v družbi niso imele dosti možnosti, odločile so se lahko za eno od dveh skrajnosti: za prostitucijo (1 Mz 38,1–26) ali pa so postale modre žene svetovalke (2 Sam 14,1–20; 20,14–22).⁸ Sposobnosti modre žene naj bi se pokazale prav v času velikih osebnih preizkušenj oziroma krize (Blenkinsopp 1995, 26), to pa je ženske brez socialne varnosti, ki jo prinaša zakonski stan, delalo še posebej primerne za modre svetovalke (2 Sam 14,1–33; 20,16). Poročena žena je prav tako lahko bistveno sodelovala v prenašanju modrosti, njena primarna sfera delovanja in vplivanja je bila družina in predvsem vzgoja otrok. Mati je igrala pomembno vlogo pri ponotranjanju in prenašanju moralnih vrednot, kot posledica tega pa je bila tudi temeljno vpletena v neformalno izobraževanje otrok, katerega cilj je bil, otroka usposobiti za preživetje v neki določeni družbi. (Blenkinsopp 1995, 25)

Z oblikovanjem monarhije in večjih mest se je začel proces poklicnega razslojevanja in specializiranja. Blenkinsopp (1995, 11) piše, da se je v omenjenem obdobju razvil pravi razred intelektualcev. S prehodom na ustaljene poklice in z oblikovanjem razreda intelektualcev se ženska modrostna dejavnost ni prenesla na morebitne učiteljice ali pisarke, ampak se je, nasprotno, umaknila iz javnosti⁹ v zasebno sfero, v kateri se je omejila na materino vzgojo in na neformalno poučevanje otrok. V poizgnanskem obdobju so žene pridobile nemalo pravic in vpliva, saj so po travmatični izkušnji izgnanstva bistveno sodelovale pri obnovi judovske identitete v multietničnem okolju (Eskenazi 2014, 14–15). Povečanje pravic in vplivnost žena se kaže na različnih področjih, prav posebno na pravnem, saj so žene lahko kupovale, prodajale, imele v lasti in dedovale nepremičnine (19–21), v zakonski zvezi so ohranjale tudi svojo lastno kulturno in versko avtonomijo; v tem kontekstu niso bile avtomatično vsrskane v religiozni in kulturni svet svojih mož (23). Judovska žena je zagotavljala nadaljevanje identitete, medtem ko jo je tujka ogrožala, kakor je jasno izraženo v Nehemijevi prepovedi mešanih zakonov (13,23–27). Pomen in vpliv žene je lepo opisan tudi v abecedni pesmi Pohvala vrli ženi (Prg 31,10–31), v kateri dom pomeni gospodarsko središče za proizvodnjo in razširjanje hrane in oblačil, upravlja pa ga žena (Blenkinsopp 1995, 28). Poleg dobrega gospodarjenja je žena odgovorna tudi za posredovanje svojega znanja otrokom (29), prek vsega svojega delovanja in učenja pa predstavlja znanje oziroma učenost v dejanjih in v besedah (Bonora 1988, 152). Nadalje žena v poizgnanskem obdobju postane simbol za učenost v njeni človeški podobi (Prg 31,10–31), povezava med žensko in modrostjo pa je še močnejše izražena v liku poosebljene modrosti (8,1–36), ki pooseblja božjo modrost (Bonora 1988, 158–159). Omenjeno moramo ohranjati v mislih tudi ob zavedanju, da so starozavezne modrostne knjige glede

⁸ Joseph Blenkinsopp (1995, 26) vedeževalke, prerokovalke in ženske, ki se ukvarjajo s čarovništvom (1 Sam 28,3–19; Ezk 13,20–23), uvršča v nižjo kategorijo kakor modre žene. Kljub temu da se modre žene ukvarjajo samo s svetovanjem, vedeževalke, prerokovalke in čarovnice pa še z drugimi praksami, ki jih judje obsojajo (Mdr 12,4), Blenkinsopp med dvema kategorijama žensk kljub vsemu vidi neko določeno podobnost.

⁹ Opažanje izhaja iz starozaveznih modrostnih knjig, v katerih usposobljenosti modrih žena, ki se ukvarjajo s svetovanjem, niso več izpričane. Glede na to, da so bile modrostne knjige najverjetneje napisane v urbanih središčih, dopuščamo možnost, da bi se na podeželju v neki določeni meri svetovalna dejavnost modrih žena lahko ohranila.

na pripisano avtorstvo in obravnavane teme napisali in uredili moški. Najverjetneje so bile primarno namenjene formalnemu izobraževanju mladih fantov iz višjega razreda, zato neformalna modrost, ki so jo matere predajale svojim hčeram in sinovom, ni bila prednostni material za vključitev v učni načrt modrostnih knjig (Blenkinsopp 1995, 25). Kljub temu se je pomen materine vzgoje in poučevanja ohranil v mlajših delih Knjige pregovorov (1,8; 6,20; 31,1–9.25).

Kakor smo omenili na začetku, je treba ločevati med modrostno dejavnostjo in modrim delovanjem. Modro delovanje smo opredelili kot tisto, ki je primarno vezano na etično delovanje in na vzpostavljanje dobrih vertikalnih in horizontalnih odnosov. Pri tem družbeni razred moških, ki se je ukvarjal z modrostno dejavnostjo, ni imel monopola nad modrim delovanjem. Mnogo vrednot in načinov delovanja, ki se v modrostnih knjigah spodbujajo, ni omejenih le na predvidene naslovnike, ampak pristajajo in se priporočajo tudi ženskam. To lahko razložimo z dejstvom, da so ženske in moški ustvarjeni po božji podobi (1 Mz 1,27) in so zato gnani in sposobni vzpostavljati pristne osebne odnose z Bogom, ki so temelj modrega delovanja. Zgledе ženske uporabe omenjenih vrednot in načinov delovanja (govorimo o bistvenih potezah modrega) lahko najdemo v že opisanem materinem pouku (Prg 1,8; 6,20; 31,1–9) in v abecedni pesmi Pohvala vrli ženi (31,10–31). V omenjenih odlomkih so predstavljene žene, ki živijo po načelih modre osebe; s tem se je ustvaril zgled modre žene, kakor so si jo zamišljali pisci in uredniki Knjige pregovorov. Poznejši razvoj ideala modre žene prikazuje Rutina knjiga, ki je uvrščena za Knjigo pregovorov in predstavlja vsaj dva vredna posameznika, Juda Boaza in tujko Ruto. Zaradi umeščenosti knjige, zaradi njene tematike in zaradi podobnega izrazoslovja je povsem mogoče, da oba lika pomenita razvoj in poznejšo realizacijo modrostnih naukov Knjige pregovorov, prav posebno abecedne pesmi Prg 31,10–31 (Palmisano 2017, 13). Vzor modrih žena je predstavljen tudi v zgodbi o Nabal in Abigaili (1 Sam 25,1–44) in v zgodbi o modri ženi iz Tekoe in o kralju Davidu (2 Sam 14,1–33). Obe ženi sta opisani kot modri, vendar se modra žena iz Tekoe zaradi poudarjenih govorniških sposobnosti in zaradi uporabe modrih izrekov oziroma pregovorov že približuje modrostni dejavnosti.

2.3 Starost modrega

Modrostna literatura ne priznava nujne vzročne povezave med starostjo in modrostjo (Mdr 4,8–9; Sir 25,1–2), saj starost iskalca modrosti ne omejuje pristnega odnosa z Bogom, ki ga modrostna literatura razume kot vir in temelj modrosti. Bistvena je torej kvaliteta odnosa z Bogom, ki ni odvisna od starosti osebe. To najlepše dokazuje kralj Salomon, ki je kljub mladosti in neizkušeni (1 Krn 29,1) zaradi svoje predanosti Bogu in zaradi prošnje za razumnost in pravo razsojanje pridobil veliko modrost in postal moder kralj (1 Kr 3,1–15). Drugače kakor pri vzročni povezavi med starostjo in modrostjo pa modrostna literatura pritrjuje pozitivni povezavi med modrostjo in visoko starostjo (Prg 9,11; Sir 4,12; 19,19), saj se osebni odnos z Bogom z leti le pogloblja in zori ter s seboj prinaša naraščajočo modrost. Modrost pa človeka vodi skozi življenje in mu zaradi spoznanja pravičnega delovanja in predvsem zaradi pomembnosti tesnega odnosa z Bogom omogo-

ča visoko starost. Modrost je namreč tisto, kar je dar Boga in hkrati človeka vleče k Bogu in ga povezuje z njim. Samo Bog človeku podarja dolžino življenja.

Ko govorimo o vzročni povezavi med starostjo in modrostjo, mislimo na vzročno zvezo, da starost že sama po sebi prinaša modrost. Omenjena vzročna zveza v starozavezni modrostni literaturi ni podprta. Odlomek o prezgodnji smrti pravičnega (Mdr 4,7–19) v vrsticah Mdr 4,8–9 kaže na prepričanje, da je razumnost vredna več kakor visoka starost in da ti dve lastnosti nista neločljivo povezani med seboj. Podobno trdi Sirah, ki meni, da ni vsak star človek tudi nujno moder in tudi ni nobenega zagotovila, da bo živel etično življenje (25,1–2). Za Siraha je povezava med starostjo in modrostjo lep ideal, ki ga je vredno zasledovati (25,3–6), vendar vsekakor ne gre za pravilo. Modrost je treba iskati in negovati že od same mladosti dalje, da se v starosti lahko poveča in obogati z življenjskimi izkušnjami ter se podeli s soljudmi (51,13–30).

Modrostne knjige poudarjajo, da starost ne prinaša nujno modrosti, prav nasprotno pa večkrat povedo, kako modrost s seboj prinaša številne dobrine, med katerimi je tudi visoka starost. S tem mislimo na trditev, da modrost (teoretično spoznanje in praktično delovanje po teh spoznanjih) s seboj prinaša dolgo življenje (Prg 9,11; Sir 4,12; 19,19). Prepričanje o omenjenem daru dolgega življenja doživi krizo v celotni Jobovi knjigi, v kateri slutnja smrti postavlja pod vprašaj povezavo med modrostjo in dolgim življenjem. Tudi Knjiga modrosti se na več mestih sooča z dejstvom kratkosti življenja (4,7–19; 9,5; 15,9), kljub poudarjeni rešilni moči modrosti (9,18; 10,6). Pridigarjeva knjiga prav tako potrди vrednost modrosti (9,16), a človeka modrost ne more rešiti smrti in pozabe niti mu bistveno podaljšati življenja (9,1–6).

Iz modrostnih knjig razberemo, da je modri lahko odrasel človek vseh starosti. Lahko je to starejši učitelj, ki svojo modrost predaja naslednji generaciji (Sir 51,23), ali pa je mladi kralj Salomon, ki k Bogu moli za modrost: »Po njeni zaslugi bom pri množicah dosegel slavo in pri starejših spoštovanje, čeprav sem še mlad.« (Mdr 8,10)

2.4 Stopnja izobrazbe in poklic modrega

Za poznavanje judovske vere in za zapisovanje in urejanje modrostnih besedil v času nastanka in urejanja modrostnih knjig se zdi potrebno, da zna modri pisati in brati, to pa že samo po sebi kliče k bolj formalni obliki izobraževanja. Modri bi tako moral opraviti izobraževanje, ki ga usposablja vsaj za branje in pisanje. Perdue (2007, 329) priznava, da dokazov za obstoj šol v obdobju prvega ali drugega templja v Izraelu skorajda ni, vendar se šole zdijo potrebne za posredovanje kulture in za izvajanje administrativnih, družbenih, pravniških in tempeljskih opravil. Neposrednih dokazov za obstoj šol v starodavnem Izraelu resda nimamo, vendar so posredni dokazi dovolj prepričljivi, da lahko govorimo o veliki verjetnosti obstoja formalnega izobraževanja, ki je verjetno potekalo v šolah. Prvi posredni dokaz, da so neke vrste šole morale obstajati, je sama potreba po njih, saj je urejena mestna družba morala imeti usposobljen in pismen kader. Drug posredni dokaz za obstoj šol so zagotovo sama modrostna besedila, katerih večina je vzgojno-etične

narave in so zato še posebno primerna za uporabo v šolah. Tudi samo izrazoslovje Knjige pregovorov podpira izobraževalni namen knjige. Murphy (2002, 16) opisuje, da je v kontekstu Knjige pregovorov z izrazom »sin moj« (Prg 1,8.10; 2,1; 3,1) mišljen bralec, ki je pripravljen slediti disciplini modrosti, ob tem naj bi bila starševska navodila (očeta in matere)¹⁰ le metafore za modrostne učitelje. Kažeta se dve rešitvi: prva govori v prid formalnemu izobraževanju na domu, kjer bi se znanje pisarjev ohranjalo in prenašalo v družinah, ki bi same poskrbele za opismenjevanje in drugo izobraževanje fantov, da bi sčasoma prevzeli poklic pisarja (Whybray 1974, 25), druga hipoteza pa govori, da so v Knjigi pregovorov res omenjene uradne šole in ne le izobraževanje na domu. Crenshaw (1990) trdi, da so Knjigo pregovorov napisali v dvorni šoli, ki se je pozneje (po padcu monarhije) nadaljevala kot šola za pisarje. Sirah v avtobiografski pesmi o modrosti svojo bližino celo opisuje z izrazom »hiša vzgoje« (51,23),¹¹ to pa bi lahko namigovalo na njegovo poučevanje v šoli. Podobna ugibanja so značilna tudi za Pridigarja, za katerega se predvideva, da je bil del višjega heleniziranega razreda in da je vodil šolo (Sneed 2012, 40). Učil in vodil naj bi aristokratsko mladino v zasebni šoli, ki je verjetno delovala v njegovi hiši (Perdue 2008b, 246).

Kakor smo lahko razbrali iz modrostnih besedil in iz zgodovinskih okoliščin, je bil modri najpozneje v obdobju drugega templja (glavni čas pisanja in urejanja modrostnih knjig) zagotovo pismen. Dojemal se je kot poklicanega k pridobivanju resnice,¹² modrosti, vzgoje in razumnosti (Prg 23,23), ki jo je iskal predvsem v odnosu do Boga in do svojega ljudstva. Poleg osnovne pismenosti (branje in pisanje), ki je največkrat posledica formalnega šolskega izobraževanja, je moral modri poznati tudi modrostno literaturo drugih narodov in njihovo religijo in filozofijo. Knjiga modrosti pripoveduje, da je modri poznal tudi naravoslovne znanosti (7,15–21).

S svojo spretnostjo in specializiranim znanjem je bil modri¹³ zagotovo cenjen človek, ki se je lahko z modrostjo tudi preživljal. Prva poklicna izbira modrega je bilo poučevanje mladine (Prd 12,9; Sir 51,23). Modri je kot učitelj lahko v šoli le poučeval ali pa je vodil svojo zasebno šolo. Drugo mesto delovanja modrega je bil

¹⁰ Prek poslušanja učenec modrosti pride do spoznanja in izobrazbe, takoj za samim dejanjem poslušanja pa po pomembnosti sledi, kaj mora učenec modrosti poslušati; to so namreč navodila očeta (izobraževanje in znanje) in matere (učenje) (Pinto 2009, 92).

¹¹ Izraz »hiša vzgoje« (*ḥēt midraš*) izhaja iz hebrejskega besedila Sirahove knjige, seznam vseh dosedanjih najdenih hebrejskih rokopisov Sirahove knjige in njihova vsebina sta dostopna v članku: Palmisano 2013.

¹² »Resničnost« in »resnico« v Stari zavezi izraža hebrejski koren 'mn in njegove sopomenke ter protipomenke. V najširšem pomenskem obsegu omenjeni koren izraža neko stanje v redu stvarstva in dojemanje koncepta resničnosti in resnice v odnosu do človeka in do Boga. (Avsenik Nabergoj 2014, 29) V vrstici Prg 23,23 se za izražanje koncepta resničnosti in resnice uporablja samostalniška oblika 'emēt (31–32).

¹³ Modri, ki so se ukvarjali z modrostno dejavnostjo, so bili navzoči povsod po Bližnjem vzhodu in v grškem svetu (Perdue 2008a, 1), njihov družbeni položaj jih največkrat kaže kot bogate lastnike podeželskih posesti; zaradi izobilja in mirnega življenja so imeli dovolj časa, pridobljene izobrazbe in usposobljenosti, da so se lahko prek razumskega premisleka in človeške izkušnje dokopali do spoznane resnice (2). Egipčanska modrostna besedila sestavljajo predvsem zbirke navodil oziroma naukov (17), podobno lahko trdimo tudi za sumersko in akadsko modrostno literaturo, v kateri so prevladovali pregovori (21). Sumerski in akadski modreci so verjeli, da je prava modrost dar bogov, to pa jih ni oviralo pri ustanovitvi intelektualne tradicije, ki so jo preučevali in prenašali iz generacije v generacijo (23).

kraljevi dvor. Perdue (2007, 327) pravi, da nastopajo modri najprej kot uradniki in pisarji na Izraelovem in pozneje na Judovem dvoru¹⁴ in po dvornih šolah. Delovali so kot kraljevi svetovalci in tajniki mnogih administrativnih enot (v templju, na dvoru, v dvornem pravosodnem sistemu, v vojski in v enoti za obdavčevanje), medtem ko so nižji uradniki brali in pisali dokumente in urejali korespondenco v hebrejščini, v akadščini in v drugih jezikih Bližnjega vzhoda ter v grščini (sploh v helenizmu). Tretje mesto delovanja modrega je bil tempelj, ki je bil pod kraljevim vodstvom. Tempeljski pisarji so delali zabeležbe o žrtvovanjih in darovih, zbirali in posredovali so tempeljska finančna sredstva in vzdrževali arhive obrednih besedil. Po padcu monarhije so modri prešli pod nadzor zadokitskega visokega svečeništva; prav Baruh in Ezra sta zgleda modrih, ki sta bila vpletena v tempeljsko delovanje. Modri so v diaspori in po padcu drugega templja učili v sinagogah, interpretirali postavo in vzpostavljali tradicijo, ki se je sčasoma razvila v rabinsko judovstvo. (328)

Pri tem je treba poudariti, da smo do sedaj govorili o modrih, ki so se ukvarjali z modrostno dejavnostjo. Temelj modrostne dejavnosti pa je prav modro delovanje, ki temelji na odnosu z Bogom. Sirah v svojem razmišljanju jasno opisuje razliko med modrostno dejavnostjo in modrim delovanjem. Za modrostno dejavnost je po njegovem mnenju potrebna izobrazba (51,23) in dovolj prostega časa (38,24), v katerem se človek lahko posveti iskanju modrosti (Owens 2005, 233). Vendar hkrati meni, da lahko tudi obrtniki in rokodelci dosežejo svojevrstno praktično modrost (Sir 38,26-34), ki se ne sme podcenjevati (Owens 2005, 234). Modro delovanje je tako dostopno vsem, ne glede na njihov poklic ali status, medtem ko je modrostna dejavnost v obdobju drugega templja postala poklic, za katerega sta bila potrebna ustrezna izobrazba in »delovno mesto«.

3. Sklep

V članku smo z doslednim ločevanjem med modrim delovanjem in modrostno dejavnostjo pokazali, da se starozavezni pojem modrega ne omejuje le na pisce, urednike in naslovljence modrostnih knjig, prav tako ne na sloj izobražencev, ki so delovali kot pisarji, svetovalci in učitelji. Omenjeni trditvi podpira tudi sama modrostna literatura. Modri torej ni le starejši verni Jud, mož z visoko izobrazbo in s temu primernim poklicem, ampak je za modrega označen vsakdo, ki veruje v Boga in z njim vzpostavlja osebni odnos. Vera v Boga je bistveni in odločilni element identitete modrega, na podlagi katere opredeljujemo modro delovanje. Posameznikova starost, vprašanje modrih žena in mož, narodnost in izobrazba ter poklic niso bistveni elementi, ki bi osebo lahko avtomatično vključili med modre ali izključili iz kategorije modrih. Modro delovanje je v veliki meri neodvisno od zgodovine, saj temelji na večnih resnicah in na visoko etičnem delovanju, medtem ko je modrostna dejavnost bolj odvisna od zgodovinskih in kulturnih danosti in zahteva neko določeno civilizacijsko stopnjo in družbeno blaginjo. Pojem modrega

¹⁴ Z besedami Izraelov in Judov dvor mislimo na dvora kraljestev Izraela in Juda, ki sta v zadnjem tisočletju pr. Kr. obstajali na področju današnjega Izraela in Palestine (Finkelstein in Silberman 2002, 20).

tako omogoča množstvo izraznih oblik, modri so lahko mladi ali starejši posamezniki, lahko so moške ali žene različnih narodnosti, izobrazbe ali poklicev, ki za temelj svojega življenja postavljajo odnos z Bogom. Modrega zaznamuje zavedanje, da je vera, ki ga povezuje z Bogom, izvor vse njegove modrosti, ki v njem spodbuja rast temeljnih potez modrega, kakor jih prepoznavamo v držah spominjanja, samodiscipline in samonadzora, preudarnega govorjenja in poslušanja, negovanja urejenih horizontalnih odnosov in vsesplošnega pravičnega življenja; vse to po božji volji omogoča lepo in bogato življenje.

Reference

- Albertz, Rainer.** 2003. *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C. E.* Prev. David Green. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74:29–39.
- Blenkinsopp, Joseph.** 1995. *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- Bonora, Antonio.** 1988. La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10–31). *Rivista Biblica Italiana* 36:137–163.
- Crenshaw, James L.** 2010. *Old Testament Wisdom: An Introduction.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- . 1990. The Sage in Proverbs. V: *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, 205–216. Ur. John G. Gammie in Leo G. Perdue. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Ebeling, Jennie R.** 2010. *Women's Lives in Biblical Times.* London: T & T Clark.
- Eskenazi, Tamara C.** 2014. The Lives of Women in the Postexilic Era. V: *The Writings and Later Wisdom Books*, 11–32. Ur. Christl M. Maier in Nuria Calduch-Benages. Atlanta: SBL Press.
- Finkelstein, Israel, in Neil A. Silberman.** 2002. *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of its Sacred Texts.* New York: Simon & Schuster.
- Gilbert, Maurice.** 2011. *Les cinq livres des sages: Proverbes – Job – Qohélet – Ben Sira – Sagesse.* Pariz: Les éditions du Cerf.
- Jackson, Bernard J.** 2015. Ruth, the Pentateuch and the Nature of Biblical Law: in Conversation with Jean Louis Ska. V: *The Post-Priestly Pentateuch: New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, 75–111. Ur. Federico Giuntoli in Konrad Schmid. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov.* Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Llaguno Guevara, in Miren Junkal.** 2014. Ruth and Naomi Reclaim Their Lives and Memories. V: *The Writings and Later Wisdom Books. The Bible and Women: An Encyclopaedia of Exegesis and Cultural History*, 237–254. Ur. Christl M. Maier in Nuria Calduch-Benages. Atlanta: SBL Press.
- Longman, Tremper III., in Peter Enns.** 2008. *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings.* Illinois: InterVarsity Press.
- Matthews, Victor H.** 2009. The Determination of Social Identity in the Story of Ruth. V: *The Family in Life and in Death: The Family in Ancient Israel: Sociological and Archeological Perspectives*, 16–27. Ur. Patricia Dutcher-Walls. New York: T & T Clark International.
- Murphy, Roland E.** 2002. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature.* Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- O'Connor, Kathleen M.** 1990. *The Wisdom Literature.* Collegeville: The Liturgical Press.
- Owens, Edward J.** 2005. »Come, Let Us Be Wise«: Qoheleth and Ben Sira on True Wisdom, with an Ear to Pharaoh's Folly. V: *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit Essays in Honor of Alexander A. Di Lella*, 227–240. Ur. Jeremy Corley in Vincent Skemp. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2017. *La polarità uomo-donna a partire da Pr 31,10–31 e nel contesto delle istruzioni sapienziali.* Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2013. Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D.) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto. *Bogoslovni vestnik* 73:47–57.

---. 2008. Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6–8. *Rivista biblica* 3:277–298.

Perdue, Leo G., ur. 2008a. Introduction. V: *Scribes, Sages, and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World*, 1–34. Ur. Leo G. Perdue. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

---. 2008b. *The Sword and the Stylus: An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

---. 2007. *Wisdom Literature: A Theological History*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Pinto, Sebastiano. 2009. *Ascolta figlio: autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1–9*. Rim: Città Nuova.

Sládek, Karel. 2017. Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky. *Bogoslovni vestnik* 77:109–116.

Sneed, Mark R. 2012. *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes: A Social-Science Perspective*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Whybray, Robert N. 1974. *The Intellectual Tradition in the Old Testament*. Berlin: De Gruyter.

Wolfe, Lisa M. 2011. *Ruth, Esther, Song of Songs, and Judith*. Oregon: Cascade Books.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,509—521
 UDK: 272-9(497.4)“16“:929Kumar M.
 Besedilo prejeto: 1/2018; sprejeto: 3/2018

Julijana Visočnik

Mihael Kumar – »pomožni« škof v Ljubljani iz vrst frančiškanov, koadjutor ali sufragan?

Povzetek: Avtorica ne bo osvetljevala življenja znamenitega frančiškana Mihaela Kumara, temveč se bo za trenutek ustavila ob njegovem imenovanju za »pomožnega« škofa v Ljubljani. Zanimalo jo bo, ali je bil imenovan za sufragana ali koadjutorja, zakaj je v nekaterih dokumentih zapisan en naziv, v drugih oba. Je to res posledica lapsusa ali pa se za tem skrivajo drugačni razlogi? V dodatku bo predstavljeno gradivo, ki ga hrani Nadškofijski arhiv Ljubljana v fondih ŠAL I in KAL in je povezano z začetki frančiškanske province na Slovenskem. Dokumenti segajo v 15. stoletje, ko se začnejo priprave na ustanovitev samostanov. Pri tem pa je zanimiv odnos ljubljanskih škofov do prihoda novih redov na slovenska tla. Na to temo bo še največ mogoče povedati za čas in dogajanje v obdobju škofov T. Hrena in R. Scarlichija, posamezni podatki pa so na voljo tudi za drugo polovico 17. in za začetek 18. stoletja.

Ključne besede: NŠAL, frančiškani, Tomaž Hren, Rinaldo Scarlich, Mihael Kumar, 17. stoletje

Abstract: **Michael Chumer – the »Auxiliary« Bishop of Ljubljana from the Ranks of the Franciscans, the Coadjutor or Suffragan?**

The author does not deal with the life of the famous Franciscan friar Mihael Kumar but rather focuses on his appointment as the »auxiliary« bishop of Ljubljana. She studies whether he was named a suffragan or a coadjutor bishop, and why there is only one title written in certain documents, and both titles in others. Is it just the consequence of a lapse or are there different reasons hidden behind it? In the appendix, the material kept at the Archdiocesan Archives Ljubljana will be presented. This is a part of funds ŠAL I and KAL and is connected to the beginnings of the Franciscan province in Slovenia. The documents date back to the 15th century when preparations for the founding of monasteries began. Related to this is the interesting attitude the bishops of Ljubljana had towards the arrival of new orders on the Slovenian soil, most about which can be said for the events happening in the time of bishops T. Hren and R. Scarlich, while individual data is available also for the second half of the 17th and the beginning of the 18th centuries.

Key words: Archdiocesan Archives Ljubljana (NŠAL), Franciscans, Tomaž Hren, Rinaldo Scarlich, Michael Chumer, 17th century

1. Uvod

Dne 12. 9. 2014 je avtorica sodelovala na simpoziju *Sobratom svojim* v dediščino milo (Znanstveni simpozij ob 500-letnici Slovenske frančiškanske province Sv. Križa) s prispevkom *Ljubljanski škofje in začetki frančiškanske province na Slovenskem*, v katerem je predstavila gradivo, ki ga v zvezi s tem hrani Nadškofijski arhiv Ljubljana v dveh fondih: ŠAL I (Škofijski arhiv Ljubljana 1) in KAL (Kapiteljski arhiv Ljubljana). Med nizanjem gradiva in posameznih dokumentov se je ob navajanju njihove kratke vsebine pokazala nedosledna raba ključnih pojmov. Pri predstavitvi enega od dokumentov je bilo namreč zapisano, da je škof Rinaldo Scarlichy zaprosil za škofa sufragana, ki bi mu pomagal pri opravljanju škofovskih opravil, ko je bil sam že skoraj onemogel, pri drugem dokumentu s podobno vsebino pa, da se je priporočal za koadjutorja (*coadiutor*), škofa pomočnika torej. Je bil vse skupaj res samo lapsus, narejen pri zapisovanju? In če je bil, kdaj se je dejansko zgodil, ob pripravi predavanja ali morda že kdaj prej? Na tem mestu nas bo tako zanimalo, kako definirati obe besedi oziroma kako so ju definirali v prvi polovici 17. stoletja. So bile pomenske nianse besed *sufragan* in *koadjutor*, ki jih poznamo danes, poznane že takrat ali pa je bila raba obeh terminov bolj prosta, so ju morda celo uporabljali kot sinonima?

Odgovor na ta vprašanja nam lahko dajo le dokumenti, ki so nastali ob tej zadevi in omenjajo frančiškana Mihaela Kumarja pl. Kumberga (Michael Chumer pl. Chumberg) (Dolinar 2007b, 61). Živel in deloval je prav v času škofov Tomaža Hrena in Rinalda Scarlichija. Glavni del prispevka bo tako posvečen dokumentom iz Nadškofijskega arhiva Ljubljana, v katerih je Kumar omenjen oziroma so dejansko konkretno v zvezi z njim. Ob teh dokumentih (prepis v celoti ali samo nekateri bolj izpovedni deli ter prevod in komentar) bo namreč mogoče ugotoviti in razložiti, zakaj se zdaj omenja sufragan, zdaj koadjutor.

V *Lexikon für Theologie und Kirche* preberemo, da institucija pomožnega škofa obstaja od srednjega veka dalje, nekako od 13. oziroma 14. stoletja dalje, da pa jo srečamo tudi pod različnimi imeni, ki bodo v nadaljevanju razložena (2001, s. v. »Weihbischof«; 1993, s. v. »Auxiliarbischof«).

2. Mihael Kumar pl. Kumberg (Michael Chumer pl. Chumberg)

Ime frančiškana Michaela Chumerja pl. Chumberga je mogoče zaslediti že v dokumentih iz časa škofa Tomaža Hrena. Pogosteje se z njim srečamo v času Hrenovega naslednika Rinalda Scarlichija, saj si je Scarlichy iz vrst frančiškanov izbral tudi svojega pomočnika, za katerega je cesarja zaprosil leta 1638, in to prav za frančiškana Mihaela Kumarja. Cesar je Scarlichiju ustregel in 12. novembra 1638 Kumarja imenoval za ljubljanskega sufragana (?). Papež Urban VIII. je to imenovanje potrdil 19. januarja 1639. (Dolinar 2007a, 128)

Goričan Mihael Kumar se je rodil leta 1598 v vasi Grgar pri Gorici,¹ študiral je v Italiji in v Avstriji (Benetke, Padova, Dunaj, Rim). Dne 13. januarja 1617 je bil posvečen v duhovnika v Bratislavi. Najprej je mladi frančiškanski pater deloval kot spovednik na Dunaju in v Gradcu, nato kot pridigar na Trsatu, v Ljubljani in v Novem mestu. Leta 1616 je postal predstojnik frančiškanskega samostana v Novem mestu, za provinciala frančiškanske province je bil izvoljen dvakrat: leta 1625 na Sveti gori in leta 1628 v Kamniku. Leta 1628 je postal istočasno tudi definator frančiškanskega reda v Rimu. Poskrbel je za obnovo frančiškanskega samostanu na Trsatu, ki ga je poškodovao požar. Leta 1631 pa je postal še provincial avstrijske province s sedežem na Dunaju in generalni komisar reda v tako imenovanih nemških pokrajinah. Leta 1636 je vodil frančiškanski kapitelj ogrske province v Bratislavi, bil je navzoč tudi na kapitlju leta 1638. Cesar Ferdinand III. ga je 12. novembra 1638 imenoval za škofa, to pa je potrdil papež Urban VIII., ki mu je 17. novembra 1638 podelil naslovno škofijo Novena v severni Afriki. Na tem mestu je nastopil ljubljanski škof Scarlichi, ki je zaprosil za pomočnika, in tako je cesar Kumarja 16. aprila 1639 imenoval za ljubljanskega pomožnega škofa. Dne 3. oktobra istega leta mu je kongregacija v Rimu dodelila naslovno škofijo Christopolis v Grčiji, 8. januarja 1640 pa je Kumarja za škofa posvetil kardinal Antonio Sanctacrucio v Rimu. Škof Scarlichi je za Kumarjevo vzdrževanje poskrbel s tem, da ga je leta 1640 imenoval za ljubljanskega stolnega prošta. Škof Scarlichi je že decembra leta 1640 umrl, z njegovim naslednikom Buchheimom pa je Kumar kmalu prišel v spore; morda se je prav zato leta 1650 odpovedal ljubljanski proštiji in zaprosil za novomeško. Od leta 1650 do smrti leta 1653 je tako deloval kot novomeški prošt. (Dolinar 2007b, 61–62; Škofljanec 2008, 82; 94; 105) O tem tudi v četrtem zvezku priročnika *Hierarchia catholica medii aevi* za obdobje 1592–1667 (1960, 150):

»Deput. suffr. Labacen. ad pontif., ei reserv. pens. 300 duc. super fructibus eccl. Labacen; nat. in loco Gargar prope Goritiam dioec. Aquilegien., pbr. O.M. Obs., nomin. a maiestate caesarea 16. Apr. 1639, cons. Romae ab Antonio card. Sanctacrucio 8. Ian- 1640.«

Kumar naj bi bil predstojnik novomeških frančiškanov v obdobju med letoma 1616 in 1620, provincial bosansko-hrvaške province pa v obdobju med letoma 1625 in 1631. Provincial je bil torej dva mandata zapored. (Škofljanec 2008, 171; 186) Kot novomeški prošt je na več kapucinskih provincialnih kapitljih vztrajno prosil, da bi kapucini v Novem mestu postavili svoj samostan. K temu so ga vodile pastoralne potrebe; redovnikov je bilo namreč premalo, pa še ti niso najbolj zgledno živeli znotraj frančiškanske družine. Kumar si je namreč prizadeval tudi za izboljšanje redovne discipline v novomeškem samostanu. (171)

¹ Povsod v virih se najde ta letnica rojstva (torej 1598), ki pa se zdi manj verjetna, saj bi naj že med letoma 1602 in 1609 študiral filozofijo in teologijo na Dunaju, to pa praktično ni mogoče. Samo Slovenski primorski leksikon na spletu (Lisac in Markuža 2013) v opombi dodaja še letnico 1581, ki se vsekakor zdi bolj verjetna.

3. *Coadiutor ali suffraganeus*

Smiselno se zdi, z uporabo temeljnih slovarjev, enciklopedij in leksikonov najprej opozoriti na razlike in podobnosti med izrazi, ki so v dokumentih dejansko uporabljeni, da bi se tako dognalo, kaj je botrovalo s stališča današnjega razumevanja celo nepravilni oziroma napačni rabi.

V *Zakoniku cerkvenega prava* lahko preberemo, kakšne so dolžnosti in pravice škofa pomočnika, ki ga kot pomočnika škofu lahko nastavi samo papež. Navadno ga podeli škofovi osebi in z nasledstveno pravico. Če te pravice nima (to je tudi možno), ima posebno ime, namreč pomožni škof. Pravice škofa pomočnika, ki je dodeljen škofovi osebi, so zapisane v papeškem pismu, s katerim je bil nastavljen. Če ni v tem pismu določeno drugače, ima škof pomočnik, dodeljen škofu, ki je postal popolnoma nezmožen, vse škofovske pravice in dolžnosti, predvsem pa mu je dan za pomoč pri pastoralnih dejavnostih. Škof pomočnik mora, če ga ne ovira kak upravičen zadržek, opravljati, kadar mu tako naroči škof, kateremu je dan v pomoč, škofovska in druga opravila, ki bi jih škof moral opraviti sam. Vsak škof pomočnik (*coadiutor*) je dolžan bivati v škofiji kakor škof, iz nje mu, razen ob počitnicah, ni dovoljeno oditi, razen za kratek čas in z dovoljenjem škofa, kateremu je dan v pomoč. Škof pomočnik (*coadiutor*, ne pa tudi *auxiliaris*) postane, ko se izprazni škofovska stolica, takoj ordinarij škofije, za katero je bil postavljen. (ZCP 1944, 147–148;² Košir 1996, 203–242; *Lexikon für Theologie und Kirche* 1997, s. v. Koadjutor)

Zanimivo pa je tudi pogledati, kaj je zapisano pod geslom *coadiutor* v znamenitem slovarju *Du Cange* (1710) z začetka 18. stoletja, ki je glede na čas nastanka za našo tematiko še posebno primeren. *Episcopus coadiutor* se imenuje tisti, ki je še za škofovega življenja napredoval k njegovi Cerkvi, da bi postal tudi njegov naslednik, imenovan pa je bil zaradi škofove fizične nezmožnosti in bolezni. (»*Dictus qui episcopo etiamnum vivente, ad eius Ecclesiam promovetur Episcopus, illius futurus successor, ut munia episcopalia obeat, propter alterius episcopi infirmitatem corporis, vel aegritudinem, aut causas alias.*«) Omenjeni slovar očitno izpostavi tisto, po čemer tudi danes poznamo koadjutorja, namreč nasledstveno pravico in to, da govorimo o nekom, ki škofu zaradi njegove onemoglosti ali bolezni priskoči na pomoč.

Na drugi strani pa *Zakonik cerkvenega prava* loči škofa pomočnika (*coadiutor*) in pomožnega škofa (*auxiliaris*), a se vendarle oba lahko skrivata pod latinsko besedo *coadiutor*. Koadjutor kot škof pomočnik je torej tisti škof, ki ima pravico do nasledstva (drugače od pomožnega škofa) in je imenovan, ko obstoječi škof sam ni več sposoben vseh svojih opravil in dolžnosti. Po *Zakoniku cerkvenega prava* torej ni nujno, da vsak koadjutor ob smrti škofa, kateremu je bil imenovan za pomočnika, avtomatsko postane njegov naslednik.

Splošno znano dejstvo je, da so sufragani škofje neke cerkvene pokrajine, ki so podrejeni škofu metropolitu. Tudi prva definicija iz slovarja *Du Cange* je takšna:

² To je zakonik iz leta 1917, ki ga je v slovenščino prevedel in z novimi odloki priredil Alojzij Odar.

episcopi Metropolitano subjecti; v naslednjem odstavku omenjeni slovar definicijo nadgradi: »Suffraganeos porro dictos /.../ quod a Metropolitano ad synodum vocati, suffragii jus habeant.« Suffragani so torej tisti, ki jih metropolit pokliče na sinodo in imajo pravico glasovanja (voliti). Naslednja različica sufraganov so tako imenovani *suffraganei Papae*, med katere sodijo škofje drugih škofij, ki so podrejeni neposredno apostolskemu sedežu: »Dicti praeterea episcopi aliarum dioeceseon Apostolicae Sedi immediate subjecti.«

Še najbolj pomenljiva pa je v našem primeru zadnja razlaga:

»Suffraganei, dicti praeterea Episcoporum adjutores, titulares scilicet Episcopi, & in Episcopalibus functionibus cooperatores, seu Vicarii. /.../ Suffraganeus, auxiliarius, est proprie in verbis. Unde Episcopi Suffraganei aliorum Episcoporum, quod debent eos juvare non solum opere, vel etiam verbis: vel si non possunt opere, saltem verbis.«

Suffragani³ se torej imenujejo tudi škofovi pomočniki, naslovni škofje in sodelavci ali vikarji pri škofovskih opravilih, pomagajo pa lahko vsaj z besedami, če ne morejo drugače.⁴

Iz zgoraj zapisanega je mogoče skleniti, da pomensko obe besedi nista (bili) tako zelo različni. Obe je namreč mogoče uporabljati za škofe, ki naj tako ali drugače škofu neke škofije priskočijo na pomoč. Danes s škofom koadjutorjem povezujemo pomoč pri pastoralni in pravico do nasledstva, ki pa, kakor pravi *Zakonik cerkvene-ga prava*, ni samo po sebi umevna, temveč mora biti izrecno zapisana v papeškem pismu, ki ga imenovani škof dobi. Če tega ni, potem je to zgolj škof, čigar primarna naloga je, zagotavljati pomoč, ki jo potrebuje poglavar neke lokalne Cerkve. Iz predstavljenih definicij, pa tudi iz zgledov, ki sledijo, je mogoče sklepati, da so bili v preteklosti manj obremenjeni s pomenskimi niansami posameznih terminov in da so oba izraza uporabljali celo kot sopomenki. A v to nas bodo lahko prepričali zgledi.

4. Dokumenti, v katerih je omenjen Mihael Kumar

Nadškofijski arhiv Ljubljana hrani več dokumentov, ki omenjajo Mihaela Kumarja. Glede na opisano življenjsko pot in funkcije, ki jih je opravljal, to nikakor ni prese- netljivo. Ker smo na tem mestu osredotočeni predvsem na fonda ŠAL 1 in KAL, naj navedemo nekaj podrobnosti iz teh dveh fondov. Na svoje sposobnosti je franči- škan Mihael Kumar opozoril že v času devetega ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, saj je v tridesetih letih 17. stoletja opravljal mnoge pomembne službe. Pri svojem delu se je tako srečaval z ljubljanskim škofom, ga obveščal o kakem pomembnem

³ Dr. Francetu M. Dolinarju se zahvaljujem za opozorilo glede škofa Vaccana (1609–1672), ki bi lahko bil sufragan zato, ker je bil rezidencialni pičanski škof, a je bila škofija premajhna, da bi se lahko vzdrževal iz njenih dohodkov.

⁴ O tem tudi v: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2000, s. v. Suffragan.

dogajanju, morda tudi spraševal za mnenje oziroma nasvete. Gradivo iz ŠAL 1 in KAL to potrjuje (predvsem fasc. KAL 33/12), saj je tam, na primer, mogoče najti dokument, v katerem Mihael Kumar poroča Tomažu Hrenu o premikanju oltarjev v cerkvi, v katerem so nastale poškodbe. Drug primer je dokument, v katerem Kumar opozarja škofa Hrena, naj vendar razglasi god sv. Frančiška za praznik (po zgledu dneva sv. Ignacija). Najti pa ga je mogoče tudi v fasc. 35 KAL, v dokumentu, v katerem je sporočilo škofu Hrenu, da je frančiškanski provincial Mihael Kumar dobil beneficij v cesarskem špitalu v Ljubljani.

Opisano kariero frančiškana Mihaela Kumarja bi morda lahko z dokumenti v Nadškofijskem arhivu Ljubljana še dopolnili z manjšimi drobcami. Očitno pa je bilo že sodelovanje s Tomažem Hrenom in tudi z njegovim naslednikom uspešno. Kumar se je ob tem zagotovo izkazal kot zelo sposoben in zaupanja vreden človek. Hrenova naklonjenost frančiškanom je poznana in jo je mogoče spremljati na mnogih korakih (Dolinar 2007a, 114). Prav pobuda bolehnega Rinalda Scarlichija, da za pomožnega škofa dobi frančiškana Mihaela Kumarja, kaže na to, da se je tudi Hrenov naslednik dobro razumel s tem redom. Gradivo iz fonda KAL pa kaže na to, da je že sam Hren sodeloval s Kumarjem in ga tudi upošteval (cenil?).⁵

Posebno pozornost je tako na tem mestu treba posvetiti gradivu, ki je s tem v zvezi, saj nas še posebno zanima, kako je funkcija, ki jo je po letu 1639 opravljal, poimenovana.

5. Mihael Kumar, sufragan ali koadjutor?

5.1 NŠAL, NŠAL 2 (KAL), fasc. 39, št. 20

Cesar Ferdinand III. da soglasje k imenovanju frančiškana Michaela Chumerja pl. Chumberga za sufragana škofa Rinalda Scarlichija.

»Ferdinand des Dritte von Gottes Gnaden Zwelfte Römische Kaiser, zu allen Seiten /.../.« Cesar izrazi strinjanje z imenovanjem Michaela Chumerja za sufragana. (»Fratris Michaelis Chumar Sancti Francisci strictioris observantie ordens Priesters und diser Landen general Commissarij /... / *pro suffraganeo*.«).

Cesar Ferdinand se torej strinja z imenovanjem Mihaela Kumarja za sufragana (v celotnem dokumentu je uporabljena samo ta beseda).

5.2 NŠAL, NŠAL 2 (KAL), fasc. 39, št. 22

Škof Rinaldo Scarlichi prosi papeža Urbana VIII. za potrditev imenovanja frančiškana Mihaela Kumarja (Michael Chumer pl. Chumberg) za sufragana in koadjutorja.

⁵ Npr.: NŠAL, NŠAL 2 (KAL), fasc. 33, št. 12. Mihael Kumar sporoča škofu Hrenu o premikanju oltarjev, pri katerem so nastale poškodbe; Kumar opozarja škofa Hrena, naj se god sv. Frančiška razglasi za praznik; NŠAL, NŠAL 2 (KAL), fasc. 57, št. 37: Hren za prokuratorja *ad limina* izbere Kumarja, ki bo odšel v Rim poročat itd.

»Beatissime Pater et Domine, Domine Clementissime.

Sanctitatis vestrae humillimus et subiectissimus ego servulus, ad eiusdem sacratissimos pedes abiectus, osculisque omni cum reverentia et devotione defixis, ex officij me munere et gregis mihi concrediti zelo Sanct^(itati) V(estrae) humillime expono, quod licet olim integris mei corporis viribus, auxiliante Divina gratia, Episcopatu meo ita pra(e)fuerim, ut gloriola(e) rei Gregorio XV. deinde Sanct^(itati) V(estrae) placuerit mihi delegare Nunciaturam Gra(e)censem, ac Visitationem Apostolicam super Patriarchatum et alios istarum partium Episcopatus committere, cui etiam muneri per annos orto si non cum laude saltem sine querela quod potui invigilavi. Nunc tamen crescente a(e)tate et a(e)gritudinum ingravescente molestia, vix valeo ultra pra(e)esse Diocesi mea(e), adeo ut Deo ac conscientia(e) mea(e) aliter non possim satisfacere, quam ad Sanct^(itatem) Vestr^(am) tanquam universalem nostrum Patrem et pastorem tempestive recurrendo, atq(ue) in opem mea(e) pastoralis sollicitudinis *suffraganeum et coadiutorem* pro episcopatu meo supplicibus votis efflagitando. Volebam autem animo iam dudum, et annijs cogitationibus perpendebam, cuinam me meumq(ue) episcopatum tuto possem concredere, et demum ex omnibus, qui se mihi ad id munus offerunt, solus R(everendus) pater Michael de Chumberg ordinis Minorum S(ancti) Francisci observantium pra(e)dicator eximius et meus theologus mihi est in votis, pra(e)sertim cum etiam Ca(e)sarea(e) Maj(esta)ti^{ti} Maj(esta)ti^{ti} (!) ita placeat. Is enim ob integritatem, prudentiam, pietatem, in rebus gerendis experientiam, aliasq(ue) pra(e)claras suos virtutes, atq(ue) semper commonstratum in me affectum usq(ue) adeo meo insidet animo ut eius opportuno maxime ad intorio sperem, Deo, Sanct^(itati) V(estrae) oviculis ac mihi satisfacere. Nam hic bonus P(ater) Michael a Chumberg ultra decennium summa cum laude in mea Dioecesi commoratus, Verbi Divini pra(e)conio, Labaci pra(e)cipue, in mearum conversione ovicularum profecit adeo ut non paucos, et quidem proceres, in semitis ha(e)retica(e) pravitatis ambulantes cum fructu ad viam lucis reduxerit et vera(e) fidei lumine collustrarit; unde omnibus ordinibus ac statibus non minus gratum et acceptum quam utilem Sanct^(itati) V(estrae) promitto. Quod sicut me consolatur summpere, ita nihil est quod, propter Ecclesia(e) mea(e) extremam necessitatem, meam affligat animam, quam spes qua(e) differtur in hoc R(everendo) Patre promovendo, in meum *Suffraganeum et episcopatus coadiutorem* constituendo, et ad episcopale munus consecrando. Venient enim proxima quadragesima ordinandi ad maiores ordines, et nisi ipse mature expediatur et consecretur, ex omnibus alij circumvicinis episcopis ob impotentiam non est qui eos consoletur, non est qui super eos manus inponat, modus, inquam, non est alius quo ordenentur. Cui proinde malo (quantum in se fuit) sapientissime Sac(ra) Ca(e)s(are)

^a Maiestas providens quatenus pium ac maxime necessarium hoc propositum suum fortietur effectum maturius, dicto Patri Michaeli de honesta sustentatione iam prospexit, ut ita nihil restet nil operi corona, eius nimi-

rum in *suffraganeum mei episcopatus et coadiutorem* effectiva promotio et quam maturissima consecratio, quam a Sanct^(itati) V(estrae) clementia pro servitio divino et Ecclesia(e) necessitate humillime petimus ac avidissimi expectamus propediem et anhelamus. Pro qua gratia benedicemus Dominum in omni tempore et laus Sanct^(itati) V(estrae) semper erit in ore nostro. Quam Deus Ecclesia(e) sua(e) sancta(e) et nobis diutissime perennet at(que) foelicissimam conservet. Amen Amen. Datum Labaci die Januarij Anno Millesimo sexcentesimo trigesimo nono.

Sanctitatis Vestra(e)«

Povzetek dokumenta: Ljubljanski škof Rinaldo Scarlichi leta 1639 prosi papeža za potrditev imenovanja Mihaela Kumarja za sufragana in koadjutorja. V dokumentu sta na treh mestih v kompletu uporabljeni obe besedi, pa bi težko rekli, da je to pomota. Po začetnem nagovoru papeževe svetosti škof najprej navede razlog za svojo prošnjo: pravi, da se stara, da mu pojenjujejo moči in da je komaj še dovolj močan za vodenje svoje lastne škofije, zato se priporoča za sufragana in koadjutorja pri svojem škofovstvu (*suffraganeum et coadiutorem pro episcopatu meo*). V nadaljevanju posebej poudari sposobnosti in kreposti patra Mihaela Kumarja, njegovo poštenost, razumnost (intelekt), pobožnost, izkušnost pri opravljanju funkcij in druge kreposti. Pravi, da že več kakor deset let deluje v ljubljanski škofiji na področju oznanjevanja in pridiganja, in to *summa cum laude*. Tako še dvakrat izpostavi pomen tega, da bi bil čimprej imenovan in potrjen za sufragana in koadjutorja (»in meum suffraganeum et episcopatus coadiutorem; in suffraganeum mei episcopatus et coadiutorem«).

5.3 NŠAL, NŠAL 2 (KAL), fasc. 57, št. 86

Priporočilo škofa Rinalda Scarlichija za Michaela Chumerja pl. Chumberga za mesto ljubljanskega pomožnega škofa.

»Integris aliquando viribus, per DEI gratiam ita praefui episcopatu meo, ut fa(e)llicis recordationis Gregorio decimo quinto prius deinde Sanctitati Vestra(e) visum fuerit mihi visitationem apostolicam super patriarhatum et alios istarum partium episcopatus committere cui per octenium muneri, si non cum laude, saltem sine querella, quod potui invigilari. Iam vero gravescente a(e)tate, et molestia invaletudinis, a(e)gre adeo episcopatu meo preesse valeo, ut si DEO plene ac conscientia(e) bene satisfacere velim simplex ad Sactitatem Vestram recurrere atq(ue) in opem pastoralis solitudinis *suffraganeum* pro episcopatu meo exposcere debeam: pro quo quidem officij munero assistentia peromotus, cui me episcopatumque meum tuto coneredere possim iam diu cogitavi, porro ex omnibus qui se mihi offerunt, cum etiam Maiestati Ca(e)sarea(e) ita placuit R(everen)^{dus} pater Michael a Chumberg ordinis minorum observatium S(ancti) Francisci theologus meus et predicator mihi certe est in votis, et ob integritatem, prudentiam, pietatem aliasq(ue) virtutes, atq(ue) expertum erga me affec-

tum; usq(ue) adeo insidet animo, ut eius opportuno maxime adiutorio. Sperem DEO Sanctitati Vestra(e) oviculis; ac conscientia(e) mea(e) satisfacere. Nam hic bonus pater Michael a Chumberg ultra decenium summa cum laude in hac mea dia(e)cesi fuit commoratus pra(e)cipue Labaci in metropolitana civitate ubi 6 annis continuis et 6 mensibus indefinenter egregie non sine notabili fructu fuit concionatus tum per annum tum in quadragesima et adventu. Dein in convertendis ha(e)reticis tantum profecit quo non paucos et quidem proceres semitas diabolica(e) pravitatis difficiles ambulantes ad viam fecit redire iustitia(e): est deniq(ue) vir omnibus gratus unde omnibus utilem spero. Quod ut me delectat, ita non est quod affligat aliud quam dilatatio huius promotionis cum summe mea dia(e)cesis indigeat hoc bono *suffraganeo*, et hunc in finem optime dicto patri Michaeli a Chumberg de honesta sustentatione a Sacra Ca(e)sarea Maiestate iam provisum est; quatenus pium ac necessarium hoc propositum ad gloriam DEI Ecclesia(e) bonum ac proprium Sanctitatis Vestra(e) servitium promoveatur. Pro qua gratia benedicemus DEUM in omni tempore, et laus Sanctitatis Vestra(e) semper erit in ore nostro. Quam DEUS Ecclesia(e) Sua(e) Sancta(e) et nobis diutissime perveniet atq(ue) felicissimam conservet. Amen.«

Povzetek dokumenta: Priporočilo za Mihaela Kumarja ima podobno vsebino kakor dokument pred njim. Škof namreč ponovno navede razloge, zaradi katerih potrebuje pomoč, vendar tokrat uporabi samo besedo *suffragan*. Podobno začne s svojo onemoglostjo in bolehnostjo, ki mu preprečujeta, da bi svojo službo opravljal spodobno, zato je sploh zaprosil za pomoč. Nato poudari zasluge, sposobnosti in kreposti patra Mihaela Kumarja, ki je v Ljubljani deloval že kar nekaj časa kot uspešen pridigar, pa tudi pri spreobračanju heretikov je bil uspešen. Sklene z besedami, da njegova škofija preprosto potrebuje tako dobrega *suffragana*.

5.4 NŠAL, NŠAL 2 (KAL), fasc. 57, št. 86

Prošnja za mesto ljubljanskega pomožnega škofa (koncept).⁶

Vsebina omenjenega koncepta je primerljiva z vsebino zgoraj navedenega dokumenta (KAL, fasc. 39, št. 22), zanimiv pa je začetek, ko zapiše, da bi rad predstavil tisto, kar je treba izpostaviti, da bi dobil ali koadjutorja ali administratorja ali *suffragana* (»proponenda pro obtinendo *coadiutore* vel *administratore* vel *suffraganeo*«), to pa je povezano predvsem z njegovimi zdravstvenimi težavami.⁷ Vsebine celotnega dokumenta se na tem mestu ne zdi smiselno navajati, saj v glavnem spominja na prejšnja dva, zanimivo pa je, da je tukaj uporabljena še beseda *administrator*, poleg preostalih dveh, ki smo ju že srečali in sta bili za nas aktualni. Ne nazadnje pa je zanimiv tudi veznik, ki je med omenjenimi izrazi uporabljen, namreč veznik *vel*, torej ali, pri tem pa je veznik *vel* (drugače od istopomenskega

⁶ Ker je to koncept, je dokument slabše berljiv in točnost prepisa ni zagotovljena.

⁷ Scarlichi je bil namreč že ob prihodu v Ljubljano zelo bolan: ob umestitvi so ga, denimo, morali v stolnico prinesiti, od leta 1636 dalje pa je bil hrom (Dolinar 2007a, 130).

aut) veliko bolj »blag«, saj enači, daje na izbiro, celo išče vzporednice (*aut* deluje popolnoma izključujoče). Zdi se torej, da škofu Scarlichiju ni bilo preveč mar, kakšen naziv bo imel tisti, ki ga bo dobil v pomoč. Pomembnejše je najverjetneje bilo, da končno pomoč dejansko dobi in da njegova desna roka pri opravljanju dolžnosti in pastoralnih opravil postane prav Mihael Kumar.

Po že omenjenem *Lexikonu* je beseda administrator splošni izraz za upravnika (npr. škofije), ki je lahko postavljen za določen ali nedoločen čas, kadarkoli pa ga je mogoče tudi odpoklicati. Škofija je podeljena administratorju, če (ko) škof neke škofije doživi hudo telesno prizadetost ali zaradi kakih drugih težav pri zasedbi škofije. (*Lexikon für Theologie und Kirche* 1993, s. v. Administrator)

6. Namesto sklepa

Škof Rinaldo Scarlichi se je v zgodovino zapisal tudi kot tisti ljubljanski škof, ki svoje funkcije ni opravljal pretirano dolgo, a to je mogoče povezati z njegovo bolehnostjo in onemoglostjo že ob njegovem imenovanju. Istemu razlogu lahko pripišemo njegovo prošnjo, da bi dobil škofa, ki bi mu pri škofovskih opravilih mogel priskočiti na pomoč. Iz njegovih prošenj oziroma priporočil je več kakor očitno, da so ga pestile težave, katerih se je več kakor zavedal, omenjena oslabeledost pa ga je bremenila tako zelo, da svoje službe ni mogel korektno opravljati. Edina možna rešitev je bila, da dobi pomočnika. Glede na uporabljena poimenovanja za človeka, ki bi to nalogo opravljal, kaže, da se škof Scarlichi ni obremenjeval s podrobnostmi, kakor je poimenovanje funkcije njemu podrejenega škofa. V enem od njegovih dokumentov lahko poleg sufragana in koadjutorja srečamo celo administratorja (upravnika, upravitelja). Ob pregledu pomena teh besed ugotovimo resda različne nianse, imajo pa tudi kako skupno točko. Dejstvo namreč je, da škof Scarlichi prosi za škofa, ki bi mu bil na takšen ali drugačen način podrejen, pa naj bo to kot sufragan ali kot koadjutor. Zdi se, da ga podrobnosti niso zanimale, če je le zadoščeno temu pogoju in če le čimprej dobi nekoga, na kogar bo lahko prenesel velik del svojih zadolžitvev, ki jih očitno ni zmogel opravljati (ali pa vsaj z veliko težavo). Natančnejša preučitev pomena »spornih« terminov v slovarju *Du Change*, ki je za ta čas zagotovo najbolj pristojen, pa nam daje tudi misliti, da v preteklosti besedam niso prisojali istih pomenskih poudarkov na eni strani in razlik na drugi, kakor jih poznamo danes. V takšnih situacijah se nam tako rado zgodi, da primere iz preteklosti preveč ocenjujemo z današnjimi očmi, v okviru današnjih predstav. Tako lahko nastanejo problemi tam, kjer jih dejansko sploh ni.

Frančiškan Mihael Kumar je tako postal Rinaldu Scarlichiju podrejen škof. To funkcijo je, če lahko sklepamo iz Scarlichijevega priporočila, pridobil predvsem zaradi svojih sposobnosti, izkušenj, modrosti, izobraženosti, preudarnosti in kreposti. Scarlichi ne varčuje z izpostavljanjem zaslug dobrega patra, ki ga pohvali za dosedanje delovanje kot teologa in kot pridigarja. K odločitvi za frančiškanskega patra pa je verjetno pripomoglo tudi to, da sta bila oba škofa v tem času, torej tako Scarlichijev predhodnik Hren kakor tudi on sam, frančiškansom naklonjena. S

Kumarjem sta oba med svojim službovanjem že sodelovala in očitno je, da je bilo to »sobivanje« na tleh ljubljanske škofije plodno in je vodilo tudi h Kumarjevemu imenovanju za škofa.

7. Dodatek: Gradivo o frančiškanih v NŠAL, fonda Kapiteljski arhiv Ljubljana in Škofijski arhiv Ljubljana 1

NŠAL, NŠAL 2 (KAL), fasc. 33, št. 12

Spisi, ki zadevajo minoritske, frančiškanske in kapucinske samostane, zlasti ustanovitev kapucinskega samostana v Ljubljani: ustanovno pismo, več odredb, izkazi (ob)računov, prepisi papeških bul, prošnje, spori in zlasti veliko pisem o raznih zadevah omenjenih samostanov, 1417–1672.

Fasc. 34, št. 3

Razni spisi v zvezi s postavitvijo novega samostana avguštincev eremitov v Ljubljani in v zvezi z glavnim oltarjem v cerkvi Marijinega oznanjenja, zgrajenim na stroške škofa Hrena, o prepirih s frančiškani (observanti), med drugim zaradi prednosti pri procesijah in pri javnem bogoslužju, in v zvezi z bratovščino svetega rožnega venca in z bratovščino za umrle pri samostanu, 1603–1671.

Fasc. 35

Samostan frančiškanov v Ljubljani: prepisi kupnih in ustanovnih pisem; spisi v zvezi z nastanitvijo frančiškanov (observantov) v Ljubljani leta 1491 in z načrtovanim prihodom slovensko oziroma hrvaško govorečih frančiškanov iz Solkana v Ljubljano leta 1571, prepisi in izvirniki raznih papeških privilegijev, spisi v zvezi z odvetništvom družine Auersperg nad samostanom, z gradbenimi deli pri zvoniku samostanske cerkve in z načrtovano obnovo samostana, z vizitacijami samostana, z vprašanjem provincialne pripadnosti in škofovske jurisdikcije, z načrtovano preselitvijo samostana k cerkvi sv. Jakoba, s prošnjo provincialov bosansko-hrvaške province, da bi mogli v samostanski cerkvi opravljati bogoslužje, pritožbe zoper pohujšljivo vedenje Gašperja Beltrama; spisi liturgične vsebine, 1407–1696.

Fasc. 36

Spis v zvezi s samostanom frančiškanov v Nazarjah: spisi o samostanski kapeli oziroma cerkvi: o njeni zidavi in posvetitvi, o oplenitvi kapele ob prvi obletnici njenega posvečenja, o odpustkih, o raznih ustanovah in o podarjenih posestih; drugi spisi, ki zadevajo samostan in cerkev: posestni spori, spori med frančiškani in Filipom Hörnerjem ter frančiškani in podložniki gospostva Vrbovec zaradi sečnje lesa, o volitvah gvardijana in o načrtovanem povečanju kapele, 1617–1678.

Fasc. 39, št. 20

Soglasje cesarja Ferdinanda III. k imenovanju frančiškana Michaela Chumerja za sufragana škofa Rinalda Scarlichija (6. november 1638).

Št. 22

Prošnja škofa Rinalda Scarlichija papežu Urbanu VIII. v zvezi z imenovanjem frančiškana Michaela Chumerja pl. Chumberga za njegovega sufragana (19. januar 1639).

Št. 31

Zapis o volilu knjig Janeza Joba Webra frančiškanom (17. stoletje).

Fasc. 48, št. 51

Odredba, ki prepoveduje, da bi na avstrijska tla stopil kak general frančiškanskega reda v vlogi vizitatorja, 1661.

Fasc. 57, št. 37

Pismo škofa Hrena frančiškanskemu provincialu Michaelu Chumerju pl. Chumbergu v zvezi z vizitacijo *ad limina*, ki naj jo Kumer opravi v škofovem imenu, 1628.

Fasc. 76, št. 10

Odredba, s katero se frančiškanom dovoli duhovna oskrba v bolnici, 1613.

Fasc. 85, št. 13

Spis v zvezi s prevzemom temporalij župnije Stari trg (pri Slovenj Gradcu) od frančiškanov v Nazarjah, ki so to župnijo nekaj časa sami upravljali, 1664 (spis je danes izgubljen).

Fasc. 95, št. 15

Pismo frančiškanskega gvardijana iz Beljaka (Villach) v zvezi s *Taxa Pontificia*.

Fasc. 102

Specifikacija dohodkov: frančiškanski samostan v Celju.

Fasc. 105, št. 3

Specifikacija dohodkov: frančiškanski samostan v Trstu.

Fasc. 259, št. 12

Poravnava med škofom Sigmundom Felixom Schrattenbachom in frančiškansko skupnostjo v Ljubljani v zadevi gradnje semenišča za stolno cerkvijo in nasproti frančiškanskega samostana, 1729.

Fasc. 267, št. 9

Poravnava med stolnim kapitljem in frančiškanskim konventom zaradi izbruha nasilja s pestmi pri gradnji semenišča, 1729.

NŠAL, NŠAL 1 (Šal I), fasc. 17, št. 33

Prošnja frančiškanov, naslovljena na cesarja Leopolda I., da bi jim potrdil pravice in privilegije samostanov Nazarje, Brežice in Karlovec iz časa škofa Jožeta Rabbatta; več spisov glede samostana v Nazarjah iz časa škofa Tomaža Hrena: gradnja lavretanske kapele, pridobitev zemljišča, ustanovna listina za Nazarje in drugo.

Kratice

- Fasc.** – fascikel.
KAL – Kapiteljski arhiv Ljubljana.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
ŠAL – Škofijski arhiv Ljubljana.
Št. – številka.
ZCP – Zakonik cerkvenega prava.

Reference

Viri

NŠAL, NŠAL 1 (ŠAL), fasc. 17.

NŠAL, NŠAL 2 (KAL), fasc. 33.

---, fasc. 34.

---, fasc. 35.

---, fasc. 36.

---, fasc. 39.

---, fasc. 48.

---, fasc. 57.

---, fasc. 76.

---, fasc. 85.

---, fasc. 95.

---, fasc. 102.

---, fasc. 105.

---, fasc. 259.

---, fasc. 267.

Druge reference

Dolinar, France Martin. 2007a. *Ljubljanski škofje*. Ljubljana: Družina.

---. 2007b. *Prošti novomeškega kapitlja: 1493–1993*. Novo mesto: Dolenjska založba.

Du Change, Charles du Fresne. 1710. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*. Frankfurt na Majni: Johannes Adam Jungius.

Hierarchia Catholica medii aevi: sive, summorum pontificum, S.R.E. Cardinalium, ecclesiarum antistitum series: e documentis tabularii praesertim Vaticani. 1913–2002. Münster: Sumptibus Librariae Regensbergianae.

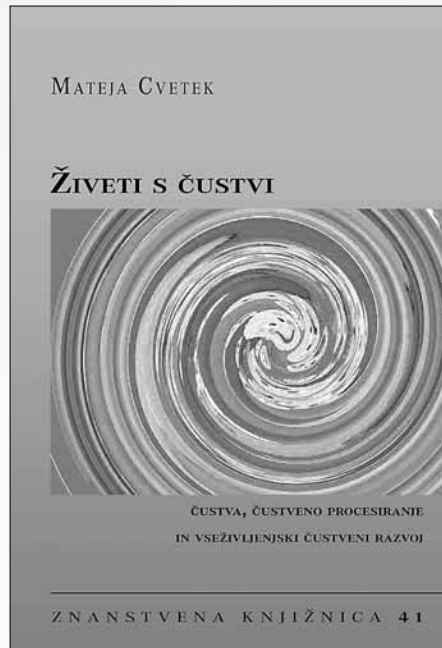
Lisac, Ljubomir Andrej, in Jože Markuža. 2013. Kumar plemeniti Chumberg, Mihael. Slovenska biografija: Primorski slovenski biografski leksikon. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. [Http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi1016500/](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi1016500/) (pridobljeno 7. 3. 2018).

Košir, Borut. 1996. *Ustavno pravo cerkve*. Ljubljana: Družina.

Lexikon für Theologie und Kirche. 1993–2001. Freiburg im Breisgau: Herder.

Odar, Alojzij, ur., prev. 1944. *Codex iuris canonici: Zakonik cerkvenega prava*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.

Škofljanec, Jože. 2008. *Observanti province sv. Križa in slovenske pokrajine od konca 15. do srede 18. stoletja*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.



Mateja Cvetek
Živeti s čustvi

Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,523—541
 UDK: 271.2-788
 Besedilo prejeto: 1/2018; sprejeto: 3/2018

Marian I. Bugiulescu

The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity

Abstract: This paper points out the organization and the role of monasticism in the constitution of the Christian Church. The theoretical and practical considerations of monastic life are presented in a Christian synthesis of early monasticism history. Monasticism is the form of life, based on the spiritual vocation of the union with God, with Christ, in the great community which is the Church. Monasticism is the practical organization of a life based on the evangelical counsels, in order to acquire perfection. In the spiritual life of the Christian Church, every vocation is a personal call from Christ. The religious life is founded on the evangelical message of Christ. The members of the monastic orders, following the biblical word of Jesus Christ – »Whoever wants to be my disciple must deny themselves and everyday take up their cross and follow me« (Luke 9:23; Mark 8:34) – live to practice all the virtues, that is the monastic votes assumed for attaining likeness with God or holiness. Christ calls us towards this reality, »Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect« (Matthew 5:48). So, the monastic system, in the Orthodox Christianity, includes many rules and spiritual exercises in a special mode of asceticism, meant for attaining a perfect mystical life or the condition of holiness.

Key words: monasticism, Church, evangelical counsels, monastic votes, spirituality

Povzetek: **Organizacija in vloga meništva v ustroju in dejavnosti krščanske Cerkve**

Članek izpostavlja organizacijo in vlogo meništva v ustroju krščanske Cerkve. Teoretični in praktični vidiki meništva so predstavljeni kot krščanska sinteza zgodnje zgodovine meništva. Menišтво je oblika življenja, temelječa na duhovni poklicanosti k združitvi z Bogom, s Kristusom znotraj velike skupnosti, ki je Cerkev. Menišтво je praktična organizacija življenja, temelječa na evangelijskih svetih, za doseganje popolnosti. V duhovnem življenju krščanske Cerkve je vsaka poklicanost osebni klic, ki prihaja od Kristusa. Redovniško življenje je utemeljeno v Kristusovem evangelijskem sporočilu. Člani meniških redov, sledeč biblijskim besedam Jezusa Kristusa – »Kdor želi biti moj učenec, naj se odpove samemu sebi in vsak dan vzame svoj križ in hodi za menoj« (Lk 9,23; Mr 8,34) –, živijo, da bi izpolnjevali vse kreposti, to je meniške zaobljube za doseganje podobnosti z Bogom oziroma svetosti. Kristus nas kliče k tej resničnosti, »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48). Meniški sistem

tako v pravoslavnem krščanstvu vsebuje številna pravila in duhovne vaje v okviru posebne drže asketstva, katerega cilj je pridobitev popolnega mističnega življenja oziroma stanja svetosti.

Ključne besede: menišтво, Cerkev, evangelijski sveti, meniške zaobljube, duhovnost

1. Introduction

Briefly defined, monasticism consists of: monks and nuns who have become worthy, by having promised themselves to Christ, to fulfill not only the rules of the moral law, but especially the evangelical counsels, assumed as votes or monastic vows, namely: poverty, chastity and obedience. Once taken, the vows become obligatory, involving a total dedication of one's life to the purpose of salvation, through renunciation to one's self and to the world, in order for the union with Christ to become an increasingly perfect way of life.

Etymologically, the word *monk* (from the Greek words μοναχός – *monos*, meaning single or alone, or κάλως γγερων – beautiful old man) defines the Christian who, withdrawn from the world and especially from the state of evilness, lives in hesychia (the anchorites), in prayer, in order to renounce the physical life submitted to materiality and to renounce the sinful passions for the sake of salvation. The purpose of this renunciation is actually the union with God, according to the Apostle's words »the one who joins himself to the Lord is one spirit with Him« (1 Corinthians 6:17).

Monasticism can be met both under the form of the life of a hermit, characterized by varying degrees of solitude, and under the form of the life of a cenobite, that is, a monk living in a Christian community of the Church.

Fulfilling God's will and dedicating one's entire life to serving Him is a reality of the Orthodox spirituality and especially of its philocalical, ascetical and mystical spirit. The monks who manage to progress on their way to Christ are engaged in a ceaseless spiritual struggle towards freedom from sinful passions (κάθαρσις), contemplation (θεωρία) and deification or union with God (θέωσις), prayer and obedience. In the Scripture, the complete image of the ascetic life is Jesus Christ and the feminine models of monasticism are the Mother of God and the myrrh-bearing women and the four maidens, daughters of Saint Philip the Deacon (Acts 21:7-9). The main occupation of the members of the monastic community, as shown by Saint Paul the Apostle, is work and prayer, later summed up in the Latin syntagm *ora et labora*:

»I wish that all men were as I myself am. But each has his own gift from God, one of one kind and one of another. Now to the unmarried and to the widows I say that it is good for them if they remain single, as I am.« (1 Corinthians 7:7-8)

2. Theoretical and practical organization of monasticism

Monasticism always entails asceticism, or the practice of the spiritual and mystical values. Monasticism, as a way of living in poverty, celibacy, and voluntary obedience to a spiritual leader, has solid biblical foundations. The goal of such practices is a more intense relationship with God, or the service of God through prayer and fasting, meditation, good works and good life. Biblical grounds for monasticism can be found in the Old Testament, where it is rather presented in a veiled manner, but especially in the New Testament, where the idea of living in purity is really practiced. With clear biblical grounds for the ascetic life, the Holy Fathers, organizers of the monastic life, have developed and codified the monastic way of life, but especially have left us their life as an example. As the French historian Antoine Guillaumont shows, we have no reason to believe that Christian monasticism would be the product of historical influences. The emergence of monasticism is determined by the special religiousness of some Christians who want a permanent and close proximity to the divinity. (1997)

Monasticism emerged during the first Christian centuries, as practical organization of the living of the evangelical counsels: voluntary poverty, chastity and obedience, founded by Christ, having as premises several recommendations given by God in the Old Testament, especially to the prophets and bishops »approaching the holy sanctuary« (Leviticus 15-18), who, for this purpose, had to go through a special preparation, whose motivation and implications were repentance and abstinence in all its forms. Of course, closeness to God involves a permanent state of repentance. In the Old Testament, we see how God continually calls people to draw close to Him, to enter in communion with Him in order to have eternal life and to partake of His gifts (Hosea 4:6; 6:1; 11:7; Amos 5:4; Zephaniah 2:3; 3:13; Jeremiah 3:7; Ezekiel 18:31). Yet, repentance is itself a gift of God Who is answering the human effort made in order to release oneself from sin and from sinful passions. The theme of repentance is amply dealt with in the psalms, its starting point being the drama of man drifting away from God because of his sins:

»How much longer will you forget me, LORD? How much longer will you hide yourself from me?« (Psalm 13(12):1).

Hence, the structure of his soul, disturbed by numerous and powerful conflicts of conscience (51(50)), but which turn him to the Creator:

»Answer me when I call, O God of my righteousness! You have given me relief when I was in distress. Be gracious to me and hear my prayer!« (5(4):1)

The Old Testament introduces the forerunners of the Christian monastic ideal. The Old Testament presents man's permanent desire to draw close to God and to return to the paradise lost after the fall into sin. The religious life of the man of the Old Testament is characterized by the desire of acquiring freedom from sin. Although in the Old Testament we find no strict formulations of the monastic

ascetic life, however the life of hermit and the efforts of repentance made by Moses and Elijah are anticipations of the monasticism founded by Christ and organized by the Church, according to the model of His life, based on the practice of the evangelical counsels. The clearest foreshadowing of monasticism in the Old Testament is the institution of the Nazirite. Even the law of Moses highlights in Numbers 6:1-21, the conditions that the sons of Israel who want to become Nazirite must meet:

»If a man or a woman takes an oath to keep himself separate and give himself as a Nazirite to the Lord.« (6:1)

The Nazirite (coming from *nazar* = to bind oneself) is, in the Old Testament, a person wishing to dedicate himself or herself to God for a certain period of time, remaining in a state of purity during his covenant. Thus, the first feature of the Nazirite was temporality. The institution of the Nazirite was accessible to both men and women. The commandments of God, followed by the Nazirites and the prophets, before exercising the mission entrusted to them, are a foreshadowing of the evangelical counsels. The Nazirite was a person with a distinct life, dedicated to God, following a special oath, practicing celibacy even for a short period of time, from seven to thirty days. (6:2-8)

The state of repentance lies at the basis of prayer and of the intensification of the communion with God. The repentance of the Nazirite during the oath was aimed at obtaining worthiness to be closer to God, this is why he had to refrain from any kind of alcoholic beverage, which would have kept him bound to the worldly spirit. Just like the Nazirites, the prophets of Israel were approaching the Lord to receive His commandments, after they had previously repented for sins, by abstention from certain foods and acts, so by fasting and prayer. The Prophets, to get ready before receiving the divine words, had to go through a period of purification, carried out either in remote locations or in their communities. Moses, before receiving the tables of the Law on Mount Sinai (Exodus 20), repents to be worthy of the high calling of God. Out of the prophets, the Holy Prophet Elijah (3 Kings 17:20; 19:10; 4 Kings 1; 2) and his apprentice Elisha, through their lives, foreshadow the monastic life, by their zeal and retreat in solitude, as they live a life of repentance, in the deserts (St. Elijah withdraws by the torrent Cherith when Ahab threatened him (3 Kings 17:1)), in communion with God, by prayer.

In the New Testament, repentance is the first condition of entry in the kingdom of God, preached and founded by our Savior Jesus Christ, presented under three aspects. First, Jesus Christ speaks about a kingdom that is realized in the inner man (Luke 17:21), namely in his conscience, where repentance is what initiates it. Then this kingdom is about the communion with the other believers in the sacramental space of the Church (Matthew 6:33; 21:43; Mark 12:34). And third, the kingdom of God is presented as being also the one in Heaven, the future kingdom which will include all the good people who have gained everlasting love (Luke 16:16; 18:17; Matthew 21:43), being dogmatically defined as the triumphant

Church. The militant Church has as means necessary for acquiring the heavenly kingdom the Holy Mysteries by which the believer enters into communion with Christ, pre-tasting the eternal joy. In the first centuries, the Christian life of the Church community was the basis of the monastic life, seen as communal living, because the Christians were sharing commons. (Spidlik 2000, 24)

Monasticism as an institution was organized in the fifth century, and more specifically, at the Fourth Ecumenical Council in Chalcedon in 451. Before this council, the monastic communities functioned under the influence of the great founding Fathers or of their successors. The Fourth Ecumenical Synod places monasticism under the jurisdiction of the Church authority. Indeed, Canon 4 of the Council of Chalcedon, regulates:

»For the first time legally, by a decision of an ecumenical council and, generally, through a canon valid throughout the Church, the relations between the monastic state and the ecclesiastical authority in the sense that monasticism is subordinated to the bishops.« (Floca 1991, 76)

Henceforth, monasticism is an organized institution, involved and subordinated to the ecclesiastical authority exercised by bishops. The Christian life of monasticism has many forms. A monk or a nun gives up the will to direct the course of his or her life. Instead of working towards self-improvement, a monk's or nun's main concern is abnegation, and their highest aim is perfection.

3. From evangelical counsels to monastic vows

Monasticism is a form of service to Christ, by the practice of the evangelical counsels or counsels of perfection, assumed as vows, namely voluntary poverty (or perfect charity), chastity and obedience or submission to a spiritual leader.

In monasticism, the evangelical counsels taken by the vow made before God by the candidate who takes on to renounce the world and the worldly cares, become obligatory and their application is irreversible, they are actually the vows: chastity or virginity, poverty and obedience, whose consequence is the state of continuous sacrifice expressed in the monastic environment by the syntagm the yoke of Christ. (Vlahos 2005, 38)

Although in the Orthodox terminology, no distinction is made among the evangelical counsels, following an old division of virtue into virtues of the soul and virtues of the body, we must say that the evangelical counsels or monastic vows are ascetic forms necessary for perfection, which together with the commandments open the heavenly kingdom (John Damascene 1864, 85–89).

Without insisting too much and needlessly on the legalistic distinction between biblical commandment and evangelical counsel, as the Catholic ethics does, which defines commandment by *erga superogatoria*, namely super-meritatory actions that are part of its treasury of church, given as indulgences in the past by

the popes, but also without denying them totally as the Protestant theology does, which considers the counsels of Christ as given to those predestined to salvation, the Orthodoxy recognizes the value of both (commandment and evangelical counsel) for the salvation of man and implicitly in the Christian life, be they Christians living in the world or in the monastery, monks or nuns, because: »The Holy Scriptures do not know about such a distinction, they want everyone to lead a monk's life, even if they are married.« (John Chrysostom 1863, 373 A)

In addition to the ten commandments of the Old Testament and the evangelical counsels, the Savior gave the Christians nine other exhortations, by which the divine law is made perfect, to help man reach moral perfection. Yet, these have not been given under the form of commandments, but in the guise of beatitudes, because they fit our Savior Christ's lowliness and meekness perfectly. On the other hand, the nine Beatitudes are so suited to the aspirations of a Christian soul that just hearing them, we feel like fulfilling them. But according to the canonical moral teaching one must make a difference between commandment and evangelical counsel.

»The commandment is a precise provision of the law and about committing a clearly defined, obligatory act, or about the interdiction to commit illegal acts. The evangelical counsels: chastity, obedience and voluntary poverty, unlike the commandments, are recommended by our Savior to enhance the mystical union. The moral counsel is also included in the general provisions of the moral law, but does not refer to the obligatory good claimed by the law, but to a non-obligatory good, a good permitted or only advisable. By disobeying the counsel, the Christian does not sin, and does not go astray from fulfilling his purpose; however, by fulfilling it, he can reach a higher degree of moral perfection more easily.« (Mladin 2003, 92)

Voluntary poverty or perfect charity (from the Greek Ὁμολογία ἀκτημοσύνης or πτωχίας, in Latin *votum pauperitatis*) as a monastic vote, supports the realization of a full service of Christ because the monk's preoccupation is only God. In monasticism »poverty is leaving the worldly worries (material life), freeing oneself of all the needs of life, voyage without hindrance (to heaven), loyalty to the (divine) commandments, moving away from sadness« (John Climacus 1980, 251).

The monastics, by giving up on the worldly cares, sense the spiritual life and this life is attraction to the good, and this means following Jesus Christ:

»If any man has the desire to come after me, let him give up all the other desires, and take up his cross and come after me.« (Mark 8:34)

Material things are not bad in themselves but become bad by misuse, because they get to enslave the human nature, and this is why the Savior said:

»It is easier for a camel to go through the eye of a needle than for someone who is rich to enter the kingdom of God.« (Matthew 19:24)

The evangelical counsel of poverty is based on Jesus Christ's words from the conversation with the young man:

»You lack one thing – go, sell whatever you have and give the money to the poor; then you will have a treasure in heaven. And come, follow me.«
(Mark 10:21; Matthew 19:21)

Virginity or chastity (from the Greek Ὁμολογία παρθενίας, σωφροσύνης, αγνείας, Latin *votum castitatis*) for the monastic life implies purity of the body and of the soul in every sense and especially sinless life lived in justice and in love. The moral importance of virginity is shown by Saint Paul the Apostle when he says:

»I want you to be free from concern. An unmarried man is concerned about the things of the Lord, how to please the Lord. But a married man is concerned about the things of the world, how to please his wife.« (1 Corinthians 7:32-33)

The full purity of life makes the human body receive an angelic dignity, because it gets united and sanctified by partaking of Christ daily. So the vote of willing poverty involves a pure life, renunciation to the worldly cares and the acquisition of the state of virginity as a moral state.

The vote of virginity or chastity is based on the Savior's words:

»For there are eunuchs who have been that way from their mother's womb, and there are eunuchs who were made eunuchs by others: and there are eunuchs who made themselves eunuchs for the sake of the kingdom of heaven. The one who is able to accept this should accept it.«
(Matthew 19:11-12)

Origen shows that circumcision in the Old Testament symbolizes chastity, which rejects the preoccupation for the body. Certainly, we must not understand the body as he does, as an evil reality and mutilate or destroy it, because the body is meant for sanctification, it is the temple of the Holy Spirit (1 Corinthians 3:16). Theoliptus of Philadelphia says that whoever has promised himself to this sacred vow should stay away from the world of sin and avoid the connections with the wicked man. Diadochus of Photice considers virginity to be a constant prayer, a state of purity, as »living forever connected to God« (1947, 334). The full purity or chastity requires the monks and the nuns to adhere to a strict schedule of prayer and services to God and this means an organized life of religious and spiritual asceticism.

Obedience or submission to a spiritual father (from the Greek Ὁμολογία ὑπακοής, in Latin *votum oboedientiae*) for the monastic life is the means by which man, in general, and the monk, in particular, in order to escape the slavery of sinful passions, submits his will to the moral law that his spiritual father and Christ the Lord command:

»Continue to obey your leaders and submit to them, for they keep watch over your souls as those who must give an account. Let them do this with joy and not with grief, for that would be of no advantage to you.« (Hebrews 13:17)

Or:

»Every person must be subject to the governing authorities because there is no authority except by God's appointment, and those that presently exist have been instituted by God. Therefore one must be subject, not only because of wrath, but also because of conscience.« (Romans 13:1; 5)

For the monastic community, obedience means obedience to the spiritual authority.

Obedience in the Christian monastic life consists in the fact that the monk does not live according to his will, but according to the Savior's prescriptions, put into practice under the supervision and direction of the one to whom the guidance of one's spiritual life has been entrusted. St. John of the Ladder (Climacus) defines obedience likening it to a »tomb of the will and the resurrection of humility« (1980, 79). The true disciple has a sincere desire to learn and is aware that Christ by obedience leads to knowledge and truth. Disobedience leads to sin, which is one of the senses of sin in the Scripture, since man, Adam and Eve, disobeying God's commandment in heaven, fell into sin. St. Basil, archbishop of Caesarea (329–379), says that obedience actually means learning by living in Christ: »He who murmurs has estranged himself from the brothers' community and his work can no longer be used by them.« (1857c, 750)

As an example and connective bridge and model of ascetic life, the Holy Gospels show Saint John the Baptist, a dweller of the desert who spent his life in fasting and prayer until he began his work of preaching repentance, at the age of almost thirty (Luke 1:80; 3:23).

John the Baptist was born six months before Christ (1:36) in the city of Orini of the parents: priest Zechariah and his wife Elizabeth (1:5). The birth of prophet John being part of the plan for the salvation of the world, was announced by the angel Gabriel to Zechariah, while he was serving at the temple. The priest Zechariah, when he heard from the angel that his wife Elizabeth, who was barren, will bear in her old age a child, because he was not convinced of the good news brought by the angel Gabriel, asks for a sign, and remains dumb until his son is given his name. At birth, asked by his relatives, Zechariah wrote on a tablet the name John, a name that means servant of God. Zechariah, full of grace, prophesied blessing God about the mission of his son John who was to prepare the way for our Savior Jesus (1:68-80). Another example, perhaps of Nazarite for life, is that of Anna the Prophetess, who, after the circumcision and bringing to the temple of the Infant Jesus, was praising God announcing about the Infant to all those who were awaiting redemption in Jerusalem. About her life, the Holy Gospel informs us that

»And there was one, Anna, a woman prophet, the daughter of Phanuel, of the family of Asher (she was very old, and after seven years of married life, she had been living as a widow and was now eighty-four); she was in the Temple at all times, worshipping with prayers and fasting, night and day.« (2:36-37)

From among the Hebrew people, there have been people »who chose celibacy out of religious reasons, especially the Essenes. The Nazarites also practiced abstinence, but only for a while.« (Mihoc 2002, 18) Whether we are talking about the Pharisees, who were either priests or laymen, dedicated law interpreters, rigorous regarding Moses' prescriptions, but lacking good works, or the Sadducees, aristocrats who were following the biblical law, but not the traditions of the Pharisees or the Essenes, who were a party of priests and laymen, they all practiced a false asceticism, considering themselves chosen and consecrated, the only ones entitled to know the divine mysteries. The rigidity of the faith of these religious parties generated their repulsion to the activity of our Savior. Even though among them one can meet people that lived the life of single men: the Essenes and the Nazarites, their mystical life could not have had as an end the mystical union with God because it was devoid of the binder of communion with God – grace.

The perfect model of monk is, however, Jesus Christ himself. Although he has spent most of his earthly activity preaching to the crowds, the Gospels relate that on various occasions the Savior withdrew into the mountains to pray at night: »And after sending the crowds away, he went up on the mountainside by himself to pray: and when evening came, he was there alone.« (Matthew 14:23; Mark 6:46; Luke 6:12; John 6:15) The desire of following and living Christ was lit by the Holy Spirit, Who has made the first Christians, even since the day of the Pentecost, leave the world and withdraw to deserts to serve God completely. »In the first centuries of Christianity, celibacy represented a form of asceticism, meant to help receive the being of a martyr (testifier) for Christ.« (Spidlik 2000, 72)

Of course, the need to flee the persecutions initiated by the Roman Emperors increased the number of monks. For example, during the persecution of Diocletian (285-305), the number of monks in Egypt increased. But, as St. Basil the Great shows, the perfection of the spiritual life is based on the imitation of Christ, not only in the life paradigm that He has given us, but even in His death:

»The *oikonomia* of our God and Savior with a view to saving the human nation is to call it from the state of fall and lift it from the alienation brought about by disobedience to the intimacy with God. For this, the coming of Christ in the body, the image of the evangelical mode of living, the Passion, the cross, the burial, the resurrection; for the saved man to enjoy, by the imitation of Christ, that adoption (quality of God's son) of yore. Therefore, to attain the perfection of life it is necessary to imitate Christ not only following the example of His life, His gentleness, humility and patience, but even in His death.« (1857b, 128 C)

Thus, in the Christian monastic life, public vows confirm the public profession of the evangelical counsels of poverty, chastity, and obedience in all that involves the spiritual and ascetic life.

4. The organization of monasticism in history based on the ascetical practice of the evangelical counsels

The organization of the Christian monasticism, based on the ascetical practice of the evangelical counsels, begins with the life of the Christians withdrawn in the desert of Egypt and Syria in the 4th century AD, initially because of the persecutions, and later due to the changes that occurred in the Roman Empire on the level of the society as a result of the conversion of the Emperor Constantine the Great to Christianity and of the transformation of Christianity into a religion tolerated throughout the Empire (Lawrence 2001, 2). Now, the Christians who want to reach perfection, withdraw from the cities to the wilderness, living in fasting, prayer, and the practice of the evangelical counsels.

»The desert was for the monks the most favorable place for practicing hesychia (a life of peaceful prayer of the heart), as the foundation of any monastic ideal, but also the place of the demons, which manifested themselves mainly in the form of thoughts, and against which the monk had to fight to defend his hesychia (peace) and fulfill the goal for which he was in the wilderness: the union with God.« (Guillaumont 1998, 93)

Saint Antony and Pachomius proved to be important ascetic leaders in the desert of Egypt. Saint Antony stressed the need to live in seclusion in order to carry out the spiritual and physical acts necessary to prove devotion to God, reach spiritual purification, and atone for sins. The first communities living a life of monk were organized along the Nile Valley in the 4th century AD. The Saints Anthony the Great and Pachomius (d. 346) are viewed as organizers of the Egyptian monasticism, but, before them, the one considered the First Hermit was Saint Paul of Thebes. Classically, the first great ascetics are considered the founders of monasticism. (Evdokimov 1964, 165)

The Christian known as the First Hermit is Paul of the Thebes in Egypt (227–347). Paul of Thebes or Paul the Anchorite was born around 227, he was a young Roman soldier converted to Christianity and he lived in Egypt, namely the Upper Thebaid, was rich but also educated. He fled into the wilderness, spending his whole life in the desert during the persecution of Decius (250–253). Since 250, finding out that his uncle, in order to take his property, intends to hand him over into the hands of the persecutors, he withdraws into the wilderness of Egypt living in asceticism, fasting and prayer. St. Anthony the Great, meeting him, is impressed by the reality of his improved life, by his life of hermit and by all the endeavors towards perfection he had made during his life of 114 years, of which 91 spent in the wilderness. Of course all the historical data about this pious Christian are not

clear; nevertheless, a sure fact is that the organization of the monastic life was realized based on the constitutional foundation of the religious moral, customary and then canonical law. After the introduction by Pachomius of the community life, in the mystical societies some rules have crystallized, provisions regarding the cohabitation imposed by the community lifestyle. Pachomius did not constitute a code of laws and did not draw up a general plan for the organization of the monastic communities, but introduced rules of conduct with a generally obligatory character, absolutely necessary for the monastic communities.

St. Anthony the Great (251–356) is the first organizer of the monastic life under its anchoritic form, specific of the different communities (lavras) of the Egyptian desert, out of which the most famous were those of Nitria, Kellia and Scetis. Saint Anthony was the first Christian to live a life of solitude consecrated to God. As a hermit in the desert, he lived a long and saintly life that influenced countless people both in his time and for generations thereafter, even to this day. Around Saint Anthony, over 6,000 monks gathered together, and after his death, their number rose to 10,000. For all that, St. Anthony is considered the father of Christian monasticism. St. Anthony was born in the village of Coma (Kemn-el-Arouse) in Middle Egypt in 251, as the son of wealthy Christian peasants; here he became a practicing Christian. After the death of his parents – Anthony was then aged 20, he entered the church to hear the Gospel, in which our Lord speaks to the rich young man:

»If you want to be perfect, go sell all you have, give to the poor and then come follow me.« (Matthew 19:21)

St. Anthony received the word as if addressed to him directly, and after having shared his wealth to the poor, leaving his sister in the care of a community of virgins, he withdrew into solitude. He lived at first in a hut in the margin of the village of Como, in obedience to another ascetic of the region, who was older, and then in a deserted idolatrous grave. His disciples introduced for the first time the monastic vows, which, once taken, became obligatory. The life of Saint Anthony, written by Saint Athanasius, reveal him as Father of monasticism, as »the first who reached holiness without tasting martyrdom« (1988, 244). Macarius and Amatas are two disciples who lived for 15 years with Anthony in Mount Kolzim, who witnessed his death and buried him in an unknown place, as Anthony himself asked.

St. Anthony was the first who gathered together the ascetics of the desert in an organized community. This community was very little close and totally voluntary; although its members did not practice the vote of obedience, instead they were held together simply by their will to live in communion with Christ in the Church community. St. Anthony, in 286, at the age of 35, settles himself in a deserted fortress located on the right bank of the Nile at the edge of the desert, in the place called Pispir, where he remains for 20 years until 306, when his rebel followers force him to leave this place where he lived ascetically, reaching the mystical union with God by grace. In the year 312, he settles himself in mount

Kolzim (or Kolzum/Qolzum, not far from the Red Sea shore, where one can find today the monastery bearing his name). Here he lives up to his death (356), together with two disciples, leaving this place only to visit his disciples or to make a second trip to Alexandria, to support St. Athanasius, persecuted by the pro-Arian party.

The persecutions of the year 305 led many Christians to begin to come around St. Anthony, so it seems that the number of his disciples soon reached 6,000. Thus, a monastic center was created around him, known as Faium. The monks, disciples of St. Anthony the Great, because of their large number, did not live in one monastic settlement, so that the monastic mode created by St. Anthony monastery must be considered rather a colony of monks, zealous towards perfection.

St. Pachomius of Thebes (292–347?) or Pachomius the Great is considered the organizer of the monastic community with cenobitic life. He considers the cenobitic life as a family, entrusted to the starets, as father of the monastic family, just like a father of a family. Under his supervision, a little later another eight monasteries of monks and two of nuns were formed. Around the year 326, Pachomius founded a monastic community in Nitria, northwest of Cairo. (Schaff 1894, s.v. »Pachomius«)

St. Pachomius was a disciple of St. Anthony, he gathered the ascetics in a community, living in individual cells (from the Greek κελλία), but working together, eating together and attending the church together. This kind of monastic organization is called cenobitic order, or community order. According to the rules of Venerable Pachomius, the monastic community was organized in a manner similar to that of a military order. The monks were divided in groups consisting of ten people, working in the same domain. They lived in a block of cells that were called together House (*domus*), led by a teacher (*praepositus*). Some houses formed a tribe (*tribus*), whose head was the teacher of the oldest house. A monastery was composed of 10 tribes; thus 30 or 40 houses each with 40 brothers add up to more than a thousand monks in a monastery. Each house had a sort of administrator and an assistant administrator, and over the whole monastery there was a general administrator. The teacher was taking care of all the household and assured the spiritual care of his disciples. Above all was Abba or Avva, namely the abbot of the monastery. (Pachomius 2000, 9–18)

The emphasis of the Pachomian rules falls on the community life, developed and manifested in three areas:

- 1) joint worship;
- 2) living, sleeping, eating in a joint manner in a building isolated from the outside world;
- 3) jointly earning the living by joint work.

In the communities of anchorites, the members take care, alone, of the goods necessary for life; it is only in the fourth century, by the Rules given by St. Pachomius that weak tendencies towards a common organization of the monastic com-

munity emerge.

Along with St. Pachomius, as organizers of the monastic communities are also known: Macarius the Egyptian (300–390) who established a monastery in the wilderness of Nitria, in the desert of Skete, around the year 300; Hilarion, in Palestine; also around the year 345, Epiphanius founded another monastery with cenobitic life in Palestine.

St. Basil the Great, Archbishop of Caesarea (329–379), was born in the city of Pontus towards the year 329 and died in Caesarea on January 1, 379. He comes from a Christian family: his father, Basil, was a famous lawyer and orator in Pontus, known as a teacher of virtues, he married Emilia, daughter of a martyr, and they had nine children, five boys – all saints – and four daughters. His sister Macrina embracing the monastic life as well, implemented the monastic rules of his brother in the monasteries of nuns. St. Basil studied in Caesarea and later on in Constantinople and Athens, standing out since his young age by his profound knowledge of philosophy, astronomy, geometry, medicine and rhetoric. In Athens, he became a close friend of St. Gregory of Nazianzus who was always impressed by his deep intelligence and profound spirit. The life and the work of St. Basil the Great reveal his true knowledge of God and man.

»In the light of Christ, St. Basil understands to appreciate ancient wisdom, both in order to reject it when it was no longer useful and in order to use it for something better, to give it its full meaning in God.« (Caraza 1979, 131–132)

From Egypt, monasticism passed into Asia Minor, organized by St. Basil the Great. The life of the Christians in the 4th century is enriched by the activity of the Cappadocian Fathers, especially that of St. Basil the Great. Very many Christians, moved by the Holy Spirit, turn to hermitages, to quiet places, to serve God, where they dedicate themselves to an asceticism meant for reaching perfection; based on these desires of embracing the life of a hermit, the Christian monasticism emerged.

For a proper organization of the monastic communities, St. Basil the Great composed *the Great and Small Rules*, an ample functioning status, better composed than that of Saint Pachomius, still valid to this day in the Orthodox Church. The monastic statutes of St. Basil the Great are contained in three of his writings:

- 1) Moral Teachings;
- 2) Great Rules, comprising 55 rules;
- 3) Small Rules, containing 313 short answers for solving various problems of the monastic community life.

Based on the principles of the Christian apostolic community described in *The Acts* and *The Epistles*, St. Basil (329–379) promotes a cenobitic life, namely a monastic life in an organized community. This is conditioned by:

- 1) Possession in common of the property, according to the model of the apostolic community, following the commandment of love for God and our neighbor;

- 2) Good works aimed at relieving our neighbor's physical and spiritual distress;
- 3) Counsel of voluntary poverty;
- 4) The principle of asceticism, of abnegation, by the vote of chastity;
- 5) Counsel of unconditional obedience to the head of the community;
- 6) Reading the Holy Scriptures, in alternation with prayer and work;
- 7) Daily Holy Communion, as a sign of the communion with Christ, in the ecclesial community.

St. Basil leaves as a rule for governing the monastic communities, the institution of the starets, the direct obedience to a Father (starets), chosen by the community, actually:

»The starets himself, as a parent taking care of his true children, will investigate the need of each one of them and will assign, to each of them, proper care and protection; and he will group any member that is really weakened in soul or body, with a love and benevolence befitting a father.« (1857a, 1408)

The organization of the monastic life based on the practice of the evangelical counsels, as St. Basil the Great shows, is inspired by The Holy Scripture. In this sense, the great Cappadocian says: »Every word or act ought to be confirmed by the testimony of the Scripture inspired by God to instruct the good but also to shame the wicked.« (Amand 1948, 82)

The rules made by St. Basil are general rules for the cenobitic life, which relies on brotherly love, which differs from the anchoritic life – in this sense the great Cappadocian says:

»None of us is able to meet the needs of his body on his own; and to acquire the bare necessities people need one other. For as the foot has some power, but it needs another, as well – because without the help of the other members he does not find even his own power strong enough or sufficient for its needs for life and cannot replace by something else what is missing /... /. For this reason, in the life in common, the power of the Holy Spirit, which exists in him, needs to pass at the same time to all.« (1857d, 928; 932)

All this shows that monasticism is a state of grace, present in the Church community. The entry into monasticism, as the Cappadocian Saint shows, is realized since the moment one takes the monastic vows, of: obedience, poverty and chastity, which, together with cleanliness, with keeping watch over the heart, with humility, with love and with prayer are prerequisites of the community-based ascetic life.

Compared to the monastic rules formulated by Pachomius, the rules of St. Basil give the monastic community a centralized organization. St. Basil organized the monks in brotherhoods that did not exceed 15 people. Feminine monasticism has

the same rules as masculine monasticism, because it has the same goal: purification from sinful passions and acquiring holiness, both man and woman being images of God.

St. Basil advises the monks to deal not only with work and the order of prayer but also with physical work, intellectual work and especially moral, ascetic work. St. Basil the Great, in his Rules, compares the monks with the endeavurers of the Gospel desiring the Kingdom of Heaven for which they make efforts for sanctification of all of their life. So, monastic asceticism became an authentic way of life and union with Christ, which generated a new way of life in Christianity, namely monasticism. Continuing this tradition in the Eastern Christianity, three types of monasticism were formed in history: eremitic and coenobitic and the skete. The skete is a very small community of monks or nuns under the direction of an Elder.

Since the first centuries, monasticism was present in the Church life of the Daco-Romans in the Roman Province of Dacia. The massive dissemination of Christianity and of the Church organization in the territory between the Danube and the Carpathians and the Black Sea is confirmed by the approximately 35 basilicas of the 4th–6th centuries found in the main urban centers of the province: Tomis, Callatis (today Mangalia), Tropaeum Traiani (today Adamclisi), Histria (today Istria), Axiopolis (today Cernavodă). In the fifth and sixth centuries, the Romanian monasticism is represented by: St. John Cassian and Dionysius Exiguus, and the Scythian monks of Scythia Minor – John Maxentius, Leontius, Achilles, Maurici. (Me-yendorff 1979, 34) But before the Scythian monks in Scythia Minor there was an Orthodox Episcopate in Tomis, the present-day Constanta in Romania.

Of course, in the Orthodox Church, Saint Basil the Great, Bishop of Caesarea, is the one who gives the monastic rules a meaning to underlie the organization of the monastic community's life and introduces the charitable service as a work discipline, while the organization of Western monasticism is realized by St. Benedict of Nursia (6th century), considered the founder of Western monasticism, whose rule is based on that of St. Basil. The Benedictine rule formed the basis of life in most monastic communities until the 12th century. In the Middle Ages the monastic orders of the Carthusians, Cistercians, or friars – Dominicans, Franciscans, and Carmelites – emerged. In the Orthodox monasticism there are no religious orders as in the West, because this monasticism was organized based on the monastic rules of St. Pachomius of Thebes and St. Basil the Great, whose norms encouraged an active and »contemplative« life, this generating the unity and communion in the Church.

5. The emergence of feminine monasticism in the history of the Christian Church

Christian history reveals the important role of women in the life of the Church, where any human being has dimension and ecclesial participation, given by the divine image borne, restored by the grace of the Holy Baptism. Certainly, from a

historical perspective, the existing information is not clear about the primacy of the monastic communities of monks or nuns, because at the beginning there were also mixed communities.

As Fr. Kallistos Ware states (1978), normally when we talk about St. Anthony of Egypt as the father of Christian monasticism, we must not forget that before giving up all his possessions and becoming a great ascetic, he entrusted his younger sister to a monastery of virgins, which clearly shows that there was a feminine monastic community, already organized, preceding even the first cenobitic monasteries of St. Pachomius. So, we are entitled to affirm that the organization of the community-based monastic life for monks is simultaneous to the organization of the first monasteries of nuns. The first Christian settlement of this kind for nuns mentioned in documents was created by St. Pachomius for his sister Mary.

Since the second and third centuries, the first monasteries had rules that guided the first monastic communities of nuns. (Macy 2007, 9–13) The entry of women in the monastery involves a radical transformation of life, and means following Christ, and this was done under the guidance of monks. Saint Jerome appreciates Marcella, Paula the Elder and Paula the Younger, Eustochium and Demetrias for their practice of asceticism, substantiated in their modest apparel, considering that »a simple apparel demonstrates a clean soul«. A life dedicated exclusively to God requires spiritual effort from man.

As forerunners of the Christian feminine monasticism, in the history of the Church we find different religious groups, like:

- 1) 1) The widows – an ascetic and practical community, composed of women who assumed the chastity vote. The age of entry into the widows' group was about 60 years. »To be accepted into the society of widows, the widow had to have been married only once, had to live a life of solitude and prayer, abound in good deeds, be submitted to the bishops, priests and deacons in whose subordination they were.« (Floca 1990, 501–502)
- 2) 2) The virgins – they lived in abstinence and prayer, taking upon themselves the vow of chastity, under the guidance of the widows. The virgins' group was joinable at the age of 17.
- 3) 3) The priestesses – they were a special category of women dealing with religious instruction and moral guidance to the young.
- 4) 4) The deaconesses – women who were voluntarily in the service of the local churches. This category was the largest women group in the old Church. They helped the priests when they officiated the baptism for women, anointing them with holy oil; with the deacons, they took care of the good order in the church; they guided and took care of the widows and the virgins, who had to obey them; they catechized neophyte women, but especially they devoted themselves to acts of physical and spiritual charity in harmony with the sacrificial love of our Savior Jesus Christ.

Important for the feminine monastic history, but, of course, together with the community of men of St. Basil, is the monastery of nuns led by his sister Macrina. St. Paula also builds in Bethlehem a community of monks and next to them three monasteries for nuns. Saint Melania the Elder edified a monastery for virgins not far from the monastery of monks of Rufinus. Besides his monk communities, Blessed Augustine also organizes a nunnery where he ordains his sister as abbess. St. John Cassian from the Province of Dacia does the same in Marseille: he founded two monasteries, one south of the city, on the other side of the harbor, a monastery that became the famous abbey Saint-Victor and the other, even in the city, a nunnery, later known as the Saint-Sauveur, for his sister, whom he met in Marseille. (Benoit, 1966) St. Gregory the Theologian, speaking of his sister Gorgonia who was leading an ascetic life, attests her presence in the monastery.

The foundation and organization of monasteries formed either of monks or of nuns occurred wherever monasticism has spread. The organization and functioning of the monasteries formed of nuns was the same as that of the monasteries formed of monks. Precisely because nuns are governed by the same monastic rules as the monks, there are no specific rules created for them in the Eastern Christianity. For this reason, the monasteries of nuns, which shone in those times of great bloom of Christianity, did not create from themselves a rule of their own, but relied on the principles formulated by St. Pachomius.

Of course, in the sense of absolute ministry, the most emblematic image of feminine monasticism is the Virgin Mary, Mother of our Lord Jesus Christ. The life of sacrificial ministry of the Theotokos, her following Christ and especially her perpetual virginity under all aspects, both physical and spiritual, represents in fact a genuine practice of the evangelical counsels, which the Virgin Mary accepts since the first moments of her life, when she was dedicated to the temple, but especially in her adulthood, when, in front of the Archangel Gabriel, she takes on this ministry, saying: »I am the servant of the Lord; may it be to me as you say. And the angel went away.« (Luke 1:38)

Along with the Virgin Mary, the Scripture presents the myrrh-bearing women, who were also living a special life, with a strong ascetic character.

Naturally and logically, the appearance and development of feminine monasticism occurred at least at the same time as the masculine one in the 2nd and 3rd centuries A.D.; in the fourth century, there were some mixed monasteries, as well, but which were banned in the 6th century by Emperor Justinian. In the Christian West, the monasticism for women was initiated even since the 3rd century by grouping consecrated virgins (*virgines sacratae*), who were devoting their lives to God (*Deo dicatae*) by taking a vow of virginity before the bishop, and, after this moment, they would wear a veil as their headwear.

6. Conclusion

The Christian monasticism was founded by Jesus Christ, but was organized based on the practice and living of the evangelical counsels by the Church. The church is made up of clergy (priests) and believers or people, of course this category also includes the monks and the nuns. In Christianity, monasticism is a special group among the Christians, but not broken from the community of the Church, and their activity is put in the service of the Church.

Monasticism was first developed in the sense of the practical life, then in the sense of the canonical order, certainly at first in relation to the theology of the Holy Fathers and then in relation to the Holy Canons established at Ecumenical and Local Councils. In the history of Christianity, monasticism was one of the central dimensions of life during the Western Middle Ages and until the late Byzantine Empire.

The most flourishing period of monasticism was that of the 8th century and it lasted until the 12th century. During this period, monasteries became an essential part of the society, often participating in the efforts of liturgical unification and clarification of the doctrinal disputes. In the West, the emergence of religious orders meant an institutionalization of the monastic life. The increasing pressure of the nation-states and the monarchies of the time weakened the wealth and power of the monastic orders over time. In the East, monasticism continued to develop as well after the Great Schism of 1054, becoming the center around which the Christians gathered even after the fall of Constantinople under Turkish dominion in 1453. Therefore, for the Christian East, monasticism was the force of spiritual resilience with cultural, social, political and economic implications.

Monasticism as an ecclesial state of grace is involved in and realizes the ministry of our Savior Christ, but in close connection with the Church, because

»the Son of man did not come to have servants, but to be a servant, and to give his life for the salvation of men« (Matt 20:28).

So, monasticism is the authentic evidence of the Christian ministry by which man lives with the purpose of salvation from sin and death, and this is reflected as well in helping others. Although paradoxically there are outstanding representatives of monasticism who lived far from the world, namely the hermits, they were part of a Church community, with which they were participating to the prayer, to the union with Christ by the Holy Eucharist, and especially for the good of which they were praying and interceding to God. The Christian monasticism is a reality of love and of ministry to God, involving man and the world as a whole, and not a dissident group broken from the Church of Christ. Today, when we all witness the various crises of human and spiritual orientation, monasticism reminds us by the voice of tradition and history that the only truly good thing that ennobles humanity, is a life in Christ lived with the aim of acquiring the Kingdom of God.

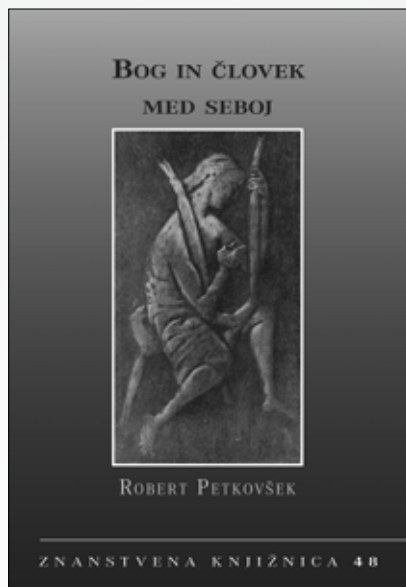
References

Sources

- Athanasius the Great.** 1988. *Viața cuviosului părintelui nostru Antonie*. Ed., trans. Dumitru Fecioru. Bucharest: IBM.
- Basil the Great.** 1857a. Constitutiones Monasticae. In: *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Vol. 31/3, 1322–1428. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit Montrouge.
- . 1857b. Liber de spiritu sancto. In: *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Vol. 32/4, 67–218. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit Montrouge.
- . 1857c. Moralia. In: *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Vol. 31/3, 700–889. Paris: Petit Montrouge.
- . 1857d. Regulae fusius tractatae. In: *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Vol. 31/3, 890–1050. Paris: Petit Montrouge.
- Diadochus of Photice.** 1947. Definiții. In: *Filocalia*. Vol. 1, 334–335. Ed., trans. Dumitru Stăniloae. Sibiu: Institutul de Arte Grafice Dacia Traiană.
- John Chrysostom.** 1863. Adversus oppugnatores vitae monasticae. In: *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Vol. 47/1, 319–386. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit Montrouge.
- John Climacus.** 1980. Scara raiului. In: *Filocalia*. Vol. 9, 43–464. Ed., trans. Dumitru Stăniloae. Bucharest: IBM.
- Pachomius.** 2000. *Regulile monahale*. Ed., trans. Nicolae Tănase. Iași: Editura Credința strămoșească.
- John Damascene.** 1864. De virtutibus et vitiis. In: *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Vol. 95/2, 81–98. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit Montrouge.

Literature

- Amand, Emmanuel.** 1948. *L'ascèse monastique de saint Basile*. Maredsous: Éditions de Maredsous.
- Benoit, Fernand.** 1966. Le martyrium de Saint Victor. *Provence historique* 16:259–296.
- Caraza, Ion.** 1979. Revelația divină în Hexaimeronul Sfântului Vasile cel Mare. *Ortodoxia* 1, no. 1:116–134.
- Evdokimov, Paul.** 1964. *Les ages de la vie spirituelle: Des Peres du desert à nos jours*. Paris: De Brouwer.
- Floca, Ioan.** 1991. *Canoanele Bisericii Ortodoxe*. Sibiu: Polsib.
- . 1990. Drept canonic ortodox: Legislație și administrație bisericească. Vol. 2. Bucharest: IBM.
- Guillaumont, Antoine.** 1998. *Originile vieții monahale*. Trans. Constantin Jinga. Bucharest: Anastasia.
- . 1997. Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien. Bégrolles en Mauges: Abbaye de Bellefontaine.
- Lawrence, Hugh C.** 2001. *Medieval Monasticism*. London: Routledge.
- Macy, Gary.** 2007. *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyendorff, John.** 1979. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
- Mihoc, Constantin.** 2002. *Taina căsătoriei și familia creștină*. Sibiu: Teofania.
- Mladin, Nicolae.** 2003. *Teologia morală ortodoxă*. Vol. 1. Alba Iulia: Editure Reintregirea.
- Schaff, Philip.** 1894. s.v. Pachomius. In: *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*. Toronto, New York, London: Funk & Wagnalls Company.
- Spidlik, Tomas.** 2000. *Spiritualitatea Răsăritului creștin, Monahismul*. Trans. Ioan I. Ică. Sibiu: Deisis.
- Vlahos, Hierotei.** 2005. *Monahismul ortodox ca viață profetică, apostolică și martirică*. Trans. Monachul Calist. Craiova: Mitropolia Olteniei.
- Ware, Kallistos.** 1978. Man, Woman and the Priesthood of Christ. In: *Women and the Priesthood*, 68–90. Ed. Peter Moore. London: SPCK.



Robert Petkovšek

Bog in človek med seboj

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,543—556
 UDK: 27-53:272-9(497.411)
 Besedilo prejeto: 3/2018; sprejeto: 3/2018

Andrej Lažeta

Zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju današnjega Prekmurja

Povzetek: Češčenje Marije se je na ozemlju današnjega Prekmurja utrjevalo vzporedno s širjenjem krščanstva. Pokristjanjevanje v pokrajini, takrat Spodnji Panoniji, je nastopilo v začetku 9. stoletja. Že iz sredine 9. stoletja je v Spodnji Panoniji izpričana prva Marijina cerkev v Blatenskem gradu. Tako kakor krščanstvo se je tudi češčenje Marije dokončno zasedrlo v pokrajini do 11. stoletja, ko so tod že stale še danes glavne Marijine cerkve. Od takrat češčenje Marije močno vpliva na versko življenje v pokrajini.

Ključne besede: Prekmurje, cerkvena zgodovina, Marijine cerkve, Blatenski grad, Marijino češčenje

Abstract: **Historical Centers of Marian Cult on the Territory of Present-day Prekmurje**

On the territory of present-day Prekmurje, the veneration of Mary (Marian cult) was consolidated in parallel with the spread of Christianity. Christianization of this province started in the times of Lower Pannonia (Spodnja Panonija) at the beginning of the 9th century. Already in the middle of the 9th century, the first known Mary's church was built in Blatenski grad in Lower Pannonia. Christianity and veneration of Mary were finally consolidated in the 11th century, when also the main Mary's churches, which exist to the present day, were already built. Since then the veneration of Mary has had a great influence on the religious life of Prekmurje.

Key words: Prekmurje, ecclesiastical history, Mary's churches, Blatenski grad, veneration of Mary

1. Uvod

O začetkih češčenja Marije med panonskimi Slovani sta že razpravljala Jožef Baša - Miroslav v članku V službi Marije, s podnaslovom Kratki pregled marijanskega kulta med Slovenci na Madžarskem (1918), in Ivan Zelko v razpravi De Deiparae culto apud Slovenos in Pannonia (1972a). O samem češčenju Marije v Prekmurju je pisal tudi Jožef Košič v ohranjenem rokopisu Starine Železnih ino Salaskih Slovenov iz leta 1845 (1992).

Ker Košič ne navaja citatov za svoje trditve in ker se Baša v članku predaja rodoljubnim čustvom in vsebino črpa tudi iz legend in iz ljudskega izročila, Zelko pa je v razpravi in v izpeljavi sklepov skop in se omejuje na začetke Marijinega češčenja med panonskimi Slovani, je zastavljeno temo primerno poglobiti.

V tem članku ne bomo pregledali vseh izrazov Marijinega češčenja v Prekmurju skozi zgodovino. Opredeliti želimo le zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju Prekmurja, njihovo starost in pomen za češčenje Marije v tej pokrajini.

2. Začetki Marijinega češčenja med panonskimi Slovani

Zelko in Baša trdita,¹ da je češčenje Marije med panonskimi Slovani obstajalo od pokristjanjenja Panonije dalje.

Spodnja Panonija je bila pokristjanjena po zmagi nad Avari leta 796, ko je salzburška nadškofija dobila mandat za pokristjanjevanje tega območja. Sistematično se je misijonarjenje v pokrajini začelo leta 798 z misijonarskim obiskom salzburškega nadškofa Arna (Kovačič 1926a, 71). Že predtem se je v Panoniji krščevalo, vendar dežela še ni bila krščanska (Benedik 1999, 185).

Skoraj iz tega obdobja izvira najstarejša znana Marijina cerkev med panonskimi Slovani. Postavil jo je knez Pribina (ok. 800–861) v Blatenskem gradu (Blatenski Kostel, Mosaburch, Zalavár) in je bila najverjetneje zidana (Kos 1936, 78). Stala je v utrdbi Blatenskega gradu in ne v mestu (Zelko 1969, 407). Posvetil jo je salzburški nadškof Liupram (836–859) 24. januarja 850 ob navzočnosti dvaintridesetih uglednih prič (Zelko 1972a, 334).²

Marijino češčenje v Panoniji ima torej vsaj 1167-letno zgodovino, če ne upoštevamo antičnega krščanstva na tem področju. Trditev Jožefa Baša »Častili smo jo [Slovani Marijo] više jezero let, pa jo šče dnesdén častimo« (1918, 50) ni bila pretirana niti pred sto leti, ko jo je zapisal.

Med začetkom pokristjanjevanja in posvetitvijo prve znane Marijine cerkve v Panoniji je minilo torej samo 50 let. To je zanemarljivo obdobje, če upoštevamo, da so v tem času Avari še vpadali v deželo. Ob tem se je zaradi vdora Bolgarov v Podonavje v Panoniji zrušil ves frankovski obrambni sistem in so zato Franki od leta 828 do leta 838 izvajali veliko upravno reformo, s katero so na novo oblikovali mejno grofijo Spodnjo Panonijo in jo povezali v Vzhodno prefekturo skupaj z Zgornjo Panonijo in s Karantanijo, ko je prefekt Ratbod (838) pregnal Bolgare z ozemlja južno od Drave. Upoštevati moramo tudi, da je bila prva znana Marijina cerkev v Panoniji Pribinova lastniška cerkev. Pribina pa je fevd ob reki Zali dobil

¹ »Či koren Marijinoga češčenja iščemo, moremo nazaj iti v dávno pretekle čase, nazaj ta, gde so prva semena krščanske vere kapala v slovenska srca. S križom je tū Maria vteklnjena v slovenska srca.« (Baša 1918, 50) »Marijanski kult med Slovenci v Panoniji ima svoj izvor v času, ko so ti sprejeli krščansko vero. Ljubezen do božje Porodnice se je v njihovo srce zasidrala skupaj s češčenjem križa.« (Zelko 1972a, 333)

² »Pri slovesni posvetitvi je bilo navzočih 15 slovenskih in 17 nemških velikašev, če sodimo po imenih. Lahko pa je tudi kak slovenski plemič imel nemško ime.« (Kovačič 1926a, 67; 74)

še leta 840 in takrat začel graditi Blatenski grad. (Benedik 1985, 126–127) Torej teza Baša in Zelka, da so Panonski Slovani sprejeli češčenje Marije sočasno s krščansko vero, popolnoma drži.

2.1 Blatenski grad

Pomenljivo je, da prve Marijine cerkve v Blatenskem gradu ni posvetil karantanski pokrajinski škof, ampak salzburški nadškof Liupram, ki je ob posvetitvi pri njej umestil duhovnika Dominika.³ S tem je bil Dominik najverjetneje postavljen za nadduhovnika ali arhidiakona v Spodnji Panoniji, čeprav naziva *archipresbiter* ni imel (Kovačič 1926, 74), zagotovo pa je bil škofov namestnik. Pribinova lastniška Marijina cerkev v Blatenskem gradu je bila s tem že ob posvetitvi povzdignjena v glavno cerkev Spodnje Panonije (Zelko 1972a, 334). Tako je zanesljivo vplivala na Marijino češčenje po vsej pokrajini.

Ob Marijini cerkvi v Blatenskem gradu je nastala bogoslovna šola, v kateri so se pod nadduhovnikovim vodstvom vzgajali duhovniški kandidati posebej le iz Spodnje Panonije. Najverjetneje je prav v tej cerkvi knez Kocelj (833–876) sprejel sv. brata Cirila (ok. 826–869) in Metoda (ok. 812–885) leta 867, ko sta prek Spodnje Panonije potovala v Benetke, in jima dal petdeset učencev. Zelo verjetno je knez Kocelj sprejel v tej cerkvi sv. Metoda tudi, ko se je leta 869 vrnil iz Rima kot apostolski misijonar za vse Slovane, in leta 870, ko se je vrnil iz Rima kot nadškof Slovanov. (Zelko 1969, 403)

Vdanost kneza Koclja Marijinemu češčenju nakazuje dejstvo, da je 21. marca 861 podaril svoje posestvo pri Blatnem jezeru v vasi Uuampaldi skupaj z vinogradi, travniki, gozdovi in vsemi pritiklinami cerkvi Matere Božje v Freisingu, kjer počivajo ostanki sv. Korbinijana (Kos 1906, 137).

Pod Madžari je Blatenski grad postal sedež županije – ki se po njem imenuje Zalavármegye. pozneje so sedež te županije prenesli v Zalaegerszeg. V Blatenskem gradu so še leta 1665 prebivali vojaki iz monoštrske bitke (1664) in kljubovali Turkom. Ko je kralj Leopold leta 1702 naročil razrušiti vse utrdbe, ki bi mogle biti uporabljene kot roparska gnezda, so poleti tega leta Blatenski grad skupaj z Marijino cerkvijo razstrelili. (Zelko 1969, 410) Marijina cerkev v Blatenskem Kostelu je utrjevala Marijino češčenje v Panoniji 852 let.

3. Zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju današnjega Prekmurja, vključno s Porabjem

Zelko najprej razpravlja o Marijini cerkvi v Blatenskem gradu. Ob njej navaja še štiri cerkve: pri Gradu (do leta 1952 Gornja Lendava), na Tišini, v Turnišču in v Len-

³ Zanj Kovačič trdi, da je bil vsaj Slovan, če že ne Slovenec (1926, 74). Zelko pa pravi, da je ta Dominik leta 837 prevzel vodenje pisarne škofije Regensburg, da je bil med letoma 840 in 841 notar kralja Ludvika Nemškega, od katerega je leta 844 prejel podeželsko posestvo pri Kószegu blizu meje s Spodnjo Panonijo in da ga je od tam knez Pribina že pred letom 850 povabil v Blatenski grad (1969, 407).

davi (do leta 1952 Dolnja Lendava), ki v pokrajini sodijo med najstarejše in so bile oziroma so še posvečene Devici Mariji.

Nenavadno je, da Zelko ne omeni župnijske cerkve v Markovcih, ki je še vedno posvečena Marijinemu obiskanju, čeprav njen izvor v razpravi Stenski tabernaklji v prekmurskih cerkvah postavlja v srednji vek (1996a, 119). Tudi Janez Höfler domneva, da izvira markovska cerkev iz 14. stoletja, vendar ne z današnjim patrocinijem, ki se je uveljavil šele v baročnem obdobju. Markovski patrocinij tako Höfler pripiše katoliški obnovi. (2013, 96) Morda se je Zelku zato markovska Marijina cerkev zdela premlada za izvorno utrjevanje Marijinega češčenja med Panonskimi Slovenci ali pa je ni upošteval, ker je le župnijska in ne romarska cerkev. K zgodovinskim središčem Marijinega češčenja v današnjem Prekmurju, ki jih navaja, je vsekakor nujneje kakor markovsko cerkev dodati cistercijsko opatijo Matere Božje in sv. Gotharda v Monoštru. (96–97)

Druga stara Panonska Marijina središča, če so obstajala, so nam neznana. Dokumenti iz 9. stoletja, ki naštevajo cerkve v Spodnji Panoniji, večinoma ne omenjajo njihovih patrocinijev. O Marijinih cerkvah v Spodnji Panoniji poročajo šele dokumenti benediktinskih opatij Pannonhalma, Bakonybeli in Tihany od 11. stoletja dalje, ko so Madžari pod vplivom panonskih Slovanov sprejeli krščansko vero. Ti dokumenti se dotikajo tudi zgodovine Slovanov. (Zelko 1972, 334–335)

3.1 Grad

Ko so Madžari v 11. stoletju zasedli današnje Prekmurje, so svoja upravna središča izoblikovali na temeljih staroslovanskih središč. Najverjetneje so tudi pri Gradu na Goričkem na podlagi nekega starega slovanskega središča ustanovili sedež zemljiškega gospostva za večino zgornjega Prekmurja, ki je kot posebna enota z imenom Gornja Lendava obstajalo do 19. stoletja. Najstarejša cerkev v tem gospostvu je bila v Gornji Lendavi (danes Grad na Goričkem), kjer je v 12. stoletju imel sedež upravnik kraljevega fevda. Druge cerkve v gornjelendavskem gospostvu se prvič omenjajo v 13. stoletju. Iz tega Zelko sklepa, da je bila matična cerkev gornjelendavskega gospostva približno dvesto let starejša in zgrajena v romanskem slogu, torej v 11., če ne že v 10. stoletju. (1972a, 336–337) Temu pritrjuje vizitacija iz leta 1698,⁴ ker je takrat gračka cerkev še imela samostojen zvonik, to pa je edinstven primer v Prekmurju in nakazuje gradnjo v romanski dobi (Zadnikar 1960, 51).

Marijina cerkev v Gornji Lendavi je bila sedež pražupnije, ki jo je tukaj izoblikovala zagrebška škofija (ustanovljena 1094) vsekakor že pred letom 1176, ko Gornje Prekmurje pripadlo škofiji v Győru (Höfler 2013, 98). Cerkev pri Gradu je tako zagotovo stala že pred letom 1000.

Da je bila že takrat posvečena Mariji, prav tako izpričuje vizitacija iz leta 1698, ki pravi:

⁴ Zapisnik te v Železni županiji prve vizitacije po katoliški obnovi je v celoti objavil Ivan Zelko v *Acta Ecclesiastica Sloveniae* (1983, 239–296). Žal ni v celoti prevedena v slovenščino, zato jo v članku navajam iz različnih publikacij, v katerih so objavljeni njeni delni prevodi.

»Stari katoličani⁵ so jo [gračko cerkev] zgradili v čast in slavo Vnebovzete angelske Kraljice. /... / Od teh [oltarjev] je po merilu in obliki starejši glavni oltar s kipi prej imenovane Device Božje Porodnice, sv. Janeza Evangelista in sv. Jožefa, ki močno vzpodbujajo k premišljevanju in pobožnosti. /... / Patrocinij se obhaja na praznik vnebovzetja najsvetejše Matere.« (Kuhar 2004, 10–11)

S temeljito prenovo⁶ cerkve v 15. stoletju se je pri Gradu utrdilo češčenje Marije, ki ga ni izbrisala, ampak le ovirala reformacija v naslednjem stoletju.

Leta 1590 je službo pri grački cerkvi nastopil evangeličanski pastor, že leta 1599 kalvinski pridigar, leta 1616 pa zopet evangeličanski pastor. Še leta 1646 se pri Gradu omenja evangeličanski dekan Ivan Terboč. (Škafar 1981, 92; 99; 115)

Po Payrlu naj bi šele leta 1672 grof Peter Széchy izgnal evangeličanskega pastora iz Gornje Lendave. To se je verjetno zgodilo že prej, ker obstaja pismo gornjelendavskega župnika Jurija Geöda⁷ iz leta 1654, ki ga je podpisal kot katoliški župnik pri Gradu. Tudi gornjelendavski zemljiški gospod Deziderij Széchy (oče omenjenega grofa Petra) se je spreobrnil v katoliško vero že leta 1637 pod vplivom svoje žene Sare Drašković. Ta njegova žena naj bi po njegovi smrti kot vneta katoličanka že davno pred svojim sinom odvezla gornjelendavsko župnijo evangeličanom. (Kuhar 2004, 63–64)

Obdobje reformacije pri Gradu zagotovo ni trajalo osemdeset let, kakor se je dolgo mislilo. Zemljiški gospod se je vrnil v katoliško vero že po sedeminštiridesetih letih, katoliški župnik je svojo službo najverjetneje ponovno nastopil že po letu 1656, le Payr je protestantizmu pri odmeril Gradu dvainosemdesetletno obdobje. Tako je bilo morda več kakor tisočletno, zagotovo pa devetstoletno češčenje božje Matere pri Gradu prekinjeno samo za kratko obdobje.

Patrocinij, romarski shod, se v grački cerkvi še vedno obhaja na praznik Marijinega vnebovzetja z množično udeležbo romarjev z Goriškega. Več okoliških župnij k proščenju še vedno roma s procesijo.

3.2 Turnišče

Franc Kovačič je na podlagi cerkva, naštetih v *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, ki sta jih postavila knez Pribina in njegov sin Kocelj in jih je posvetil salzburški nadškof Liupram, in zaradi drugih podrobnosti, navedenih v tem spisu, predpostavljal, da je Marijina cerkev v Turnišču stala že pred prvimi madžarskimi ropanji in opustošenji v Spodnji Panoniji, konec 9. stoletja (1926a, 74–76).

⁵ To pomeni, da je bila zgrajena že vsaj pred reformacijo. Še obširneje o starosti prve cerkve pri Gradu razpravlja Štefan Kuhar, ki jo postavlja v 11. stoletje (2004, 11).

⁶ Zgrajen je bil nov gotski prezbitერიj, postavljen nov krilni oltar s podobo božje Porodnice in okrašen z raznimi prizori iz Jezusovega otroštva, tudi gotski stenski tabernakelj ipd. (Zelko 1972a, 338).

⁷ Zanj je izpričano, da je bil med letoma 1632 in 1646 pastor v Dolencih in se je potem spreobrnil v katoliško vero.

Ivan Zelko je domneval obstoj Marijine cerkve v Turnišču kot župnijske, to pa ne pomeni, da ni mogla stati že prej, vsaj v 10. ali 11. stoletju, najpozneje od leta 1094 dalje, ko je bila ustanovljena zagrebška škofija, torej vsaj dvesto, če ne že tristo let pred prvo pisno omembo. V to obdobje turniško cerkev uvršča tudi patrocinij Marijinega vnebovzjetja. (1996b, 155–157; 1996c, 224) Zagotovo je turniška cerkev prvič omenjena leta 1267 in turniška pražupnija leta 1334 (Höfler 2013, 106).

Vendar lahko obstoj turniške župnije postavimo že v leto 1250, ko je dolnjelendavski zemljiški gospod Hahold za svoje ozemlje in za ozemlje družine Jura pobiral desetino. Da je z ozemljem družine Jura mišljeno celotno ozemlje turniške pražupnije, je dokazal Ivan Zelko, na podlagi poimenovanja tega ozemlja *Chernech iuxta Linduam*. Poimenovanje Črнец je v tem obdobju pomenilo tako kraj, v katerem je stala Marijina cerkev, kakor hkrati tudi ozemlje celotne turniške pražupnije. (1972b, 409–411; 424–425; 1996c, 224–226)

Družina Jura in Haholdova družina sta bili v tem obdobju sprti. Z nasiljem, tudi z umori, je Hahold družino Jura prisilil, da je leta 1265 z njim zamenjala Črнец za sedem vasi v Železni županiji, natančneje, na Goričkem. (1972b, 411) Ker tudi po zamenjavi ni bilo sklenjeno sožitje, se je družina Jura obrnila na kralja Bela IV. (1235–1270) za razsodbo. Kralj je 16. novembra 1267 izdal listino, s katero nastopila sprava med rodbinama. V tej listini se turniška cerkev prvič omenja kot *ecclesia beatae Virginis sita in Churnuch*.

Kralj Bela IV. je z listino potrdil zamenjavo posesti iz leta 1265 in določil, naj po ponovno opravljeni delitvi posesti med rodbinama priseže Hahold s svojo družino na svojem domu v Lendavi: dotaknejo naj se svetih relikvij in prisežejo, da ne bodo več gojili nobene sovražnosti do rodbine Jura. Tudi člani rodbine Jura naj prisežejo *in ecclesia beatae Virginis sita in Churnuch*: ne bodo dopustili, da bi kdorkoli zaradi preteklih dogodkov storil kaj škodljivega Haholdovi družini. (Škafar 2007, 83–87)

Pomenljivo je, da je kralj Bela IV. – ki je listino izdal v Oronosu, danes se to mesto imenuje Arad in je v Romuniji – sploh omenil turniško cerkev, in to v zadevi, ki se je neposredno ne dotika, saj to kaže na njen takratni sloves. Turniška cerkev se je tako že ob prvi omembi v zgodovino zapisala kot kraj sprave.

Haholdi (pozneje Baniči) so leta 1267 pridobili tudi patronat nad turniško cerkvijo in ga zadržali do izumrtja družine leta 1645. Pod njihovim patronatom se je turniška cerkev razvila v vodilno romarsko cerkev pokrajine; to so sami s prezidavami cerkve in z naročili poslikav znatno spodbudili. Baniči so pogosto v turniški cerkvi sklepali zakrament svetega zakona in v njej imeli družinsko grobnico. Turniški župniki so bili v tem obdobju občasno beksinski arhidiakoni. (Zelko 1996č, 101; 224–227; Škafar 1980, 76–77)

Po Košiču so že v 13. stoletju v Turnišče romali s Štajerske, s Hrvaške in z Madžarske, ker so se v Turnišču pogosto dogajala čudežna ozdravljena na Marijino priprošnjo. V Turnišče je vsako leto za praznik Marijinega vnebovzjetja romal tudi slavonski ban Nikolaj I. Banič. Vsako leto pred praznikom se je postil ob kruhu in vodi, na praznik pa peš s procesijo priromal iz Lendave v Turnišče, kjer se je spovedal, bil pri sveti maši in prejel sveto obhajilo. V njegovi kapeli na lendavskem

gradu so vsa noč pred praznikom Marijinega vnebovzjetja gorele sveče pred Marijino podobo. Za romanje iz Lendave v Turnišče so po njegovem naročilu skozi gozd napravili novo pot.⁸ (Košič 1992, 155–156) V turniški cerkvi se je dal Janezu Aquilu upodobiti na znameniti donatorski podobi, kako kleče moli pred Marijo (Zadnikar in Balažic 1994, 54).

V Turnišče so takrat romali zaročenci pred sklenitvijo svetega zakona, ker je obstajalo splošno prepričanje, da bodo drugače trpeli zaradi preprirov. Tudi služinčad si je pri gospodarjih izgovorila pravico, vsaj enkrat na leto porovati v Turnišče. (Košič 1992, 155–156) O stari romarski naravi turniške cerkve priča tudi v starem turniškem prezbiteriju iz 14. stoletja ohranjeni detajl Marije Zavetnice s plaščem. Po času nastanka in glede na ikonografski razvoj te upodobitve velja za eno prvih na Slovenskem. (Lavrič 2015, 475)

Romanja v Turnišče je ob turških vpadih prekinila reformacija. Za zdaj ni znano, kdaj in če sploh je turniška cerkev bila evangeličanska, zagotovo pa je bila od leta 1595 do leta 1608 kalvinska.

Leta 1608, na praznik sv. Rešnjega telesa, se je Krištof Banič v Zagrebu spreobrnil iz kalvinske v katoliško vero. Še istega leta je s svojih posesti odpustil šest kalvinskih pridigarjev in na njihova mesta postavil dva katoliška duhovnika. Ivan Škafar je sklepal, da je takrat tudi Turnišče kot najobsežnejša župnija Baničeve posesti dobilo katoliškega župnika. Temu v prid govori tudi dejstvo, da so na Baničevih ozemljih zagrebški jezuiti od leta 1609 do leta 1612 imeli misijone, med katerimi se je spreobrnilo v katoliško vero 1492 kalvincev ali luteranov (1981, 88; 101; 103), to pa bi bilo skoraj nemogoče, če bil v Turnišču takrat še kalvinski pridigar. Tudi popis prebivalcev župnije Turnišče iz leta 1669 navaja le 82 protestantov,⁹ ki so bili večinoma svobodnjaki ali podložniki Franca Balogha iz Lipovec, torej ne Baničevi podložniki (Zelko 1972b, 436).

Baniči so svoje podložnike, kolikor jih je bilo zapeljanih v protestantizem in v kalvinizem, prav z znatno pomočjo turniške Marije privedli nazaj v katoliško vero. Zaradi reformacije je bilo Marijino češčenje pri turniški cerkvi prekinjeno največ za dobrih trideset let in najmanj za trinajst let. Med ljudstvom pa najverjetneje nikoli.¹⁰

Po reformaciji so romanja k turniški Mariji – ne pa njenega češčenja – ovirali turški vpadi. Še danes namreč med ljudstvom krožijo zgodbe, kako je Marija Turnišče čudežno obvarovala pred Turki. Turški vpadi so torej na svoje vrste način pospeševali češčenje Marije kot priprošnjice in rešiteljice.

⁸ Še danes je tam kraj Bánuta – banska pot.

⁹ Morda so bili kalvinci. Zelko, ki je vir raziskoval, ni ločil med luterani in kalvinci, obojne ima za protestante ali luterane. Razlikovanje je preciziral šele Ivan Škafar v svoji študiji *Gradivo za zgodovino kalvinizma in luteranstva na ozemlju belmurskega in beksinskega arhidiaconata* (1981).

¹⁰ Temu v prid govorijo tudi pesimistični verzi, ki jih je napisal prvi evangeličanski pastor v Lendavi, Franc Töke, in jih je iz madžarščine prevedel Ivan Zelko: »V letu tisoč petsto triinpetdesetem / v žalosti zaradi tistih, ki se bodo pogubili, / Feren Töke spisal pesem to je v Lendavi, / ko se je trudil z ljudstvom, ki ga ni poslušalo.« (1982, 47)

Turški vpadi v turniško župnijo in njeno okolico so se dogajali v drugi polovici 16. in v prvi polovici 17. stoletja. Od leta 1636 dalje je bila turniška pražupnija neposredno pod turško oblastjo. Še leta 1646 je bilo Turnišče pod oblastjo sovražnikov krščanstva. Že med leti 1626–1631 so iz turniške pražupnije v turško sužnost odpeljali 230 ljudi. Po bitki pri Monoštru leta 1664 Turki niso več izvajali popolne oblasti na današnjem prekmurskem ozemlju, so jo pa zopet med veliko invazijo na Dunaj v letih 1680–1683. V turških vpadih je za vedno izginilo naselje Črnc ob turniški cerkvi. Zato je ljudstvo cerkev poimenovalo Marija na püstini. (Zelko 1996d, 322–323)

Nov razcvet romanj k turniški Mariji se je začel v 18. stoletju, ko so cerkev barokizirali. O tem priča bakrorez, ki ga hranijo na turniškem župnišču z napisom: *B. V. M. Colitur Sub Dioecesi Zagrebiensi Turnyschae prope fluvium Mure in Dominio Ballat comit Csaky*. Bakrorez je torej starejši od leta 1777, ker od takrat dalje Turnišče sodi v škofijo Szombatel, in mlajši od leta 1675, ker je na bakrorezu upodobljena turniška kapela sv. Antona iz tega leta.

Od baročne dobe dalje se je Marijino češčenje v Turnišču le še utrjevalo. Čeprav se je župnija skozi zgodovino več kakor prepolovila,¹¹ je bila cerkev za potrebe župljanov in romarjev v 19. stoletju premajhna. Cerkvi so najprej (leta 1853) nerodno prizidali oratorij, leta 1915 pa so »stari cerkvi« na južni strani pod pokroviteljstvom beltinskega grofa Augusta Zychyja dogradili »novo cerkev« – neoromasko slopno baziliko po načrtih dunajskega arhitekta, barona Maxa von Ferstla (1859–1936). (Zadnikar in Balažic 1994, 34–36) Po dograditvi nove cerkve je med svetovnjima vojnama na novo obudil romanja k turniški Mariji turniški župnik Ivan Jerič (2000, 168–170).

Pomembno dejanje Marijinega češčenja je v tem svetišču opravil soboški škof dr. Peter Štumpf na praznik Marijinega vnebovzvetja leta 2013, ko je soboško škofijo posvetil Marijinemu brezmadežnemu Srcu.

Marijino svetišče v Turnišču je leta 2007 postalo škofijsko marijansko romarsko središče za soboško škofijo in je še vedno steber Marijinega češčenja v Prekmurju. »Veliko in starodavno proščanje« za praznik Marijinega vnebovzvetja se še vedno praznuje pet dni, od 12. do 15. avgusta. K polnočnici na praznik pride še vedno več procesij iz vse soboške škofije.¹²

V Turnišču se Marija tako kakor pri Gradu na Goričkem časti nad tisoč let.

3.3 Lendava

Leta 1334 in leta 1501 se v popisu župnij beksinskega arhidiakonata omenja cerkev *S. Marie de Lyndwa*, sv. Marija v Lendavi, kot župnijska cerkev (Kovačič 1926b, 7). Leta 1455 je tej cerkvi grajski oskrbnik v Lendavi, Gregorij Hollós, zapustil nekaj premoženja (Zelko 1982, 42–43). Danes pa Marijine cerkve v Lendavi in njeni bližnji okolici ni in je župnijska cerkev posvečena sv. Katarini Aleksandrijski.

¹¹ Iz turniške župnije so se skozi čas izločile naslednje župnije: leta 1760 Beltinci (iz Beltinec leta 1942 Dokležovje in leta 1961 Odranci), leta 1807 Črensovci in Velika Polana leta 1938 (Zelko 1996c, 232).

¹² Leta 2017 so k polnočnici prišle procesije: dve iz Bakovec, dve iz Lendave, iz Dobrovnika, iz Velike Polane, iz Črensovec, iz Murske Sobote, iz Kobilja, iz Gornje Radgone in iz Bogojine. Beltinska procesija je prišla ob 5. uri zjutraj, ko ima po običaju beltinska župnija svojo sveto mašo.

Vzrok ni sprememba patrocinija. Zelko je najprej dokazoval obstoj dveh cerkva, na podlagi dejstva, da sedanja cerkev sv. Katarine nima srednjeveškega zidnega tabernaklja kakor »stare« cerkve v okolici (1996a, 120–121). To domnevo je opustil, ko je odkril na podlagi vizitacije iz leta 1778, da je bila cerkev sv. Katarine hudo prizadeta ob turškem vpadu leta 1683 in zato leta 1751 na novo sezidana (1996e, 315), torej nikakor ne more imeti srednjeveškega zidnega tabernaklja, tudi če bi stala na mestu stare Marijine cerkve.

Da sta dejansko obstajali dve cerkvi, je pozneje dokazal na podlagi urbarja lendavskega gospostva iz leta 1524. Urbar v popisu mlinov navaja: mlin lendavskega župnika pri cerkvi sv. Marije, ki ga upravljata župnik in Janez Barkwcy, in mlin rektorja kapele sv. Katarine v Lendavi, ki ga upravlja rektor po imenu Martin. Zelko je domneval, da so kapelo sv. Katarine Aleksandrijske – najverjetneje zaradi varnosti – začeli graditi znotraj trškega obzidja okoli leta 1510, ker je leta 1512 papež podelil odpustek vsem, ki bodo pri njeni gradnji pomagali (1996f, 86).¹³

Höfler trdi, da so morali kapelo sv. Katarine zgraditi že prej, ker Franjo Rački in Fran Kovačič, ki sta raziskovala popise župnij zagrebške škofije, navajata za leto 1501 v Lendavi dva kaplana, ki služita pri dveh cerkvah. Zato predpostavlja, da je cerkev ali vsaj kapela sv. Katarine leta 1501 že stala in so bili odpustki njenim graditeljem podeljeni šele leta 1512. (2013, 106)

Zagotovo sta torej bili v začetku 16. stoletju v Lendavi dve cerkvi. Marijina je bila razrušena pred letom 1526, ko je lendavski grof Janez Banič, ki se je po zaobljubi svojemu krstnemu zavetniku sv. Janezu Krstniku srečno vrnil iz bitke pri Mohaču, na njenih ruševinah postavil novo cerkev sv. Janeza Krstnika, ob njej pa župnišče samostan, ki ga je izročil pavlincem. Pavlinci so zaradi reformacije v drugi polovici 16. stoletja Lendavo zapustili. Od takrat dalje se je cerkev sv. Janeza uporabljala za evangeličansko oziroma kalvinsko bogoslužje, dokler ni bila ob turškem vpadu leta 1601 popolnoma porušena. (Zelko 1982, 45–46)

Kdaj je lendavska cerkev sv. Katarine postala župnijska, za zdaj ni mogoče natančno ugotoviti. Prvič se kot župnijska opredeli v vizitaciji leta 1640 (Zelko 1982, 46), vendar smemo domnevati, da je bila župnijska že vsaj od leta 1601 dalje, ko je bila porušena cerkev sv. Janeza. Zelko je bil mnenja, da je cerkev pri sv. Katarini postala župnijska že pred letom 1524, ko se mlin Marijine cerkve prišteva v last cerkve sv. Katarine, vendar pa to ni neizpodbiten dokaz. Tudi označba župnišče samostan za novozgrajeno stavbo ob cerkvi sv. Janeza Krstnika temu mnenju nasprotuje. (1982, 45–46) Zagotovo pa cerkev sv. Katarine še ni bila župnijska leta 1501, ko se pri Marijini cerkvi omenja župnik Martin (Kovačič 1962b, 7). Sedež lendavske župnije se je torej od Marijine ali morda cerkve sv. Janeza Krstnika preselil k cerkvi sv. Katarine najverjetneje v 16. stoletju.

Marijina cerkev je v Lendavi po ljudskem izročilu stala zunaj trga v smeri Dolge vasi, kjer je zdaj kip sv. Janeza Nepomuka. Zelko je to podkrepil z dejstvom, da ima na tem mestu že od srednjega veka dalje lendavska župnija več kakor polovico svoje posesti, v 18. stoletju pa je tu imela gospodarska poslopja (1982, 44–45).

¹³ Za razširitev teme glej Zelkovo razpravo *Dopolnilo k zgodovini lendavske župnije*.

Še teže kakor čas razrušitve Marijine cerkve v Lendavi je določiti, kdaj je bila zgrajena. Zelko je naprej trdil, da ni dovolj dokazov za istovetenje cerkve Lindolveschirichum iz 9. stoletja, ki jo omenja *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, z lendavsko Marijino cerkvijo (1972a, 338), pozneje pa ju je na podlagi M. Kosa in J. Košiča poistovetil in ime Lindolveschirichum razlagal v pomenu »cerkev v lendavski vasi« (1982, 42). Höfler temu nasprotuje, ker jedro toponima Lindolveschirichum razume kot osebno ime Lindolf oziroma Lindulfus in ga prevaja z Lindolfova cerkev (2013, 91). Obe domnevi sta verjetni in nedokazljivi.

Zelko domnevo nadgrajuje, češ da naj bi bila ta Marijina cerkev iz okoli leta 850 (840–859) razrušena v času madžarskih vpadov med leti 898–955. Po sombotelskih škofijskih šematizmih iz let 1889 in 1914 pa naj bi že zopet stala leta 1094, ko je to področje pripadlo zagrebški škofiji. (1982, 42) Po Zelku je zagotovo bila v Lendavi Marijina župnijska cerkev že leta 1100 (1996g, 297); temu pritrjuje dejstvo, da vasi v okolici niso nikoli pripadale nobeni sosednji župniji.¹⁴

Iz naštetega je mogoče sklepati, da je vsaj 425 let – od leta 1100 do leta 1525 – ali največ 675 let – od leta 850 do leta 1525 – stala v Lendavi Marijina župnijska cerkev.

Ob Marijini cerkvi je bila tudi lendavska grajska kapela iz leta 1380, posvečena Mariji. Vizitacija iz leta 1651 poroča, da je imela na pročelju stolpa Marijino podobo (Sedar 2013, 49). Jurij Krekwitz v knjigi *Totius regni Hungariae superioris et inferioris – dissertatio* (1604)¹⁵ navaja, da je v grajski kapeli v Lendavi slika Matere Božje z belim plaščem, ki je posut s cvetkami. Vizitacija iz leta 1768 podobo označi za tristoletno in jo imenuje *Cescoviensis*. Kovačič domneva, da je bila to čens-tohovska podoba. Še leta 1830 je bila podoba na pročelju grajske kapele in so zaradi njene čudodelnosti ob sobotah in na predvečere Marijinih praznikov ob njej prižigali po dve luči. (Kovačič 1926b, 11; Zelko 1982, 49) Danes ni znano, kje je ta Marijina podoba.

Na češčenje Marije v Lendavi je zagotovo vplivala tudi čudodelna Marijina podoba iz Čestrega, ki so jo ob vizitaciji leta 1688 hranili v cerkvi sv. Katarine.

3.4 Tišina

Tišinska cerkev se prvič omenja leta 1347 kot *ecclesia beatae Virginis de Mysinch*. Najverjetneje je takrat že bila župnijska cerkev in je bila zgrajena vsaj dvesto let prej. (Zelko 1996g, 261) Že v srednjem veku, po letu 1366, se je namreč iz soboške župnije odcepila tišinska kot patronatna župnija petanjskih zemljiških gospodov Nádasdyjev, čeprav je kot župnija zagotovo izpričana šele okoli leta 1600. Sedanja

¹⁴ Glede Marijine cerkve v Lendavi obstaja še slovenski javnosti dokaj nepoznana knjiga Aleksandra Varga st. v madžarskem jeziku *A lendvai plébánia történetéből*. Varga v njej trdi, v slovenščini pa ga povzema Štefan Sobočan v knjigi *Moja župnija*, da so leta 966 lendavsko cerkev iz časov Koclja in Pribina porušili Madžari in da so potem leta 1100 zgradili novo Marijino cerkev, ki so jo porušili Tatarji leta 1242. Zatem naj bi Haholdi po letu 1282 začeli graditi novo župnijsko cerkev. Varga naj bi to trdil na podlagi virov iz zagrebškega škofijskega arhiva. Zagotovo bi bilo zanimivo te trditve raziskati in tako prispevati še kak drobec k poznavanju Marijine cerkve v Lendavi. Zanimivo je tudi, da Zelko navaja v podobnem smislu letnico 1100, a brez vira. (Sobočan 1994, 134)

¹⁵ Torej v času, ko so se Baniči držali kalvinske veroizpovedi.

župnijska cerkev izvira iz 15. stoletja in je bila zgrajena na starejših temeljih (Höfler 2013, 102), prezbitერიj pa je bil dozidan nekoliko pred letom 1500, pod pokroviteljstvom soboške grofice Sare Széchy (Zelko 1996h, 261–262).

Ta trditev se ne ujema popolnoma s Košičevo, da je namreč Sara Széchy na Tišini ozdravela na Marijino priprošnjo leta 1398 in že takrat dala sezidati nov prezbitერიj s kornim zvonikom (1992, 156). Morda pri Sari Széchy lahko govorimo o dveh osebah z enakim imenom ali pa se je gradnja nekoliko zavlekla. Vizitacija iz leta 1698 poroča, da so tišinsko cerkev »zgradili katoliški verniki iz starodavnih časov na čast Prezvzišene in v nebo vzete Kraljice angelov« (Zelko 1983, 263). Torej smemo že na podlagi prvotnega patrociniija Marijinega vnebovzetja sklepati, da je na Tišini stala Marijina cerkev davno pred prvo omembo.

Že pred ozdravljenjem Sare Széchy je bila Tišina v 14. stoletju slovit romarski kraj, kjer se je po Košiču mnogo ljudi spreobrnilo oziroma spokorilo in bolnikov ozdravelo, odvrnilo se je tudi veliko nevarnosti. Na Tišino so hodili v sušah Marijo prosit za dež, za telesna ozdravljenja in ženske za srečen porod. Z ozdravljenjem soboške grofice je romarska pot še bolj zaslovela. Sara Széchy pa je po ozdravljenju vsako leto šla s procesijo iz Murske Sobote pozdravit tišinsko Marijo na praznik Marijinega rojstva in je romanje na Tišino za ta praznik prinesla v navado ljudi. Ko se je tišinska Marijina podoba ob turških vpadih izgubila in je bila po najdenju prenesena v Lankovice v Avstriji, je med ljudstvom zavladala velika žalost. (Košič 1992, 156–157) Domneva se, med ljudstvom pa je to splošno znano, da so takrat spremenili tudi patrociniij, saj vizitacija iz leta 1778 pravi, da je cerkev posvečena Marijinemu rojstvu (Zelko 1996h, 262).

Kmalu po letu 1590 je tišinski župnik prestopil v protestantizem. Leta 1599 je na Tišini že bil kalvinski pridigar in ob njem katoliški veri zvesti kaplan Franc. Leta 1616 je Tišina zopet dobila evangeličanskega pridigarja. (Škafar 1981, 98–99) Zelko predpostavlja, da se je tišinska župnija vrnila h katoliški veri okoli leta 1670, ko je grof Peter Széchy s Tišine odstranil zadnjega pridigarja (1996h, 264), vendar pa se je to najverjetneje glede na podobne razmere pri Gradu zgodilo že prej. Reformacija je Marijino češčenje na Tišini prekinila za zagotovo manj kakor osemdeset let.

Protestantizem, prenos Marijine podobe v Lankovice in velik požar tišinske cerkve v 17. stoletju ob turških vpadih so uničili božjo pot, ki se ni nikoli več prav obnovila, kakor, recimo, pri Gradu ali v Turnišču. Košič piše, da še vedno ob prazniku Marijinega rojstva pride na Tišino veliko ljudi, ki so tam pri sveti spovedi in pri svetem obhajilu, in da za malo mašo na Tišino romajo tudi luterani (1992, 156). Danes se Tišina ne prišteva več med božje poti. Tudi praznovanje patrociniija na praznik Marijinega rojstva nima več romarskih razsežnosti.

Eno za vse Prekmurje pomembnejših dejanj Marijinega češčenja na Tišini je bila posvetitev soboške in lendavske dekanije Marijinemu brezmadežnemu Srcu ob stoletnici rojstva »prekmurskega Slomška«, dr. Franca Ivanócyja, 8. septembra 1975 (Zelko 1996h, 267).

Marijo na Tišini častijo vsaj 670, če ne že 870 let, resda z nekoliko manj kakor 80-letno prekinitvijo med reformacijo.

3.5 Monošter

Cistercijansko opatijo v Monoštru je na temelju starejše benediktinske ustanovil kralj Bela III. leta 1183.¹⁶ Samostanski kompleks je bil zgrajen na prehodu v 13. stoletje ter prezidan in utrjen konec 15. oziroma v začetku 16. stoletja.

Leta 1391 je patronat nad monoštrsko opatijo dobila družina Batthyány, od ktere ga je podedovala družina Széchy. Ko je patronatska pravica leta 1448 prešla na reinski samostan, so jo Széchyji še vedno uveljavljali in samostan bolj onemogočali kakor podpirali pri njegovem poslanstvu. Zato je letu 1480 ogrski kralj Matija Korvin družini Széchy zagrozil, da ji bo zasegel vse posesti, če ne bodo prenehali ovirati delovanja monoštrskega samostana. Ker Széchyji opomina niso upoštevali, je kralj še istega leta postavil novega opata, ker se je prejšnji odpovedal službi, in novemu opatu dal samostan skupaj s posestjo v popolno upravljanje.

Széchyji se temu najverjetneje niso podredili in so samostan še dalje ovirali, posebno med reformacijo. Gornjelendavski grof Tomaž Széchy, ki je po Prekmurju širil protestantizem, je monoštrske menihe mučil s stradanjem, njim podložne kmete, ki niso želeli prestopiti v novo vero, pa z veliki dajatvami. Njegov sin Štefan je kmete celo silil, da so zanj ropali po Štajerskem, in jih hujskal proti katoliškim župnikom. Grofica Margareta Széchy pa se je posebej trudila, da bi katoliške kmete, podložne samostanu, pridobila za protestantizem. Ker pri tem ni imela uspeha (Sedar 2013, 43–48), je leta 1566 z vojsko izgnala opata in menihe iz samostana in nasilno zasedla monoštrske samostanske posesti, ki so obsegale osemindvajset naselij in pristan.

Po tem dogodku sta bili opatija in njena posest 343 let predmet spora med cistercijani, ki so opatijo zahtevali nazaj kot nekdanji lastniki, potomci Margarete Sechy, ki so si opatijo lastili po dednem pravu, in kraljevim dvorom, ki je leta 1480 Széchyjem odvzel patronatsko pravico in jo podeljeval raznim plemičem. V tem sporu so se nazadnje znašli še jezuiti, ker so leta 1699 posodili velikansko vsoto denarja esztergomskemu nadškofu Leopoldu Kollonichu za odkup monoštrske opatije od ogrske kraljeve komore.¹⁷ Ker Kollonich ni mogel jamčiti za vračilo, je dal jezuite vpisati na monoštrsko posest kot upnike, vendar pa denarja pred smrtjo ni vrnil, zato so jezuiti ne glede na druge stranke v postopku sebe razumeli ne zgolj kot upnike, ampak kot lastnike opatije. Šele leta 1733 je bila monoštrska opatija vrnjena cistercijanom proti izplačilu nekaterih deležev in inkorporirana v opatijo Heiligenkreutz im Wienerwald. (Soós 2016, 150–153) Leta 1878 je bila združena v eno opatijo z ogrskimi opatijami Zircz, Pilis in Pásztó.

V času razprtij je bil ob turških vpadih leta 1605 velik del samostana skupaj s cerkvijo požgan in uničen, toda v letih 1608–1615 ponovno zgrajen. Po vrnitvi cistercijanov je bila v letih 1748–1760 zgrajena baročna cerkev, ki še danes velja za osrednjo cerkev slovenskega bogoslužja v Porabju.

¹⁶ Torej kot tretjo na Slovenskem, za Stično (leta 1136) in za Vetrinjem (leta 1142).

¹⁷ Najverjetneje je bil to samo odkup patronata, saj ga je v pogodbi vezala dolžnost, da na novo vzpostavi cistercijansko meniško življenje.

S cistercijanskim Marijinim samostanom v Monoštru je tesno povezana zgodovina porabskih, danes, žal, zamejskih Slovencev, ki so Monoštru nadeli ime po tamkajšnjem samostanu –*monasterium*. Med reformacijo je imel samostan zelo pomembno vlogo pri ohranjanju katoliške vere v Gornjem Prekmurju. (Sedar 2013, 47)

4. Sklep

Češčenje Marije na ozemlju današnjega Prekmurja se je začelo sočasno s pokristjanjenem pokrajine v 9. stoletju; o tem priča posvetitev Marijine cerkve v Pribinovem Blatenskem gradu 24. januarja 850. Češčenje Marije se je v skladu s krščanstvom v pokrajini utrdilo do 11. stoletja, ko so tod stale že vse »stare« Marijine cerkve in se je ob njih oblikovala prva župnijska mreža na tem področju. Ozemlje pražupnij z Marijinimi župnijskimi cerkvami pri Gradu, na Turnišču in v Lendavi je v 11. stoletju pokrivalo vso pokrajino. Iz te prve župnijske mreže se je skozi zgodovino razvila današnja župnijska mreža v Prekmurju. Tako je češčenje Marije v tej pokrajini pospeševalo krščanstvo oziroma je krščanstvo pospeševalo češčenje božje Matere, kakor se je izkazalo skozi zgodovino vse do današnjih dni.

Reference

- Baša, Jožef.** 1918. V službi Marije – kratki pregled marijanskega kulta med Slovenci na Madžarskem. *Marijin list* 14: 49–58.
- Benedik, Metod.** 1999. Slovenci sprejemajo in utrjujejo svoje krščanstvo. V: *Zgodovina katoliške Cerkve, 181–191*. Ur. Drago Ocvirk. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 1985. Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov. *Bogoslovni vestnik* 45:125–137.
- Höfler, Janez.** 2013. *O prvih cerkvah in župnijah na Slovenskem*. Ljubljana: Viharnik.
- Ivanocy, Franc.** 2007. *Podatki k zgodovini tišinske župnije*. Tišina: Župnijski urad.
- Jerič, Ivan.** 2000. *Moji spomini*. Murska Sobota: Zavod sv. Miklavža.
- Kos, Franc.** 1906. *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*. Ljubljana: Leonova družba.
- Kos, Milko.** 1936. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum – s komentarjem*. Ljubljana: Razprave znanstvenega društva.
- Košič, Jožef.** 1992. *Zbrana dela*. Ur. Vilko Novak. Budimpešta: Sklad za narodne in etnične manjšine na Madžarskem.
- Kovačič, Fran.** 1926a. *Slovenska Štajerska in Prekmurje – zgodovinski opis*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- — —. 1926b. Gradivo za prekmursko zgodovino. Časopis za zgodovino in narodopisje 2:1–20.
- Kuhar, Štefan.** 2004. *Mozaik podatkov iz župnije Grad*. Grad: Občina Grad.
- Lavrič, Ana.** 2015. Bratovščine na Slovenskem pod zavetniškim plaščem Marije in svetnikov. V: *Patriae et Orbi – jubilejni zbornik za Damjana Prelovška, 475–527*. Ljubljana: Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta ZRC SAZU.
- Novak, Vilko, ur.** 1996. *Zgodovina Prekmurja*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Sedar, Klavdija.** 2013. Kulturna podoba JV Prekmurja v 17. in 18. stoletju. Doktorska disertacija. Univerza v Novi Gorici: Fakulteta za podiplomski študij.
- Sobočan, Štefan.** 1994. *Moja župnija*. Murska Sobota: Podjetje za informiranje.
- Škafar, Gregor.** 2011. Turniška pražupnija v vizitacijskih zapisnikih iz let 1660, 1665 in 1669. V: *Varaščanci – prekmurski meščani, 11–17*. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.
- Škafar, Ivan.** 1981. *Gradivo za zgodovino kalvinizma in luteranstva na ozemlju belmurskega in beksinskega arhidiakonata*. Acta ecclesiastica Sloveniae. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- — —. 1980. Dnevnik dolnjelendavskih Banffyjev. V: Časopis za zgodovino in narodopisje 51, št. 1:71–89.

- Škafar, Vinko.** 2007. 740-letnica pisno ohranjene omembe turniške cerkve. V: *Stopinje 2008*, 83–87. Ur. Lojze Kozar. Murska Sobota: Škofija Murska Sobota.
- Zadnikar, Marijan, in Janez Balažič.** 1994. *Turnišče – zgodovinska in umetnostna podoba farne cerkve*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Zadnikar, Marijan.** 1960. *Umetnostni spomeniki v Pomurju*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Zelko, Ivan.** 1996a. Stenski tabernaklji v prekmurskih cerkvah. V: Novak 1996, 117–123.
- . 1996b. Cerkevnozgodovinska vprašanja ob novih dognanjih o družbeni in kolonizacijski zgodovini turniške pražupnije. V: Novak 1996, 153–173.
- . 1996c. Turniška pražupnija. V: Novak 1996, 224–232.
- . 1996č. Zgodovinski pregled cerkvene uprave v Prekmurju. V: Novak 1996, 94–108.
- . 1996d. Turška oblast v Prekmurju. V: Novak 1996, 322–325.
- . 1996e. Doba Eszterházyjev. V: Novak 1996, 310–320.
- . 1996f. Mlinarstvo pri panonskih Slovencih. V: Novak 1996, 85–91.
- . 1996g. Zgodovina Lendave. V: Novak 1996, 296–299.
- . 1996h. Zgodovina tišinske župnije. V: Novak 1996, 261–268.
- . 1983. *Gradivo za prekmursko cerkveno zgodovino*. Acta ecclesiastica Sloveniae. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1982. Dopolnilo k zgodovini lendavske župnije. V: *Stopinje 1982*, 42–55. Ur. Jože Smej. Murska Sobota: Pomursko pastoralno področje.
- . 1972a. De Deiparae culto apud Slovenos in Pannonia. V: *De culto Mariano saeculis VI–XI.*, 333–339. Rim: Pontificia academia Mariana internationalis.
- . 1972b. *Gospodarska in družbena struktura turniške pražupnije po letu 1381*. Ljubljana: SAZU.
- . 1969. Romanje slovenskih duhovnikov v Zalavar dne 2. junija 1969. *Nova pot* 10–12:407–409.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,557—590
 UDK: 272-9(497.4)“19“
 Besedilo prejeto: 2/2018; sprejeto: 3/2018

Bogdan Kolar

Odpravnik poslov mons. Silvio Oddi in katoliška Cerkev v Sloveniji

Povzetek: Na željo jugoslovanskih oblasti je papež Pij XII. januarja 1946 v Jugoslavijo poslal svojega posebnega odposlanca, ameriškega škofa mons. Josepha P. Hurleyja; imel je naslov *regens nuntiaturae* in ne apostolski nuncij. Svoje naloge je v Beogradu opravljal do poletja 1950. Junija 1949 je bil za njegovega svetovalca imenovan mons. Silvio Oddi, ki je po Hurleyjevem odhodu ostal odpravnik poslov na nunciatu v Beogradu do decembra 1952. Veljal je za obetavnega diplomata in imel za svoje delo podporo predstojnikov v Rimu. Ker je prejel velika pooblastila, je reševal vse zadeve, ki so v pristojnosti apostolskih nuncijs. Njegovo delovanje v Beogradu se ujema z obdobjem največjih napetosti med politično oblastjo in katoliško Cerkvijo v Jugoslaviji. Ko so bili decembra 1952 diplomatski odnosi med Jugoslavijo in Svetim sedežem prekinjeni, je mons. Oddi moral zapustiti deželo v nekaj dneh.

Ključne besede: mons. Silvio Oddi (1910–2001), mons. Joseph P. Hurley (1894–1967), papež Pij XII. (1876–1958), katoliška Cerkev, Slovenija

Abstract: **Chargé d'affaires Msgr. Silvio Oddi and the Catholic Church in Slovenia**

According to the wish of the Yugoslav authorities, Pope Pius XII appointed the American Bishop Msgr. Joseph P. Hurley as his personal representative to Yugoslavia in January 1946. His title was not apostolic nuncio but *regens nuntiaturae*. He stayed in Belgrade until summer 1950. In June 1949, as his counsellor was appointed Msgr. Silvio Oddi, who after Msgr. Hurley's departure functioned as chargé d'affaires in Belgrade until December 1952. Msgr. Oddi was considered as a promising Vatican diplomat and had the support of his superiors in Rome. Because he was empowered with such authority he was able to cope with the issues otherwise reserved to apostolic nuncios. His mission in Belgrade was contemporary to the culmination of tensions between the political authorities and the Catholic Church in Yugoslavia. After the breaking up of the diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See in December 1952 Msgr. Oddi had to leave the country in few days.

Key words: Msgr. Silvio Oddi (1910–2001), Msgr. Joseph P. Hurley (1894–1967), Pope Pius XII. (1876–1958), Catholic Church, Slovenia

1. Uvod

Razmere po prelomu odnosov med Komunistično partijo Jugoslavije in Sovjetsko zvezo v letu 1948 in po novi definiciji mesta, ki ga je v komunističnem svetu imel voditelj Jugoslavije Josip Broz Tito, so bile tudi za Sveti sedež znamenje, da bo moral iskati nov pristop do Jugoslavije. Na drugi strani pa vidimo izvirno lotevanje obravnavanja problemov, ki so se javljali v odnosih med jugoslovanskimi oblastmi in katoliško skupnostjo v deželi, značilno za regensa apostolske nunciature, mons. Josepha P. Hurleyja (1894–1967),¹ zahtevalo prilagajanje novonastali politični situaciji. Voditelji diplomacije pri Svetem sedežu so zaznali, da dotedanji način urejanja odnosov ni bil več produktiven in da bo treba do Jugoslavije zavzeti drugačno stališče. Odveč in nepotrebna jim je tudi postala tesna povezanost predstavnika Svetega sedeža v Beogradu z ameriškimi oblastmi in z ameriškimi diplomati v jugoslovanski prestolnici. Podobni so bili ukrepi v sosednji Romuniji, kjer je podobno vlogo imel ameriški škof Gerald Patrick Aloysius O'Hara (1895–1963), drugače voditelj škofije Savannah. Za *regensa nuntiaturae* v Bukarešti je bil imenovan februarja 1947 in izgnan junija 1950. Obtožen je bil vohunjenja ter izdajanja vojaških, političnih in gospodarskih informacij zahodnim diplomatskim predstavništvom. (Vasile 2002) Kljub vrsti odprtih vprašanj, katerih reševanja se je lotil že mons. Hurley, so zato pristojni v Rimu že na začetku leta 1949 začeli sestavljati nov okvir delovanja beograjske nunciature, ki naj bi mu služila nova ekipa diplomatov in nove politične smernice za njihovo delovanje.

2. Sprememba v letu 1949

V Jugoslaviji so bili v štirih letih po vojni v glavnem načrtani odnosi med državo in verskimi skupnostmi. Sprejeta je bila ustava, pa tudi temeljni gospodarski ukrepi, med njimi agrarna reforma in nacionalizacija, ekonomska moč verskih skupnosti je bila uničena. Hkrati so se začele priprave za sprejetje prvega zakona, ki bi urejal pravni položaj verskih skupnosti (sprejet je bil maja 1953). Sprejeta je bila nova zakonodaja in v sodnih postopkih so nove oblasti obračunale z vsako obliko opozicije. Verske skupnosti so bile potisnjene v ozadje, njihovi pomembni voditelji pa obsojeni ali onemogočeni. Nov zagon v urejanju odnosov do religije je oblastem dal spor z Informbirojem od poletja 1948 dalje in kot posledica tega poudarjeno prizadevanje za dokazovanje zvestobe izvirnim marksistično-leninističnim načelom glede religioznosti. Navzven se je to kazalo v ostrejših ukrepih proti vsaki obliki »zlorabe« religije, javnega izražanja religioznosti, proti poskusom obnavljanja cerkvenih organizacij in proti poseganju nosilcev služb v Cerkvah in drugih verskih skupnostih na javno področje. Posebej ostri so bili ukrepi proti tistim, ki so ohranjali stike s tujino, in ko je bil govor o klerikih katoliške skupnosti, zlasti v zvezi s Svetim sedežem. V takšnih razmerah je metoda frontalnega soočenja oziroma

¹ Bolj obsežen pregled razmer, delovanja in pristopov J. P. Hurleyja in kot posledica tega reakcij jugoslovanskih oblasti v odnosu do predstavnika Svetega sedeža v Beogradu: Kolar 2017.

spopada, kakor jo je zagovarjal upravitelj nunciature v Beogradu mons. Joseph P. Hurley, postala neučinkovita ali je celo prinašala nasprotne učinke. Nekateri so mu očitali, da je ravnal premalo diplomatsko in da je zato moral oditi iz Beograda. (Veraja 2014, 209)

Spremembe politične klime v Jugoslaviji (in v drugih deželah pod sovjetskim vplivom) so zaznali tudi pri Svetem sedežu. Zato so maja 1949 začeli načrtovati zamenjavo mons. Hurleyja in 30. maja za njegovega svetovalca poslali kot svetnika nunciature mons. Pietra Sigismondija,² ki je že med drugo svetovno vojno spremljal dogajanje na Balkanu. V tem času je že imel stike z novimi nosilci oblasti v Jugoslaviji in obravnavali so ga kot sebi naklonjenega. Mesto v rimski kuriji mu je omogočalo, da je bil seznanjen s poročili, ki so prihajala na Sveti sedež, in je bil tako vsaj v neki določeni meri seznanjen z novimi političnimi razmerami, ki so se oblikovale v državi. Ko je poleti 1944 Rim obiskal Edvard Kocbek, je bil v dogajanje med obiskom vključen tudi mons. Pietro Sigismondi. Kocbekova želja je resda bila, da bi se osebno srečal s papežem Pijem XII. in ga osebno seznanil z razmerami v Jugoslaviji in o odnosu Komunistične partije do vere (Ambrožič 2006), vendar se to ni zgodilo, ker je moral Kocbek predčasno zapustiti Rim. Imel pa je možnost, da se je srečal s papeževimi svetovalci, med njimi je bil tudi mons. Pietro Sigismondi, v Državnem tajništvu pristojen za balkanske države. Sigismondi je pokazal zanimanje za nadaljevanje stikov z novimi oblastmi, vendar ni imel pooblastil, da bi karkoli obljubil. Glede na poročila, ki jih je o obisku v Vatikanu posredoval Kocbek, je mons. Sigismondi od tedaj veljal za novim oblastem naklonjenega uslužbenca Svetega sedeža.

Čeprav je že na začetku junija 1949 italijanski tisk poročal o spremembah v osebju na apostolski nunciatu v Beogradu in nasploh o spremembah v diplomatskih odnosih med Jugoslavijo in Svetim sedežem, je dnevnik *Il Quotidiano* 3. junija 1949 to zanikal. Da je bil mons. Sigismondi imenovan za svetovalca v Beogradu, je označil kot povsem ustaljen način menjave vatikanskega diplomatskega osebja. (Gallagher 2008, 192) Kakor je razvidno iz nadaljnjega dogajanja, govornice o zamenjavah niso bile povsem neutemeljene. Ker je bil mons. Hurley povsem odločno na strani jugoslovanskih škofov in nepopustljiv v odnosu do oblasti, so tudi po Ljubljani krožile novice, da ga bodo oblasti odposlale. Kakor je ugotovil C. Gallagher, so se priprave za njegov odpoklic v Vatikanu začele maja 1949. Konec junija je mons. Hurley pristal na odhod in s tem omogočil načrtovanje nove ekipe v Beogradu (192), vendar se je odhodu upiral in je v Beogradu, prepričan, da lahko za obrambo interesov Cerkve in v boju proti komunizmu tako naredi največ, ostal še dobro leto. Glede na govornice jugoslovanskih medijev naj bi na Hurleyjevo mesto vsaj začasno prišel Italijan mons. Pietro Sigismondi, sledil pa bi mu kak drug izkušen diplomat. Ko se je mons. Hurley v Ljubljani oglasil 13. maja 1949,

² Mons. Pietro Sigismondi (1908–1967), doma iz italijanske province Bergamo, je po dvehletnem delovanju v domači škofiji leta 1932 postal študent Papeške diplomatske akademije. Po doktoratu iz cerkvenega prava je deloval na nunciatu v Parizu. Leta 1939 se je vrnil v Vatikan in med drugo svetovno vojno deloval v Kongregaciji za izredne cerkvene razmere (danes je to drugi oddelek Državnega tajništva, ki ureja odnose z državami). (Archbishop 2017)

je povedal, da ne odhaja, omenjeni monsignor pa bo postal njegov novi tajnik. (Vovk 2003, 193–194; Krišto 2016, 354) Mons. Pietro Sigismondi je v Beogradu ostal le do začetka decembra 1949, ko ga je papež Pij XII. imenoval za apostolskega delegata v državah Belgijski Kongo in Ruanda-Urundi in za naslovnega nadškofa mesta Neapolis v Pizidiji. Škofovsko posvečenje je prejel 8. januarja 1950. Sedež je imel v Leopoldvillu.³ Že junija 1949 je bilo namreč odločeno, da bo v Beograd prišel mons. Silvio Oddi, obetaven vatikanski diplomat, ki bo postopoma prevzel posle predstavnika Svetega sedeža in začel uresničevati novo strategijo odnosov med vodstvom Cerkve v Rimu in beograjskimi oblastmi, tudi ne več odvisen od ameriških oblasti oziroma brez povezave z ameriškim veleposlaništvom v Beogradu. Kratki meseci, ki jih je mons. Sigismondi preživel v Beogradu, in pristojnosti, ki jih je imel kot svetovalec nunciature, mu niso omogočili, da bi odločilno vplival na delovanje nunciature, tudi zaradi samosvojega ravnanja upravitelja nunciature in zaradi njegovega odnosa do predpostavljenih.

3. Mons. Oddi nastopi službo

Mons. Silvio Angelo Pio Oddi (Piacenza, 1910 – Cortemaggiore, 2001) je duhovniško posvečenje prejel leta 1933 in tri leta pozneje doktoriral iz kanonskega prava na takratnem rimskem zavodu Angelicum. Po sprejemu v papeško diplomatsko službo je deloval v Iranu, v Libanonu, v Egiptu in v Palestini, nato na nunciatuiri v Carigradu, od jeseni 1946 do maja 1949 v Parizu (nuncij je bil mons. Angelo Roncalli, poznejši papež Janez XXIII.) in nazadnje v Jugoslaviji. Po izgonu iz Beograda je bil leta 1953 imenovan za naslovnega nadškofa in apostolskega delegata v Jeruzalemu in v Palestini, od leta 1958 do leta 1962 je bil internuncij v Egiptu, potem nuncij v Belgiji in v Luksemburgu. Leta 1969 je bil imenovan za kardinala in deset let pozneje za prefekta Kongregacije za kler; na tem mestu je ostal do upokojitve. Umril je 29. avgusta 2001. (Veraja 2014, 209)

Tako mons. Sigismondi kakor njegov naslednik mons. Oddi sta prišla iz vrst najožjih sodelavcev mons. Domenica Tardinija, to je, iz takratnega prvega oddelka Državnega tajništva. Kdaj je mons. Oddi v polnosti nastopil službo odpravnika poslov apostolske nunciature v Beogradu in koliko časa je imel naslov svetovalca regensa apostolske nunciature? Ob različnih razlagah o koncu delovanja mons. J. P. Hurleyja v Beogradu, ki jih je mogoče zaslediti v zgodovinopisju, gre upoštevati značilnosti imenovanja in nastopa predstavnikov Svetega sedeža v kaki državi, ki so značilne za to ustanovo. Doslej se je najpogosteje omenjala kot čas odhoda mons. Hurleyja pozna jesen 1949. (Dolinar 2001, 247) To vsekakor ni bilo mogoče, ker je bil takrat zamenjan njegov najožji sodelavec Sigismondi. Da je bila zagotovljena kontinuiteta dela, je moral ostati vsaj še nekaj mesecev, da je v delo uvedel

³ Mons. Pietro Sigismondi je v Leopoldvillu ostal pet let, do leta 1954, nato je bil tajnik kongregacije *De Propaganda Fide* in nazadnje leta 1960 postal njen prefekt. Sodeloval je v pripravah na drugi vatikanski koncil in nato postal član več delovnih teles, ki jih je za prenovo Cerkve zastavil koncil. Umril je nenadoma, v Rimu, 25. maja 1967.

novega svetovalca. Poleg tega še nekatere druge okoliščine zelo jasno govorijo proti temu in kažejo na to, da je mons. Hurley v Beogradu deloval vsaj še spomladi in v zgodnjem poletju 1950. Več o tem izvemo iz njegovega dopisovanja z mons. Josephom McGeoughom, ki je Hurleyja nasledil kot pristojen za ameriške zadeve v Državnem tajništvu. McGeough mu je 10. septembra 1950 pisal v Švico, kjer je bil škof Hurley na počitnicah, da je na poti uradni dopis, s katerim ga vabijo, da pride v Vatikan in se uradno poslovil od svojih predstojnikov. Po prihodu v Rim je več tednov čakal, da ga je konec septembra 1950 papež Pij XII. tudi sprejel in se od njega poslovil. V znamenje zahvale za služenje Svetemu sedežu mu je podelil naslov nadškofa *ad personam*. (Gallagher 2008, 193–194) Njegov odhod iz Beograda je pomenil, da je vse naloge prevzel odpravnik poslov mons. Oddi (Krišto 2016, 354). Hkrati je res, da se je mons. Hurley, ko se je za božič 1950 oglasil *ex residentia sua episcopali St. Augustine*, Florida, in jugoslovanskim škofom poslal voščila za praznike in za novo leto, podpisal kot *Archiepiscopus, Regens Nuntiatursae Apostolicae* (NŠAL/ŠAL, spisi V, fasc. 135).

Uradni sezname diplomatskih predstavnikov Svetega sedeža dajejo nekaj okvirnih informacij, ki jih je treba razumeti v kontekstu delovanja njegovih specializiranih služb. Na začetku leta 1951 je bil kot *regens nuntiatursae* še vedno naveden mons. Joseph P. Hurley, čeprav je bilo pri njegovem imenu dodano: odsoten (*assente*). (AP 1951, 868) Za njim je bil naveden kot svetovalec Silvio Oddi, ki je opravljal naloge odpravnika poslov (*incaricato d'Affari a.i.*). Kot tajnika sta bila navedena ameriška duhovnika John D. McNulty in William McDonough. Leto pozneje, to je, na začetku leta 1952, sta bila še vedno navedena kot regens mons. Joseph P. Hurley (*assente*) in kot odpravnik poslov Silvio Oddi. Tajnik je bil Cesare Zacchi. (1952, 873) Iz tega je vsekakor razvidno, da je konec leta 1950, ko so pripravljali informacije za objavo, Silvio Oddi že bil v polni meri odpravnik poslov in da mons. Joseph P. Hurleyja ni bilo več v Beogradu. Na začetku naslednjega leta pa sta svoje delo končala še oba ameriška sodelavca. Tako je bila od tedaj celotna ekipa diplomatov na nunciatu italijanska. V zgodovini šolskih sester, ki so pomembno sodelovale v poslovanju nunciature, je zapisano, da je »ameriška ekipa« zapustila nunciaturu v Beogradu aprila 1950 in da je takrat vodenje poslov nunciature prevzel Italijan mons. Oddi z enim tajnikom. (Rojs in Zorec 1987, 248)

Ob imenovanju za svetovalca nunciature v Beogradu junija 1949 je bil mons. Oddi uradnik v vatikanskem državnem tajništvu, star je bil 39 let in je veljal za obetavnega diplomata. Kakor je mogoče sklepati iz ohranjenega dopisovanja in iz Hurleyjeve reakcije, Hurley ni bil obveščen, da ga bo Oddi nadomestil; pričakoval je novega svetovalca. (Gallagher 2008, 192) Že sam prihod na novo delovno mesto je bil za Oddija zanimiv. V pogovoru z novinarjem je pozneje povedal: »Ameriški škof mons. Hurley je prosil za zamenjavo. Ko pa me je zagledal, je protestiral: ›Škofa ne more nadomestiti navadni monsignor.‹ Moralo je poseči Državno tajništvo, da so ga prepričali k odhodu iz Beograda. Sprejem je bil vse prej kot topel.« (Brunelli 1995, 53) Ob nastopu službe v Beogradu zadnje dni leta 1949 in ne šele aprila 1950 (Dolinar 2001, 247) se je mons. Oddi znašel v drugačnih in zelo izvirnih družbenih in cerkvenih razmerah. Jugoslavija je bila edina preostala komunistična

država, ki ni prekinila diplomatskih odnosov s Svetim sedežem in je še vedno gostila predstavnika papeža, ki mu je priznavala status diplomata. Odnosi z voditeljem države Titom so bili napeti že daljši čas; Oddi je moral na vstopno vizo čakati kar pet mesecev. Mons. Oddi je nato skrbel za delovanje beograjske nunciature do konca leta 1952; imel je pooblastila, ki so mu omogočala reševanje vseh odprtih vprašanj tako v odnosih do državnih oblasti kakor na notranjecerkvenem področju (izvedel je tudi vse postopke za imenovanje desetih novih škofov, to pa je navadno v pristojnosti apostolskih nuncijs). Maja 1951 mu je bil poslan sodelavec mons. Cesare Zacchi (do tedaj je delal na nunciaturi na Dunaju), ki je na tem mestu ostal s svojim predstojnikom vse do zaprtja nunciature.⁴

Čeprav je bilo občasno v zgodovino pisju mogoče zaslediti drugače, velja poudariti, da med delovanjem v Beogradu mons. Oddiju nikoli ni pripadal naslov apostolskega nuncijs (Režek 2004, 380–382; Kurnjek, Maučec in Mozetič 1999, 278; Dolinar 2001, 247), temveč je bil ves čas le odpravnik poslov (ital. *Incaricato d'Affari a.i.*), čeprav je imel zelo velika pooblastila. Apostolski (pro)nuncijsi so vedno nadškofje, to pa je mons. Oddi postal šele leto po izgonu iz Jugoslavije, ko je prevzel naloge papeževskega predstavnika na Bližnjem Vzhodu (škofovsko posvečenje mu je 27. septembra 1953 podelil kardinal Angelo Giuseppe Roncalli, beneški patriarh, njegov nekdanji predstojnik na apostolski nunciaturi v Parizu).

4. Delovanje nunciature v Oddijevem času

Temeljna vprašanja, s katerimi se je med delovanjem v Beogradu srečal mons. Oddi, so izvirala še iz poprejšnjega obdobja. Bila so rezultat tako novih političnih razmer v državi kakor na novo vzpostavljenega odnosa med državo in verskimi skupnostmi. Pri delovanju nunciature na notranjecerkvenem področju je bilo v prvi vrsti pomembno redno poslovanje, to je, vzdrževanje stikov med škofijami in redovnimi skupnostmi ter osrednjimi ustanovami Cerkve v Rimu. Odpravnik poslov je skrbel, da je potekalo redno dopisovanje in da so škofije, ki resda niso imele drugih možnosti za ohranjanje stikov z osrednjimi rimskimi uradi, z njegovo pomočjo reševale zadeve (pošiljanje rednih poročil, statistike, prošnje za indulte, prošnje za redukcije ...). (NŠAL/ŠAL, spisi V, fasc. 135) Kot svojemu neposrednemu predstojniku, mons. Domenicu Tardiniju, je redno poročal o razmerah v državi in v Cerkvi. Svoje rimske predstojnike je obveščal o težavah, ki so jih imeli jugoslovanski škofje (npr. o oviranju pri podeljevanju zakramentov in pri obiskovanju župnij na mejnih področjih). Ker so škofje nunciature redno obveščali o svojem delu in o težavah, s katerimi so se srečevali, je bil odpravnik poslov o vsem dobro informiran. (Dolinar 2001, 247–248) Oddiju je bilo popolnoma jasno, da je do Cerkve

⁴ Mons. Cesare Zacchi (1914–1991), doma iz italijanske pokrajine Arezzo, je v papeško diplomatsko službo vstopil po diplomi na Papeški diplomatski akademiji z nastopom službe na Dunaju leta 1950; na Dunaj se je vrnil po izgonu iz Jugoslavije. Diplomatsko pot je nadaljeval v Kolumbiji in na Kubi. Nazadnje je bil deset let predstojnik Papeške diplomatske akademije v Rimu. Na tem mestu je imel vse možnosti, da je odločilno vplival na oblikovanje prihodnjih voditeljev in izvajalcev papeške diplomacije in stališč Svetega sedeža do političnih ureditev v posameznih državah. (Caputo 2014)

oblast najbolj ostra v Sloveniji, in je o tem 5. avgusta 1951 obvestil kardinala Tardinija.⁵ V svojem poročilu je posebej izpostavil poskus oblasti, da bi Vovka difamirale, in o odkritih grožnjah, v katerih so mu grozili s smrtjo. V enem od poročil je msgr. Oddi z občudovanjem zapisal, »da se Vovk v danih okoliščinah herojsko drži z močjo, ki je značilna za mučence«. (248)

Na političnem področju pa se Oddijev čas ujema z najbolj konfliktnim obdobjem v odnosih med državo in katoliško Cerkvijo, ko je dotedanja problematika dosegla kulminacijo. Oddi se je moral s tem soočati, pri tem pa je bil po mnenju jugoslovanskih oblasti za ustvarjanje napetosti odgovoren tudi sam, saj ni kazal prav nobene pripravljenosti, da bi se pogajal z njimi in da bi se zavzel za iskanje kompromisnih rešitev. Pomemben okvir delovanju države so bile napetosti v zvezi z reševanjem tržaškega vprašanja. V Jugoslaviji je veljalo prepričanje – o tem je najti veliko sledi v dnevnem tisku –, kako je Sveti sedež proti temu, da je Trst priključen k Jugoslaviji. Tako ne presenečajo izjave o vatikanskem sovraštvu do Jugoslavije, ali kakor je v svojem govoru na 6. kongresu KPJ zatrdil Josip Broz Tito: »Moskva in Vatikan se z vsem svojim aparatom zagrizeno borita proti Jugoslaviji.« In še: »Vatikan se prav tako poskuša mešati v naše notranje zadeve, kot to zaman poskuša ZSSR«. (SloP, št. 261, 4. 11. 1952, 1) Po sodbi jugoslovanskih oblasti sta se Oddi in z njim Sveti sedež načrtno zavzemala za to, da bi državo in razmere v njej prikazovali v zahodnem svetu v slabši luči in s tem odvrnili pripravljenost Zahoda, da bi državi pomagal pri reševanju njenega gospodarstva, potem ko je izgubila podporo Sovjetske zveze. Poslovanje apostolske nunciature v Beogradu in njen obstoj nasploh sta za jugoslovanske oblasti postajala vedno bolj moteča. To toliko bolj, ker je v oblastnih strukturah vedno bolj živela ideja, da bi cerkvena vprašanja morali reševati znotraj države, kot njen notranji problem torej. Ali kakor je na seji Izvršnega odbora Osvobodilne fronte Slovenije 3. januarja 1952 dejal slovenski notranji minister Boris Kraigher: »Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana.« (AS 537, RK SZDL, šk. 25, seja IO OF 3. januar 1952, 25)

4.1 Vprašanje duhovniških stanovskih društev

Še iz poprejšnjega časa, ko so bila tovrstna društva v središču pozornosti upravitelja nunciature mons. Hurleyja, sta bila v Jugoslaviji odprta vprašanje ustanavljanja in delovanja duhovniških stanovskih združenj in pravni položaj duhovnikov, ki so pri tem sodelovali. Tudi zaradi manjšanja napetosti in zaradi začetka novega obdobja delovanja je po uradni ustanovitvi slovenskega Cirilmetodijskega društva 20. septembra 1949 to društvo začelo izdajati revijo *Nova pot*, ki je nadomestila razvpiti *Bilten*. Neurejenega pravnega položaja treh izobčenih duhovnikov (na začetku decembra 1949 je Koncilna kongregacija zagrozila A. Bajtu, J. Lampretu in V. Mercu z izobčenjem, če ne bodo prenehali objavljati prispevke v *Biltenu*; ker niso sprejeli pogojev, so bili vsi trije maja 1950 tudi dejansko izobčeni) *regensu nuntiaturae* mons. Hurleyju ni uspelo spremeniti, saj je poleti 1950 končal služ-

⁵ To je pomota. Mons. Domenico Tardini (1888–1961) je bil za kardinala imenovan šele 15. decembra 1958. Predtem je bil dolga leta nadškof, od leta 1937 dalje tajnik Kongregacije za izredne zadeve Cerkve in od leta 1952 dalje namestnik državnega tajnika. (NCE 2003, s.v. »Tardini, Domenico«)

bovanje v Beogradu; zadeva je ostala v reševanje odpravniku poslov apostolskega nunciata, mons. Silviu Oddiju, ki pa mu vprašanja tudi ni uspelo rešiti, saj je društvo delovalo dalje, podobno kakor v drugih delih Jugoslavije. Prav v času, ko je nunciaturu upravljal mons. Oddi, se je število članov CMD povzpelo na prek 500 (konec leta 1949 je bilo število članov 346), povečalo pa se je tudi število sodelavcev Udbe iz duhovniških vrst. Čeprav so v veljavi ostale tudi cerkvene kazni, izrečene nad voditelji društva, so ti voditelji zaradi neukrepanja slovenskih ordinarijev še dalje opravljali svoje cerkvene naloge.

Večjo »pozornost« je odpravnik poslov namenjal dr. Mihaelu Torošu, ki je tudi javno kazal svojo naklonjenost društvu in dajal podporo voditeljem društva, ki so delovali na Goriškem, to je, na ozemlju njegove apostolske administrature: Antonu Bajtu, Jožetu Lampretu in Viktorju Mercu. Poleti 1950 se je mons. Oddi mudil v Sloveniji in se je srečal z več duhovniki, ki so bili vpleteni v delovanje društva. Dne 13. julija je obiskal dr. Toroša »in mu dal navodila za borbo proti »naprednik duhovščini ter ga grajal zaradi njegove linije sodelovanja z oblastjo. Mons. Oddi je 7. avgusta 1950 vršil pritisk na dekana Piščanca, da se odpove liniji sodelovanja z oblastjo.« (Griesser - Pečar 2007, 260) Dne 25. septembra 1950 je mons. Oddi sporočil mons. Antonu Vovku, da so v Beograd prispeli ekskomunikacijski dekreti za Bajta, Lampreta in Merca. V istem pismu je sporočil, da bo v kratkem poklical dr. Toroša v Beograd in mu izročil omenjene dekrete. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 3)⁶

Srečanje z mons. Oddijem v Beogradu 1. oktobra 1950 je pripomoglo, da dr. Toroš ni bil več povsem brezpogojno na strani izobčenih duhovnikov in da je začel spreminjati tudi odnose do oblasti (AS 1931, SOVA-UNZ, serija II, film 012, 0017923; Čipič - Rehar 2007, 236). Med drugim je bil mnenja, da bi bilo bolje, če Jože Lampret ne bi maševal, ker je bila duhovščina ljubljanske škofije nasprotna temu, da bi opravljal duhovniške naloge, ker je bil ekskomuniciran. Od pozne jeseni leta 1950 dalje sta bila dejansko pod Toroševo jurisdikcijo samo še duhovnika A. Bajt in J. Lampret, potem ko se je konec leta 1950 V. Merc poročil in s tem grobo prekršil cerkveno disciplino in so zanj začeli veljati drugi cerkveni predpisi.

Že 3. oktobra 1950 je bil dr. Toroš povabljen na notranje ministrstvo v Ljubljano. Tam sta ga zasliševala polkovnik Bogomir Peršič in poročnik Alojz Šoštarič temeljito izprašala o pogovoru z odpravnikom poslov Oddijem (dokumenti ga imenujejo nuncijski tajnik; AS 1931, SOVA-UNZ, serija II, film 012, 0017923). Mons. Oddi mu je očital preveč popustljiv odnos do duhovniškega društva in da s takšnim ravnanjem »ruši enotno fronto v borbi proti fronti zla«. Ponovil je stare trditve, »da duhovščina v CMD zabija nož v hrbet Cerkvi« in od dr. Toroša zahteval, »da ta svoj odnos popravi v korist tej enotni fronti«. Čeprav je dr. Toroš mons. Oddiju

⁶ V osebnem fondu pomembnega slovenskega politika Borisa Kraigherja je šk. 12, v kateri so zbrani dokumenti o odnosih med Jugoslavijo in Svetim sedežem, pa tudi o odnosih med državo in katoliško Cerkvijo. Poseben ovoj ima naslov: »Fotokopije in prevodi latinskih tekstov in dokumentov, ki dokazujejo vmešavanje Vatikana in nunciature v notranje zadeve naše države«. Ovoj vsebuje 16 dokumentov, ki so oštevilčeni. To je zbirka dokumentov, načrtno zbranih, za dokazovanje o vmešavanju Svetega sedeža v jugoslovanske notranje zadeve, to pa je bil decembra 1952 glavni argument za prekinitev diplomatskih odnosov in za izgon uslužbencev apostolske nunciature v Beogradu.

poudarjal koristnost svojega ravnanja in vzpostavljanja odnosov z oblastmi, za mons. Oddija takšen razlog ni bil sprejemljiv. Ni pa dr. Toroš želel povedati, kaj mu je odpravnik poslov naročil glede drugih duhovnikov. V Beogradu se je zavezal, da bo z duhovniki govoril, ti pa bodo nato imeli možnost, na notranjem ministrstvu sami poročati, kar so izvedeli. Tudi po srečanju z mons. Oddijem je dr. Toroš zatrjeval svojo pripravljenost, da bo sodelovanje z oblastmi nadaljeval, tudi če bi mu zagrozili z odstavitvijo s položaja apostolskega administratorja.

»Ponovno pa je prosil za gotove bonitete, ki bi jih oblast nakazala duhovščini v njegovi administraturi, da bi dala s tem vidno priznanje njegovi liniji. Zaprošil je namreč za event. izpust nekaterih duhovnikov iz njegove administrature in za hitro reševanje prošenj pobiranja miloščine in pa verouka ter za ureditev njegovih prostorov na Kostanjevici.« (AS 1931, SOVA-UNZ, serija II, film 012, 0017918)

Ob drugi priložnosti, ko ga je prišel izzivat duhovniški sobrat, v seznamih tajne službe imenovan Branko, je dr. Toroš zatrdil, da je bil mons. Oddi z njim prijazen, a nikakor ni odobral njegovega ravnanja do oblasti. O Cirilmetodijskem duhovniškem združenju pa mu je dejal: »Sveta brata Ciril in Metod, siromaka! Pod svetniškim sijajem Cirila in Metoda se skriva gniloba sodelovanja s komunizmom.« (AS 1931, SOVA-UNZ, serija II, film 021, 034374)

Potem ko je bilo v letu 1950 sprejetih več pomembnih odločitev glede delovanja društva in posameznih članov, med drugim tudi znani dokument *non expedit*, je na začetku leta 1951 škof A. Vovk za odpravnika poslov Oddija pripravil daljše poročilo o razpoloženju med člani društva in o govoricah, ki so se širile med njimi. To je bila neke vrste promemorija o Cirilmetodijskem društvu in o cerkvenih razmerah na Slovenskem nasploh. Po prepričanju dela članstva je društvo doseglo, da je dokončno moral oditi voditelj nunciature (imenujejo ga preprosto nuncij) mons. Hurley, mons. Oddi pa naj bi odšel v najkrajšem času, ker je pri jugoslovanskih oblastih postal nezaželen. Vrnil naj bi se mons. Sigismondi, s katerim bi bilo po sodbi oblasti možno sodelovati. Duhovniki, ki so imeli dovoljenje, so smeli verski pouk poučevati samo v šolah. Že skoraj ustaljena navada je bila, da so duhovniki, ki so bili izpuščeni s prestajanja zaporniške kazni, po prihodu na svobodo odhajali k Jožetu Lampretu in jih je Lampret vpisal med člane Cirilmetodijskega društva. Očitno je izvod poročila prišel v roke slovenske policije. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 11)

V času zbiranja gradiva o delovanju duhovniških stanovskih združenj na jugoslovanskih tleh – to je bil sestavni del priprav na ukrepe, ki so sledili v nadaljevanju – je julija 1952 mons. Oddi od škofa V. Vovka dobil nov obsežen spis z naslovom Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov v LRS. V njem ga je škof podrobneje seznanil s spreminjanjem pravil društva, da bodo v skladu s cerkveno zakonodajo, in o svojimi srečanjih z voditeljema društva, dr. Maksom Miklavčičem in dr. Stankom Cajnkarjem, ki sta obljubila, da bodo pravila spremenjena in tako sprejemljiva za slovenske škofe. V eni od preiskav je bila kopija poročila najdena v pisarni škofa A.

Vovka, prek agenture na škofiji pa je bilo nato preverjeno, da je poročilo mons. Oddiju tudi odposlal. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 14)

Odločilna za nadaljnje ravnanje v odnosu do duhovniških društev, ki so nastajala na tleh celotne Jugoslavije, je bila škofovska konferenca septembra 1952 v Zagrebu. Kakor je razvidno iz poročila s seje Izvršnega odbora Osvobodilne fronte 8. oktobra 1952, ki jo je imel notranji minister Boris Kraigher, so škofje po diktatu mons. Oddija sprejeli deklaracijo, s katero so prepovedali ustanavljanje takšnih združenj. Kakor je ocenil notranji minister Kraigher, so slovenski škofje resda imeli več pomislekov pri oblikovanju deklaracije, vendar jih drugi udeleženci niso upoštevali.

»Ko to ni uspelo, so slovenski škofje uspeli s takim kompromisom, da ta deklaracija za Slovenijo ne velja, ter so za Slovenijo predpisali poseben dekret, v katerem je rečeno, da bodo slovenski škofje samostojno poslali pravila slovenskega stanovskega društva v Vatikan, ki naj bi ta pravila odobrili, medtem pa ta prepoved za slovensko društvo ne velja. Škof Ujčić je računal, da bodo od Vatikana vsekakor dobili negativen odgovor. Slovenski škofje pa so računali, da iz Vatikana ne bodo dobili nobenega odgovora in da bo ostalo pri status quo. Verjetno imajo v tem primeru slovenski škofje prav. To je odvisno tudi od konkretne politične situacije v odnosih med Jugoslavijo in Vatikanom. Javnega odgovora Vatikan ne bo upal dati in zato tudi ne bodo dal odloka.« (AS 537, RK SZDL, šk. 25, seja 8. 10. 1952, 24–25)

V zgodovini slovenske politične policije je ostalo zapisano:

»Vso akcijo proti duhovščini, ki je bila pripravljena sodelovati z oblastjo in v CMD, je vodila apostolska nunciatura v Beogradu, posebno nuncijski svetnik Oddi. Od tam so izhajali vsi ukrepi in predlogi Vatikanu. Ljubljanski apostolski administrator Vovk je bil glavni obveščevalec nunciature, ki je po njem uveljavljala svojo politiko na škofo Držečnika v Mariboru ter Srebrniča in Nežiča na Hrvaškem. Svetnik Oddi je med letom tajno prihajal k Vovku, škofje pa so ga obiskovali posamezno ali skupno. Vovk je zbiral podatke največ v samostanih, razbitih ženskih redovih in od dvojnikov v CMD. Poročila nunciaturi v Beogradu je pošiljal po najzanesljivejših duhovnikih.« (Pučnik 1996, 419–420)

4.2 Drugi ukrepi glede duhovščine

Še dalje so se vrstili izgredi proti škofom in duhovnikom, sodni postopki proti duhovnikom in intenziven proces notranje diferenciacije v duhovniških vrstah na Slovenskem. Seveda je bilo vse to najpogosteje predmet pogovorov slovenskih ordinarijev s predstavnikom Svetega sedeža v Beogradu, v ospredju je bil dr. Toroš, pa tudi duhovniki, ki so imeli vodilne položaje v Cirilmetodijskem društvu in so jih zadele kanonične kazni. Tako za A. Bajta kakor za J. Lampreta je dr. Toroš pomagal sestaviti odgovor na ekskomunikacijska dekreta in ju posredoval odpravniku ploslov. Pri tem so veljale za A. Bajta posebno obremenilne okrožnice, ki jih je razpo-

šiljal članom društva. (AS 1931, SOVA-UNZ, serija II, film 021, 0017888)

Reševanje pravnega položaja duhovnikov, ki so prišli v navzkriž s cerkveno zakonodajo in so jim bile izrečene cerkvene kazni, je bilo v prvi vrsti vprašanje voditeljev škofije oziroma apostolske administrature, v katero so bili duhovniki inkardinirani. Če cerkveni voditelji niso imeli veliko možnosti vplivanja na zmanjšanje kazni, ki so jih duhovnikom izrekala slovenska sodišča, je bila njihova beseda pomembna na cerkvenem področju. Odpravnik poslov nunciature je svoja stališča in predloge za predstojnike v Rimu oblikoval na temelju (pri)poročil, ki so mu jih dajali cerkveni voditelji v Sloveniji in v drugih delih Jugoslavije. Zato tudi ne presenečajo nasveti, ki so jih slovenski zasliševalci dajali dr. Torošu, naj pravnega položaja duhovnikov ne rešuje prek beograjske nunciature, kajti s tem bi se onemogočil ali bil celo odstavljen kot apostolski administrator, slovenski oblastniki pa bi tako izgubili pomembnega sodelavca. Prepričevali so ga, da pri odpravniku poslov ne bi nič dosegel, mons. Oddi pa bi dobil priložnost, da izvaja pritisk nanj in na slovenske oblasti. (AS 1931, SOVA-UNZ, serija II, film 021, 034394)

Eden od vrhuncev sovražnega delovanja v odnosu do slovenske katoliške duhovščine je bil zažig škofa Vovka 20. januarja 1952 v Novem mestu. Ko je proti takšnemu ravnanju protestiral mons. Oddi, se je z njim srečal zvezni zunanji minister Edvard Kardelj, ki mu je mons. Oddi poslal svoj protest.

»Kardelj je Oddiju odvrnil, da je za preganjanje kriva Cerkev sama, ker se noče sprijazniti z revolucijo in zase še vedno zahteva privilegiran položaj. Dogodek v Novem mestu je bil po njegovem mnenju le svarilo Cerkvi, ki naj se izogiba delovanju proti oblasti, ker ljudstvo tega ne bo trpelo.«

V nadaljevanju pogovora je Kardelj vatikanskemu diplomatu, ki je bil jugoslovanskim oblastem trn v peti, postavil pod vprašaj smiselnost nadaljnega vzdrževanja diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem. (Režek 1999, 381) Po oceni S. Granda je mogoče vzpostaviti povezavo med dogodkom v Novem mestu in prekinitvijo diplomatskih odnosov 17. decembra 1952. Za mnoge slovenske komuniste so bili diplomatski odnosi s papežem moteči. »Skoraj ni mogoče dvomiti, da Edvard Kardelj ni bil med njimi (podcenjevati ne gre niti vloge njegovega pomočnika Aleša Beblerja), čeprav je bil zunanji minister in po tej plati posebej zadolžen za mednarodni ugled Jugoslavije.« (Granda 2005, 174; Režek 1999, 380)

4.3 Vprašanje verskega pouka v šolah

Jeseni 1951 je bilo vir napetosti izročanje katekizmov, ki jih je po posredovanju mons. Oddija založil Sveti sedež in so bili namenjeni slovenskim cerkvenim občestvom, katerim je začelo primanjkovati kakršnihkoli tiskanih pripomočkov (Kolar 2000, 86–87). Prav vprašanje onemogočanja verskega pouka je prineslo dodatne napetosti v odnose med slovenskimi oblastmi, cerkvenimi ordinariji in odpravnikom poslov nunciature v Beogradu. Od jeseni 1951 dalje je dr. Toroš od članov duhovniškega združenja zahteval, da naredijo več za to, da bo verouk mogoče počevati in da duhovniki, ki so verouk že poučevali, ne bodo ovirani. O pravici ver-

skega pouka kot delu ustavno zagotovljenih pravic je dr. Toroš napisal dve okrožnici. Oblasti so bile prepričane, da je za takšno akcijo stal mons. Oddi, ki je v istem času glede pravice do poučevanja verouka interveniral prek zunanjega ministrstva v Beogradu. Po nekaterih virih naj bi odpravnik poslov nunciature mons. Oddi prav ob vprašanju pravice do poučevanja verouka postavil dr. Toroša pred alternativo: ali bo dosegel pravico do verskega pouka ali pa bo odstavljen. (AS 1931, SOVA-UNZ, serija II, film 021, 034393) Februarja 1952, to je, v drugem polletju šolskega leta 1951/1952, je bil verouk *de iure* in *de facto* izključen iz javnega šolstva, prepuščen v izključno pristojnost cerkvenih ustanov in preseljen v cerkvene prostore.

Odločilni za takšen korak so bili sklepi, sprejeti na seji Izvršnega odbora Osvobodilne fronte dne 3. januarja 1952. Zunanji okvir je pomenila odločitev, da iz zapora izpustijo nadškofa Alojzija Stepinca in da odide v hišni pripor (to se je zgodilo 5. decembra 1951, ko je bil iz zapora v Lepoglavi premeščen v rojstni Krašič), to pa je bilo v pristojnosti zveznih oblasti. Pobudnik razprave in predloga, da se verouk izloči iz šol, je bil član Izvršnega odbora Osvobodilne fronte dr. Marijan Brecelj, pred vojno pripadnik skupine krščanskih socialistov. Njegov predlog je podprl notranji minister Boris Kraigher in pri tem poudaril temeljno ustavno načelo, »da je vzgoja mladine pod nadzorom države«, in zavrnil očitke, da država ovira poučevanje verouka, »s tem, ko zahtevamo, da morajo imeti tisti, ki poučujejo verouk, dovoljenje za poučevanje in da se morajo starši o pripustitvi otrok k verouku izjaviti«. Kraigher je še dodal:

»Po ustavi smo absolutno upravičeni zahtevati to predvsem zaradi tega, ker imamo pred seboj cerkveno organizacijo, ki skuša izkoriščati cerkev v politične namene in ki bi skušala možnost poučevanja izkoriščati za to, da hujska mladino proti socializmu, proti ljudski oblasti in da mladino politično in ideološko zastruplja. Zato mislim, da je treba vprašanje verouka tako kakor je tovariš Avšič nakazal, zelo ostro postaviti. Ni pa bistveno ali se sedaj verouk poučuje v šoli ali izven nje, bistveno je to, da imamo kontrolo nad tem, kdo ga poučuje in kako vzgaja mladino.« (AS 537, RK SZDL, šk. 25, seja IO OF 3. 1. 1952, 25–26)

Ista razprava je bila za B. Kraigherja priložnost, da je zavrnil stališča Svetega sedeža in posege odpravnik poslov mons. Oddija, ki je podprl ravnanje slovenskih škofov:

»Zato je razumljivo, da bi Vatikan hotel priti do modus vivendi edino na ta način, da bi mi spremenili našo ustavo. Razumljivo je zato, da ima to vprašanje zaenkrat še zelo majhno perspektivo. Vatikan postavlja celo take zahteve, da bi se pogajanja vršila v Rimu in ne v Beogradu, kar pomeni, da bi jih morali popolnoma priznati. Vprašanja skratka postavljajo tako, da jih priznamo kot politično silo, na takih pozicijah pa je vprašanje sporazuma zelo problematično in mislim, da na borbo proti izkoriščanju cerkve in vere v politične namene ne smemo vezati problema ustvaritve modus vivendi.« (AS 537, RK SZDL, šk. 25, seja IO OF 3. 1. 1952, 26)

Vir napetosti je postalo pastirsko pismo administratorja ljubljanske škofije Antona Vovka o izražanju krščanskega prepričanja v javnosti in o učenju Cerkve o družini in zakonu, ki ga je objavil 25. februarja 1952.⁷ Pismo je povzročilo živahne reakcije v političnih krogih. Na 4. kongresu Antifašistične ženske fronte Slovenije, ki je bil novembra 1952, se je odzvala Vida Tomšič, takrat organizacijska sekretarica Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije:

»Smatram, da tudi ni slučaj, da se je naša reakcionarna duhovščina s škofi na čelu v letošnjem letu že dvakrat proglasila za glavno zaščitnico družine in morale, prvič marca v okrožnici škofa Vovka in nato na znani zagrebški škofovski konferenci, ki je spet sklenila izdajati okrožnice o družini in o morali.« (SloP, št. 272, 17. 11. 1952, 1)

Sodišče je najprej proti mons. Vovku uvedlo preiskavo zaradi kaznivega dejanja sovražne propagande in zlorabe vere v politične namene in izdalo sklep o prepovedi širjenja okrožnice, a postopek je bil ustavljen, zadevo pa je urejal sodnik za prekrške. »Kmalu zatem je slovenski notranji minister Boris Kraigher ordinarije opozoril, da bodo ob nadaljnjem zaostrovanju stiki z Vatikanom prekinjeni, nuncij pa izgnan iz države.« (Režek 2004, 381)

4.4 Status teološke fakultete in njenih učiteljev

Poseben sklop vprašanj so pomenile teološke fakultete na ozemlju Jugoslavije: katoliška v Ljubljani in v Zagrebu, pravoslavna v Beogradu. Predstavnik Svetega sedeža v Beogradu je seveda zanimalo delovanje predvsem obeh katoliških fakultet in odnos oblasti do njih. Prvo delikatno vprašanje v zvezi z ljubljansko teološko fakulteto, s katerim se je moral srečati odpravnik poslov mons. Oddi, se je postavilo poleti leta 1950, ko je bil z veljavo v naslednjem študijskem letu za njenega učitelja imenovan duhovnik Jože Lampret. Kot veliki kancler fakultete se je moral mons. Anton Vovk opredeliti do takšnega političnega imenovanja. Zato se je 7. junija 1950 z dopisom obrnil na papeža, v katerem mu je sporočil, da je bil duhovnik goriške apostolske administrature J. Lampret na teološki fakulteti imenovan za izrednega profesorja za zgodovino delavskega gibanja in socialističnih strank (na drugem mestu je njegov predmet opredeljen kot zgodovina partizanskega gibanja in socializem). Vprašal je še, ali je semeniščnikom dovoljeno poslušati takšna predavanja. Lampreta je na to mesto imenovala slovenska vlada maja 1950. Pri tem niso bili upoštevati predpisani postopki, ki so veljali v ravnanju fakultete do tedaj. Profesorji teološke fakultete so se takšnemu imenovanju enoglasno uprli, ker J. Lampret ni imel ustreznega znanja niti ni bil moralno kvalificiran za učitelja na fakulteti, vendar se minister za prosveto na to ni oziral. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 10) Prek beograjske apostolske nunciature je mons. Anton Vovk dobil odgovor Državnega tajništva, v katerem mu je mons. Domenico Tardini dne 23. junija 1950 sporočil, da na teološki fakulteti lahko predavajo samo

⁷ Pastirsko pismo so v vseh cerkvah ljubljanske škofije, v katerih je bilo redno bogoslužje, prebirali na prvo postno nedeljo 2. marca 1952. Pastirski list je bil priložen ljubljanski škofijski Okrožnici št. 3/1952, ki je izšla 25. februarja 1952.

ljudje, ki imajo *missionem canonicam* od vélikega kanclerja in poprej pridobijo *nihil obstat* pristojne kongregacije. Mons. Tardini je dodal, da mu kongregacija takšnega dokumenta ne more izdati in da je bilo njegovemu ordinariju dr. M. Torošu naročeno, naj J. Lampretu ukaže, da se službi na fakulteti odpove. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 8)

Za ljubljansko fakulteto je bilo znano, da je bil njen dolgoletni dekan, dr. Stanko Cajnkar (vodenje fakultete je prevzel prav v letu 1950 in jo je vodil do leta 1966), poznan kot »partizanski duhovnik«, med ustanovitelji in nato voditelji duhovniškega Cirilmetodijskega društva in da je bil pogost sodelavec (tudi glavni urednik) društvenega glasila *Nova pot*. Dne 12. septembra 1950 je kardinal Giuseppe Pizzardo (1877–1970), prefekt Kongregacije za semenišča in univerze, prek odpravnika poslov beograjske nunciature mons. Oddija dr. Cajnkarju poslal opomin zaradi njegovega delovanja v društvu in izrazil začudenje, da je pisal v *Novo pot*, ki je bila glasilo društva, za katero je veljalo *non expedit* – ni primerno. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 1) Hkrati je dekana opozoril, da duhovnik Jože Lampret nima soglasja omenjene kongregacije (*nihil obstat*) in zato ne more predavati na Teološki fakulteti v Ljubljani. Pošto je iz Beograda prinesel mons. Maksimilijan Držečnik, ki je prav v tistih dneh obiskal odpravnika poslov. Notranji minister Boris Kraigher je škofa mons. Maksimilijana Držečnika in mons. Antona Vovka v pogovoru dne 10. oktobra 1950 opozoril, da je takšno delovanje mons. Oddija »nedovoljeno vtikanje v naše notranje zadeve«, odgovorna za vse pa naj bi bila prav onadva, »ki sta z ilegalnimi informacijami vse to povzročila«. (Vovk 2003, 277)

Vse tri teološke fakultete so bile leta 1952 (ljubljska na neobstoječi dan, to je: 31. junija) izključene iz javnega šolskega sistema in so postale zasebne cerkvene šole, potem ko so bile tri leta predtem že izključene iz javnih univerz. Nadzor nad njihovim delovanjem so v novih razmerah prevzele republiške verske komisije. Mons. Oddi je Kongregacijo za semenišča in univerze takoj obvestil o novem položaju. Kot odgovor na to je 15. julija 1952 voditelju ljubljanske škofije in vélikemu kanclerju Teološke fakultete v Ljubljani posredoval dopis prefekta omenjene kongregacije kardinal G. Pizzarda, v katerem je izrazil predlog, da bi začasno likvidirali ljubljansko teološko fakulteto in jo spremenili v škofijsko semenišče. Škof Vovk je na dopis pripisal: Nič reagiral. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 4) Hkrati je dekan fakultete dr. Stanko Cajnkar od vélikega kanclerja dobil nalogo, da pripravi predloge o možnostih njenega nadaljnjega delovanja. O tem se je dekan dr. S. Cajnkar skupaj s škofoma mons. M. Držečnikom in A. Vovkom ter z apostolskim administratorjem dr. M. Torošem pogovarjal z notranjim ministrom Borisom Kraigherjem že 5. junija 1952, to je, še preden je bil izdan odlok o izključitvi fakultete iz javnega šolskega sistema. Minister B. Kraigher je ob tej priložnosti sogovornikom izrazil svoje nestrinjanje z ravnanjem Svetega sedeža v odnosu do vprašanja Trsta, do tamkajšnjega škofa mons. Antonia Santina, pa tudi do nadškofa A. Stepinca in glede zapostavljanja vernih učiteljev v Sloveniji. Poudaril je: če se razmere ne bodo uredile v nekaj mesecih, bodo odnosi med katoliško Cerkvijo v Sloveniji in Svetim sedežem popolnoma prekinjeni, nuncij pa izgnan. V razmere v Jugoslaviji se ne bo nihče vmešaval, tudi Vatikan ne. »S svojimi ukrepi

preprečite blazno politiko Vatikana,« je naročil sogovornikom. O pogovoru je mons. A. Vovk na skrivaj obvestil mons. Oddija, vendar so v preiskavah pri Vovku našli kopijo poročila. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 13)

Na temelju omenjenega pogovora in navodil, ki mu jih je dal véliki kancler mons. A. Vovk, se je dr. Cajnkar med pripravljanjem dokumenta večkrat pogovarjal tudi z vsemi tremi slovenskimi ordinariji. Dokument je dokončno oblikoval 19. junija 1952 in v njem predvidel novo ureditev fakultete in hkrati semenišča. Nadzor nad delovanjem fakultete je prevzela verska komisija, ki je takoj zahtevala zamenjavo vsega vodstva semenišča – ostati bi smel le ostareli in nenevarni ekonom Karel Gross (rojen leta 1880; službo ekonomista in podvodja semenišča je opravljal že od leta 1922 dalje). Latinsko pisano poročilo z orisom dogajanja je škof mons. A. Vovk poslal na skrivaj odpravniku poslov mons. Oddiju, vendar je Udba prek agenture za to izvedela. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 9)

Ko je o tem 8. oktobra 1952 razpravljala Izvršni odbor Osvobodilne fronte – analizirali so zasedanje škofovske konference nekaj tednov predtem –, je poročevalec notranji minister Boris Kraigher povedal:

»Vatikan je stal na stališču in poslal našim škofom dekret, ki so ga pa spravili v predal in ga niso nikomur pokazali, v katerem Vatikan zahteva, da se teološke fakultete ukinejo in spremenijo v čista semenišča brez značaja fakultet ravno zato, da bi absolutno preprečili vsak vpliv državne oblasti in vsak naš vpogled v to, kaj tam počnejo. To ne bi bila semenišča v starem smislu, ampak semenišča kot neke vrste srednje duhovniške šole, za katere zadostuje par razredov gimnazije in to zato, ker v Jugoslaviji ne rabijo teologov, ampak rabijo tu izrecno cerkvene aktiviste, prepričane borce, mlade in krepke ljudi itd. Rabijo skratka neke vrste cerkvene podoficirje.« (AS 537, RK SZDL, šk. 25, seja 8. 10. 1952, 22)

4.5 Še druga odprta vprašanja

Že kmalu po prevzemu poslov nunciature v Beogradu, potem ko se mons. Joseph Patrick Hurley ni več vrnil, je mons. Oddi uredil formalnopravne korake za poslovanje upravitelja ljubljanske škofije. Dne 23. novembra 1950 mu je poslal dekret Konzistorialne kongregacije, s katerim je dobil kot apostolski administrator ljubljanske škofije vse pravice rezidencialnega škofa. Škofu A. Vovku je s tem zelo olajšal delo in hkrati zagotovil urejeno poslovanje škofije. Z istim dopisom je mons. Oddi poslal tudi dekret o imenovanju duhovnika Viktorja Kragla⁸ za viteza reda božjega groba v Jeruzalemu. Ko se je škofu Vovku zahvalil za poročilo o razmerah v škofiji iz začetka oktobra 1950 – to kaže, da je je bila korespondenca med Lju-

⁸ Duhovnik lavantinske škofije Viktor Kragl (15. 10. 1883, Tržič – 28. 12. 1951, Jurjevica, Ribnica) je duhovniško posvečenje prejel 14. julija 1908. Služboval je v Št. Vidu pri Vipavi, Slovenskih Konjicah, Framu, Repnjah pri Vodica in v Ribnici, umrl je v Jurjevici pri Ribnici. Znan je bil kot svetovni popotnik in zavzet zbiralec zgodovinskega gradiva za lavantinsko in ljubljansko škofijo in za župnijo Tržič. Pokopan je v rojstnem Tržiču. Imenovanje za viteza božjega groba mu je bilo v zadovoljstvo in je bil na to zelo ponosen. (*Oznanilo* 1951, 1)

bljano in Beogradom dokaj redna –, je želel imeti še dodatne informacije, ali je J. Lampret sploh začel predavati na Teološki fakulteti v Ljubljani in ali A. Bajt še dalje upravlja župnijo. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 7)

Beograjska nunciatura in odpravnik poslov mons. Oddi sta bila vez med krajevnimi škofi in vodstvom Cerkve. Hkrati sta bila moteč element v urejanju odnosov med državo in katoliško Cerkvijo na način, kakor so si ga zamislile uradne oblasti. Da so odprta vprašanja odnosov želeli reševati neposredno v pogovorih s škofi, je bilo vedno znova razvidno iz pogovorov. Čeprav je bilo ob srečanjih večkrat poudarjeno, da mons. M. Držečnik in mons. A. Vovk o pogovorih ne smeta obveščati odpravnika poslov, je bil odpravnik tako ali drugače na tekočem o temah takšnih srečanj. Posamezni sodelavci Udbe so njuna poročila prestregli in o vsebini poročali svojim nadrejenim. Dne 10. novembra 1951 je notranji minister Boris Kraigher ponovno poklical na pogovor voditelja ljubljanske in mariborske škofije; seveda ju je sprejel kot navadna državljana. Znova jima je bilo poudarjeno, da zadeve želijo urejati brez Vatikana in brez nunciature. Škofa sta odprla razne teme, med drugim tudi vprašanje pristanka, ki je bil resda odpravljen že v letu 1950, vendar so ga krajevni oblastni odbori še vedno zahtevali. Minister Kraigher jima je med drugim dejal: »Politika Vatikana je taka, da bo pokopala Cerkev v Sloveniji. /... / Nuncij Hurley se najbrž ne vrne več. Če bi se vrnil, se bo položaj še zaostрил.« Nazadnje jima je predlagal, naj vplivata na nunciature, da bo čimprej razrešeno vprašanje ekskomunikacije J. Lampreta. Kopijo poročila, ki ga je A. Vovk poslal mons. Oddiju, so našli v preiskavi na škofiji. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 12)

Med drugimi dokumenti, ki so jih dobili voditelji cerkvenih skupnosti na Slovenskem in jih je posredoval mons. Oddi, so bila navodila Svetega sedeža duhovnikom za delo v izrednih razmerah, na primer tam, kjer je bila vera preganjana. Duhovnikom so bile dovoljene nekatere olajšave pri pripravah in podeljevanje zakramentov. To je bilo pomembno za sodelovanje pri sklepanju cerkvene zakonske zveze, če je bil kateri od zaročencev član Komunistične partije. Iz ohranjenih zapiskov, ki so v osebni arhivu takratnega notranjega ministra Borisa Kraigherja, ni razvidno, kdaj je ta dokument prišel v roke škofu A. Vovku. Vsekakor ga je mons. Oddi škofu A. Vovku poslal po posebnem kurirju, po sestri Deodati⁹ iz skupine šolskih sester, ki so oskrbovale gospodinjstvo v nunciatuuri. Iz Vovkove pripombe na besedilu pa je razvidno, da je mons. Oddi ta dokument zahteval nazaj. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 16)

Druga odprta vprašanja, ki se najdejo v poročilih nunciature v Beogradu, so zadevala ukinitvev cerkvenih glasil ljubljanske in mariborske škofije, to je, *Oznanila* in *Verskega lista* (smela sta iziti za božič 1945, prenehala sta pa izhajati konec leta 1952); sledilo je odpravljanje cerkvenih praznikov, nato ostri napadi na katoliške izobražence (to je bil čas, ko je bil E. Kocbek izločen iz javnega življenja) in izključevanje iz vrst SAZU. Stopnjevanje nasilja proti Cerkvi se je kazalo tudi z nenehnim podiranjem cerkvenih znamenj, kapel in križev, z rušenjem ali skrunjenjem cerkva,

⁹ To je bila s. Deodata Kump, ki je bila več let sodelavka na nunciatuuri v Beogradu, od leta 1946 do leta 1949 je bila predstojnica tamkajšnje sestrške skupnosti (Rojš in Zorec 1987, 249).

z uničevanjem cerkvene lastnine in tudi s fizičnimi napadi na duhovnike. (Dolinar 2001, 249) Na drugi strani je med dokumenti vrsta takšnih, ki ponovno kažejo, da je beograjska apostolska nunciatura pozorno spremljala dogajanje v Cerkvi na Slovenskem, o tem redno obveščala pristojne urade v Rimu in posredovala pošto, ki so jo ti uradi namenjali cerkvenim voditeljem. Večkrat je bila v tem času izrečena pohvala papeža in njegovih sodelavcev škofoma M. Držečniku in A. Vovku za težko delo, ki sta ga opravljala. (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 2) Dokumentov s podobno vsebino, ki bi zadevali delovanje apostolskega administratorja dr. M. Toroša, iz razvidnih razlogov ni zaslediti.

Hkrati pa je mogoče potrditi, da je bil dr. M. Toroš med oblikovalci in predlagatelji predlogov, kako bi bilo mogoče utišati preglasno oglašanje predstavnikov Svetega sedeža v Beogradu. Že v začetku novembra 1950, to je, le nekaj mesecev po tem, ko so bili trem duhovnikom izročeni ekskomunikacijski dekreti, je v enem od pogovorov z delavci notranjega ministrstva predlagal, da bi morali v Beogradu zavzeti ostrejšo stališče do ljudi na nunciaturi.

»Poudaril je, da bi to na vsak način sporočili tov. ministru ter je to formuliral takole: ›Ali bi ne bilo primerno po zadnjih dogodkih /dekreti/, da bi zvezno ministrstvo za zunanje zadeve sporočilo Vatikanu, da sta Harley in Oddi nezaželjena. Italijanom zraste greben, če vidi pred sabo slabiča, treba jim je le pokazati zobe, ker takrat je Italijan ponižan (ali ponižen?, op. avtorja).« (AS 1931, SOVA-UNZ, serija II, film 021, 0017888)

5. Škofovska konferenca septembra 1952

Pomemben vir napetosti med državo in katoliško Cerkvijo – o tem je bil temeljito obveščen odpravnik poslov mons. Oddi – so bili sklepi in stališča zasedanja jugoslovanske škofovske konference v Zagrebu od 23. do 25. septembra 1952 (Merlak 2002, 109; Barberini 2008, 409–410). Zdenko Roter, ki je konferenci prisluškoval na sedežu Udbe v Zagrebu, jo postavlja v november 1952 (2013, 184–185). To je bil eden ključnih dogodkov, ki so zaznamovali nadaljnje dogajanje. Vseh dvajset jugoslovanskih škofov se je pod vodstvom predsedujočega beograjskega nadškofa dr. Josipa Ujčića srečalo po daljšem času, pomen konference pa je bil predvsem v tem, da je celovito analizirala razmere, ki so bile v Jugoslaviji, in pripravila spomenico o političnem vodstvu države. Hkrati je morala oblikovati svoje stališče do duhovniških društev, ki so nastajala v raznih delih Jugoslavije. To je bil pomemben dogodek, izraz kljubovalnosti jugoslovanskih škofov do oblasti in – po razumevanju teh oblasti – neposredno poseganje Svetega sedeža v delovanje Cerkve v državi, kakor se je izrecno izrazilo z branjem pisma, ki ga je na sestanek poslal odpravnik poslov mons. Oddi; to dejstvo bi seveda moralo ostati tajno. (Alexander 1979, 139) Iz razlage okoliščin, ki jih je o zasedanju zapisal mons. Oddi (Barberini 2008, 410), in tega, kako je dobil pismo predsedujoči škofovske konference, se vidi, da se je zgodil kratek stik med tajnikom nunciature (odpravnik poslov Oddi je bil ta-

krat na letnem dopustu) in nadškofom Ujčičem oziroma drugačno razumevanje dopisa, ki ga je Ujčič dobil z nunciature.

Čeprav ni bilo tako mišljeno, je nadškof Ujčič najprej prebral pismo, ki mu ga je poslal tajnik nunciature Zacchi in je vsebovalo stališča Svetega sedeža o duhovniških društvih. Hkrati ko jim je naročil, da mora pismo ostati tajno (poslano naj bi bilo samo *ad notitiam*), je izrazil upanje, da bodo škofje sami našli sredstva za preprečitev duhovniških društev. Sveti sedež je nad društvi izrekel *non licet* (niso dovoljena); to so škofje razglasili za druge dele Jugoslavije, slovenski ordinariji (škofa iz Ljubljane in Maribora in apostolski administrator za Primorsko) pa so se odločili, da tega odloka ne bodo razglasili oziroma da bodo na Slovenskem z duhovniškim društvom ravnali drugače in poskrbeli za pripravo pravil, ki naj bi jih potrdil tudi Sveti sedež. Takšno ravnanje je bilo po oceni Z. Roterja rezultat vplivanja slovenskih političnih oblasti na ravnanje voditeljev Cerkve na Slovenskem, zlasti na škofa A. Vovka (2013, 185). Za politične oblasti pa je bil vatikanski dopis neposredni dokaz, da se je Sveti sedež vmešaval v jugoslovanske notranje zadeve (Režek 2004, 381; Roter 2013, 185).

Dnevnik *Slovenski poročevalec* je 5. oktobra 1952 objavil daljši članek o konferenci in ga naslovil »Papeška nunciatura je organizirala ilegalni politični sestanek štaba svoje agenture« (SloP, št. 236, 5. 10. 1952, 5). Po poročanju lista je bil to »ilegalni politični sestanek vodstva jugoslovanskega klera, ki so mu njegovi organizatorji nadeli ime ›škofovska konferenca‹«. Izvedli so izredne varnostne ukrepe, preden pa so začeli o čemerkoli razpravljati, »so morali vsi navzoči zapriseči o molčečnosti; pod najhujšo prisego so se obvezali, da nihče ničesar ne izpove, ali kot se to pravi – ›ne izda«. /... / Zato tudi sestanka niso prijavili poverjeništvu za notranje zadeve v Zagrebu, kot bi to po zakonu morali.« Po pisanju časopisa pa je največ pozornosti veljalo prav obravnavanju vprašanja duhovniških združenj.

»Prav zato je nunciatura z g. Oddijem (ki se je radi ›konspiracije‹ v času ›konference‹ umaknil v Rim) na čelu vse bolj forsirala sklicanje škofovske ›konference‹, da bi najvišji predstavniki Cerkve v Jugoslaviji javno obsodili to težnjo duhovnikov in če že ne preprečili, pa vsaj zaustavili njihovo akcijo za ustanavljanje stanovskih društev. Vatikan je skušal preko svoje nunciature v Beogradu še poslednjič vplivati na samo konferenco, da bi jugoslovanski škofje zavzeli odločno stališče do tega vprašanja. /... / In res, kot je Vatikan želel, tako so jugoslovanski škofje na svoji ›konferenci‹ tudi sklenili. Zavzeli so sovražno stališče do duhovniških društev.«

Sklep poročila je bilo, da so jugoslovanski škofje s takšnim ravnanjem grobo prekršili ustavo in tudi deklaracijo o človekovih pravicah.

Po pričevanju I. Merlaka so slovenski preiskovalci v začetku oktobra opravili na škofiji v Ljubljani več preiskav, da bi našli zapiske z zasedanja škofov ali druge obteževalne dokumente, najbolj pa so jih zanimali Vovkovi zapiski: »Škof jih je nosil pri sebi. Ko so se odločili za osebno preiskavo, jih je potegnul iz žepa, jih pred njimi raztrgal na koščke in vrgel v koš. Pobrali so jih in odnesli s seboj. Naslednji dan so zaprli škofijskega tajnika (sc. Merlaka). V zaporu so me držali tri tedne pod pretve-

zo, da sem »pomagal obdolžencu škofu Vovku skrivati obtežilni material!«, ker sem ves dan pospravljaj po škofiji, kar so oni razmetali.« (2002, 110) Iz dokumentov, ki jih je zbral notranji minister Boris Kraigher, je razvidno, kako so udeleženci zares skušali skriti zapiske s srečanja, da ne bi prišli komu v roke.

»Mariborski g. Držečnik je skrnil te zapiske v posebnem tajnem predalu pod oltarjem škofijske kapele, ljubljanski g. Vovk pa jih je raztrgal in hotel uničiti. Dr. Držečnik si je odlomke iz vatikanskega pisma »konferenci« zapisoval v italijanščini. To je samo en dokaz več za vatikansko nesramnost pri vmešavanju v naše notranje zadeve, ko italijanski Vatikan pošilja po svojem italijanskem papeškem nunciju jugoslovanskim škofom direktive v italijanskem jeziku.« (AS 1529, osebni fond B. Kraigherja, šk. 12, dok. 15)

Iz zapisnika seje Izvršnega odbora Osvobodilne fronte z dne 8. oktobra 1952, na kateri je o seji škofov poročal notranji minister Boris Kraigher, je razviden še kak detajl zbiranja informacij:

»Kakor hitro je bila ta konferenca končana smo mi kombinirali akcijo v Sloveniji, Hrvaški, Bosni in Srbiji in takoj napravili zaslišanja in preiskave. Ti ljudje so od začetka trdili, da ne smejo ničesar povedati, ko pa smo pri preiskavah pri enem dobili nekaj, pri drugem nekaj drugega in ko (smo) jim začeli rekonstruirati konferenco so pričeli pripovedovati in je vsakdo nekaj povedal tako, da danes sami ne vedo, kdo je kaj povedal. Morda res celotna stvar izgleda nekoliko neresna, mislim pa, da je to nekoliko resnejše, če primerjamo z nekimi drugimi informacijami, ki jih imamo o aktivnosti Vatikana.« (AS 537, RK SZDL, šk. 25, seja IO OF, 8. 10. 1952, 25)

Po mnenju slovenskih političnih oblasti je vse niti te škofovske konference v rokah držal odpravnik poslov mons. Oddi. Priprave na konferenco so trajale čelega pol leta. V tem času je Oddi pridobil razne dokumente iz Rima in obiskal večino škofov, ki so nato sodelovali na konferenci.

»Odi je to konferenco pripravil zelo sistematično. Pred samo konferenco je obiskal vse glavne škofove, ki so na konferenci tudi najbolj ostro nastopali. Med tem pa se je izogibal naših škofov in zagrebškega ter jim ni tudi nič jasnejšega povedal v svoji direktivi, ker se je bal, da bi mi še pred to konferenco zvedeli kaj od teh škofov. Pred samo konferenco je Odi odpotoval iz Jugoslavije in je približno tiste dni, ko se je vršila konferenca bil sprejet pri papežu, da bi tako dobil potrdilo, da ni on organiziral tega protidržavnega sestanka.« (AS 537, RK SZDL, šk. 25, seja IO OF, 8. 10. 1952, 23)

Tako naj bi jih pripravljaj na sprejetje sklepov, ki so bili v veliki meri sad prav Oddijevega vplivanja.

Kraigherjeva ocena rezultatov konference je bila, da je bila konferenca učinkovita in da je odpravnik poslov mons. Oddi dosegel cilje, ki si jih je zadal: poenotiti škofove v skupnem nastopanju do oblasti in spoštovanje cerkvenih predpisov.

»Ta konferenca je pokazala, da ti ljudje temeljito razmišljajo o situaciji in so tudi nekateri ukrepi takšni, ki kažejo, da Vatikan zelo temeljito vodi to politiko. Vatikan je pripravil celotno konferenco tako, da je ta konferenca znova utrdila disciplino pri škofih, da so se slovenski škofje popolnoma disciplinirali v odnosu do Vatikana, kar predstavlja za nas brez dvoma precejšen minus. Stvari so torej temeljito že vnaprej pripravili in je edini človek, ki je na tej konferenci ostal več ali manj trden bil djakovački škof Akšamovič, ki pa dejansko nima več nobene oblasti.« (AS 537, RK SZDL, šk. 25, seja IO OF, 8. 10. 1952, 24)

Po ministrovem mnenju je dr. Toroš nastopal še najbolj taktično, končno pa je podlegel tudi on.

6. Nadzor nad delovanjem mons. Oddija

Čas, ko je mons. Oddi deloval v Beogradu, je bil posebno izzivalen tudi zaradi mednarodnega političnega dogajanja. Jugoslovanske oblasti niso bile zadovoljne z delovanjem odpravnika poslov apostolske nunciature v Beogradu. Imele so ga v prvi vrsti za predstavnika italijanskih interesov (podobno kakor so očitali tudi papežu Piju XII.), ko je nastopilo vprašanje reševanja prihodnosti Svobodnega tržaškega ozemlja in odnosov do Italije nasploh, Oddiju pa so še posebej očitali, »češ da nasprotuje vsem poskusom ureditve odnosov s katoliško cerkvijo in v tujino pošilja poročila o preganjanju cerkve v Jugoslaviji« (Režek 2004, 380). Prav očitki o njegovem vmešavanju v jugoslovanske notranje zadeve in izvajanje pritiska na duhovnike in škofe, ki so želeli imeti urejen odnos z oblastmi, so bili temelj diplomatske note z dne 1. novembra 1952 (Barberini 2008, 407–408).

Iz arhivskega gradiva, uradnih spisov in osebnih pričevanj, ki jih hranijo arhivske ustanove na Slovenskem, je razvidno, kako so delo mons. Oddija spremljali slovenski strokovnjaki za verska in cerkvena vprašanja. Tovrstno gradivo je bilo tudi uporabljeno za pripravo te razprave. Verjetno pa so represivni organi podobno ravnali tudi v drugih delih Jugoslavije, kamor je segal vpliv beograjske nunciature. Mons. Oddi se je v Sloveniji pogostokrat ustavljal in jih imel stike z več Slovenci, podobno kakor tudi njegov tajnik Cesare Zacchi. Tudi v času, ko je bil odpravnik poslov apostolske nunciature mons. Oddi, so za poletne počitnice uporabljali prostore župnišča na Bledu. Iz poročila, ki ga je poleti 1950 upravitelju lavantinske škofije mons. Maksimilijanu Držečniku poslal beograjski nadškof mons. Josip Ujčić, je bila nunciatura poleti zaprta, vse posle pa so upravljali kar na Bledu. (NŠAM, prezid. zadeve, Ujčićevo pismo z dne 2. avgusta 1950) Kot pomoč pri upravljanju nunciature in za delo v pisarni so imeli mariborske šolske sestre. Po odhodu »ameriške ekipe« na nunciaturi aprila 1950 se je število sester zmanjšalo: predtem je bilo tam osem sester, po prihodu mons. Oddija in njegovega italijanskega tajnika so ostale štiri. Skrb za poslopje nunciature so ohranile tudi po prekinitvi diplomatskih odnosov med Svetim sedežem in Jugoslavijo, formalno pa je bilo pod zaščito

francoskega veleposlaništva v Beogradu. (Rojs in Zorec 1987, 248)

Razumljivo, da slovenskim in jugoslovanskim oblastem ni bilo po volji, če so škofje imeli stike z nunciature. Znova in znova so jim to prepovedovali in grozili s sankcijami. Hkrati so ob raznih priložnostih zatrjevali, da bodo o svojem ravnanju sami obveščali nunciature; s tem so hoteli zanikati potrebnost, da bi to delali škofje. Zgovoren je zapisnik zaslišanja, ki sta ga imela 10. oktobra 1950 z ministrom za notranje zadeve Borisom Kraigherjem pomožna škofa mons. Maksimilijan Držečnik in mons. Anton Vovk.

V uvodu je minister povedal:

»Že sedaj se vama prepoveduje vsak stik s katerimikoli predstavniki Vatikana. To se pravi: Ne smete nunciaturi nič pisati in sporočiti. Če pa pride kakšen zastopnik nunciature k vam, morate to takoj nam javiti in sporočiti morate, kaj ste se z njim razgovarjali. Vemo tudi za tajne sestanke, ki jih je imel g. Oddi v Ljubljani v škofiji. Vemo, da je večkrat puščal avto v stranskih ulicah, sam je pa skozi zadnja vrata hodil v škofijo na razgovore.

Notranji minister: Mi odnehali ne bomo. Prvi odlok sem že omenil: Prepovedan Vam je vsak stik z nunciature.

Vovk: Te prepovedi ne moreva vzeti na znanje. Ali se ne zavedate, da bo nunciatura v tem takoj poslovala z zunanjim ministrstvom in bo to imelo diplomatske posledice.

Notranji minister: Tudi mi sami smo nunciature obvestili. Vi pa storite, če kdo od nunciature pride, kot sem rekel.

Oba škofa: Nikdar tega ne bova storila. To je vendar nemogoče!

Notranji minister: Tako je!

Vovk: Ali boste dali kaj pismenega v tej zadevi!

Notranji minister: Ne!

Vovk: Povem še enkrat: Ne bova tega držala. Pa naju lahko takoj danes zaprete. Vedite tudi, da bova morala nunciature o tem obvestiti.

Notranji minister: Ne smeta tega storiti. Smo jo že obvestili. To pa najbrž veste, da nuncij Hurley ne pride več nazaj, ker ni zaželen pri vladi.

Vovk: Čudne in velike reči si upate!« (Vovk 2003, 277–280)

Dne 31. marca 1951 je isti minister škofu mons. Antonu Vovku ponovno zatrdil: »Nam je vseeno, kdo je na nunciaturi, a to vemo, če ostane Oddi in se morda še vrne Hurley iz Amerike, potem želi Vatikan samo zaostrenih odnošajev. Naj jih želi, to je le njemu v škodo. Vi se pa morate zavedati, da ste naš državljan in država ravna z vami lahko po zakonih.« (289) Kakor je razvidno iz nadaljnjih dogodkov, se mons. Hurley ni vrnil iz Amerike, mons. Oddi pa je bil odpravnik poslov apostolske nunciature v Jugoslaviji od poletja 1950 do izгона konec leta 1952.

V letu 1951 se je zvrstilo več neposrednih in zelo kritičnih odmevov glede delovanja mons. Oddija v Beogradu in glede njegovega odnosa do oblasti. Med temi je izstopal članek z naslovom Msgr. Oddi in njegovo delo, ki ga je 5. februarja 1951 objavil *Slovenski poročevalec*. (2) Potem ko se je avtor članka vprašal, od kod izvirajo negativne novice o razmerah v Jugoslaviji in o represivnih ukrepih proti škofom in duhovnikom, kakor sta jih objavljala evropski tisk in Radio Vatikan, je odgovor našel v delovanju mons. Oddija, ki je pripravljal takšna poročila in jih pošiljal v Rim. Na vprašanje, kdo pa je mons. Oddi in kakšne so njegove naloge, so bralci dobili nekatere informacije.

»Msgr. Oddi je prispel v Jugoslavijo v začetku lanskega leta kot svétnik vati-kanskega diplomatskega predstavništva. Prišel je torej prav v času, ko je velik del slovenske duhovščine začel spoznavati, da mora tudi duhovnik sodelovati pri naporih ljudstva, ker je to njegova državljanska in patriotična dolžnost. Msgr. Oddi pa je prišel tudi v času, ko je sovražni del duhovščine na čelu s svojimi najvišjimi predstavniki nenehno pritiskal na patriotično duhovščino, naj zapusti svoje ljudstvo pri njegovih naporih, češ da je vse, kar duhovščina stori za ljudstvo in državo, le v korist sovražnikom vere in cerkve.«

Zlasti je bilo po poročanju tega članka veliko razočaranje slovenske patriotične duhovščine, ki je od novega odpravnika poslov na nunciatu pričakovala podporo pri ustvarjanju dobrih odnosov do oblasti.

»Toda msgr. Oddi je delal prav nasprotno. Njegov poglobitni namen je bil, da odvrne patriotično duhovščino od njenih namenov in v kali zatre vsako pozitivno delovanje duhovščine. Za doseg svojega cilja ni izbiral sredstev. Začel je zbirati podatke o duhovnikih, ki pomagajo svojemu ljudstvu. Skrivaj je prihajal na škofijske ordinariate in klical v Beograd visoke cerkvene predstavnike. Lani je vse poletje »letoval« na Bledu, ker se je duhovščina Cirilmetodijskega društva pripravljala na svoj redni občni zbor, ki ga je msgr. Oddi s sovražnim delom duhovščine skušal preprečiti.«

K zbiranju informacij je pritegnil tudi škofijske ordinariate, med katerimi so nekateri imeli iste cilje kakor mons. Oddi:

»Zato so rade volje pomagali msgr. Oddiju in ga celo iz lastne pobude oskrbovali z »najzanesljivejšimi« vestmi, ki so bile podlaga za Oddijeva izmišljena in tendenciozna poročila. Ta »material« je potem romal v Vatikan, iz njega pa so se razvijale sankcije za one duhovnike, ki sodelujejo z ljudstvom in pa lažna propaganda o preganjanju vere v Jugoslaviji.«

Po prepričanju pisca članka je bil za širjenje neresničnih vesti o razmerah v Jugoslaviji odgovoren prav mons. Oddi, s tem pa je popolnoma zgrešil svoje naloge (kakor so si jih predstavljale oblasti v Jugoslaviji):

»Kot svétnik nunciature bi moral delati na zblizanju duhovščine z ljudstvom in njegovo oblastjo, a delal je prav nasprotno. Niti malo ni upravičil upov

večine duhovščine, da bo pomagal urediti odnose med državo in Cerkvijo, ampak te odnose kolikor more zaostruje.«

Dodatne informacije o zlonamernem delovanju mons. Oddija so bile objavljene po prekinitvi diplomatskih odnosov kot potrditev pravilnosti odločitve. Pod naslovom Vatikanske spletke je *Slovenski poročevalec* 21. decembra 1952 in v naslednjih dneh objavljala dokumente, s katerimi je odpravnik poslov apostolske nunciature od upravitelja ljubljanske škofije mons. Antona Vovka prosil poročila o delovanju kaznovanih duhovnikov predsednika Verske komisije Jožeta Lampreta in Antona Bajta, poslanca in predsednika Cirilmetodijskega društva. Naročnik takšnih poročil je bil mons. Oddi.

»To je še en dokaz več, da je bila nunciatura pobudnik političnih ekskomunikacij, da je bila nunciatura glavni zaviralec pri ureditvi odnosov med cerkvijo in državo in da je bilo imenovanje Stepinca za kardinala popolnoma na liniji zaostritve odnosov, namesto, da bi se ti odnosi na osnovi pripravljenosti naših oblasti normalizirali.« (4)

Ker so objavljali prepise poročil ali celo faksimile, je jasno, da je poročila, ki jih je mons. Vovk pošiljal na nunciature v Beograd, slovenska policija prestregla in jih nato dajala na voljo novinarjem oziroma uporabljala v politično-propagandne namene.

Datum odhoda odpravnika poslov mons. Silvia Oddija in njegovega tajnika Cesara Zacchija iz Jugoslavije je bil oblastem seveda znan, saj je bil poprej dogovorjen. Ker so slovenski preiskovalci domnevali, da se bosta na poti proti Italiji ustavila tudi na škofiji v Ljubljani in se poslovila od škofa Vovka, so zelo budno bdeli nad škofijskim poslopjem. Po pričevanju I. Merlaka so na škofiji vedeli, da so nadzorovani, vendar obiska ni bilo. Mons. Oddi se je peljal skozi Ljubljano proti Italiji, ne da bi se ustavil na škofiji. (2002, 110)

7. Nastajanje okoliščin za izgon predstavnikov Svetega sedeža

Doslej je bilo v slovenskem in svetovnem zgodovinoписju o tem že veliko napisanega.¹⁰ Dogodek se je pripravljala daljše obdobje. Razlogov za napete odnose med Svetim sedežem in Jugoslavijo je bilo več in so bili različni. Napetosti so nastajale daljši čas. Med notranjecerkveno-političnimi velja omeniti vsaj napetosti zaradi vatikanskega zavračanja duhovniških združenj; prepoved škofom, da se neposredno pogovarjajo z oblastmi v smislu priprave prvega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti; samovoljno postavljanje škofov, ne da bi bile ob tem oblasti vprašane za mnenje. Takšne posege so jugoslovanske oblasti razumele kot grobo vmešavanje v jugoslovanske notranje zadeve in zato kot sovražna dejanja. K temu

¹⁰ Med temi velja omeniti: Režek 2004; Stella 1979; Živojinović 1994. Širši kontekst je povzet v: Mikrut 2016.

je treba dodati še širši kontekst, predvsem napete odnose zaradi tržaške krize (v tem času so bili vsi diplomatski uslužbenci na nunciaturi v Beogradu italijanskega rodu), med katero je veljalo prepričanje jugoslovanskega političnega vrha, da je Sveti sedež služil interesom italijanskega ekspanzionizma. (Režek 2004, 375) Motenje je bilo ravnanje Svetega sedeža do nadškofa Alojzija Stepinca oziroma nepripravljenost Svetega sedeža, da Stepinca odpokliče iz Jugoslavije. Zato je Tito že dalj časa iskal poti, kako onemogočiti posege Vatikana. Septembra 1952 je bila v Zagrebu po daljšem času konferenca vseh jugoslovanskih katoliških škofov, na kateri so sprejeli pomembne odločitve glede urejanja odnosov do države. (Roter 2013, 184–185) Srečanje, ki je v očeh državnih oblasti veljalo za politični sestanek, so oblasti ocenile kot enega od vrhov vmešavanja Svetega sedeža v jugoslovanske notranje zadeve, zato so sprožile akcijo, s katero so želele zbrati vse dokumente, ki so nastali v povezavi s to konferenco, in so jih nato obravnavale kot dokaze za neposredno vmešavanje. (Alexander 1979, 139–140)

Nezadovoljstvo jugoslovanskih oblasti glede ravnanja Svetega sedeža se je večkrat izrazilo ob ukrepih, ki so zadevali cerkvene ustanove ali posamezne duhovnike. Glavni osumljenec za to je bil mons. Oddi, ki je s svojimi poročili in predlogi ukrepov spodbujal delovanje vatikanskih uradov. Očitke o spodbujanju napetosti in o vmešavanju v notranje zadeve države in cerkvenih skupnosti je bil stalnica v ocenah Oddijevega dela, ki jih je objavljala slovenski tisk. Junija 1952 so mu jugoslovanske oblasti očitale, da je s svojimi poročili povzročil odstavev frančiškanskega generalnega definitorja dr. Vitomira Jeličiča.¹¹ Informacije so prišle »iz krogov, ki so blizu Antonianumu v Rimu«. Članek Kdaj bo konec Oddijevega vmešavanja v naše notranje zadeve je objavil *Slovenski poročevalec* 14. junija 1952 in v njem sporočil, da je moral Jeličič odstopiti na zahtevo Vatikana, ker so frančiškani v Sarajevu, v njegovi provinci, izdajali glasilo duhovniškega društva v Bosni *Dobri pastir*. »Zato je msgr. Oddi dobil naročilo, naj dr. Jeličiču odvzame funkcijo generalnega definitorja, kar je tudi storil, čeprav nima kot diplomatski predstavnik Vatikana prav nobene pravice vmešavati se v notranja vprašanja katoliške cerkve v Jugoslaviji.« Ob koncu poročila je sledil poziv, ki je pripravljala okoliščine za odstranitev mons. Oddija z njegovega mesta: »Smatramo, da je treba vmešavanju, ki je poleg tega še sovražno in zasleduje protijugoslovanske cilje Vatikana, odločno napraviti konec.« To so tudi bili temeljni očitki, ki jih je v pogovoru z odpravnikom poslov Oddijem naštel dr. Aleš Bebler, ko ga je dne 1. novembra 1952 poklical na zvezno zunanje ministrstvo in mu izročil protestno noto (Barberini 2008, 410–411).

Po spominih mons. Oddija se je Tito v začetku decembra 1952 med zahodnimi diplomati zanimal, kakšna bi bila njihova reakcija, če bi Jugoslavija prekinila diplomatske odnose s Svetim sedežem.

»V pogovoru med lovom je Tito vprašal ameriškega veleposlanika, kakšna bi bila reakcija Washingtona, če bi prekinil odnose z Vatikanom. Ameriški

¹¹ Dr. Vitomir Jeličič OFM (1892–1980) je bil provincial Bosne Srebrne (1945–1949), kustos province, v zaporu in nato leto dni generalni definitor reda v Rimu. Leta 1981 je posmrtno prejel jugoslovansko odlikovanje s srebrno zvezdo za zasluge za narod zaradi pomoči partizanskemu gibanju.

predstavnik, ki je bil pri Titu visoko v čislih, je skomignil z rameni in lakonično odgovoril: »Tudi mi nimamo uradnih diplomatskih odnosov z Vatikanom.« Ravnanje je Tita opogumilo. Premagal je pomisleke in Vatikanu napovedal odprto vojno.« (Brunelli 1995, 62)

To se je hitro pokazalo v ostrejših odnosih do apostolske nunciature v Beogradu. Kakor že omenjeno, je bil mons. Oddi hkrati osumljen, da je zagovarjal imperialistične interese zahodnih sil in bil glasnik italijanskega fašizma, iredentizma. Zato je postal nezaželen.

Za dokončno odločitev o prekinitvi odnosov je bil potreben le še povod; prišel je konec novembra 1952, ko je papež Pij XII. objavil imenovanja novih kardinalov. Oddi je o tem povedal:

»Bil je 29. november 1952, v Jugoslaviji praznik. Vse je bilo zaprto. Ob dveh popoldne sem iz Vatikana prejel šifrirano sporočilo z informacijo o imenovanju, ki bo objavljeno naslednji dan. Pred objavo sem moral vprašati Stepinca, če sprejema papeževo odločitev. Ko sem se ukvarjal z dešifriranjem, je prišel še navadni telegram, ki je bil že odprt in mi je sporočal isto novico. Mislil sem si: telegram je odprt, torej je jugoslovanska policija že obveščena o odločitvi Pija XII. Isti večer je bil na vrsti diplomatski sprejem, kamor sem bil povabljen; udeležil naj bi se ga tudi predsednik. Ker so bili odnosi z vlado zelo napeti, sem se odločil odzvati na povabilo. Želel sem videti, kakšna bo Titova reakcija na nepričakovano imenovanje kardinala. Medtem sem Stepincu poslal telegram. Naslednje dan pa bi ga v miru še osebno obiskal. V dvorani, kjer je bil sprejem, sem na stran povabil belgijskega veleposlanika, mojega dobrega prijatelja, in Titovega zaupnika. Prosil sem ga, naj Titu sporoči, da bo Pij XII. naslednji dan javno objavil Stepinčevo imenovanje. Postavil sem se za steber, da bi videl njegovo reakcijo. Tito je izgledal, kot da je padel z oblakov in ni mogel prikriti svoje jeze. Postal je očitno slabe volje.« (57–58)

V pogovoru s Stello Alexander je kardinal Oddi leta 1970 potek dogodkov predstavil na isti način. Da je bil nadškof Stepinac seznanjen z novico o imenovanju za kardinala, pa je mons. Oddiju pomagal doseči neki tuj novinar, ki se prav takrat odpravljal na Hrvaško, da bi imel intervju z nadškofom. Temu novinarju je nadškof Stepinac na vprašanje, ali se bo udeležil slovesnosti v Rimu, odgovoril, da bo škofijo zapustil le, če mu bo papež tako ukazal. (Alexander 1979, 140) Kakor je v istem pogovoru zatrdil kardinal Oddi, beograjska nunciatura poprej ni bila obveščena o nameravanem imenovanju in še manj vprašana za mnenje, kakšne posledice bi takšno imenovanje lahko prineslo.

Ker so državni prazniki trajali več dni, so se časopisi s komentarji o nameravanem imenovanju oglasili šele v začetku decembra. Pri tem so se sklicevali na objavo novice na raznih radijskih postajah in v vatikanskem dnevniku *L'Osservatore Romano*. *Slovenski poročevalec* je 4. decembra 1952 na prvi strani objavil izjavo književnika Franceta Bevka z naslovom Škrlatni plašč za prelito kri in izjavo dr. Ma-

ksa Šnuderla, dekana Pravne fakultete. (1) Po Bevkovem mnenju je imenovanje pomenilo vatikansko potrditev vsega hudega, kar je Stepinac storil med drugo svetovno vojno in še po njej:

»To je izreden primer, da se je Vatikan spomnil kakega jugoslovanskega škofa. Ni nobenega dvoma, da ga je hotel s tem posebno odlikovati za zasluge, ki jih je s svojim zadržanjem naredil vatikanski politiki. Obenem pa je hotel dati s tem tudi moralno oporo in priznanje tistim reakcionarnim silam pri nas, ki kot njegovi zvesti hlapci skušajo izpodkopavati našo novo družbeno ureditev. Ne verjamem, da je s tem imenovanjem Vatikan sebi napravil uslugo. Pa to za nas ni važno. Važno je le, da je imenovanje Stepinca za kardinala v danih okoliščinah sovražno dejanje proti Jugoslaviji, če ne naravnost izzivanje. To je nadaljevanje tiste politike, ki je kot privesek italijanskega imperializma nasprotovala našim narodnim koristim še pred zadnjo vojno, danes pa nam z vsemi sredstvi skuša škodovati ne le iz političnih, temveč tudi iz ideoloških razlogov, da bi zavrla razvoj socializma v naši domovini. /... / Tistim, ki so doslej še verjeli v versko poslanstvo Vatikana, pa bo morda polagoma le postalo jasno, da se v Rimu vodi politika proti življenjskim koristim vsega našega ljudstva, politika, ki ne pozna morale in je daleč od iskrene skrbi za pravo versko življenje.«

Dekan Pravne fakultete in ljudski poslanec dr. Šnuderl je med drugim v svoji izjavi zapisal, da sta bila pri odločitvi Vatikana pomembna podpora italijanski politiki v boju proti Jugoslaviji za Trst in grobo vmešavanje v jugoslovanske notranje zadeve in dodal:

»Mi smo imeli za ljudstvo in za cerkev zaslužne škofo, kakor sta bila Anton Martin Slomšek v Mariboru in Juraj Strossmayer v Djakovu, pa niti ta dva niti katerikoli drugi škof na ozemlju naših narodov v vsej zgodovini še nikoli ni bil imenovan za kardinala. Pač pa so bili duhovniki, vdani ljudstvu in veri, v novejši dobi ekskomunicirani.«

Mariborski dnevnik *Večer* je v svojem komentarju najavljenega imenovanja nadškofa Stepinca za kardinala večkrat poudarjal njegovo odgovornost za ravnanje ustaških oblasti, zlasti glede prekrščevanja: »Pod tem geslom so ustaški klavci z blagoslovom in privoljenjem dr. Alojzija Stepinca pred oltarji cerkva poklali na tisoče pravoslavnih Srbov.« Komentar se je končal z besedami: »Val ogorčenja ob tem novem protijugoslovanskem izpadu Vatikana se je razširil po vsej naši deželi. Naši delovni ljudje brez razlike vidijo v tej gesti Vatikana to, kar tudi dejansko je: cinično žalitev najglobljih patriotičnih čustev jugoslovanskih narodov in njihovih žrtev.« (1952, 1)

8. Mera je polna

Že dne 1. novembra 1952 je dr. Aleš Bebler, pomočnik zveznega zunanjega ministra E. Kardelja, izročil odpravniku poslov apostolske nunciature v Beogradu mons. Silviu Oddiju protestno noto in v njej opozoril Sveti sedež, da se apostolska nunciatura grobo vmešava v jugoslovanske notranje zadeve (Barberini 2008, 407–408). O tem je poročal tudi *Slovenski poročevalec* dne 3. novembra:

»V noti poudarja, da so na škofovski konferenci v Zagrebu, ki je bila 22. in 23. septembra t.l., prebrali spomenico državnega tajništva sv. stolice, ki je bila poslana konferenci po apostolski nunciaturo v Beogradu, o duhovniških društvih v Jugoslaviji. To sporočilo je spodbudilo škofovsko konferenco, da je prepovedala nekatera izmed teh društev. Vlada FLRJ v svoji noti odločno protestira proti taki aktivnosti inozemskega diplomatskega predstavništva v Jugoslaviji.« (1)

V pogovoru, ki je trajal več kakor uro in pol, je Bebler Oddiju še dodatno predstavil razloge za noto in naštel nekatere dodatne primere kršenja jugoslovanske zakonodaje. Protestna nota je namreč naštel še vrsto očitkov na račun vmešavanja Svetega sedeža v jugoslovanske notranje zadeve, med drugim je posebej poudaril kršenje pravice do združevanja in organiziranja. Vse te dejavnosti so po Beblerjevem mnenju razdirale vse možnosti za ureditev medsebojnih odnosov. V pogovoru je mons. Oddi skušal pojasniti očitke in zavrniti razloge za noto. Še istega dne je pripravil daljše poročilo za svoje predstojnike v Rimu in obširneje predstavil ozadje diplomatske note. (Barberini 2008, 409–415) Jugoslovanske oblasti so pričakovale odgovor na to. Vendar odgovora ni bilo.

Za utemeljitev pravilnosti takšnega koraka in za zaostritev odnosov s Svetim sedežem so bila v nadaljevanju navedena še dodatna dejstva, ki so po mnenju jugoslovanskih oblasti utemeljevala takšno ravnanje. Niso bile pomembne le v zgodovini napačne odločitve Svetega sedeža niti podpiranje skupin, ki so po končani vojni odšle v tujino in so se od tam zavzemale za razbitje Jugoslavije in za širjenje lažnih novic o preganjanju Cerkve v Jugoslaviji, temveč se je Sveti sedež tesno povezal z italijansko politiko in podpiral njene imperialistične težnje po priključitvi Trsta in okolice Italiji. K temu naj bi pripomogla tudi mednarodna propaganda, ki naj bi jo usmerjal Vatikan. O tem govori *Slovenski poročevalec* z dne 3. novembra 1952 takole: »Ameriški kardinal Spellman, ki velja za sivo eminenco vatikanske diplomacije, je na primer sprožil celo zahtevo, naj velesile ne dajo Jugoslaviji nobene pomoči, pač pa da je treba na Jugoslavijo z vsemi sredstvi izvesti politični in gospodarski pritisk.« Znotraj Jugoslavije pa so bili vatikanski ukrepi namenjeni le temu, da bi preprečili razvoj dežele in sodelovanje članov katoliške skupnosti pri izgradnji nove države. Ukrepi proti duhovnikom, ki so se zavzemali za sodelovanje, pa so bili le kazni in odvzemi cerkvenih služb. Spodbujevalec takšnega ravnanja je bil po oceni jugoslovanskih oblasti mons. Silvio Oddi.

Protestna nota je imela namen, ponovno opozoriti, da Sveti sedež in njegovi predstavniki v Beogradu delujejo proti interesom države in katoličanov v njej.

»Seveda predstavlja najnovejša akcija monsignorja Oddija, da preko škofovske konference vpliva na stališče jugoslovanskih državljanov – duhovnikov, dveh najbolj kričečih poskusov vmešavanja Vatikana v naše notranje zadeve. G. Oddi se najbrž zaveda, da je akreditiran v Beogradu kot diplomatski predstavnik in da ima kot tak odmerjeno področje. Diplomatski predstavniki vedo, kaj smejo in kaj ne, g. Oddi pa misli, da zanj ne veljajo ista pravila kot za druge! Človek, ki je tako prekršil svoje pravice in ki izrablja svoj položaj ter rovari proti interesom jugoslovanskih državljanov, gotovo ne spada v diplomatsko predstavništvo, pa čeprav je to apostolska nunciatura. Če je Vatikanu kaj do tega, da se uredijo odnosi med našo državo in katoliško cerkvijo, potem ve, da takšni ljudje kot g. Oddi ne morejo zastopati njegovih interesov.« (1)

Iz dodatne razlage ozadja protestne note je bilo razvidno, da bo nadaljevanje takšnega ravnanja prineslo negativne posledice ne le za odnose med Jugoslavijo in Svetim sedežem, temveč tudi za katoliško skupnost v državi. »Mnenja pa smo, da je mera polna: od Vatikana pa je odvisno – in samo od Vatikana –, ali hoče, da naše potrpljenje (ki ga je bilo doslej več kot preveč) – prekipi.« (1) Po pisanju mariborskega *Večera* z dne 5. novembra, ki je v veliki meri povzemal isti vir kakor *Slovenski poročevalec*, je bil to »docela neizogiben in razumljiv korak naše vlade«, da s tem »brani suverenost naše države proti kršitvam, pa naj prihajajo s katere koli strani«. (2)

Ker Sveti sedež na noto ni odgovoril v doglednem času, ker so nastopile še nove okoliščine, ki so kazale na negativni odnos Svetega sedeža do Jugoslavije, in ker mons. Oddi ni prenehal s svojimi dejavnostmi, je bila dober mesec dni pozneje sprejeta prelomna, po mnenju jugoslovanskih oblasti pa povsem logična odločitev. V pogovoru s Stello Alexander v letu 1970 je mons. Silvio Oddi povedal, da so v Rimu z odgovorom zamujali več tednov, ker je bil podsekretar v državnem tajništvu mons. Domenico Tardini, ki je osebno reševal vsa pomembna vprašanja v odnosih z državami, prav v tistem času preveč zaposlen in je z odgovorom odlašal. (Alexander 1979, 140) Nazadnje je bila obsežna nota, ki je vsebovala odgovore na očitke z dne 1. novembra, odposlana dne 15. decembra 1952. V njej je Sveti sedež temeljito analiziral vse očitke, izražene v noti, in dodal svoje odgovore na zapise, ki so se v mesecih poprej objavljali v slovenskem in v jugoslovanskem tisku. Katoličani v Jugoslaviji so poleg tega, da so državljani, tudi člani katoliške Cerkve in njeni predstojniki imajo dolžnost, da branijo njihove pravice, so zapisali v odgovoru. Navedeni so bili sodni postopki in teroristična dejanja proti posameznim škofom in duhovnikom, zaplembe cerkvenega premoženja, oviranje staršev, da otrokom zagotovijo ustrezno versko izobrazbo, onemogočanje laikov, da bi obiskovali verske obrede, in vrsta drugih oblik zatiranja vernih državljanov Jugoslavije. V celoti je bil to zgodovinsko zelo pričevalen dokument. (Barberini 2008, 415–425)

9. Prekinitev odnosov in izgon diplomatov

Kar je sledilo, je bilo rezultat daljšega procesa in potrditev že poprejšnjih odločitev. Ker Sveti sedež ni odgovoril na protestno noto iz začetka novembra in je po sodbi jugoslovanskih oblasti Cerkev nadaljevala protijugoslovansko politiko, med drugim tudi tako, kakor piše *Slovenski poročevalec* dne 18. decembra 1952,

»da bo odlikovala z visokim cerkvenim nazivom nekega jugoslovanskega državljanja, ki je po veljavnih zakonih in pred rednim sodiščem te države obsojen zaradi sodelovanja z okupatorjem in ki ga velikanska večina jugoslovanskega prebivalstva prezira zaradi narodnega izdajstva in moralne ter dejanske odgovornosti za krvave zločine med vojno nad prebivalstvom, predvsem pravoslavne in židovske vere, ki jih je zakrivila kvizlinška oblast, s katero je dejavno sodeloval« (1),

se je vlada FLRJ odločila za radikalen poseg. Dne 17. decembra 1952 (mons. Oddi je imel v svojih zapiskih zapisan 16. december; Brunelli 1995, 59; Krišto 2015, 355) je na zunanje ministrstvo v Beogradu odpravnik poslov mons. Silvia Oddija poklical Slovenec dr. Aleš Bebler, pomočnik zunanjega ministra, in mu dal prebrati dolgo pismo. V njem mu je sporočil: odločitev papeža Pija XII., da imenuje zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca za kardinala, je resna žalitev za jugoslovansko vlado in za jugoslovanske narode. V noti je bilo poudarjeno – o tem *Slovenski poročevalec* 18. decembra – za oblasti nesporno dejstvo,

»da namreč ta politika nima nobene zveze z interesi katoliških vernikov in ne s skrbjo za položaj katoliške cerkve v državi, ki je v bistvu prav tak kot v večni zahodnoevropskih držav. Nasprotno, Sv. stolica je s svojim stališčem in delovanjem ter celo z neposrednim vmešavanjem vedno ovirala vsako prizadevanje ne le vlade FLRJ, pač pa tudi večine katoliške duhovščine, da bi se uredila nerešena vprašanja.« (1)

V isti številki *Slovenskega poročevalca* je bil objavljen še komentar dogodka, v katerem je bila politika Vatikana označena kot »politika italijanskega imperializma« in da ima sovražno politiko do Jugoslavije zato, »ker je v službi italijanskega pohlepnega imperializma«.

»Vatikanu smo sedaj to resnico odločno in jasno povedali. Ni nobenega razloga, da še nadalje vzdržujemo odnose z Vatikanom, ki jih je že sam s svojimi do skrajnosti sovražnimi postopki dejansko prekinil. S svoje strani pa Vatikanu še to. Med nami ne bo nobenega sodelovanja in kompromisov, dokler se ne bo prenehala v politiki Vatikana odražati samo slabo prikrita politika italijanskega grabežljivega imperializma.« (2)

Hoteli so, da nunciatura preneha delovati v enem tednu. V odgovoru si je Oddi dal duška in je Beblerju dejal, da je vse, kar je napisano v noti, velika laž. Naštel mu je vse, kar so jugoslovanske oblasti do tedaj krivičnega storile Cerkvi in škofom

in zlasti nadškofu Stepincu. Ker je že bilo odločeno glede prekinitve odnosov, je izkoristil še zadnjo priložnost. Diplomatska olika ni bila več potrebna. S sogovornikom se mu je uspelo dogovoriti, da bo deželo zapustil 26. decembra 1952.

»Priznam, da me je bilo v zadnjih dneh strah. Na božič sem v nunciaturo obhajal slovesno bogoslužje. Zbrali so se vsi diplomati iz katoliških dežel. Naslednji dan sva pripravila kovčke in vstopila na vlak, da bi se vrnila v Vatikan. /... / Na zagrebški postaji se je zbralo na stotine jugoslovanskih katoličanov, ki so naju prišli pozdraviti. Novica o mojem izgonu se je razširila zelo hitro. Vse je bilo zelo čustveno.« (Brunelli 1995, 60)

Dan po božiču sta Oddi in tajnik nunciature Cesare Zacchi tako zapustila Beograd in prek Zagreba in Ljubljane odpotovala v Italijo. Nunciature so še dalje oskrbovale mariborske šolske sestre, nad poslopjem je bdel tudi beograjski nadškof Josip Ujčić.

Le dan pred izročitvijo note je o odnosih med Svetim sedežem in Jugoslavijo spregovoril Josip Broz Tito (in z nastopom po svoje napovedal nadaljnje dogodke). Dne 16. decembra 1952 je obiskal tovarno vagonov v Smederevski Palanki in imel dolg govor, v katerem je predstavil pogled partije na dogajanje v državi in v svetu, o tem je potem pisal *Slovenski poročevalec* 18. decembra: »Vsa mednarodna reakcija z Vatikanom na čelu in vsi njeni poglavarji v raznih državah so srditi in smrtni sovražniki naše države prav, kadar gre za naše interese,« je v govoru dejal Tito in o Vatikanu še dodal:

»Vatikan vodi italijansko imperialistično politiko. Dopolnjujejo se med seboj. Italijanska vlada prispeva k vatikanski dominaciji, šireč reakcijo v svetu, Vatikan pa podpira italijanske imperialistične težnje nasproti naši socialistični državi, sovraži socializem in dela vse mogoče proti nam. Prizadel nam je tudi tako žalitev, da je vojnega zločinca Stepinca imenoval za kardinala in mu hoče dati kardinalski klobuk. Vidite, s tem ravnanjem je užalil vso našo državo. Mar ni v Jugoslaviji še drugih škofov – so tudi stari kot Metuzalem – toda to je politični škof. Koristil je v aranžmaju med Aleksandrom in Vatikanom pri konkordatu in je postal škof čez noč. Ni postal to zaradi svetosti in velikih zaslug, kot bi to utegnil reči papež, pač pa je bilo to tudi tedaj politično vprašanje, prav tako kot je danes. Toda, ne bodo dočakali, da bi bil Stepinac škof v Zagrebu. To jim zagotavljam.« (3)

Ljudska pravica, glasilo Zveze komunistov Slovenije, je odločitev o izgonu predstavnikov Svetega sedeža označila kot »zdavnaj zaslužen odgovor«:

»Prekinitev diplomatskih odnosov z Vatikanom je slednjič le razčistila položaj, ki je postajal čedalje bolj nesmiseln in nemogoč, da, že kar neznosen. Da je prerajena Jugoslavija vzdrževala te stike dobrih osem let, potrjuje bolj ko kopa dokumentov velikansko potrpežljivost in spravljivost naše vlade ter njeno iskreno prizadevanje, da najde nekak »modus vivendi« s temi zakletimi in neodjenljivimi sovražniki vsega naprednega in še posebej – vsega jugoslovanskega.« (1952, 12)

Mariborski Večer pa je v celoti objavil govor, ki ga je zunanji minister E. Kardelj imel pred odborom za zunanje zadeve ljudske skupščine FLRJ in v njem vso krivdo za nastale razmere naprtil Svetemu sedežu:

»Tako se je počasi pokazalo, da Vatikan svojih diplomatskih odnosov z Jugoslavijo ne želi izkoristiti, da bi pomagal pri ureditvi položaja katoliške cerkve v spremenjenih pogojih nove Jugoslavije, temveč da jih nasprotno izkorišča za to, da bi lahko stalno obdržal napete odnose med cerkvijo in državo.« (Roter 1976, 278–279)

Iz pričevanja pomembnega oblikovalca odnosa jugoslovanskih oblasti do Cerkve in do Svetega sedeža, Zdenka Roterja, je mogoče razbrati še dodatne informacije o tem dogodku (2013, 185–186). Po njegovih zapiskih je prekinitev nastopila 17. decembra. Utemeljitev za prekinitev odnosov je pripravil Edvard Kardelj (v tem času podpredsednik zvezne vlade in zunanji minister) in kot osrednji temelj postavil imenovanje A. Stepinca za kardinala.

»Zanimivo je, da je tako imenovane ekscese (izpade, tudi protizakonite) zoper duhovnike in škofo razložil kot spontan odziv ljudi zaradi »protiljudske politike Cerkve«. Vmes je bil tudi stavek, da naj bi bila pravica Svetega sedeža do aktivnega in pasivnega diplomatskega poslanstva nekakšen anahronizem v sodobni mednarodni politiki.« (186)

Ker je pozneje v svojih nastopih in predavanjih izražal kritiko do takšnega Kardeljevega utemeljevanja in s tem do najvišjega partijskega vodstva, je bil Z. Roter sam deležen kritik, nekateri so za to zahtevali partijsko odgovornost. Zaostritev odnosov pa se je, po Roterjevi oceni, izkazala kot blagodejna za nadaljnje urejanje odnosov med državo in Cerkvijo v Jugoslaviji. Od tedaj so bili škofo prepuščeni sami sebi in so sprejeli vsiljeno ravnanje države; glavni ideolog takšnega vzpostavljanja odnosov in urejanja razmer je postal Boris Kraigher, v tem času slovenski notranji minister. Na strani katoliške Cerkve je bil osrednja osebnost vršilec dolžnosti predsednika Jugoslovanske škofovske konference, beograjski nadškof dr. Josip Ujčić. (1976, 280–281)

Jugoslovanske oblasti so čas po prekinitvi diplomatskih odnosov takoj usmerile v iskanje novih rešitev za ureditev pravnega položaja verskih skupnosti. To je bilo iskanje rešitev, ki bi bile sad dogovarjanja z vodstvi verskih skupnosti v državi in brez vmešavanja od zunaj. Začela so se dogovarjanja za pripravo zakona, ki bi na temelju ustave podrobneje določil pravila ravnanja in dal pravne temelje za obstoj in delovanje verskih skupnosti.

10. Sklep

Imenovanje mons. Oddija za svetovalca apostolske nunciature v Beogradu in nato za odpravnika poslov je bilo tudi rezultat dogajanja v Jugoslaviji in novih političnih

razmer v deželah, ki so bile pod vplivom Sovjetske zveze, in temu ustrezno spremenjenih diplomatskih izhodišč Svetega sedeža v odnosih do teh držav. Težko bi rekli, da so zamenjavo v vodstvu nunciature narekemale notranje cerkvene razmere na jugoslovanskih tleh. Na mons. Oddija so jugoslovanske oblasti gledale kot na predstavnika papeža Pija XII. in kot na Italijana. Kakor že v času delovanja regensa apostolske nunciature, škofa mons. Hurleyja (1946–1950), so se slovenski škofje na odpravnika poslov obračali po nasvete, ko so morali reševati vprašanja, povezana z delovanjem cerkvenih ustanov. V njem so videli zaveznika, ki je s svojimi sredstvi lahko pomagal, da so urejali odnose do države, čeprav je bilo vzdrževanje stikov z nunciature za oblasti prekršek. Mnogim duhovnikom so v sodnih postopkih vzdrževanje stikov s papežem ali njegovim predstavnikom v Jugoslaviji šteli kot oteževalno okoliščino. Slovenska politika in zlasti tajna služba sta bili zelo zainteresirani za poznavanje delovanja nunciature. Oddijevo delovanje zaradi nepopustljivosti stališč in brezpogojne podpore škofom slovenskim političnim oblastem ni bilo po volji. Zato so se zelo trudile, da bi ga onemogočile. Ko je bil odpoklican, so to razumele kot zmago svojih stališč in kot učinkovitost svoje diplomacije. Prekinitev diplomatskih odnosov s Svetim sedežem in Oddijev odhod sta odprla novo poglavje v ravnanju škofov, saj so bili od tedaj prepuščeni sami sebi in ukrepom, ki si jih je zastavila jugoslovanska oblast. Odnose s Svetim sedežem so začeli ponovno urejati po dobrem desetletju prekinitve. Mons. Oddi je ohranjal stike s slovenskimi škofi tudi po odhodu iz Jugoslavije, zlasti pa se je njegova pozornost do škofov, ki jih je spoznal med delovanjem v Beogradu, pokazala ob drugem vatikanskem koncilu.

Kratice

- AP** – *Annuario Pontificio*.
AS – Arhiv Republike Slovenije.
NCE – 2003. *New Catholic Encyclopedia*.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.
SloP – *Slovenski poročevalec*.
ŠAL – Škofijski arhiv Ljubljana.

Reference

Arhivski viri

- AS 1931**, SOVA-UNZ, serija II, film 012; serija II, film 021.
AS 1211, KOVS, šk. 83.
AS 537, RK SZDLS, šk. 25.
AS 1529, Osebni arhiv Borisa Kraigherja, šk. 12.
NŠAL/ŠAL, Spisi V, fasc. 135.
NŠAM, Prezidialne zadeve.

Časopisni viri

- Ljudska pravica**. Št. 51, 20. december 1952, 12. Zdavnaj zaslužen odgovor.
Oznanilo 7, št. 7–8 (1951/1952), 1. Priromal je do konca.
Slovenski poročevalec. Št. 30, 5. februar 1951, 2. Msgr. Oddi in njegovo delo.
 ---. Št. 140, 14. junij 1952, 1. Kdaj bo konec Oddijevega vmešavanja v naše notranje zadeve.

- . Št. 235, 5. oktober 1952, 5. Papeška nunciatura je organizirala ilegalni politični sestanek štaba svoje agature.
- . Št. 260a, 3. november 1952, 1. Protest proti vmešavanju v notranje zadeve Jugoslavije.
- . Št. 260b, 3. november 1952, 1. Mera je polna.
- . Št. 261, 4. november 1952, 1. Titov govor na šestem kongresu KPJ.
- . Št. 272, 17. november 1952, 1. Govor tov. Vide Tomšičeve (na IV. kongresu AFŽ Slovenije).
- . Št. 286, 4. december 1952, 1. Škratlatni plašč za prelito kri. Izjava književnika Franceta Bevka; Izjava dr. Maksa Šnuderla.
- . Št. 298a, 18. december 1952, 1. Jugoslavija prekinila diplomatske odnose z Vatikanom.
- . Št. 298b, 18. december 1952, 2. Politika Vatikana – politika italijanskega imperializma.
- . Št. 298c, 18. december 1952, 1–3. Danes ve ves svet, da sta resnica in pravica na naši strani. Govor maršala Tita v Smederevski Palanki.
- . Št. 300, 21. december 1952, 4. Vatikanske spletke.
- Večer.** Št. 261, 5. november 1952, 2. Jugoslovanska nota Vatikanu.
- . Št. 284, 3./4. december 1952, 1. Vatikan je postavil Stepinca za kardinala. Nagrada za sovraštvo do ljudstva.
- . Št. 298, 19./20. december 1952, 1. Vatikan – nosilec italijanske imperialistične politike. Nič novega v tradicionalni sovražni politiki Vatikana do jugoslovanskih narodov.

Objavljeni viri

- Barberini, Giovanni, ur.** 2008. *La politica del dialogo. Le carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*. Bologna: Il Mulino.
- Brunelli, Lucio.** 1995. *Il tenero mastino di Dio: Memorie del Cardinale Silvio Oddi*. Roma: Progetti Museali Editore.
- Vovk, Anton.** 2003. *V spomin in opomin: Osebni zapisi škofa Antona Vovka od 1945 do 1953*. Ur. Blaž Otrin. Ljubljana: Družina.

Druge reference

- Alexander, Stella.** 1979. *Church and State in Yugoslavia since 1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ambrožič, Matjaž.** 2006. Prvi stiki med Jugoslavijo in Svetim sedežem. *Bogoslovni vestnik* 66:261–291.
- Archbishop.** 2017. Archbishop Pietro Sigismondi. Catholic Hierarchy. <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsigi.html> (pridobljeno 15. 4. 2017).

- Caputo, Tommaso.** 2014. Verità nella carità: Cento anni fa nasceva Cesare Zacchi. *L'Osservatore Romano*. <http://www.osservatoreromano.va/it/news/verita-nella-carita> (pridobljeno 1. 2. 2017).
- Čipić - Rehar, Marija.** 2007. Odnos Mihaela Toroša do CMD. V: *Torošev simpozij v Rimu*, 227–238. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Dolinar, France M.** 2001. Katoliška cerkev v Sloveniji in Rim po letu 1945. V: *V prelomnih časih: Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000)*, 237–256. Ur. Peter Kvaternik. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Gallagher, Charles R.** 2008. *Vatican Secret Diplomacy: Joseph P. Hurley and Pope Pius XII*. New Haven, London: Yale University Press.
- Granda, Stane.** 2005. Zažig škofa Vovka v Novem mestu. V: *Vovkov simpozij v Rimu*, 159–184. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2007. Toroš in »ljudska oblast«. V: *Škulj 2007*, 253–265. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1997. *Stanislav Lenič: Življenjepis iz zapora*. Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva družba.
- Kodrič, Similjana, in Natalija Palac.** 1986. Šolske sestre svetega Frančiška Kristusa Kralja: Zgodovina – poslanstvo – življenje. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkev pri TEOF.
- Kolar, Bogdan.** 2017. Regens nuntiaturae mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 77:7–38.
- . 2000. *V Gospoda zaupam: Iz zapisov nadškofa Antona Vovka*. Ljubljana: Družina.
- Krišto, Jure.** 2016. La Chiesa cattolica e il regime comunista in Croazia dal 1945 al 1990. V: *La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, 327–386. Ur. Jan Mikrut. Verona: Il Segno dei Gabrielli.
- Kurnjek, Branko, Marjan Maučec in Iztok Mozetič.** 1999. *Dnevno časopisje o duhovniških procesih na Slovenskem 1945–1953*. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkev.
- Merlak, Ivan.** 2002. *Za Cerkev in narod: Življenjepis božjega služabnika nadškofa Antona Vovka*. Ljubljana: Družina.
- Mikrut, Jan, ur.** 2016. *La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*. Verona: Il Segno dei Gabrielli.
- New Catholic Encyclopedia.** 2003. s.v. Tardini, Domenico. Zv. 13. Detroit, Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Pučnik, Jože, ur.** 1996. *Iz arhivov slovenske politične policije*. Ljubljana: Veda.

- Režek, Mateja.** 2004. Jugoslavija, Vatikan in Katoliška cerkev (1949–1953). V: *Jugoslavija v hladni vojni: Yugoslavia in the Cold War*, 375–387; 389–402. Ur. Jasna Fischer. Ljubljana, Toronto: Inštitut za novejšo zgodovino, University of Toronto.
- — —. 1999. Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve Cerkve od Vatikana. Odnosi med državo in katoliško cerkvijo v letih 1949–1953. *Zgodovinski časopis* 53, št. 3:367–390.
- Rojs, Leonita, in Avguščina Zorec.** 1987. Šolske sestre sv. Frančiška: Mariborska provinca. Zgodovinski pogled na prehojeno pot. Ljubljana: Mariborska provinca šolskih sester.
- Roter, Zdenko.** 2013. *Padle maske: Od partizanskih sanj do novih dni*. Ljubljana: Sever&Sever.
- — —. 1976. *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973: Sociološki teoretični vidiki in raziskovalni model*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Vasile, Cristian.** 2002. The Apostolic Nunciature in Romania at the Beginning of the Communist Regime 1945–1950. *Annuario: Istituto Romeno di cultura e ricerca umanistica* 4:255–261.
- Veraja, Fabijan.** 2014. *Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj stolici. »Uspomene« u svjetlu dokumenata: Doprinos povijesti katolicizma u Jugoslaviji (1922–1946)*. Rim: Papinski Hrvatski zavod svetog Jeronima.
- Živojinović, Dragoljub.** 1994. *Vatikan, Katolička crkva i jugoslovenska vlast 1941–1958*. Beograd: Službeni glasnik.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,591—609
 UDK: 342.731:329.14(497.4)“1945/1990“
 Besedilo prejeto: 2/2018; sprejeto: 3/2018

Jelka Piškurić

Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu¹

Povzetek: V prispevku je na podlagi analize pričevanj predstavljeno omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu. Po koncu druge svetovne vojne je nova komunistična oblast v katoliški Cerkvi videla enega od svojih največjih nasprotnikov. Zaostrene odnose so v svojem vsakdanjem življenju občutili tudi verniki, predvsem v prvem povojnem obdobju, ko je oblast svoj vpliv pospešeno širila prek vzgoje mladine in s sekularizacijo družbe. Čeprav se je od šestdesetih let dalje negativni odnos do Cerkve začel nekoliko sproščati, je oblast z različnimi ukrepi še vedno spodbujala sekularizacijo. Šele družbene spremembe v drugi polovici osemdesetih let so za vernike pomenile zagotovitev prave svobode veroizpovedi. Prispevek skuša osvetliti tiste segmente, v katerih so posamezniki v socializmu najbolj občutili poseganje oblasti v njihovo versko svobodo. Pri tem je dobro vidno, kako so bile razmere pogosto odvisne od posameznikov in od njihove politične vneme ter od lokalnega okolja.

Ključne besede: svoboda veroizpovedi, kršitve, socializem, leta 1945–1990, pričevanja

Abstract: Restriction of Freedom of Religion during Socialism

On the basis of the analysis of testimonies, the article presents a restriction of freedom of religion during socialism. After the end of the Second World War, the new communist authorities saw in the Catholic Church one of its greatest opponents. The strained relations were much felt by the faithful in their everyday life, especially during the first post-war period, when the authorities rapidly spread their influence through the education of youth and the secularization of society. Although the negative attitude towards the Church began to relax somewhat since the 1960s, the authorities, with various measures, continued to promote secularization. Only political change in the second half of the 1980s brought the guarantee of true freedom of religion. The article seeks to highlight those segments where individuals in the period of socialism were most affected by the interference of the authorities with their religious freedom. It is also shown that the conditions often depended on individuals and their political zeal and on the local environment.

Key words: freedom of religion, violations, socialism, 1945–1990, testimonies

¹ Članek je rezultat izvajanja raziskovalnega programa Zgodovinsko-pravni vidiki kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju od sprejetja ustave. Raziskovalni program št. P6-0380 je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

1. Uvod

Po koncu druge svetovne vojne je bila komunistična oblast izrazito negativno razpoložena do katoliške Cerkve, tako iz ideoloških kakor iz političnih razlogov; to je jasno pokazala. Nasprotnika je videla v vseh verskih skupnostih in njihovih ustanovah, saj so vzgajale v duhu, ki je bil nasproten novi marksistični ideologiji. Katoliška Cerkev je bila poleg tega edina močna ustanova, ki si je oblast ni mogla podrediti in ki je imela velik vpliv na kulturno in duhovno življenje ljudi. (Gabrič 2009, 151–152; Griesser Pečar 2012, 132) Njej je oblast očitala še medvojno sodelovanje z okupatorjem in podporo kolaboraciji. Cerkev je resda z izjavo lojalnosti obsodila medvojna nasilna in brezpravna dejanja in izrazila svoj patriotizem in spoštovanje do nove oblasti, a za oblast to ni bilo dovolj. Njen odpor je poglobila tudi nepopustljivost papeža Pija XII., ki je zavračal sodelovanje katoličanov s komunizmom. (Griesser Pečar 1996, 119–123; Režek 1999, 368; Režek 2002, 309) Oblast je kot neposredni napad nase razumela še pastirsko pismo jugoslovanskih škofov iz septembra 1945, s katerim so zavrnilo jugoslovansko proticerkveno politiko (Griesser Pečar 2016, 400–403; Režek 1999, 369).

Zato je želela Cerkev politično in gospodarsko oslabiti ter omejiti njeno delovanje in vpliv na vernike. Proti njej je nastopila s štirimi pomembnejšimi dejanji: (1) Proti Cerkvi in posameznikom je uvedla kazenske ukrepe. Med letoma 1945 in 1961 je bilo 429 duhovnikov obtoženih na sodišču zaradi delovanja med vojno, rušenja obstoječe državne ureditve, gospodarskih razlogov, sovražne propagande ali drugih razlogov. Procese je spremljala močna propaganda. (Griesser Pečar 2005, 103) Še več duhovnikov je bilo upravno kaznovanih, nadzirala jih je Udba ali pa so imeli težave z oblastjo. (2) Oblast je Cerkev gmotno oslabila, saj ji je z agrarno reformo in z nacionalizacijo odvzela mnogo premoženja, posestev in poslopij. Nekaterim objektom je spremenila namen ali jih celo uničila. (3) V prvih povojnih letih je Cerkev omejila v šolski in v dobrodelni dejavnosti in ukinila večino katoliških ustanov, časopisov in društev. Proti Cerkvi je nastopila z močno propagando. Oblast je vero tolmačila kot opij za ljudstvo in spodbujala ateizem. Z novo simboliko in praznovanji je želela nadomestiti vero, podporo ljudskih množic je iskala tudi s podobo o obljubljeni deželi socialne enakosti. (Hann 1993, 7) (4) Oblast je želela vzpostaviti nadzor nad duhovniki in jih odvrniti od cerkvenega vodstva. Takšno vlogo so imela duhovniška društva, kakor je bilo, na primer, Cirilmetodijsko društvo, ustanovljeno septembra 1949. Članstvo v društvu je bilo povezano z nekaterimi ugodnostmi, kakor so bili dovoljenje za poučevanja verouka, pravica do socialnega in zdravstvenega zavarovanja, denarna pomoč pri obnovi cerkva in izpustitev iz zapora. (Režek 1999, 376–377; Griesser Pečar 2017, 429–432) Sveti sedež je seveda duhovniškimi društvom ostro nasprotoval.

2. Vpliv proticerkvene politike na vernike

V začetku petdesetih let, ko je najhujši politični pritisk na druge skupine začel popuščati, se je v odnosu med oblastjo in katoliško Cerkvijo stopnjevanje napetosti

še povečalo. V tem času se je propaganda proti Cerkvi močno zaostri, spremljali so jo grobi napadi ne samo na duhovnike, med katerimi je bil najhujši zažig škofa Antona Vovka januarja 1952, temveč tudi na vero in na vernike. Oblast je omejevala izobraževanje prihodnjih duhovnikov, izločila Teološko fakulteto iz Univerze v Ljubljani in onemogočala verski tisk. (Režek 1999, 371–374) V tem času se je povečalo število sodnih procesov proti duhovnikom, ki so v Sloveniji vrhunec dosegli prav leta 1952. Mnogi od duhovnikov so bili obtoženi kolaboracije in delovanja proti državi. (Režek 1999, 375–379; Griesser Pečar 2005, 103–107) Odnosi s Svetim sedežem so bili napeti tudi zaradi Svobodnega tržaškega ozemlja. Jugoslavija je namreč menila, da Sveti sedež podpira italijanske interese. Poleg tega je tajna policija zasegla sklepe Jugoslovanske škofovske konference iz septembra 1952 in izvedela, da so škofje po posvetovanju s Svetim sedežem sklenili prepovedati duhovniška društva. Dne 1. novembra je zunanje ministrstvo nunciju izročilo protestno noto zaradi vmešavanja Svetega sedeža v jugoslovanske notranje zadeve. Ko je bil 29. novembra 1952 Alojzij Stepinac povišan v kardinala, je Jugoslavija to izkoristila za dokončno prekinitev diplomatskih odnosov s Svetim sedežem, ki se je zgodila decembra. (Režek 1999, 379–383)

Po letu 1953 so pogovori med Cerkvijo in oblastjo zamrli za več let. Cerkveni dostojanstveniki so kot pasivni odpor odklanjali pogovore z oblastjo. Mediji so bili še vedno proticerkveno razpoloženi, prav tako so se izvajali sodni procesi proti duhovnikom. Proti koncu desetletja in v začetku šestdesetih let pa so bili storjeni prvi koraki k pomiritvi odnosov. Pomemben mejnik je bila smrt kardinala Stepinca februarja 1960, saj so ga pokopali javno z vsemi častmi. Na spremembo odnosov so pozitivno vplivali nastopa papežev Janeza XXII. novembra 1958 in Pavla VI. junija 1963 in drugi vatikanski koncil. (Režek 2002, 317–320) Tudi politično ozračje v Jugoslaviji je bilo bolj sproščeno, tako na notranjepolitičnem kakor na zunanje-političnem področju, kjer je država iskala ravnotežje med Vzhodom in Zahodom (Gabrič 2009, 162). Število sodnih procesov proti duhovnikom je v šestdesetih letih močno upadlo (Režek 2002, 317). Nova pripravljenost na dialog z obeh strani je vodila v izboljševanje odnosov. Leta 1966 sta Jugoslavija in Sveti sedež podpisala protokol, s katerim sta se obe strani zavezali, da se bosta pogovarjali o vseh odprtih vprašanjih. (Košir 2002, 267–269)

Po podpisu protokola je oblast do Cerkve še vedno vodila dvojno politiko. Nikoli se ni odrekla svojemu ideološkemu stališču do nje, prav tako je nasprotovala organiziranju kristjanov v javnem in v političnem življenju. (Stres 2004, 15–16) Hkrati so se postopoma reševala nekatera odprta vprašanja, nekoliko se je tudi omilila propaganda proti Cerkvi. Leta 1970 so bili obnovljeni diplomatski odnosi med Jugoslavijo in Svetim sedežem. (Mikola 2012, 349) A dejansko so za verne državljane še vedno veljala drugačna merila. Kazala so se predvsem kot zahteva po izpolnjevanju moralno-politične primernosti zaposlenih v vzgoji in izobraževanju in pri vodilnih delovnih mestih v javni upravi. Dobrodelna dejavnost in dušnopastirska dejavnost v bolnicah, v vojski in po zaporih nista bili dovoljeni. V vojski, v milici in na nekaterih šolah se je ohranjala proticerkvena propaganda. (Dolinar 1998, 229) Meritve javnega mnenja so med letoma 1968 in 1978 pokazale pospe-

šeno sekularizacijo, delež vernih je močno upadel, povečal pa se je delež neopredeljenih in nevernih (Rus in Toš 2005, 180). Kljub omenjenim težavam se je cerkveno in versko življenje v tem obdobju okrepilo. Verski tisk je doživel preporod, naraslo je število duhovnih in redovnih poklicev, dejavne so bile tudi mladinske in študentske skupine. (Dolinar 1998, 230) Posamezni pričevalci so še vedno omenjali težave v šoli ali na delovnem mestu ali pa govorili o občutku odrinjenosti in nepripadnosti.

Spremembe v vrednotenju religioznosti so nastopile šele v osemdesetih letih, kakor lahko vidimo v meritvah javnega mnenja. Zaustavil se je tudi proces sekularizacije, saj se je delež vernih dvignil, medtem ko je delež nevernih upadel. (Toš 2011, 138–139; Rus in Toš 2005, 181–182) Na simbolni ravni je novost prinesla razprava o božiču kot dela prostem dnevu, ki se je začela sredi osemdesetih let. Kljub vsemu je oblast še do konca osemdesetih let pozorno spremljala delovanje Cerkev. Dokončno normalizacijo odnosov so prinesle šele demokratične spremembe in osamosvojitve Slovenije.

3. Izkušnje pričevalcev

V nadaljevanju si bomo podrobneje ogledali tiste segmente omejevanja svobode veroizpovedi, ki so se posnetim pričevalcem najbolj vtisnili v spomin oziroma so imeli največji vpliv na njihovo vsakdanje življenje. Nanje so vplivali sovražni govor, diskriminacija na področju izobraževanja in dela in prepoved javnega izražanja vere.

3.1 Šola in verouk

Vprašanje vzgoje otrok in verouka je bilo eno od ključnih tako za oblast kakor za Cerkev. Cerkev je tako vzgajala mlade vernike, oblast pa se ni želela odpovedati nadzoru nad vzgojo. V verouku je videla nevarnost vzgoje novi ureditvi nasprotnih državljanov. (Čipić Rehar 2007, 82–83) Šolstvo je bilo v prvih povojnih letih močno odvisno od ideologizacije, njegov cilj je bila vzgoja v duhu socializma. Oblast je menila, da Cerkev škodljivo vpliva na mladino in na njeno vzgojo, njene nauke je opredeljevala kot verski misticizem in ji očitala neznanstveni pogled na svet. (Šuštar 1991, 400) Takoj po koncu vojne so bili vsi privatni vzgojni zavodi in šole, ki so bili večinoma katoliški, podržavljeni oziroma so prenehali delovati (Gabrič 2009, 154). Edina katoliška šola, ki je lahko delovala, je bila Teološka fakulteta, a že leta 1946 so začeli zaostrovati odnos do nje. Iz Univerze v Ljubljani je bila izključena leta 1949, leta 1952 so jo izključili še iz sistema javnega šolstva. (Gabrič 2003, 255–269) Prizadevanja oblasti, da mladino odvrne od vpliva Cerkev, so po letu 1952 postala še močnejša (Mikola 2003, 14; Gabrič 2006, 15–16). S tem ko je omejevala verouk in krepila ateistično vzgojo, je izvajala postopno ateizacijo družbe. Prav tako je v vzgojno-izobraževalnem in poklicnem napredovanju mladih spodbujala socialistično miselnost in vrednote narodnoosvobodilnega boja. Pri tem se je pogosto dogajalo, da so ljudje opuščali religioznost. (Kerševan 2005, 34)

Verouk je po vojni postal neobvezen predmet. Odnos oblasti do tega predmeta sta oblikovali ideologija in obremenjenost z izkušnjo zadnje vojne. (Šuštar 1991, 269–270) Verouk so lahko poučevali tisti kateheti, ki so dobili dovoljenje. Izdajalo ga je Ministrstvo za prosveto na podlagi prošenj, prosvetni oddelki mestnih ali krajevnih ljudskih odborov pa so posredovali karakteristike in mnenja. Leta 1947 je ministrstvo z okrožnico pojasnilo, da lahko verouk poučujejo le tisti duhovniki, ki niso delovali proti narodnoosvobodilnemu gibanju in ki priznavajo novo oblast. Po uvedbi Cirilmetodijskega društva leta 1949 so prošnje za dovoljenje za poučevanje verouka nečlanom zavrnil. Starši otrok, ki so hodili k verouku, so morali podati pisno dovoljenje. Verouk je od začetka še lahko potekal v šolah, a že leta 1946 se je ponekod umaknil v cerkve, to pa lahko povežemo z neodobrenimi dovoljenji za poučevanje v šolah. S tem je nastopila tudi skrb oblasti zaradi nekontroliranega poučevanja verouka. (Griesser Pečar 2005, 647–663; Šuštar 1991, 272–275) To težavo so organi začeli izpostavljati v letih 1948 in 1949, sledile so okrožnice, ki so prepovedovale pouk verouka zunaj šolskih prostorov. Ob koncu štiridesetih let so se začela tudi intenzivnejša prizadevanja za zmanjševanje obiska verouka. (Šuštar 1991, 282–283; 404–405)

Pričevalci imajo različne izkušnje, ki so bile velikokrat odvisne od lokalnih razmer. Ena od pričevalk se je spominjala, da so imeli še prvo leto po vojni verouk tudi na učiteljišču:

»Ko sem šla na učiteljišče, sem živela tako, kot sem živela prej. Pri nas se je hodilo v cerkev, kar mi je nekaj pomenilo. Pela sem na koru. Hodila k verouku. Zanimivo je to, da smo imeli še prvo leto na učiteljišču, šestinštiridesetega leta, verouk v razredu, in se ne spomnim, da je šlo kaj veliko ljudi iz razreda ven, ko je bil verouk. /... / Imeli smo verouk v razredu in pater Roman je prišel, Tominec je prišel. Tako da smo bili nekako normalno, imeli smo še kongregacijo, leta šestinštirideset smo imeli še kongregacijo. Smo šli še taborit na Visoko, zadaj za Tavčarjevo graščino.« (Lekan 2011)

Druga pričevalka ima ta povojni čas v drugačnem spominu. Bivanja v internatu, nekdanjem Lichtenturnu,² se je spominjala tudi po tem, da so jih omejevali pri svobodnem izražanju veroizpovedi:

»Morda je zanimivo tudi to, ne, da so nas zelo preganjali za v cerkev hoditi. To je bilo velik problem, ne. Moram reči: če je bil dežuren ta upravnik Capuder, on, če si šel k maši dopoldne, te enostavno ni hotel videti, se je stran obrnil, pa te je pustil. Saj dosti punc ni hodilo, ko se niso upale. Če je bila pa kakšna prefekta, a veste, je bil pa velik problem. Enkrat me je ena zelo oštevala in sramotila po tistem v svojem razredu. Tako da – potem ko so bile zvečer maše – je bilo veliko bolj ugodno.« (Černelič 2014)

² Dekliška sirotišnica na Poljanski cesti, ki so jo upravljale sestre usmiljenke. Ime je dobila po baronici Lichtenturn, ki je Cerkvi darovala posestvo. Pozneje je tam delovala ljudska in meščanska šola tudi za zunanje učenke. Po vojni je bil to Dijaški dom Anice Černejeve za dekleta in pozneje Srednja vzgojiteljska šola.

Ko je živela v internatu, jo je prizadel tudi izgon sester usmiljenk, ki so pred vojno upravljale posestvo. Decembra 1946 so bile pred internatom organizirane demonstracije. Demonstranti so med glasnim protestiranjem sestre obtoževali za dogajanje v zavodu med vojno in po njej, obtoževali so jih delovanja proti narodnoosvobodilnem gibanju in propagande proti ljudski oblasti. Februarja 1947 je bilo posestvo zaplenjeno, sestre pa so se morale do konca leta zapustiti zavod. (Griesser Pečar 2005, 603–604)

»Tam na vrtu so imele še eno hiško, kjer so stanovale, tukaj pri nas je bila pa še njihova kapela. In so vsak dan hodile sem molit. Potem so pa kar začeli, veste, mi tako slabo stanujemo, nune se pa tam šopirijo v tisti vili in tako, veste, so hujskali ljudi. To so bile take politične ure. No, in potem so pač nahujskali mladino, zlasti še bolj kot tukaj pri nas, tudi pri nas punce, še bolj pa v sosednjem Ivanu Cankarju,³ da so jih eno nedeljo potem enostavno vrgli ven. Ampak moja prefekta Hočvarjeva, ona je vedela, da bo zame to zelo slabo, da bo težko za mene, in mi je dovolila, da grem na obisk k svoji teti. /... / Torej, nisem bila neposredna priča tisto popoldne, ko so jih prav fizično ven metali. /... / Potem so pa seveda nas tam naselili.« (Černelič 2014)

Drug ukrep, ki se ga pričevalci pogosto spomnijo, je, da so v prvem povojnem desetletju učitelji pri pouku preverjali, kdo hodi k verouku.

»Ali pa, recimo, so bili preplašeni otroci. Je bilo treba vsake toliko časa popisati, koliko jih hodi k verouku. Pa je prišel listek, popišite, koliko jih hodi. Sem rekla, roke dvignite tisti, ki hodite k verouku. Pa se je nekaj rok dvignilo. Ja, pa ta hodi tudi, pa ta hodi. Sem rekla, roko dvigni, kaj pa potem. Pa se je dvignilo veliko rok. Sem napisala toliko. Nesem v naslednji razred, pa je bilo. In so kar gledali. Ker otroci so bili navajeni, da jih je kdo žalil zaradi tega.« (Lekan 2011)

Ta ukrep je bil namenjen zmanjševanju obiska verouka, kljub temu da je bil verouk zakonsko dovoljen. Slabe izkušnje učencev so bile pogosto odvisne od zagretosti njihovega učitelja za to opravilo. Šolski upravitelji so pristojnim prosvetnim oddelkom pošiljali mesečna poročila, v katerih so spremljali obisk verouka. Dоследno so izvajali tudi nadzor nad tem, ali imajo otroci dovoljenje za obisk verouka, ki sta ga podpisala oba starša. Drugi administrativni ukrepi za zmanjševanje obiska verouka so bili organiziranje zunajšolskih dejavnosti oziroma za mladino privlačnih aktivnosti, na primer izleti, obiski predstav, krožki ali športne aktivnosti, proslave, hospitacija šolskega upravitelja pri pouku, omejitev verouka na popoldanske ure, osebni pogovori s starši, nadzor pouka, ki so ga opravljali drugi učitelji, predčasno spuščanje otrok domov, da potem niso čakali na verouk. (Šuštar 1991, 276–278; Griesser Pečar 2005, 662) Razmere na šolah so bile mnogokrat odvisne od lokalnega okolja. Obisk verouka se je povečal v času obhajil in birm ter

³ Dijaški dom Ivana Cankarja, namenjen fantom.

s tem povezanih priprav, vendar ni bil trajen. (Šuštar 1991, 278) Oblast je zato začela ritem teh katoliških zakramentov nadomeščati z ritmom vstopanja v komunistične organizacije – v pionirsko in v mladinsko (Duda 2015, 85–95). Oblast in partija sta se zavedali, da je treba osnovnošolce, ki so jih mogoče starši včasih celo silili k verouku, od tega odvracati z zabavnejšimi dejavnostmi, medtem ko so dijake, ki niso bili več toliko pod vplivom staršev, želeli odtegniti z ideološkim bojem (Šuštar 1991, 279–280).

Leta 1952, ko so se odnosi med državo in Cerkvijo zaostri, so nastopile nove spremembe pri poučevanju verouka. Dne 19. januarja je Svet za prosveto in kulturo Vlade Ljudske republike Slovenije izdal navodilo, s katerim je ukinil poučevanje verouka v šolah. S tem se je verouk umaknil v cerkvena poslopja, a oblast se je še dalje trudila, da bi zmanjšala njegov obisk. (408) V šole je bil namesto njega v šolskem letu 1952/1953 uveden nov predmet, družbena in moralna vzgoja, ki naj bi prevzela skrb za pravilno vzgojo v duhu novih moralnih vrednot. Leta 1953 sprejeti zakon o pravnem položaju verskih skupnosti je samo še potrdil zaostreni odnos do verouka in do verskih šol. (Gabrič 2009, 160–161)

»Vem, da smo imeli verouk v cerkvi. Vem, da so pravili takrat, aha, prej je bil v šoli, zdaj ga imate pa v cerkvi. In smo ga imeli v cerkvi, takrat ni bilo nobene sobe, ničesar, in smo imeli verouk, tudi pozimi, pa ni bila nič ogrevana cerkev, smo ga imeli v cerkvi. In so bile take male klopi, dolge, čisto ozke so naredili, na brzino, da smo tam sedeli. Pa nas je bilo veliko, no, takrat za tisti čas, okoli trideset, cel razred. Takrat nista šla, recimo, k birmi ali pa k obhajilu mogoče dva, trije niso šli.« (M. M. 2016)⁴

Od šestdesetih let dalje, ko so se odnosi med oblastjo in Cerkvijo začeli postopno mehčati, je Cerkev želela rešiti nerešena vprašanja. Pri vprašanju verskih šol je izpostavila predvsem zahtevo po izenačitvi pravnega statusa oziroma po enakih ugodnostih, kakor so jih imeli dijaki in študentje državnih šol. To je dosegla šele leta 1976, medtem ko je vse do leta 1990 ostalo nerešeno vprašanje izdajanja javno veljavnih listin. Cerkev je ponovno želela uvesti tudi vzgojne ustanove in rešiti vprašanje verouka. Rezultat izboljšanja odnosov je bilo odprtje Slomškovega semenišča v Mariboru leta 1962, malega semenišča v Ljubljani leta 1969 in Srednje verske šole v Želimljah v šolskem letu 1967/1968. (Gabrič 2009, 163–173) Poučevanje verouka je bilo po letu 1961 dovoljeno tudi v župniščih. Oblast je nekoliko omilila svoje poglede na škodljivost verouka pri vzgoji mladine. Tudi posneta pričevanja kažejo, da se je občutenje omejevanja svobode veroizpovedi na tem področju nekoliko spremenilo. Pričevalci ne izpostavljajo več nadzora nad obiskovanjem verouka ali drugih administrativnih ukrepov, ki so bili predtem značilni za šolsko okolje. Opaziti pa je, da so se tudi sami prilagodili razmeram tako, da so svoje verske dejavnosti umaknili v zasebno sfero in se niso javno izpostavljali, še v osemdesetih letih. Pri tem imajo mlajši pričevalci, rojeni v šestdesetih in sedemdesetih letih, zopet različne izkušnje, ki so odvisne tako od okolja, iz katerega iz-

⁴ Nekateri pričevalci niso želeli, da bi jih omenili z imenom in priimkom, zato so anonimizirani.

hajajo, kakor tudi od posameznih učiteljev. Ena od pričevalk, rojena leta 1964, se je spominjala takšne negativne izkušnje:

»V tretjem razredu smo imeli pa učiteljico, ki je bila zelo proti veri, in jaz sem bila edina od tistih, ki smo hodili v cerkev in k verouku, ki sem imela odlične ocene. Na koncu leta je dala neke pohvale, vsem, razen meni. Se pravi, to je bila ena taka zelo grenka izkušnja. /... / Enkrat smo imeli neko popoldne nadomeščanje, pa sem jaz rekla, da bom morala prej iti, ker imam verouk. Verouk je bil pa čisto tako: šola, čez cesto je bila cerkev pa župnišče, kjer smo imeli verouk. In me je poslala ven iz razreda predčasno, ker je rekla, da sem nervozna, ker imam verouk. /... / To je prvo tako, da sem se zavedla, da sem jaz pa malo drugačna, ker hodim v cerkev, in napram tistim, ki niso bili v cerkvi. /... / Ker smo bili verni, smo se nekako počutili odrinjene iz tega, tiste družbe.« (Korenčan 2015)

Pričevalka je te izkušnje povezovala le z osnovno šolo, predvsem z eno učiteljico. V srednji šoli občutka odrinjenosti ni več imela, sošolci naj bi bili med sabo bolj enaki, naj so bili verni ali ne. Druga pričevalka se je spominjala, da so jim pogosto nagajali tudi drugi otroci:

»Potem, recimo, eni smo hodili tudi k verouku. Tukaj je pa bil ta vidik, moram reči, v tistih časih se niti učitelji niso obregovali v te stvari, če je kdo hodil k verouku, vsaj tukaj v mestu, recimo, ali pa da bi grdo govorili. Niti katehetje niso nikoli kaj rekli čez, čez to ureditev, ki smo jo imeli. Vendar potem kasneje, ko smo prišli pa na višjo stopnjo /... /, smo pa bili, tisti, ki smo obiskovali verouk, kar malo pod stresom. To zlasti, ko je bilo kakšno miklavževanje, bolj božič, velika noč, ko so se dejansko že starejši sošolci nekako norčevali, norca delali ali karkoli in pa potem še nekatere učiteljice, ki so bile v partiji, te so bile pa huda reč.« (Žugelj 2015)

Obstajajo tudi pričevalci, ki iz obdobja šolanja pravzaprav nimajo slabih izkušenj. Hkrati je iz njihovih pripovedi razvidno, da so svoje versko življenje umaknili v zasebnost.

»Da smo k verouku hodili, nismo prav razglašali, pa k maši ali tako, je bilo to tako nekaj za sproti, pa malo tako dodatne obveznosti, ampak prav govoril pa nisi o tem, da hodiš tja in tako. Pa zelo malo jih je to hodilo, no. Velika večina ni. Da bi zaradi tega bili kaj drugače tretirani, se ne spomnim, ampak mogoče, verjetno zaradi tega, ker tudi nismo veliko o tem govorili.« (A. A. F. 2014)

3.2 Služba

Lojalnost do novega političnega sistema se je do neke določene mere pokazala tudi pri politiki zaposlovanja. Prav tako je javno izražanje verskega prepričanja v službi marsikomu lahko prineslo težave. Pod drobnogledom so bili predvsem uči-

telji in zaposleni v javni upravi, medtem ko drugi poklici niso bili pod takšnim pritiskom. Težave so nastajale zlasti v prvem povojnem desetletju, nekoliko tudi pozneje.

Čeprav naj bi bila svoboda veroizpovedi zagotovljena in so to javno izražali tudi nekateri predstavniki oblasti (Šuštar 1991, 403), iz pričevanj vidimo, da so bile izkušnje posameznikov drugačne. Učitelji in vzgojitelji so bili pod budnim očesom svojih nadrejenih, saj je bila v njihovih rokah vzgoja novega socialističnega človeka. Pritisk so doživljali že med šolanjem. Pričevalka, ki se je na učiteljski pisališči vpisala kmalu po koncu druge svetovne vojne, se je spominjala, kako je morala od kvarta dobiti ustrezno potrdilo, da je bila lahko sprejeta. Med šolanjem resda ni imela težav zaradi svoje veroizpovedi, ko pa ga je končala, ji niso hoteli dati dekreta, s katerim bi jo razporedili na delovno mesto. V njeni karakteristiki je namreč – poleg tega, da izhaja iz verne družine – pisalo, da so oče, brat in sestra odšli na Koroško in pozneje emigrirali v Združene države Amerike. Po posredovanju je kljub vsemu dobila delovno mesto v Fari pri Kočevju. Tam se je spoprijateljila z učiteljico, ki je bila prav tako verna, in skupaj sta obiskovali bogoslužje. V začetku nista imeli težav, po letu in pol pa ju je lokalni partijski veljak skušal prisiliti k podpisu izjave, da ne moreta učiti. Tega nista storili, a tudi posledic nista imeli, zato je med snemanjem razmišljala:

»Možakar je šel domov, me nismo nič podpisale, hodile naprej v cerkev, pa je bilo konec. Tako da tisto je bilo prav zanimivo, in potem – zdaj sem šele začela premišljevat – od kod pa je pravzaprav to prišlo, da učitelji ne smejo v cerkev? Nikjer ni nihče tega napisal. Nihče tega njim ni rekel. Kadarkoli so se vame zaleteli, se niso zaleteli zato, ker sem hodila v cerkev, ampak so kakšno drugo stvar imeli. Ta je poizkusil s tem, da ne moremo učiti. Pozneje so mi podtaknili, češ jaz sem pa vedela, da so dekleta v internatu pele verske pesmi.« (Lekan 2011)

Pričevalka je po treh letih službovanja v Fari zaprosila za premestitev. Želela je biti bližje železnici, da bi lahko ob koncu tedna obiskovala mamo v Ljubljani. Premestili so jo v Kočevje, kjer pa je bila njena izkušnja drugačna:

»Eno leto sem učila v Kočevju in takrat sem hodila vsako nedeljo v Ljubljano. Torej takrat ni bilo obiskovanje cerkve problem. Naslednje leto so me dali pa v internat za vzgojiteljico. Takrat sem morala pa vsako tretjo nedeljo biti dol. In je bilo treba iti v cerkev. Ne da bi se bala, ampak je pa, moram priznati, je bilo pa /... / muka. Prišla sem v cerkev utrujena. Sem srečavala ljudi, ko sem točno vedela, da bodo poročali na prosveto, ta hodi pa v cerkev. So bili vajenci, ki so hodili na zajtrk v internat, je bil hišnik iz tiste šole, kjer sem prej učila, so ljudje sedeli že v kavarni zjutraj in gledali, kdo gre v cerkev, ker je bila ravno nasproti kavarna.« (Lekan 2011)

Težave nekaterih posameznikov so bile lahko seveda tudi hujše. Predvsem v petdesetih letih so zaradi veroizpovedi marsikoga izključili z učiteljskega, bilo je ve-

liko kazenskih premeščanj učiteljev ali odpuščanj. Pri tem so trdili, da jih ne napadajo zaradi njihove vere, temveč zaradi delovanja proti socializmu. (Vovko 1998, 198–199; Režek 1999, 371–372; Mikola 2003, 14) Kakor je razvidno iz pričevanj, so bili odnosi na delovnem mestu pogosto odvisni od lokalnih razmer. Pričevalka, ki se je v petdesetih letih zaposlila v Pivki, je tako opisala svoj položaj:

»Kolektiv je bil lušten, ravnatelj pa ene tri so bile take, saj veste, kakšne, politično zelo zagrete, ampak so me v glavnem pustili na miru. Ravnatelj me je pustil na miru /... /, saj kaj pa je hotel, potem bi bil pa brez profesorja. Važno je, da si delal fajn, no. Drugače me pa ni spreobračal ali pa kaj takega, čeprav je gotovo dobil vse karakteristike. Na Pivki sem šla samo dvakrat k maši. To je bilo zelo kočljivo, veste, ker so ljudje mislili, da jih morda špicljaš, in so zelo delali tako, kakor da te ne vidijo. Poleg tega si se pa tudi sam bal, v ponedeljek te lahko ravnatelj kliče na zagovor, ni prijetno to. Nikoli mi ni rekel, da ne smem iti, ampak ena kolegica, ki se je cerkveno poročila, pa drugače ni bila preveč verna, pa ni se na politiko spoznala, se je dala oklicati in je imela hude sitnosti.« (Černelič 2014)

Kljub postopnemu popuščanju političnega pritiska v naslednjih desetletjih Zveza komunistov nikoli ni izpustila iz rok nadzora nad vzgojo in izobraževanjem. Učitelji in vzgojitelji resda niso bili več tako neposredno izpostavljeni zaradi svoje veroizpovedi, vendar je njihova moralno-politična primernost še vedno burila duhove. Pričevalci se od šestdesetih let dalje spominjajo predvsem vabil v Zvezo komunistov, medtem ko drugih slabih neposrednih izkušenj ne omenjajo več.

»Kmalu ko sem prišla, ene par let, me je pa namestnica Rezka poklicala k sebi v pisarno, pa pravi, ja, veš, smo se odločili, da bi te povabili v partijo. In je rekla, mi zbiramo, veš, samo dobre delavce. Jaz sem bila najprej čisto šokirana. /... / Čeprav jaz sem se ravnateljice bala bolj kot ne vem kaj, ampak res, delala sem pa vedno tako, da me ni mogla nikoli zašraufati karkoli. Joj, potem pa sem kar nekaj tam, joj, veste, joj, kaj bi pa mama rekla /... /, če bi šla jaz zdaj v partijo. Sem rekla, veste, mi skoz v cerkev hodimo, in da bi šla zdaj jaz v partijo, potem pa ne. /... / No, ampak ni bilo nič, da bi me kaj prisiljevala ali pa tako. In ob tem je obstalo.« (A. P. 2012)

Tako se je spominjala pričevalka, ki se je v sedemdesetih letih zaposlila v enem od ljubljanskih vrtcev. Sama negativnih izkušenj zaradi veroizpovedi ni imela, je pa pozneje dodala:

»Čeprav sem pa slišala, da ena moja sodelavka, kmalu, ko sem jaz prišla, je potem šla stran. Baje da je imela pa zelo velike probleme zaradi križca. Da jo je, po domače povedano, zafrkavala. In ni vzdržala in je rajši šla.« (A. P. 2012)

Pričevalka, ki se je rodila leta 1956, se je spominjala, da so jih v Zvezo komunistov vabili že med šolanjem na vzgojiteljski šoli:

»Ko smo bili v tretjem letniku, ko smo bili tam po osemnajst let, je ta profesorica marksizma prinesla prijavnice za v ZK in nam jih je razdelila in seveda, zdaj ne vem, ene so se kar hitro vključile, smo pa bile, mislim, da tri ali štiri, ki smo bile sicer odličnjakinje, ampak, ne vem, vse smo bile krščansko vzgojene, pa tudi mene politika ni nikoli kaj zanimala ali tako, in se pa nismo. In tega se spomnim, ko nas je nazmerjala, prav nazmerjala, da naj nas bo sram, da ne povem, kam, in tako naprej, ampak me smo se vseeno potem na kupček spravile, pa smo rekle ne /... /, ampak potem, da bi rekla, da bi bilo zato kakšno šikaniranje ali pa kaj, ni bilo.« (Kovačič 2016)

To je bil čas politično sivih sedemdesetih let, ko so v ospredje ponovno stopili moralno-politična primernost in idejno-politična vprašanja vzgoje in izobraževanja (Vovko 1998, 200–201).

Pritisk na zaposlene v javni upravi je bil nekoliko manjši, poznal se je predvsem na višjih in na bolj izpostavljenih mestih. Spet so bile razmere močno odvisne tako od lokalnih okoliščin kakor od nadrejenih. Medtem ko so nekateri svoje podrejene izpostavljali zaradi njihove vere in zaradi udeleževanja bogoslužja, so drugi zamižali na eno oko. A kljub temu so se posamezniki naučili, da svojega verskega prepričanja niso javno izražali, saj tako niso imeli več težav na delovnem mestu. Takšno izkušnjo je imela pričevalka, rojena leta 1959, ki se je zaposlila na občini Grosuplje:

»Kolegica mi je rekla /... /, pazi, če boš imela verižico pa križček gori, pravi, te bodo tako ob živce spravili, bolje, da zdajle daš dol, ali pa odstopi od službe. /... / Sem bila pa ravno na tak oddelek dodeljena, za borce, recimo, strojepiska, občina. In ona me je pa ob živce spravljala. /... / Jaz sem to doma povedala, je pa čisto znorel oči /... /, potem sem bila čisto tiho, nič, verižico dol, nobene stvari. Je bilo pa tako, niso dolgo vedeli, ali hodim v cerkev ali ne, ali sem pobožna ali ne, potem pa pepelnična sreda pride takoj po pustu, so malico naročili, tam vsi tisti akterji. Kaj boš pa ti jedla? Nič, sem rekla, jaz ne bom nič, jaz imam s sabo jabolko, pa ne vem, kaj še sem imela. A danes pa ne boš mesa jedla? Mi bomo pa meso jedli danes. Ne, sem rekla, jaz ga pa ne bom. Aha, no, saj to smo hoteli vedeti.« (M. G. 2015)

Tudi v sedemdesetih letih je bila za oblast zelo pomembna ustrezna kadrovska struktura. To so seveda občutili tisti zaposleni, ki se niso želeli včlaniti v Zvezo komunistov, predvsem če je temu botrovala njihova vera. Zlasti pa so bili tako imenovani moralno-politični kriteriji odločilno merilo za dodeljevanje političnih funkcij ali sprejemanje na vodilna delovna mesta v javni upravi in v državnih službah. (Vodopivec 2006, 409) Ti kriteriji so bili pomembni tudi pri napredovanju. Izpostavljali so se predvsem odnos do socialistične revolucije, bratstvo in enotnost in zavzetost do razvijanja samoupravnih odnosov (Naša komuna 1975). Pričevalec se je takole spominjal tega obdobja:

»No, ampak še kasneje mi pa enkrat reče, ja, ti bi pa moral iti v partijo, mi rabimo mlade /... /, sposobne ljudi /... /, jaz sem to pričakoval, da bodo

enkrat rekli, ker so vsi rekli, da jim to rečejo. No, jaz sem rekel, to pa ne bo šlo. Jaz hodim v cerkev, jaz sem veren, to pa ne gre skupaj. Konec. Nobeden več me ni nikoli vprašal. Jaz sem imel popoln mir. /... / Potem so jih, v sedemdesetih letih ali pa v osemdesetih letih, še masovno sprejemali v partijo. Moje sodelavce, ki sem se najbolj čudil, kakšne. V cerkev so hodili, potem pa v partijo enkrat pridejo, pa z nageljnom. /... / No, mene od leta, recimo, da je bilo to leta 1972, ko so me vprašali, ali pa 1973, ampak jaz sem imel potem skoz vodilne položaje.« (M. M. 2016)

Poleg političnih razlogov, kakor je neka pričevalka povedala, je imela težave tudi zaradi nosečnosti, predvsem zato, ker je delodajalec pričakoval, da bo imela zaradi katoliške vzgoje veliko otrok:

»Potem sem se pa jaz vmes poročila, v bistvu sem šla 1. septembra v službo, 17. septembra sem se pa poročila. /... / In so rekli, da sem verna in da bom imela veliko otrok, pa jih imam res pravzaprav, štiri otroke imam, no, relativno veliko, in da je za razmisliti, če bi me vzeli v službo. In potem sem jaz hotela, da ne bi bila noseča do tistega enega leta, ko je bilo treba pripravništvo narediti, eno leto je bilo pripravništva, da me bodo ja v službo vzeli. In me je potem direktor poklical, je rekel, kaj je zdaj, si ali nisi? Sem rekla, kaj. Ja, ste, si noseča, saj me je tikal, ali nisi. Ja, sem rekla, ne vem. Ja, pravi, povej. Sem rekla, ja, sem, bila že noseča. No, in je rekel, dobro, te bomo vseeno vzeli. Vmes so pa imeli debate in pogovore o tem, da imam veliko otrok namen imeti in da me ne bi bilo za v službo vzeti.« (Korenčan 2015)

3.3 Praznovanja

S spremembo ideoloških nazorov, ki sta jih prinesla konec druge svetovne vojne in novi politični sistem, se je spremenil tudi praznični koledar. Oblast je stare praznike skušala napolniti z novo vsebino ali pa je uvedla nove praznike in spominske slovesnosti. S tem je poskušala časovno določiti rutino in usmerjati ritem življenja ljudi (Vodopivec 2001, 35) oziroma določiti, katerih dogodkov in osebnosti se je vredno spominjati. Prazniki namreč s svojo simboliko vplivajo na identiteto naroda in njegovih pripadnikov, mobilizirajo patriotska čustva in dajejo legitimnost vladajočim strukturam (Jezernik 2013, 11–12). V Jugoslaviji so bila praznovanja državnih praznikov eden od najmočnejših elementov, s katerimi je država vplivala na zgodovinsko zavest svojih državljanov. Organizirana so bila okoli spomina na narodnoosvobodilni boj, proslavljale so se predvsem partizanske in revolucionarne obletnice, tako na državni kakor na lokalni ravni. Spodbujali naj bi tudi bratstvo in enotnost, se spominjali dogodkov iz zgodovine delavskega gibanja in krepili vero v socializem kot najboljši sistem. (Batista 2013, 48; Rozman, Melik in Repe 1999, 147)

Kmalu po koncu druge svetovne vojne je oblast v skladu z novo politiko uvedla spremembe na področju verskih praznikov. Prvih nekaj let po vojni so se še lahko nadaljevali običaji iz predvojnega obdobja. (Habinc 2009, 32–33) Kontinuiteta se

ni kazala samo v željah in navadah ljudi, ampak jo je dopuščal tudi novi politični sistem, saj je najprej želel utrditi svojo oblast z revolucionarnimi ukrepi, nato pa spremembe uvesti še na simbolni ravni (Rozman, Melik in Repe 1999, 146). Prve spremembe so prišle nekaj let po koncu vojne. Oblast je začela naprej namesto božiča uveljavljati praznovanje novega leta. Otroci so za božič leta 1945 še ostali doma, medtem ko njihovi starši niso bili več upravičeni do plačanega dela prostega dneva, saj to ni bil več državni praznik. Tudi v časopisju so v prvih dveh letih po vojni še pisali o božiču, od leta 1947 dalje pa se ne omenja več. (Vodopivec 2001, 35–36) Praznovanje božiča se je moralo umakniti v zasebno življenje. Namesto tega je oblast uvedla praznovanje novega leta in ga politično obarvala. Po sovjetskem vzoru so na ta dan predstavili obdarovanje otrok, v ta namen so začeli organizirati gledališke in lutkovne predstave ter sprevode po mestnih ulicah. Novoletna jelka naj bi nadomestila božično drevo, za obdarovanje pa je poskrbel dedek Mraz. Prvič so novoletno jelko postavili leta 1948 v Ljubljani, naslednje leto pa že drugod po Sloveniji. (Rozman, Melik in Repe 1999, 170–171) A oblast se je kljub temu bala, da bi se novoletna jelka spremenila v miklavževanje (Vodopivec 2001, 36). Praznovanje božiča so omejevali tudi s pozno prodajo drevesc, ki jih je bilo mogoče kupiti šele od 26. decembra dalje. A to ljudem ni preprečilo, da bi na skrivaj kupovali smrečice oziroma jelke in jih krasili v zavetju svojega doma. (Vodopivec 2001, 37) Še pričevalka, ki je bila rojena v šestdesetih letih, se je spominjala, da je učiteljica v šoli preverjala, kdo praznuje božič:

»Potem enkrat je vprašala, kdo ima doma za božič smrekico postavljeno, in spet od tistih odličnjakov, ta boljših učencev, sem samo jaz roko dvignila. Pa ena dva Korenčana, ki sta se pisala tako, kot se jaz pišem. /... / Sta tudi onadva dvignila roko, da imajo smrekico, in nikakor ni hotela, dajta že roko dol, dajta že roko dol. Sta rekla, ne, smrekico imamo. To ni isto, roko dol, vidva nista tam zraven. /... / To mi je ostalo zelo v grenkem spominu.« (Korenčan 2015)

Čeprav božič od leta 1953 dalje ni bil več dela prost dan (Režek 1999, 374), se je med socializmom obdržal. Praznovali so ga mnogi posamezniki, tudi politiki. (Vodopivec 2001, 37) Leta 1989, v času demokratičnih sprememb, je ponovno postal dela prost dan. Praznovanje novega leta in obdarovanje pa sta postali tako popularni, da se novo leto praznuje tudi po propadu socializma.

Drugi verski prazniki so bili deležni podobne usode kakor božič. Oblast je skušala omejiti njihovo praznovanje, predvsem pa javne obeležitve, kakor so, na primer, procesije. Ena od pričevalk se je, denimo, spominjala, kako ni mogla iti na romanje na Brezje, saj so odklopili njihove vagone:

»Smo šli pa na Brezje enkrat, takrat pa niso pustili na Brezje hoditi. /... / Smo se peljali do Polja /... /, kar je bilo za Otoče, so odklopili, pa na drugo lokomotivo, pa ravno v drugo smer zapeljali, nas pa pustili tam.« (Susman 2013)

Od leta 1948 dalje velikonočni ponedeljek ni bil več dela prost dan (Režek 1999, 374). Istega leta je praznik vseh svetih postal dan mrtvih. Ta praznik je oblast iz-

koristila za spomin na mrtve partizane, heroje, revolucionarje, talce in druge žrtve okupatorjev in nasprotnikov partizanov. Šele leta 1988 so se začele uveljavljati zahteve po spominu na ubite nasprotnike partizanov. (Rozman, Melik in Repe 1999, 160)

Nekateri verniki so se na novi sistem prilagodili tako, da so svojo versko dejavnost omejili na največje praznike, kakor sta, na primer, božič in velika noč (Habinc 1999, 35). Drugi so praznovali v zasebnem krogu in v javnosti o teh aktivnostih niso govorili. Največ težav pri obhajanju praznikov so imeli tisti, ki so bili zaposleni v šolskem sistemu ali v javnih službah, še posebno v prvem povojnem desetletju. Pričevalka, rojena leta 1932, je v petdesetih letih delala kot učiteljica v Kočevju. Tako se je spominjala tega obdobja:

»Mamo so od časa do časa malo dregnili, gospa, danes je pa praznik, bo treba pa v cerkev. Pa je rekla, ja, sem že bila. Ali pa, ko so, recimo, imeli za tipkati okoli božiča, ob koncu meseca, je imela poročila za delati in so morali drugo dokumentacijo skupaj spraviti. Pa je videla, da čas zapravljajo dekleta, je rekla, dekleta, jaz vam povem, 25., na božič, jaz ne bom tipkala. Tako da si si lahko privoščil tudi kakšno tako stvar. In se ni nič zgodilo. In tako: da, recimo, tudi v Kočevju, v Fari, še je bil božič in je bilo zelo važno, da so bili otroci v šoli za božič. Ravnateljica je imela težave dobiti svoje ljudi v razred. /... / Zjutraj smo bili vsi v cerkvi, potem smo bili vsi v razredu. Jaz sem bila lepo oblečena. Nismo se učili, smo se pogovarjali. Smo imeli občutek, da je praznik. Nobeden ni nobenemu rekel o božiču, ampak mi smo vedeli, da je božič. /... / In potem je ravnateljica gledala, je rekla, so bili tvoji vsi v razredu. Sem rekla, ja.« (Lekan 2011)

Tudi pozneje je praznovanje verskih praznikov še vedno ostalo na področju zasebnega. Pričevalka, rojena leta 1952, ki je delala v vrtcu, se je spominjala, da se je najbolj veselila velike noči in božiča. Ker pa to nista bila več dela prosta dneva, se je morala prilagoditi, kdaj bo šla k obredu:

»Ja, ni bilo lušno, ampak kar vdali smo se v usodo, pač tak režim je, tako je, moramo delati, ampak smo šli pa drugič s tem namenom k maši. Nisi mogel iti, recimo, k polnočnici, ker si vedel, da boš zjutraj moral iti v službo. Da ne moreš biti celo noč pokonci, ampak vedno smo ga lepo doživeto praznovali, pa čeprav smo bili pod komunisti.« (A. P. 2012)

Pričevalci so v lepem spominu ohranili tudi miklavževanje, predvsem mlajše generacije:

»Najlepši praznik v otroštvu je bil seveda Miklavž, pa velika noč. Miklavž, ker smo nekaj dobili, pa tako je bilo neko pričakovanje. /... / Velika noč pa tudi, ker so se pirhi barvali, ker smo bili skupaj doma, ker se je nekaj dogajalo takega, da smo vsi v hiši, cela družina, nekaj delali za to.« (A. A. F. 2014)

3.4 Družbeno in družabno življenje

Po koncu druge svetovne vojne se je kmalu pokazalo, da se ljudje v svojih skupnostih delijo glede na politično in versko prepričanje. Verni pričevalci so pogosto izpostavili to dejstvo. Nesoglasja, ki so se razvila med vojno, so se zarezala med ljudi in vplivala tudi na druženje. Eden od pričevalcev se je spominjal, da je bil v njegovem domačem kraju

»zelo velik razkol med katoliki in nekatoliki. Zato ker je to majhen kraj, vsakega si videl, ali je šel v cerkev ali ni šel v cerkev. Pa tisto, če si bil v državnih organih, »kao« nisi smel v cerkev in podobno. In to se je tudi v hišah, po družinah, v družinah, kazalo.« (A. Ž. 2016)

Na podežlju se je ločitev na verne in neverne bolj občutila, saj so se v majhnem lokalnem okolju vsi poznali med seboj, zato se je jasno vedelo, kdo hodi v cerkev in kdo ne. Toda tudi tu so nastajale razlike. Medtem ko so bili nekateri kraji zelo razdeljeni, so drugi ostali povezani:

»Drugače pa je pretirano, da bi na vasi med sabo kaj čutili, ker je bila večina ljudi krščanskih v Rakitni.« (A. P. 2012)

Medvojne izkušnje so starši posredovali svojim otrokom in jih tako oblikovali. Pričevalka, ki je drugače ostala verna, se je takole spominjala:

»Moja mama je meni govorila vse sorte, kako je to bilo, ta vojska, kakšna je bila. /.../ Pred to vojno je bila pobožna. Njena mama je molila vsak dan, so vedno, vsak dan so molili. No, in potem je rekla, ko smo pa mi živeli, potem mi, z mojo družino, moja starša pa jaz, recimo, pa nismo nič več molili. Moja mama je rekla: jaz, kar sem jaz videla v Kozlarjevi gošči, je rekla, ko sem z vama bežala, da sem vaju rešila, da so vaju sorodniki vzeli ... /... / Pravi, saj vem, vi vsi hodite k maši lahko, vse boste naredili lahko, samo, pravi, jaz pa to ne morem. /... / In ni hodila k maši. Samo mi smo hodili, otroci. /... / Meni je bilo tako všeč v cerkev hoditi in na kor peti v Tomišelj. /... / To mi je bilo nekaj najlepšega.« (Podržaj 2013)

Oblast je s svojim ideološkim pogledom na dogajanje med drugo svetovno vojno poskrbela za ohranjanje napetosti med posameznimi skupinami prebivalstva. Znala je izkoristiti nemirno vzdušje po koncu vojne in napetosti, ki so se stakale med ljudmi:

»Potem se spomnim tukaj, recimo, to je bilo leta 1952, 1953, so tukaj podrli tri kapelice, dva križa, se jaz spomnim, samo v naši vasi, pa v sosednji vasi, takrat. In so ene kapelice podirali in to je bilo ljudem hudo. /... / Eno so rekli: zato, ker cesto ovira, druge so bile čisto od ceste, so jih prav tako podrli. Potem križe so požagali. Enega tam na polju, enega tamle pri cesti, na Sostrški. /... / Potem: ko naj bi bila birma, so prelepili tukaj okna s slikami, s takšnimi gesli, natiskanimi, pa so okna prelepili po hišah v

Zadvoru, tukaj v Sostrem, župnišče tudi, so jih prelepili, gor so bile neke glave naslikane, kakor enih mrličev, žrtev, potem pa neki tekst proti birmi in cerkvi in tako naprej. To je moralo biti leta 1952, 1953, nekaj takega, so bili šokirani. Potem so to napisali s takimi črkami na cerkveni vhod in potem je bilo to gor še dvajset, trideset let do obnove cerkve. Spomnite se blagoslova z Urha. Tako so napisali.« (M. M. 2016)

Čeprav so se nesoglasja, ki so izhajala iz vojne, od šestdesetih let dalje postopoma umirjala, so posamezniki še vedno občutili razlikovanje. Kakor vidimo iz pričevanj, se je razlikovanje na podlagi veroizpovedi ohranilo, saj so tako verni kakor neverni čutili, da ne sodijo v »drugo« skupino. Verni pričevalci so tako pogosto poudarjali povezovalni pomen verouka, mladinskih veroučnih skupin, Stične mladih oziroma drugih srečanj ali izobraževanj, kakor so bili, na primer, Nikodemovi večeri.

»Veliko smo se družili mladi, imeli smo tudi mladinski verouk, tudi preko tega, včasih nas je bilo, uf, jaz ne vem, trideset, štirideset. Imeli smo fajn voditelje in tudi na tem področju so nas znali zelo dobro povezati, tako da, se mi zdi, tudi tukaj smo imeli eno tako močno, eno duhovno podlago za to, da si se približno znal obnašati, da so te nekako malo usmerjali, da nisi preveč zašel. /... / Saj pri nas v Šentjoštu je bilo vaško, versko življenje močno, ampak to je bil vseeno nek krog, zaključen, ki si ga poznal. Ko si šel pa v Stično, si pa videl celo Slovenijo. In toliko mladih, ki nekako imajo podobno mišljenje. /... / Meni je dalo to energije za pol leta.« (Keršič 2013)

Druga pričevalka, tudi rojena v šestdesetih letih, pa se je spominjala tako:

»Bile smo potem uporniške in smo hodile v mladinsko skupino, jaz sem hodila v mladinsko skupino v cerkvi in se mi je ful dobro zdelo, to pa tisti, ki niso bili verni, pa tega niso imeli, pa niso se imeli kam več dati potem v srednji šoli, neko družbo iskati, jaz sem imela gromozansko družbo, tudi v srednji šoli. /... / Ker sem imela veliko paleto ljudi, ki smo se nekako srečevali na teh srečanjih. Takrat so se pojavljala tudi ta srečanja v Stični, Stična mladih, to je bila krasna zadeva. Takšna množica vernih mladih ljudi, en tak velik dogodek, in se nam vse sorte nagajali. Vlaku je imel zamudo, vlaku se je vmes ustavil, pa je stal pol ure, noben ni vedel, zakaj.« (Korenčan 2015)

Čeprav je bilo v tem času že videti, da se je ozračje sproščalo, je bila vera ponekod vendarle še vedno prikrita tema.

»Spomnim se, recimo, da o veri je bilo med sošolci praktično nič govora. Vedeli smo tako, tja in sem, aha, tale hodi v cerkev, tale ne /... /, ampak se mi zdi, da takrat je bila to nekako pokrita zadeva. Šele kasneje, recimo, ko smo imeli obletnice mature in tega, smo se potem nekako bolj tipali na tem področju in ugotavljali, kdo je bil kristjan pa to, in smo videli, da nas je bilo več, kakor smo morebiti takrat mislili v šoli.« (Keršič 2013)

Država je v osemdesetih letih še vedno spremljala delovanje verskih skupnosti in se očitno bala njihovih dejavnosti. V zaupnem dokumentu o delovanju verskih skupnosti je zaskrbljeno zapisano, da Cerkev v okviru Medškofijskega odbora za študente (MOŠ) zbira študente, jih tako odvrča od družbenopolitičnega dela in od socializma, hkrati pa formira novo inteligenco. MOŠ je vključeval študente v posamezne cerkvene dejavnosti, v romanja in v teološke tečaje. Pri tem so se avtorji dokumenta pritoževali, da za predavatelje vabijo tudi ljudi, ki so poznani po »opponentskem in sovražnem odnosu do naše družbene stvarnosti« (AS 1931, t. e. 3092, 6–7). Skrbelo jih je izpostavljanje vprašanja narodne sprave, delo Cerkev z mladimi, širjenje vpliva na člane Zveze komunistov in celo izvajanje karitativne dejavnosti (AS 1931, t. e. 3092, 9–12).

4. Sklep

Pravica do svobode veroizpovedi je eden od temeljev in pokazateljev demokratičnosti, svobode in pluralnosti družbe. Iz pričevanj ugotavljamo, da je bila pravica posameznikov do svobode veroizpovedi omejena. To je seveda razvidno tudi iz drugih virov. Oblast se je bala predvsem vpliva Cerkev na mladino. Videli pa so tudi, da je družina pomembna pri prenosu vrednot, in zapisali: »Ni pretirana trditev, da ima religija v izvencerkvenem življenju najtrdnejše zavetje v družinah in to predvsem pri ženskah.« (AS 1931, t. e. 3135, 4–12)

Politika povojne oblasti do Cerkev je bila jasna, v Cerkvi je videla svojega ideološkega nasprotnika in je temu ustrezno nastopala. Izvajanje njene politike je bilo mnogokrat odvisno od posameznikov in od njihove politične vneme ter od lokalnega okolja, ki se je lahko močno razlikovalo. V prvem povojnem obdobju je oblast veliko vlagala v ateistično vzgojo in v sekularizacijo družbe, pri tem se je opirala predvsem na vzgojo mladine. Kljub temu da se je začelo ozračje v šestdesetih letih nekoliko sproščati, je oblast z različnimi ukrepi še vedno krepila sekularizacijo, ki je bila najmočnejša v sedemdesetih letih. A v tem času je bila povezana tudi z drugačnim pojmovanjem sveta, z modernizacijo in z odmikom od tradicije. Z družbenimi spremembami v osemdesetih letih se je zagon sekularizacije zaustavil.

Zaostreni odnos povojne oblasti do katoliške Cerkev so verniki močno občutili, vendar so zaradi diskriminacije nekateri verniki trpeli bolj, drugi manj. Ena od posledic je bilo ohranjanje razlik med vernimi in nevernimi oziroma med različnimi svetovnonazorskimi skupinami. (Letnar Černič 2016, 623) Iz pričevanj je za obdobje socializma razvidno razlikovanje med vernimi in nevernimi prebivalci in med različnimi svetovnonazorskimi skupinami iz časa druge svetovne vojne. To delitev so nekateri posamezniki občutili zelo globoko. Ločevanje med skupinami se je ohranilo tudi po demokratičnih spremembah.

Reference

Viri

AS 1931, Arhiv Republike Slovenije, Republiški sekretariat za notranje zadeve, t. e. 3135, S-86, O vplivu vere in Cerkev na mladino v naši socialistični državi (Prispevek k pravilnemu pre-sojanju mladine v Sloveniji).

AS 1931, Arhiv Republike Slovenije, Republiški sekretariat za notranje zadeve, t. e. 3092, S-334, Neprijateljsko delovanje iz verskih zajednica (analitički prikaz).

Naša komuna. Glasilo občinske konference SZDL Ljubljana Vič–Rudnik.

Pričevanja

A. A. F., pričevalka. 2014. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

A. P., pričevalka. 2012. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

A. Ž., pričevalec. 2016. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Černelič, Ivana, pričevalka. 2014. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Keršič, Marta Milena, pričevalka. 2013. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Korenčan, Karolina, pričevalka. 2015. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Kovačič, Jožica, pričevalka. 2016. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Lekan, Anuška, pričevalka. 2011. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

M. G., pričevalka. 2015. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

M. M., pričevalec. 2016. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Podržaj, Marija, pričevalka. 2013. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Susman, Vida, pričevalka. 2013. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Žugelj, Jelka, pričevalka. 2015. Arhiv Študijskega centra za narodno spravo.

Druge reference

Batista, Eva. 2013. Dan zmage nad fašizmom in nacizmom, 9. maj 1945: Praznovanja v Ljubljani med letoma 1945 in 2005. V: *Politika praznovanja: Prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*, 47–68. Ur. Božidar Jezernik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Čipić Rehar, Marija. 2007. *Cerkev in oblast na Primorskem v letih 1945–1953*. Ljubljana: Družina.

Dolar, France M. 1998. Katoliška Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji*, 222–233. Ur. Drago Jančar. Ljubljana: Nova revija.

Duda, Igor. 2015. *Danas kada postajem pionir: Djetinstvo i ideologija jugoslavenskog socijalizma*. Zagreb: Srednja Europa, Sveučilište Juraja Dobrile u Puli.

Gabrič, Aleš. 2009. *Sledi šolskega razvoja na Slovenskem*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

---. 2006. *Šolska reforma 1953–1963*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

---. 2003. Izključevanje Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 63:255–280.

Griesser Pečar, Tamara. 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77:423–437.

---. 2016. Katoliška Cerkev na Slovenskem leta 1945. *Studia Historica Slovenica: Časopis za humanistične in družboslovne študije* 16, št. 2:399–418.

---. 2012. Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: »Sovražnik številka ena«. V: *Represivne metode totalitarnih režimov: Zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, 131–145. Ur. Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

---. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.

---. 1996. Pomen »osvoboditve« za slovensko katoliško Cerkev. V: *Slovenija v letu 1945: Zbornik referatov*, 123–128. Ur. Aleš Gabrič. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.

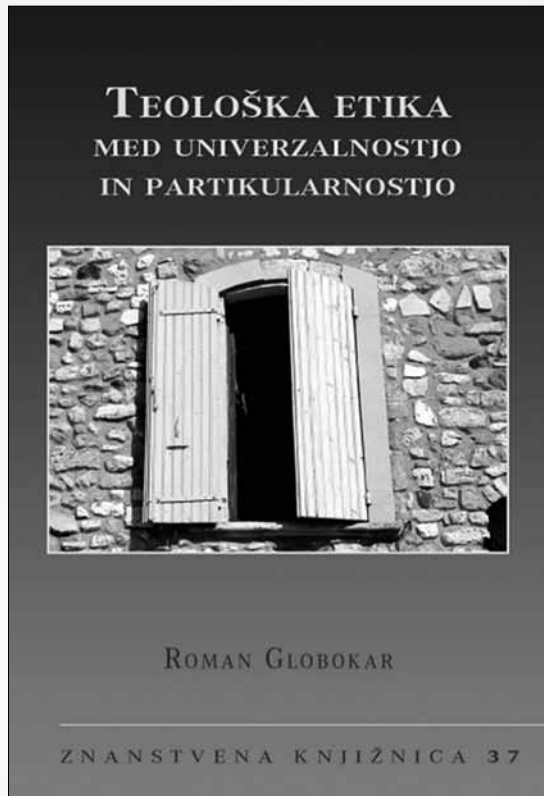
Hann, Christopher M. 1993. Introduction: Social anthropology and socialism. V: *Socialism: Ideas, Ideologies, and Local Practice*, 1–26. Ur. Christopher M. Hann. London, New York: Routledge.

Habinc, Mateja. 2009. Prazniki in tvorjenje skupnosti. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 49, št. 1–2:30–37.

Jezernik, Božidar, Ingrid Slavec Gradišnik in Mitja Velikonja, ur. 2013. *Politika praznovanja: prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Jezernik, Božidar. 2013. Politika praznovanja. V: Jezernik, Slavec Gradišnik in Velikonja 2013, 7–16.

- Kerševan, Marko.** 2005. *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve: Cerkev in sodobna družba*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Košir, Borut.** 2002. Cerkev in njen odnos do političnih ureditev. V: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 255–270. Ur. Metod Benedik, Janez Juhant in Bogdan Kolar. Ljubljana: Družina.
- Letnar Černič, Jernej.** 2016. Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice. *Bogoslovni vestnik* 76:621–364.
- Mikola, Milko.** 2012. *Rdeče nasilje: Represija v Sloveniji po letu 1945*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- — —. 2003. *Religija, Cerkev in šola v dokumentih občinskih komitejev ZKS Zgodovinskega arhiva Celje*. Celje: samozaložba.
- Režek, Mateja.** 2002. Država in Katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945–1966). V: *Država in cerkev: Izbrani zgodovinski in pravni vidiki: Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001*, 309–321. Ur. Alenka Šelih in Janko Pleterški. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- — —. 1999. »Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana«. Odnosi med državo in katoliško cerkvijo v letih 1949–1953. *Zgodovinski časopis* 53, št. 3:367–390.
- Rozman, Franc, Vasilij Melik in Božo Repe.** 1999. *Zastave vihraja: Spominski dnevi in praznovanja na Slovenskem od sredine 19. stoletja do danes*. Ljubljana: Modrijan.
- Rus, Veljko, in Niko Toš.** 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev: Analiza vrednotnih orientacij Slovencev ob koncu stoletja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV–CJMMK.
- Stres, Anton.** 2004. Svoboda veroizpovedi kot temeljna človekova pravica v slovenski tranziciji. *Bogoslovni vestnik* 64:15–21.
- Šuštar, Branko.** 1991. Verouk v šoli 1945–1952: Odnos oblasti do pouka verouka na ljubljanskih šolah. *Sodobna pedagogika* 42, št. 5–6:269–287; št. 7–8:399–411.
- Toš, Niko.** 2011. Longitudinalni projekt slovenskega empiričnega družboslovja: SJM 1966–2010. V: *Primerjalno družboslovje: metodološki in vsebinski vidiki*, 119–160. Ur. Niko Toš in Karl H. Müller. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV–CJMMK.
- Vodopivec, Nina.** 2001. Srečno novo leto! V: *Silvestrovanje Ljubljančanov v 20. stoletju*, 28–45. Ur. Janja Rebolj. Ljubljana: Mestni muzej.
- Vodopivec, Peter.** 2006. *Od Pohlinove slovnice do samostojne države: Slovenska zgodovina od konca 18. do konca 20. stoletja*. Ljubljana: Modrijan.
- Vovko, Andrej.** 1998. Učilnice na temni strani meseca. V: *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji*, 195–203. Ur. Drago Jančar. Ljubljana: Nova revija.



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,611—624
 UDK: 272(497.4):303
 Besedilo prejeto: 1/2018; sprejeto: 3/2018

David Kraner

Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti

Povzetek: Različne socialne reprezentacije o katoliški Cerkvi v Sloveniji povzročajo napetosti v slovenski družbi. Raziskava o socialnih reprezentacijah o katoliški Cerkvi v Sloveniji iz leta 2015 je opazovala vsako komponento socialnih reprezentacij posebej (mnenja, stališča, vrednote in pojmi ali koncepti) in ugotovila obstoj različnih socialnih reprezentacij. Na podlagi rezultatov klastrne analize je bilo anketirance mogoče grupirati v pet različnih tipov: aktivni vernik in »pozitivnež«, pasivni vernik in potrošnik, molčečnež in materialist, nevernik in negativist, anonimni vernik in ravnodušnež. Iz lastnosti in besednih kategorij, ki jih uporabljata aktivni vernik in nevernik, se pokažejo diametralna nasprotja. Na podlagi teorije o socialnih reprezentacijah in ob rezultatih te raziskave se ugotavlja, da imajo mediji večji vpliv na tvorjenje socialnih reprezentacij pri tistih, ki nimajo osebne izkušnje s katoliško Cerkvijo v Sloveniji in se o njej z nikomer ne pogovarjajo.

Ključne besede: socialne reprezentacije, Cerkev, vrednote, mnenja, družbene napetosti, drža

Abstract: **The Influence of Social Representations about the Catholic Church in Slovenia on Tensions in Society**

The various social representations of the Catholic Church in Slovenia has caused divisions among the Slovenian people. The researches carried out from 2015 onwards have identified and described 5 distinct types of social perceptions of the Catholic Church. Based on this research, the respondents can be grouped under five different personality types: positive active believer, passive believer and consumer, silent and materialist, nonbeliever and negative, anonymous believer and indifferent. From their own specific characteristics and the kinds of words that are used by active believer and non-believer, we can see the emergence of diametric differences. From the theory of the SR and their results (specially the diametric differences) we can see that the media has had a major influence on the creation of the social representations in particular of those people who either have no personal experience of the Catholic Church, or who are unlikely to speak of the Catholic Church in Slovenia in their everyday conversations.

Key words: social representations, Church, values, opinion, social tensions, attitudes

1. Uvod

Raziskava o socialnih reprezentacijah (SR) katoliške Cerkve v Sloveniji (KCS) izvirno povezuje teoretično izhodišče, preučevalni fenomen, metode in strategijo pridobivanja podatkov (Kraner 2017). Temelji na teoriji SR po Sergeju Moscoviciju (1975). V okviru te teorije je bila prvič v svetovnem merilu preučevalni fenomen lokalna Cerkev. Podoben preučevalni fenomen, vendar z drugačnim teoretičnim izhodiščem in metodami, je v obdobju samostojne Slovenije v Evropi raziskoval Paul M. Zulehner s sodelavci. V njihovi mednarodni raziskavi, imenovani *Aufbruch*, je poudarek na vrednotah (Zulehner et al. 2014). Druge raziskave, ki Cerkev vključujejo v svoje preučevanje, pa so precej drugačne. Pri tem velja omeniti Popis in Letno poročilo katoliške Cerkve v Sloveniji 2015 (Vertot et al. 2001; Dolenc et al. 2003; Strehovec 2015).

V raziskavi so se povezovale kvalitativne in kvantitativne metode (Della Ratta Rinaldi 2007; Piccini 2012; 2013). Za pripravo standardiziranega vprašalnika sta bili izvedeni dve fokusni skupini (Losito 2009; Morgan 1997). Vprašalnik je zajemal osem raziskovalnih področij: izpostavljenost medijem, način informiranja, zaupanje medijem, preferenca medijev, socialne reprezentacije, javno mnenje o Cerkvi, vpliv medijev in socialno-demografske lastnosti. Rezultati vprašalnika so bili preverjeni z osmimi fokusnimi skupinami in s sedmimi intervjuji s strokovnjaki (Della Ratta-Rinaldi 2007).

Hipoteza. Predpostavlja se, da obstajajo različne SR, ki se med seboj razlikujejo najprej glede na socialno-demografske dejavnike, potem pa tudi glede na izpostavljenost in percepcijo vpliva medijev, glede na podobnosti mnenja s primarnim in s sekundarnim okoljem in glede na Cerkev kot temo pogovora v primarnem in v sekundarnem okolju. Predvidevalo se je, da bodo posamezniki, ki ne obiskujejo Cerkve in nimajo z njo nobene osebne izkušnje, razen prek medijev, imeli negativno mnenje, držo in podobo o njej.

To je torej eksplorativna ali poizvedovalna raziskava in obenem deskriptivna ali opisna raziskava. Ker kompleksnost SR zahteva raziskavo štirih različnih komponent (mnenja, stališča, vrednote, pojmi ali koncepti), je bilo za vsako od njih uporabljeno najprimernejše specifično orodje.

Rezultati raziskave potrjujejo hipotezo o obstoju različnih SR med Slovenci. Podatki, pridobljeni z vprašalnikom, so bili večinoma analizirani s statističnim programom SPSS, nekateri pa s programom SPAD. Analize podatkov so primerljive s percepcijo dvostopenjskega učinka medijev (Lazarsfeld, Berelson in McPhee 1954), s teorijo o štirih sklopih makrovrednot (Schwarz 1992), s teorijo o treh dimenzijah semantičnega prostora in s teorijo o stališčih (Osgood 1964; 1966; De Rosa 1995; 2011). S statističnim programom SPAD so bile izvedene klastrne analize in analize besednih kategorij. Rezultat teh analiz je pet tipov osebnosti (slika 2–slika 6). Tudi analize rezultatov fokusnih skupin in intervjujev so dosegle svoj namen: verifikiranje kvantitativne metode. V nadaljevanju bodo na kratko predstavljeni teorija SR, obstoj različnih SR o KCS in podkrepitev argumenta z nekaterimi rezultati raziskave.

2. Socialne reprezentacije in opredelitev problema

SR niso zgolj mnenja posameznikov, njihove predstave ali prepričanja, ampak so nekaj veliko bolj celovitega. Serge Moscovici¹ trdi, da so SR:

»Miselni sistemi, ki imajo posebno logiko in jezik, strukturo razvijanja, bodisi vrednot bodisi mišljenja, način predstavljanja, ki jim je lasten. Mi v njih ne vidimo zgolj »mnenja o«, »slike od« in »drže pred«, ampak »teorije«, »vede« *sui generis*, predpostavljene za odkrivanje realnosti in obvladovanje te realnosti. /.../ Socialna reprezentacija je skupek vrednot, pojmov in dejavnosti, ki imajo dvojno nalogo. Najprej v vsem vzpostaviti nek red, ki bo dal posameznikom možnost, da se bodo lahko orientirali v družbenem in materialnem okolju in ga bodo sposobni upravljati. Nadalje pa zagotoviti komunikacijo med člani neke skupnosti tako da jim dá na enoznačen način neko pravilo za upravljanje in klasificiranje komponent njihovega sveta, njihove individualne in skupne zgodovine.« (2005, 10–11)

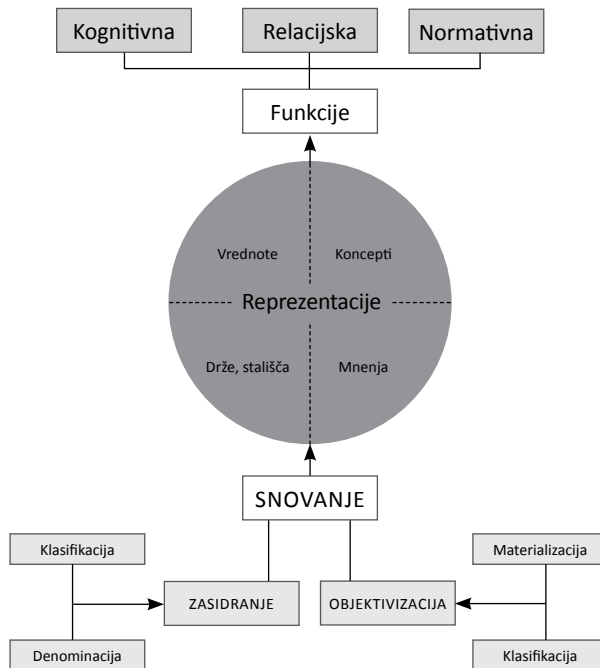
Iz navedenega izvirata dve praktični posledici: SR so produkt družbe in SR opravljajo neko določene funkcije. SR niso zgolj individualne podobe, mnenja, drže in vrednote, ampak so družbeno dejanje, v katero posameznik vloži svoj lastni prispevek. SR omogočajo vsakemu posamezniku, da se lahko orientira v družbi in z njo komunicira. (Centa 2013)

David Myers pri komentiranju Moscovicijevih reprezentacij poudari, da imajo te reprezentacije trojno funkcionalnost: kognitivno, relacijsko in disciplinsko (2013, 188). Shematska predstavitev na sliki 1 prikazuje nastanek SR. SR se po eni strani tvorijo prek zasidranja posameznih abstraktnih pojmov, prek poimenovanja in prek sortiranja v že obstoječe koncepte. Po drugi strani pa nastajajo z objektivizacijo: s poenostavljanjem raznih kompleksnih in strokovnih teorij v bolj praktične koncepte prek materializacije in klasifikacije. Na sliki 1 je v središču krog SR sestavljen iz vrednot, konceptov, drž, stališč in mnenj. V zgornjem delu slike so predstavljene tri funkcije: kognitivna, racionalna in normativna.

V naši raziskavi je bil predmet SR katoliška Cerkev v Sloveniji. Za opis splošnih lastnosti in komunikacijskih podob, ki prevladujejo na področju znanstvene misli, smo se oprli na cerkvene dokumente in na teologa Averyja Dullesa (2005; 1987), ki je s komunikacijskega vidika analiziral dokumente drugega vatikanskega koncila in pri tem razvil pet modelov komuniciranja katoliške Cerkve: institucionalnega, skupnostnega, zakramentalnega, misijonarskega in dialoško-sekularnega (1987).

Napetosti nastajajo med »znanstvenim svetom«, ki teži k statičnosti, in »svetom konsenzov«, ki teži k dinamičnosti. Ker se »znanstvene misli« med različnimi skupinami različno oblikujejo oziroma imamo različno zasidranje in različno objekti-

¹ Utemeljitelj teorije SR Serge Moscovici je v petdesetih letih prejšnjega stoletja v Franciji raziskoval, kako se znanstvena misel preoblikuje v splošno vedenje. Leta 1961 je izdal prvo izdajo svojega dela *La Psychanalyse, son image et son public*, nato pa leta 1975 še prenovljeno izdajo. Z Moscovicijem so tesno sodelovali Denis Jodelet, Ivana Markova in Jorge Jesuino. V Italiji je bila teorija potem precej dobro sprejeta in so jo razvijali Anna M. De Rosa, Augusto Palmonari, Ida Galli in Gianni Losito.



Slika 1: Shematska predstavitev SR

viziranje, kot posledica tega v skupinah posameznikov nastajajo različne SR. (Moscovici 2013, 82)

V slovenski družbi se zaradi kompleksne in konceptualne religiozne govornice o KCS zelo hitro pokažejo napetosti (Vodičar 2005). To so napetosti v govorici med »katoliškimi strokovnjaki« (njihovo govorico najdemo v teologiji in v njenih sorodnih vedah) in različnimi skupinami družbe. Največji problem nastopi takrat, ko so te SR tako zelo različne med seboj, da povzročajo ne le konflikte med različnimi družbenimi subjekti, ampak tudi prepreke za kakršnokoli komunikacijo in dialog.

3. Anketiranje, vzorec in orodja raziskave

Anketiranje smo opravljali v obdobju od 2. do 8. marca 2015. Pozorni smo bili, da je bilo to obdobje povsem običajno glede na cerkvene, politične in državne dogodke in tudi glede na poročanje medijev o KCS. V širšem kontekstu je raziskava potekala štiri leta po finančnem škandalu mariborske škofije in po spolnih aferah, ko je bilo poročanje nekaterih medijev o KCS izredno intenzivno. Izvedba anketiranja v kratkem obdobju je povečala možnost, da smo se izognili morebitnim nepredvidenim dogodkom, ki bi bili povezani s Cerkvijo.

Vzorec obsega 4712 anketirancev. Od teh jih je vprašalnik v celoti izpolnilo 3723, 981 pa le deloma. Anketiranci so bili anketirani bodisi prek spletnega vprašalnika (61,95 %), promoviranega prek socialnih medijev, bodisi prek osebne anketiranja (38,05 %). Za to priložnost posebej usposobljenih 77 anketarjev je anketiralo v vseh škofijskih mestih Slovenije (na javnih mestih, ne pred cerkvenimi objekti). V 35 slovenskih gimnazijah se je z dovoljenjem vodstva raziskava izvajala prek spletnega vprašalnika v četrth letnikih. To je tudi eden od vzrokov, zakaj je mlajša generacija številčno bolj navzoča v vzorcu. V izdelavi koncepta raziskave se je določil kvotni vzorec (nenaključnostni in priročni vzorec), ker je bil ta vzorec glede na naravo raziskave, razpoložljiva sredstva in časovno determiniranost edini in najboljši način izvedbe raziskave. Vzorec zato ni statistično reprezentativen in tako niso možne empirične generalizacije, je pa po svoji obsežnosti družbeno reprezentativen. Po starostnih obdobjih je vzorec razdeljen tako, da zaobjema obdobje med 18. in 29. letom (44,3 %), med 30. in 44. letom (21,3 %), med 45. in 64. letom (22,6 %) in nad 64. letom (11,8 %). V vzorcu je večji delež anketirancev ženskega spola (59,3 %). Glede na izobrazbo vzorec sestavlja 5,3 % anketirancev s končano osnovno šolo, 52,9 % jih je s končano srednjo šolo, 32,5 % s končano fakulteto ali končanim specialnim študijem in 8,5 % z magisterijem ali doktoratom. Z ozirom na njihovo vernost je 79,1 % katoličanov, 1,1 % protestantov, 0,4 % pravoslavni, 0,6 % muslimanov, 16,3 % jih ne pripada nobeni veri, 2,5 % pa jih veruje v nekaj drugega. Samoopredelitev vernosti anketirancev je naslednja: 44,5 % aktivnih vernikov, 32,2 % neaktivnih vernikov, 12,6 % nevernih in 6,4 % prepričanih ateistov. Če ne upoštevamo pogrebov, porok, krstov in birm, 42,7 % anketirancev obiskuje verske obrede enkrat na teden, 13,2 % vsaj enkrat na mesec, 19,9 % vsaj enkrat na leto, 6,5 % manj kakor enkrat na leto, 13 % pa nikoli. Politična opredelitev anketirancev: 25 % bi jih volilo leve politične stranke, 48,1 % desne in 25 % drugo. Glede na stalno prebivališče anketirancev jih je 25,4 % iz nadškofije Ljubljana, 19,4 % iz škofije Murska Sobota, 16,9 % iz škofije Celje, 16,3 % iz nadškofije Maribor, 16,1 % iz škofije Koper in 6 % iz škofije Novo mesto.

V fazi opredeljevanja spremenljivk, izdelave in izbire merskih instrumentov raziskovalnega načrta so bila izbrana tista orodja, ki so za pridobitev rezultatov SR najprimernejša. Glavno merilo za izbiro orodij je bila teorija o SR in zanje določena orodja (Moscovici 1975; Piccini 2013). Vsa vprašanja, razen enega, so bila zaradi obvladovanja obdelave podatkov zaprtega tipa za vseh osem področij (Losito 2009). Iz odgovorov na vprašanje odprtega tipa, s katerim smo povprašali po mnenju o KCS, je bilo izdelanih deset kriterijev, s katerimi je bil klasificiran vsak odgovor posebej. Z bolj zahtevnimi orodji so bile opravljene tri meritve. S semantičnim diferencialom se je raziskovala ostrina pomena posameznih besed, drž, pogledov in stališč anketirancev (ang. *attitude*) do KCS (Osgood 1964; 1966). Za raziskavo širine reprezentacijskega polja je bil izbran asociacijski klobčič (it. *trama associativa*, ang. *association plot*) (De Rosa 1995; 2011). Za meritev vrednot anketirancev je bil predviden kot najprimernejši vprašalnik po Schwartzu (1992).

4. Raziskovalna metoda in rezultati raziskave

Pri pridobivanju podatkov je bilo pomembno povezovanje kvalitativne in kvantitativne metode. To povezovanje omogoča celovitejšo in verodostojnejšo raziskavo. Zaradi obsežnosti podatkov in analiz bodo na tem mestu metode in analize le omenjene, podroben pa bo opis klastrov in besednih kategorij.

Vse raziskovalne metode pridobivanja podatkov so izpolnile želene cilje. Pri metodi fokusnih skupin smo zasledovali dva cilja: oblikovanje strukturiranega vprašalnika in verificiranje rezultatov, pridobljenih z vprašalnikom, pri metodi intervjujev s strokovnjaki pa samo verificiranje rezultatov. Cilj vprašalnika je bil, pridobiti podatke za osem zgoraj omenjenih področij.

4.1 Klastrna analiza in asociacijski klobčič

Na podlagi ACM (*Analisi delle Corrispondenze Multiple*) je možno aplicirati analizo klastrov (*Cluster analysis*). V analizo so bili vključeni vsi odgovori anketirancev glede na socialno-demografske spremenljivke, indeks izpostavljenosti medijem, indeks izpostavljenosti informacijam, indeks zaupanja medijem, deset kategorij iz mnenja o KCS, tri faktorje iz semantičnega diferenciala, štiri indekse sistema vrednot, odgovore, povezane s percepcijo vpliva medijev, konverzacijo o Cerкви v primarnem in v sekundarnem okolju in glede na odgovore o podobnosti anketirančevega mnenja z njegovimi domačimi in s prijatelji. Z analizo smo pridobili pet skupin oziroma tipologij anketirancev.

Z uporabo asociacijskega klobčiča ali teksta prostih asociacijskih besed se opazuje kognitivni element SR (Slika 1). Tako se ugotavlja, kakšen pomen ima za anketiranca neka stimulativna beseda, v našem primeru CERKEV, in s katerimi besedami, pojmi in prepričanji jo povezujejo (De Rosa 1995).

Asociacijski klobčič je kot raziskovalno orodje leta 1995 razvila psihologinja Anamaria S. De Rosa. Utemeljen je na tehniki prostih asociacijskih besed. Prek stimulacijske besede pridobimo strukturo in vsebino reprezentacij (De Rosa in Bocci 2005, 175). Asociacijski klobčič omogoča ocenjevanje vsake od besed s polarizatorjem (P), ki je lahko pozitiven (+), negativen (–) ali nevtralen (+/–). Tudi sama zaporednost besed je pomembna: beseda, ki se je oseba najprej spomni, ali beseda, ki se je spomni po daljšem razmisleku, imata različno vrednost. (Piccini 2013, 188–189)

4.2 Besedne kategorije

S stimulacijsko besedo CERKEV se je zbralo 33 247 besed (tabela 1). Od tega jih je 17 679 pozitivno, 7561 negativno in 7989 nevtralnopolariziranih. Anketiranci so uporabljali zelo veliko različnih besed, saj smo 72 % besed našli samo po enkrat. Indeks polarnosti je pozitiven ($P = 0,3$), to pomeni, da je polarnost uravnotežena. Indeks nevtralnosti ima zelo nizko vrednost ($IN = -0,52$), to pa kaže, da so se anketiranci večinoma odločali ali za pozitivno ali za negativno polarnost.

Število vseh besed	33 247	///	Nevtralne besede (+/-)	7.989
Število različnih besed	6936	////	TTR	21 %
HAPAX	5031	/////	TTR _c	75 %
Pozitivne besede (+)	17 697	//////	N (nevtralnost)	N = -0,52
Negativne besede (-)	7567	///////	P (polarnost)	P = 0,3

Tabela 1: *Indeksi besed*

Celotni korpus besed je bil obdelan tako, da so se združile tiste besede, ki so si sorodne po pomenu in po polarnosti. V tabeli 2 so prikazane novonastale besedne kategorije (N > 250).

Kategorija	N	Kategorija	N
Aktivnost +	2100	Bog +	589
Zakrament +	1627	Nauk +	555
Skupnost +	1475	Jezus +	512
Občutje +	1370	Institucija +	407
Duhovnik +	1292	Stavba +	360
Dejanje -	1155	Dejanje +	360
Maša +	1141	Aktivnost +/-	351
Papež +	985	Nauk -	337
Lastnost +	976	Duhovnik -	337
Predmet +	948	Pedofilija -	325
Vera +	946	Svetnik +	307
Lastnost -	913	Negativnost -	290
Denar -	853	Institucija -	264
Molitev +	788	Obred +	260
Praznik +	788		

Tabela 2: *Besedne kategorije*

Največ je pozitivnih besednih kategorij. Prvih pet ima frekvenco višjo od tisoč (N > 1000). Najobsežnejša je besedna kategorija »aktivnost«. V to kategorijo sodijo besede Stična mladih, mladinski, skavti, duhovne vaje, verouk, oratorij, pevski zbor, vzgoja, druženja, romanja. Sledi ji kategorija »zakrament«. Sem so bile uvrščene vse besede, kakor so zakrament, krst, obhajilo, spoved, poroka ... V kategorijo »skupnost« se uvrščajo besede laik, družina, stari ljudje, animator, vernik, prijatelji, občestvo ... Četrta kategorija je »občutje« in jo sestavljajo besede ljubezen, mir, pripadnost, sprejetost, veselje, zaupanje, spokojnost, sreča, tišina, tolažba, upanje, zadovoljstvo ... Peta kategorija je »duhovnik« in zaobjema besede kaplan, duhovnik, župnik itd.



Slika 3: *Pasivni vernik in potrošnik (2)*

kev voditeljica, energija in praviloma močno navzoča. Cerkev kot tema pogovora je »pogosta« v družini in »pogosta« med prijatelji. Anketiranci tega tipa so »visoko« zaznamovani z altruističnimi vrednotami.

Drugi tip, pasivni vernik in potrošnik, zaobjema 27,36 % vzorca ali 1289 anketirancev. Pri njem najdemo 14 statistično reprezentativnih besed (Slika 3), med katerimi je ena negativna (institucija), 6 je nevtralnih (zakrament, predmet, maša, praznik, svetnik, Cerkev) in 7 pozitivnih besednih kategorij. Iz besednih kategorij se pokaže, da te osebe obsojajo Cerkev kot institucijo, pozitivno pa vrednotijo njene bistvene elemente, kakor so Bog, zakrament, praznik, maša, vera in tudi denar oziroma cerkveno imetje.

Skupino sestavljajo večinoma katoličani, ki se samoopredelijo kot »neaktivni verniki« in obiskujejo religijske obrede »nekajkrat na leto«. Večinoma so to ženske, ki živijo v zunajzakonski skupnosti, njihova starost pa je med 18. in 29. letom. To so tudi osebe, ki »malo« zaupajo Cerkvi in volijo leve politične stranke ali »drugo«. Zanje je značilno, da so »srednje« izpostavljene medijem, »nizko« izpostavljene informacijam in »srednje« zaupajo medijem. V njihovem opisu mnenja o Cerkvi se najprej najmeta »nevtralno ali dvoumno« mnenje in podoba o Cerkvi kot »instituciji«. Indeksi semantičnega diferenciala kažejo naslednjo sliko: pridevniki vrednotenja so označeni »srednje nizko«, to pomeni, da je zanje Cerkev zelo malo »voditeljica«; pridevniki aktivnosti in moči pa so označeni »srednje visoko«, ali z drugimi besedami, zanje Cerkev kljub vsemu je energija in pravilo. Vrednote, ki še posebno izstopajo, so egoistične in označene z indeksom »srednje visoko«.

Tretji tip, molčečnejš in materialist, so vsi tisti, ki ne izrazijo svojega mnenja o Cerkvi. Takšnih je 4,27 % ali 201 anketiranec. Pri njih najdemo 10 statistično reprezentativnih besednih kategorij (slika 4), med katerimi nobena ni negativna, so



Slika 4: Molčečnej in materialist (3)

pa štiri nevtralne (vera, predmet, papež, praznik). Njihova ravnodušnost se torej pokaže v odnosu do verskih vsebin, do nekaterih predmetov, do hierarhije in do katoliških praznikov. Pozitivne besede uporabljajo za tiste stvari, za katere se osebno zanimajo: zakramenti, predmeti, maša, duhovnik in svetišče.

V tej skupini so večinoma katoličani, ki se imajo za neaktivne vernike ali neverne. Večinoma so to moški, poročeni ali pa živijo v zunajzakonski skupnosti. Njihova starost je med 30. in 44. letom ali med 45. in 64. letom. Za to skupino je značilno, da je »srednje« izpostavljena medijskim informacijam. Anketiranci te skupine »malo« zaupajo Cerкви. Ne volijo ne levih ne desnih političnih strank, ampak »drugo«. Iz njihovega mnenja ni mogoče sklepati ničesar, ker ga sploh ne izrazijo. Značilno je tudi, da »ne vedo«, ali je njihovo mnenje podobno mnenju njihovih prijateljev in domačih. Vsi indeksi semantičnega diferenciala so označeni s »srednje nizko«, to pa pomeni, da zanje Cerkev ni voditeljica, ne energija, ne pravilo. Cerkev kot tema pogovora s prijatelji ali družinskimi člani je pri njih »redko« navzoča. Prepričani so, da mediji ne vplivajo na druge, niso pa prepričani, ali vplivajo tudi nanje same. Zanje je značilno, da imajo »nizek« indeks altruističnih vrednot. »Srednje nizek« indeks imajo pa za vse preostale vrednote, torej za egoistične in tradicionalne ter za odprtost za spremembe.

Četrty tip je nevernik in negativist. Skupino sestavlja 16,32 % vzorca ali 769 anketirancev. Pri njih zabeležimo 31 statistično reprezentativnih besednih kategorij (slika 5). Drugače od preostalih tipov je ta tip izrazito negativen in ima pozitivno samo eno kategorijo (religija), štiri pa so nevtralne (dejanje, denar, Jezus, predmet). Negativno se izražajo z zmerljivkami, obtožujejo dejanja Cerkve, njene lastnosti, denar, duhovnika, cerkveno zgodovino, cerkveni nauk, škandale, mašo, zakramente, Boga, kardinala Rodeta itd.



Slika 6: *Anonimni vernik in ravnodušnež (5)*

Za to skupino je značilno, da o sebi ne želijo povedati nobene informacije, saj izpustijo celoten del vprašalnika, ki zadeva socialno-demografske lastnosti.

Iz podatkov se pokaže močna bipolarnost med nevernikom in aktivnim vernikom. Prvi pretirava z negativnostjo, drugi pa s pozitivnostjo. Nasprotje je tudi med pasivnim vernikom, ki ga Cerkev zanima samo, če mu zagotovi storitve za njegove potrebe, medtem ko je molčečnež popolnoma nezahteven do Cerkve, v njej vidi le materialne stvari in ne duhovnih. Povsem drugačen je anonimni vernik.

5. Sklep

Zgoraj predstavljeni rezultati potrjujejo, da o KCS obstajajo zelo različne SR. Kot posledica tega povzročajo napetosti, ki so toliko večje, kolikor večji so predsodki o njej in oddaljenost od nje. Iz analize podatkov je razvidno, da ima tisti tip anketirancev, ki je najbolj oddaljen od Cerkve, najbolj negativne besedne kategorije in kot posledica tega tudi SR o KCS. Njemu nasproten je pozitivnež, ki je v Cerkvi najbolj aktiven, ji je najbliže in jo opiše s pozitivnimi kategorijami besed.

SR opravljajo tri različne funkcije ali naloge: kognitivno, relacijsko in normativno (slika 1). Kognitivna naloga SR je toliko večja, kolikor manjša je osebna izkušnja o predmetu SR. To pomeni, da je kognitivna funkcija SR o KCS izrednega pomena za nevernika (slika 5), saj sta obe preostali funkciji zelo majhni. Glede na bogato vsebino katoliške Cerkve in glede na njen pozitiven prispevek k človeku in k družbi preseneča, da ima posameznik povsem negativno mnenje (pri neverniku so vse besedne kategorije negativne in veliko jih je).

Razlago, zakaj takšne razlike v SR, najdemo pri Moscoviciju, ki trdi, da imajo

mediji pomembno vlogo pri oblikovanju SR, saj poenostavljajo zapletene znanstvene koncepte in predstavijo te vsebine tako, da so aktualne in zanimive, pri tem pa okrnijo vsebino (2011, 87).

Četrty tip anketiranca, nevernik in negativec, je najbolj dovzeten za to, kar mu ponudijo mediji o KCS, saj o njej nima nobenega drugega vira: zanj je značilno, da nima nobenega osebnega stika s Cerkvijo in se o njej z nikomer ne pogovarja. Pri tvorjenju njegovih SR so zato bistvenega pomena informacije iz medijev, ker jih od drugod ne dobi. Ker so njegove SR o KCS izrazito negativne, pomeni, da na to vplivajo tudi mediji. Izrazito pozitivne SR pa ima prvi tip anketirancev, aktivni vernik in pozitivnež. Ta tip je najbolj odporen proti vplivom medijev, je aktiven v Cerkvi in ima pozitivno osebno izkušnjo Cerkve kot skupnosti.

Obstoj napetosti zaradi različnih SR o KCS je dejstvo, ki bo ostalo tudi v prihodnje. Teh napetosti ne bo mogoče izkoreniniti, lahko pa jih blažimo. Predvidevamo lahko, da kolikor bolj bo KCS spretna pri oblikovanju mnenj, stališč, reprezentacij in vrednot tudi prek medijev, toliko bolj pozitivne bodo socialne reprezentacije o njej.

Reference

- Centa, Mateja.** 2013. Umanjkanje smisla kot vzrok samomora mladih oseb. V: *Bogoslovni vestnik*, 73:443–452.
- De Rosa, Anna M., in Elena Bocci.** 2005. Rappresentazioni sociali e turismo: canali tradizionali e nuovi media a confronto nella ricerca di pacchetti di viaggio. V: *Turista e turismi. Contributi psicologici allo sviluppo del settore*, 173–190. Ur. Giorgio Sangiorgi. Cagliari: CUEC.
- De Rosa, Anna M.** 2011. Introduzione all'opera e alla collana. 1961, 1976, 2011: Un compleanno e insieme un battesimo! V: *La psicoanalisi, la sua immagine e il suo pubblico*, 9–82. Ur. Serge Moscovici. Milano: Unicopli.
- . 1995. Le «réseau d'associations» comme méthode d'étude dans la recherche sur les représentations sociales: Structure, contenus et polarité du champ sémantique. *Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale* 28:96–120.
- Della Ratta Rinaldi, Francesca.** 2007. I gruppi come strumento di ricerca sociale. V: *Ricerca sociale. Tecniche speciali di rilevazione, trattamento e analisi*, 103–132. Ur. Leonardo Cannavò in Luigi Frudà. Rim: Carocci.
- Dolenc, Danilo, Erika Žnidaršič, Milena Ilić, Breda Ložar, Tatjana Novak, Apolonija Oblak Flander, Milivoja Šircelj, Darja Šter, Tanja Švajncer in Tina Žnidaršič.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije. Popis 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Dulles, Avery.** 2005. *Modelli di Chiesa*. Padova: Messaggero di sant'Antonio.
- . 1987. Il Vaticano II e le comunicazioni. V: *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)*. Zv. 2, 1507–1523. Ur. René Latourelle. Assisi: Cittadella Editrice.
- Kraner, David.** 2017. La rappresentazione sociale della Chiesa Cattolica in Slovenia. Dimensioni concettuali, atteggiamenti e influenza dei media percepita da parte del pubblico. Doktorska disertacija. Rim: Università Pontificia Salesiana.
- Lazarsfeld, Paul, Bernard R. Berelson in William N. McPhee.** 1954. *Voting. A study of opinion formation in a presidential campaign*. Chicago: University of Chicago Press.
- Losito, Gianni.** 2009. *L'intervista nella ricerca sociale*. Rim: Laterza.
- Morgan, David.** 1997. *Focus Groups as Qualitative Research*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Moscovici, Serge.** 2013. *Le rappresentazioni sociali*. Prev. Chiara Bongiovanni. Bologna: Mulino.
- . 2011. *La psicoanalisi: La sua immagine e il suo pubblico*. Prev. Luca Tateo. Milano: Unicopli.
- . 2005. Préface. V: *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, 7–12. Ur. Claudine Herzlich. Pariz: Éditions de l'EHEES.
- . 1999. Sta arrivando l'era delle rappresentazioni. V: *Moscovici: La vita, il percorso intellettuale, i temi, le opere*, 75–107. Ur. Mirilia Bonnes. Milano: Franco Angeli.

- . 1975. *La psychanalyse, son image et son public*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Myers, David G.** 2013. *Psicologia sociale*. Milano: McGraw-Hill Education.
- Osgood, Charles E.** 1966. Dimensionality of the Semantic Space for Communication via Facial Expressions. *Scandinavia Journal of Psychology* 7:1–30.
- . 1964. Semantic Differential Technique in the Comparative Study of Cultures. V: *American Anthropologist* 66:171–174.
- Piccini, Paola M.** 2013. Silenzio e parola: le parole per descriverli. V: *Tra silenzio e parola: Percorsi di comunicazione*, 187–218. Ur. Franco Lever in Mauro Mantovani. Rim: LAS.
- . 2012. *Dimensioni valoriali nella pubblicità televisiva*. Rim: ARACNE.
- Schwartz, Shalom H.** 1992. Extending the Cross Cultural Validity of Theory of Basic Human Values with a Different Method of Measurement. *Journal of Cross Cultural Psychology* 32:519–549.
- Strehovec, Tadej.** 2015. *Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2015*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Vertot, Nelka, Erika Žnidaršič, Milena Ilič, Darja Šter, Janja Povhe in Tanja Garvas.** 2001. *Popis na Slovenskem 1948–1991 in Popis 2002. Census in Slovenia 1948–1991 and Census 2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Vodičar, Janez.** 2005. Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja. V: *Bogoslovni vestnik* 65:195–228.
- Zulehner, Paul M., Miklos Tómká, Niko Toš, Vinko Potočnik, Mitja Hafner - Fink, Brina Malnar, Slavko Kurdija, Samo Uhan, Vlado Miheljak, Živa Broder, Rebeka Falle, Tina Vovk, Špela Zajšek in May Doušak.** 2014. Prelom v cerkvah Vzhodne in Srednje Evrope. V: *Vrednote v prehodu VIII. Slovenija v srednje- in vzhodnoevropskih primerjavah*, 27–176. Ur. Niko Toš. Ljubljana, Dunaj: Fakulteta za družbene vede, Edition Echoraum.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,625—639
 UDK: 72:929Plečnik J.
 Besedilo prejeto: 11/2017; sprejeto: 1/2018

Leon Debevec

Neuhojene poti k Plečnikovi arhitekturi: o sidriščih brezčasja

Povzetek: Razprava tematizira interpretacijsko kompleksnost Plečnikove arhitekture. Dosedanjim izhodiščem tolmačenja dodaja religiozno in klasično izhodišče. Prvo kaže na vrednostni okvir Plečnikovega arhitekturnega ustvarjanja, v katerem dominira Presežno, drugo pa na prepoznavanje klasične arhitekturne govornice, s katero je mogoče v končnem učinkovito izraziti neskončno. V skicirani razčlembi arhitekturnih izrazov religioznega sidrišča so izpostavljeni kristocentričnost, obrednost in semantično bogastvo. Klasičnost pa se v Plečnikovi arhitekturi najizraziteje kaže v njeni brezčasnosti, monumentalnosti in celostnosti. Na izbranem zgledu Vrta vseh svetnikov na ljubljanskih Žalah so prikazani pomenski horizonti, ki jih razkrivata obravnavani sidrišči in vabita na še neuhojene poti k Plečnikovi arhitekturi.

Ključne besede: Jože Plečnik, sakralno, klasična arhitektura, arhitektura, arhitekturna interpretacija, pokopališče, Žale

Abstract: **Untrodden Paths to Plečnik's Architecture: Anchorages of Timelessness**

The paper discusses the complexity of interpretation of Plečnik's architecture. It adds religious and classical aspects to interpretational starting points so far applied. The first starting point highlights the value framework of Plečnik's architectural creativity, dominated by Surplus, and the second identification of classical architectural language, which effectively enables expression of infinite within finite. The sketched analysis of the architectural expression of the religiosity as an anchorage in sacral architecture of Jože Plečnik reveals Christocentricity, rituality and semantic richness. Classicity in Plečnik's architecture, however, appears most explicitly in its timelessness, monumentality and wholeness. The horizons of meaning revealed by the anchorage in question are illustrated in a chosen example, funeral complex – the Garden of All Saints in Ljubljana Žale, and invite the reader to take still untrodden paths to Plečnik's architecture.

Key words: Jože Plečnik, sacral, classic architecture, architecture, architectural interpretation, funerary complex, Žale

1. Uvod

Od ne tako davne sredine 18. stoletja, ko je bila arhitektura z Batteuxovo klasifikacijo končno pridružena družbi lepih umetnosti, se je drži nekakšno nelagodje vedno vnovičnega upravičevanja umetniške kakovosti njene produkcije. Teoretske razprave o arhitekturi poznamo resda že v antiki (Vitruvij), najdemo jih v opusih pomembnih srednjeveških mislecev (Tomaž Akvinski, Hugo Svetoviktorski in Villard de Honne-court) in v traktatih velikih renesančnih arhitektov (Palladio, Alberti, Serlio in Scamozzi), a so njihovo vsebinsko težišče predvsem »praktični« napotki, kako narediti dobro arhitekturo. Erozija sposobnosti prepoznavanja umetniške kakovosti, spodbujena z razsvetljensko anatemo nad buržoazno in cerkveno intelektualno elito, je odprla pot postopnemu uveljavljanju arhitekturne interpretacije, prek katere naj bi v umetnosti neuk posameznik vstopal v doživljanje umetniške moči arhitekturne umetnine. S krepitvijo te vse bolj samostojne discipline smo pogosto priča uveljavljanju nekakšnih obveznih razlag in vrednostnih ocen arhitekturne produkcije posameznega obdobja ali ustvarjalca. Ne glede na morebitno iskrenost namena, olajšati doživljavcu spoznavanje umetniške kakovosti izbrane arhitekture, vodi vsako vsiljevanje dokončnosti vrednostnih sodb v nedopustno popačenje in plitvost predstav o njej. Polnokrvno umetniško delo odlikuje bistvena izmuzljivost slehernim dokončnim razlagam, toliko bolj »obveznim« tolmačenjem. Ob včasih celo očitni »ideji«, ki jo je umetnik imel pred očmi med snovanjem, razpira doživljavcu še domala neizčrpno plastovitost doživljajskih vzgibov njegove stvaritve. Te stvaritve pogosto celo mimo morebitne ustvarjalčeve preračunljivosti navdušujejo tudi najbolj preprostega človeka, to pa daje umetnini tisto živost, po kateri je prepoznana kot vrednota brezčasne veljave, ne samo kulture, iz katere je zrasla, temveč kulture človeštva kot celote.

Sredi opisanih turbulenc se je znašla tudi Plečnikova arhitektura. Mnoge je intrigirala že med njenim snovanjem ali gradnjo. Uničujoča sodba prestolonaslednika Franca Ferdinanda o cerkvi Svetega Duha na Dunaju (1911–1913), protesti ob zamisli preureditve severnega dela Prage pod Gradom (1934), nasprotovanje odgovornih na ljubljanski škofiji gradnji domnevno preveč poganske cerkve sv. Frančiška v Šiški (1925–1927) ali pa kritike ob gradnji poslovilnega kompleksa na Žalah (1938–1940) so samo najbolj očitni zgledi »nelagodja« v razumevanju njegovega dela. Celo France Stelè kot eden od Plečnikovih najtesnejših prijateljev, ki bi si kot nesporni mojstrov apologet vsekakor želel intimnejšega vpogleda v mojstrova razmišljanja ob snovanju te ali one arhitekture, je ostal praznih rok. Plečnik se je namreč slehernemu vprašanju o katerem od svojih del vedno spretno izognil in Steleta, kakor Stelè sam pravi, vedno pustil na cedilu (1967, 287). Podobno Plečnikov sosed župnik Finžgar, eden redkih, ki ga je mojster sprejemal v svoji delovni sobi, pripoveduje da je Plečnik vedno s pivnikom zakril nastajajoče načrte na mizi (2007, 38). Hoteli ali ne, ostaja nelagodje v zvezi z razumevanjem in interpretacijo njegove arhitekture rdeča nit, ki ji kljub posthumni uveljavitvi Plečnika (sprva) onkraj prisojnih alpskih obzorij lahko sledimo do današnjih kritičskih zapisov. S tem v zvezi se samo po sebi zastavlja vprašanje, kaj je jedro tega nelagodja, ki očitno zastira jasen in predsodkov osvobojen pogled na Plečnikovo arhitekturo.

2. Sidrišči interpretacij Plečnikove arhitekture

V zapisih kuratorjev ter likovnih in arhitekturnih kritikov, ki obvladujejo predstavljeno razlagalno polje – polje arhitekturne interpretacije, vrinjeno med doživljavca in umetniško delo –, v zadnjih desetletjih kot posebna vrednost umetniške produkcije dominira avtorjeva poetika, edinstveni izraz njegovih stvaritev, po katerih mu je zagotovljena prepoznavnost v nepregledni raznolikosti in raznorodnosti sodobne umetniške produkcije. S poudarjanjem pomena izvirnosti avtorjeve poetike postaja, hote ali nehoote, bistvena sama vrednostna podstat, iz katere črpa svojo prepoznavnost. Iskanje odgovora na zastavljeno vprašanje je v tem prispevku tako usmerjeno v osvetlitev najpomembnejših potez vrednostne matrice, iz katere raste Plečnikova arhitektura. Te poteze se kažejo kot dragocena, če že ne bistvena opora za celovito doživljanje njegovih arhitekturnih mojstrov.

Jasen namig v smeri zastavljenega poskusa najdemo že v sedemdesetih letih v zapisu dr. Naceta Šumija s pomenljivim naslovom: Od mita in apologije do kritične presoje. V njem razkosa Plečnikov arhitekturni opus v tridelni padajoči vrednostni niz: »mladostno svež in sodoben na Dunaju, v Pragi zrelo močan, v vrsti ljubljanskih del pa samo še monumentalen« (1972, 81). V argumentaciji te samozavestne vrednostne sodbe, ne da bi se na tem mestu spuščali v presojo njene umetnostnozgodovinske relevantnosti, pisec presenetljivo odkrito spregovori o podkožju zadrege v zvezi z vrednotenjem Plečnikovega praškega opusa (81). Očitno, pravi avtor, »imamo namreč opraviti z individualizacijo mojstrovega jezika ob hkratnem zapiranju pred širšim razvojnim tokom sodobne arhitekture«. Zadrego dodatno stopnjuje avtorjeva ugotovitev, da je bil Plečnik kljub svoji »individualizaciji«, značilni zlasti po uporabi klasičnega aparata, »pogosto modernejši kakor njegovi opozicionalni oblikovalci, ki so propagirali funkcionalizem« (81).

Ob odkritem poklonu mojstru, da »odtlej še nikomur pri nas ni uspelo pripraviti arhitekture do tako zgovornega osebnega izraza kakor njemu samemu« (81), postaja toliko pomembnejši vzgib individualizacije mojstrovega jezika, zato je bilo že v štiridesetih letih prejšnjega stoletja marsikomu jasno, da sodi sub specie aeternitatis (Mikuž 1942, 73). Iz predstavitev Plečnikovega življenja in dela je namreč razvidno, da »sporna« individualizacija Plečniku ni bila vsiljena drža, temveč jo moremo razumeti kot sad zavestne odločitve v času triumfirajočega funkcionalizma, daleč onkraj samoumevnosti, konformizma ali preračunljivega zaslužkarstva. Že zelo zgodaj jo je opazil njegov učitelj Wagner, ko je v pismu (10. 10. 1901), v katerem potrjuje, da je bil Plečnik zaposlen v njegovem ateljeju, izpostavil med Plečnikovimi vrlinami prav njegovo veliko umetniško individualnost (Stelè 1967, 234).

Zgoščeni odgovor na zastavljeno vprašanje in hkrati teza tega poskusa, osvetliti bistvo nelagodja, povezanega s Plečnikovo arhitekturo, bi se glasila: *architectura perennis*. Takšen je (zagotovo s Plečnikovim privoljenjem) tudi naslov njegovega knjižnega prvenca prepoznavne programatične narave, sad sodelovanja z enim naših največjih poznavalcev umetnosti, Francetom Steletom. Odgovor dobi za ta razmislek pravo težo šele ob prepoznavanju večnostne arhitekture kot oprijeml-

jivega izraza večno veljavne življenjske filozofije (*philosophia perennis*), na kateri temelji, saj je oblikovanje prostora z arhitekturo po svojem filozofskem bistvu izraz našega razmerja do sveta in do življenja. S tem razmislekom vstopamo v eno od dragocenih razsežnosti mojstrove kompleksne osebnosti, v kateri prepoznavamo dve sidrišči brezčasia, edinstvene razsežnosti njegovega arhitekturnega opusa: religiozno in klasično sidrišče. Prvo kaže na vrednostni okvir Plečnikovega arhitekturnega ustvarjanja, v katerem dominira in ga osmišlja Presežno, drugo pa na Plečnikovo prepoznavanje antičnih prvin kot najbolj učinkovite arhitekturne govorice, s katero je mogoče v končnem izraziti neskončno. Zaradi njunega učinka na Plečnikov arhitekturni opus ju je vredno nekoliko podrobneje razčleniti.

3. O religioznem sidrišču

Plečnikove religioznosti ni mogoče spregledati. Omenja jo domala sleherna biografska predstavitev mojstrovega življenja. Končno je zaradi nje po drugi svetovni vojni Plečnik doživel – kljub mednarodno odmevnim arhitekturnim dosežkom – prezrtje in prezir, katerih zenit je bila namera odgovornih na ljubljanski univerzi, da bi mojstru odvzeli profesuro. Enobarvnost ideološkega ozračja, ki se v akademskih sferah do danes še ni povsem razkadila, je odločilno pripomogla k marginalizaciji pomena Plečnikovega svetovnonazorskega profila za razumevanje edinstvenosti njegovega arhitekturnega ustvarjanja.

Nasprotno pa Plečnik svoje religioznosti ni nikoli tajil. Frančiškanku Percu je Plečnik ob predaji naročenega keliha dejal: »Vsak človek Boga moli, kakor ga po svoje more, ve in zna, Plečnik ga pač takole.« (Perc 1957, 13) Mimo oznak Plečnikove religioznosti kot individualizirane in izvirne, ki so značilne za naš vrednostno obledeli čas, moremo v njej najprej prepoznati bistvene in hkrati jasne krščanske poteze.¹

Brezčasje, tej naravni naravnosti religioznega človeka ustrezajoči arhitekturni ekvivalent, je odkril Plečnik že na pragu svoje ustvarjalne poti v sakralni arhitekturi. Njegova pisma bratu Andreju s študijskega potovanja po Italiji pričajo, da je bil problem sakralnega prostora jedro njegovega zanimanja, kateremu je pozneje posvetil vse svoje ustvarjalne moči. Zato Stelè upravičeno ugotavlja, da je Plečnik naš največji in tudi najrevolucionarnejši cerkveni graditelj, čigar stvariteljska domišljija se zdi, da je naravnost neizčrpna. (1936, 103) Tesna povezanost z bratom Andrejem in prijateljevanje z uglednimi cerkvenimi možmi sta mu poleg pregovorne široke razgledanosti in osebnega zanimanja omogočala podroben vpogled v dogajanje v Cerkvi, povezano s problemom sakralnega prostora. Kakšno težo je dajal Plečnik problemu sakralnega prostora in sakralni umetnosti nasploh, kažejo njegova prizadevanja za ustanovitev akademije za krščansko umetnost, za katero je drugače neuspešno navduševal tako prelata Heinricha Swoboda na Dunaju kakor pozneje ljubljanskega nadškofa Antona Bonaventura Jegliča (Prelovšek 1979, 55).

¹ Podrobneje o tem magistrsko delo: Berčon 2003.

Plečnik je v svoje pedagoško delo na Ljubljanski šoli za arhitekturo uvedel reševanje problemov s področja sakralne arhitekture; to moremo razumeti kot okrnjeno uresničevanje njegove zamisli o prenovi sakralne umetnosti. O njej je govoril še na smrtni postelji. Plečnikova religioznost se torej ne kaže zgolj kot njegova intimna in od stvarnosti, v kateri je deloval, ločena raven bivanja, temveč kot temeljna matrica, iz katere je raslo sleherno mojstrovno ravnanje do te mere, da celo pri njegovih arhitekturnih rešitvah povsem profanih problemov prepoznavamo momente sakralnosti.

3.1 Kristocentričnost

Med jasnimi izrazi Plečnikove globoke krščanske zavzetosti za problem sakralnega prostora je kristocentričnost očitna prvina njegove sakralne arhitekture. Kristocentričnost je – po stoletjih obrednega drobljenja bogoslužnega prostora ter od-tujenosti med duhovščino in verniki – ponovno uvedlo v razmišljanja, kako oblikovati sodobni sakralni prostor, liturgično gibanje na začetku 20. stoletja. France Stelè navaja v zvezi s tem pojmom delo Van Ackena z naslovom *Christozentrische Kirchenkunst* (1923). V njem avtor takole predstavi sodobni ideal cerkvene stavbe:

»Zvonik naj ne bo previsok in naj stoji nad glavnim oltarjem, da dobi v zunanjščini poudarek tisti del cerkve, ki je liturgično najvažnejši. Veliki oltar naj ne zavzema zaključne pozicije, ampak naj se pomakne v glavni cerkveni prostor, da se uresniči beseda kanona *et omnium circumstantium* (sredi med verniki), ter se kelih in hostija pri povzdigovanju ne vidita samo nazaj; obhajilna miza naj se razprostira ob treh straneh oltarja.«

Kot najustreznejšo prostorsko rešitev predlaga enoladijski središčno zasnovani prostor. (Stelè 1928, 46) Ta precej suhoparni opis ne pojasnjuje bistva kristocentričnosti. Kristocentričnost namreč kot lastnost krščanskega sakralnega prostora vsekakor ni novost, saj je ena najpomembnejših prvin njegove istovetnosti. V najbolj izčiščeni obliki jo prepoznavamo v zgodnjekrščanski baziliki. V njej se celoten arhitekturni prostor s svojimi arhitekturnimi členitvami »izteka« k enemu samemu oltarju, postavljenemu na mejo med apsidno in glavno ladjo ter praviloma arhitekturno poudarjenemu s ciborijem. Oltar, že od samega začetka teološko tolmačen kot simbol Kristusa, tako postane bežišče celotnega zgodnjekrščanskega sakralnega kompleksa. Njegova odličnost je dodatno poudarjena z vzhodno orientacijo bazilikalnega prostora, zaradi katere se notranje prostorsko bežišče premišljeno projicira prek okna v dnu apside v vzhajajoče sonce, simbol vstalega Kristusa.

V nasprotju s skoraj ihtavim eksperimentiranjem v oblikovanju cerkvenih stavb, očaranim nad modernimi konstrukcijskimi možnostmi, nam Plečnikova sakralna arhitektura razkriva treznejše, a hkrati bistveno globlje premisleke o teološki jasnosti, o obredni preglednosti, uglašeni s kristocentričnostjo, in o logiki zakramentalnosti bogoslužnega prostora. Tako njegovi bogoslužni prostori omogočajo verniku bližino glavnega oltarja, a ostajajo jasno hierarhični. Njihova uporabnost ni preračunana zgolj na evharistično obredje, temveč upošteva obredno bogastvo

celotnega liturgičnega leta. Podobno se tudi premisleki o zakramentalnosti ne končajo zgolj pri skrbni obravnavi praviloma dominantnega glavnega oltarja in tabernaklja, ampak se kažejo tudi v oblikovanju vseh preostalih zakramentalnih žarišč, kakor so mesto branja božje besede, spovednice kot prostor podeljevanja zakramenta sprave in – ne nazadnje – krstilnice. Prav krstilnice brez dvoma ostajajo po domišljenosti in po simbolnem in ikonografskem bogastvu nepresežene mojstrovine brez primere od zatona baroka pa vse do danes.

Plečnikova domiselnost v arhitekturni interpretaciji kristocentričnosti se nadalje kaže v variacijah središčnega prostora za vernike – evharistične dvorane –, ki pa ni nikoli negibna, saj jo vedno oživljajo momenti vzdolžnosti, tako značilni za katoliško obredje. V cerkvi sv. Frančiška v Šiški je dvorana ovita s procesijskim hodnikom, oddeljenim od prostora za vernike s kolonado, v Bogojini (1924–1926) je asimetrično razčlenjena z osrednjim stebrom in iz njega križno razraslimi loki, v cerkvi Svetega Duha na Dunaju ji dajeta linearno dinamičnost mogočni prekladi, razpeti med vhodno partijo in prezbiterijem, v sv. Antonu v Beogradu (1929–1932) ji določa smer apsida, v cerkvi Srca Jezusovega v Pragi (1928–1932) pa je bila zamišljena (a žal neuresničena) z razpršeno postavitvijo oltarjev. Podobno domiselnost razbiramo v njegovih arhitekturnih interpretacijah zvonika, s katerim v duhu Van Ackenovih priporočil tudi navzven poudarja dominantnost oltarnega prostora. Domala v vseh njegovih cerkvah, razen cerkve Svetega Duha na Dunaju in cerkve Kristusovega vnebohoda v Bogojini, je zvonik postavljen v neposredno bližino prezbiterija. Tako urejeni prostori dajejo verniku resnični občutek neposredne, a neprisiljene vpletenosti v evharistično dogajanje. Z domiselnostjo prostorskih in oblikovalskih zamisli mojster žlahtni dejavno sodelovanje vernikov. Uvaja torej tisti dinamizem v krščanski bogoslužni prostor, ki se mu Cerkev na ravni obredne rabe še danes ni približala.

3.2 Obrednost

Ena od edinstvenih značilnosti Plečnikove arhitekture, v katerih moremo prepoznati sledi njegove religioznosti, je obrednost. Sledimo ji v najgloblje arhetipske plasti človekovega doživljanja sakralnega (Debevec 2011). Obrednosti kot doživljajski hrbtnici arhitekturnega prostora smo priča ne samo v sakralni arhitekturi, temveč v njegovem ustvarjanju nasploh. Plečnikovo zgodnje zanimanje zanjo razkriva eno od pisem bratu Andreju iz Rima. Ko mu piše o študijskem snovanju sakralnega prostora, nadaljuje: »Posebnega novega ne bom napravil, gre pa mi le za tole: oltar in ljudje, za katere mi je prva skrb vhod, ki pripravi, in dohod v cerkev, brez da so zbrani moteni.« (Stelè 1967, 173)

Katoliškemu obredju daje podlago teologija krščanskega sakralnega kompleksa kot simbolnega prostora poti, po kateri roma občestvo vernikov v obljubljeni domovino – eshatološko realnost. Plečnik je znal vzpostaviti obrednost z najskromnejšimi sredstvi. Tako je, na primer, prostor pred cerkvijo sv. Mihaela na Barju zasadil s po dvema vrstama dreves (breze ali jelše) na vsaki strani zunanjega stopnišča (Prelovšek 2012, 30). V takšni ureditvi je sredi vaškega okolja zaživela logika virtualnega petladijskega prostora, ki je obiskovalca uglasil na svetost prostora, do

katerega se bo povzpel po monumentalnem stopnišču. Z monumentalno notranjo kolonado Frančiškove cerkve v Šiški je v tedaj še urbanistično nedorečenem predmestju vzpostavil introvertirano doživljanje bogastva krščanskega obredja na ravni aristokratskega dostojanstva. Podobno ga v bogojinski cerkvi gradi z arkadnim hodnikom, s katerim vzpostavlja procesijsko povezavo med zakristijo in prostorom za vernike, dodatno dramaturško obogateno z izvirnim doživljanjem prvotne cerkve v motivu vhoda v staro cerkev in v prostornino stare ladje. Podobno je z obrednostjo v povsem profanih arhitekturnih rešitvah. Kdo je še ni, na primer, doživel ob obisku glavne čitalnice v Narodni in univerzitetni knjižnici (1936–1941) v Ljubljani ali ob motrenju njegove, žal, nedokončane urbanistične poteze med bližnjim obeliskom na Trgu francoske revolucije in južnim trgom oziroma ob sestopu s trga ob katedrali na Hradčanih po stopnišču do grajskih vrtov?

3.3 Semantično bogastvo

K arhitekturnim izrazom Plečnikove religioznosti moremo končno uvrstiti tudi edinstveno semantično bogastvo njegove sakralne arhitekture, po katerem kontrastira s prevladujočim modernističnim tokom arhitekturnega ustvarjanja, ki je v prvi polovici 20. stoletja brez vsega odpora preplaval tudi polje krščanske sakralne arhitekture, z dvema prepoznavnima potezama. Prva je zavestna prekinitev z »modrostjo starih«, da bi lahko brez posebnega ustvarjalnega napora ustoličil svojo lastno izvirnost – gorivo nadaljnega obstoja. Druga pa je s prvo povezana in zaveda ikonografsko abstinenco, ob kateri sta arhitekturnemu ustvarjanju, zvestemu svojemu funkcionalističnemu izvoru, pri soočanju klicanja svetega v arhitekturo ostali zgolj dve prvini: gola stena, praviloma vlita v tako ali drugače površinsko obdelani beton, in svetloba. V nasprotju s to modernistično bornostjo nagovarja Plečnikova sakralna arhitektura z izpisanimi svetopisemskimi citati, z oblikovno žlahtnostjo in z domala nepregledno ikonografsko raznolikostjo, v kateri zaživijo motivi tisočletne krščanske tradicije v povsem svežih reinterpretacijah, po prepričljivosti učinka sorodnih srednjeveški *Bibliji ubogih* (*Biblia pauperum*). Ta stalnica Plečnikove arhitekture govori o njegovi tenkočutni (krščanski) zavzetosti za človeka, še posebno v trenutkih človekovega soočanja s Presežnim. Zanj značilno jo je izpričal v pogovoru s Steletom:

»Vest mi ni nikdar dopustila, da bi pozabil trpljenje in težave preziranih in ponižanih. Zato sem pri načrtu hiš enako pazljivost posvečal jedilnicam, salonom, glasbenim dvoranam kakor kuhinjam, sobam za služinčad in portirskim ložam.« (Stelè 1926, 45)

Prepoznala jo je tudi uradna Cerkev, če smemo sklepati po navedku mojstrove misli v pogrebnem nagovoru ljubljanskega nadškofa Antona Vovka:

»Naredimo kaj lepega za cerkve, kar bo dvigalo preproste duše, ki vso umetnost in lepoto vidijo morda samo v svoji cerkvi. V cerkvi, lepo zgrajeni in lepo opremljeni, najde veren in preprost človek največji užitek, katerega mu moramo nuditi.« (Vovk 1957, 2)

4. O klasičnem kot sidrišču

Poleg religiozne naravnosti Plečnikove arhitekturne poetike sodi med njene najbolj prepoznavne poteze, ki jo razbere celo v arhitekturi nepoučen posameznik, tudi klasičnost. Simpatij do antične umetnosti Plečnik ni skrival. V pismu nečaku Matkoviču, v katerem mu priporoča študij umetnosti, s katerim naj bi si razširil miselna obzorja, dodaja:

»Naj ti ne bo v škodo – zakaj umetnost je včasih – oh preprosto nevarna otrovna vlačuga. Zato dobro premišljeno tako rad poukazujem na z revščino zasnovano umetnost starokrščansko, razen grške in egiptske.« (Berčon 2003, 86).

Njegova dela razkrivajo edinstven preplet prvin egipčanske, grške, rimske, zgodnjekrščanske in renesančne arhitekture, ki ga je Stelè zgoščeno označil kot

»navidezni, a premišljen in zaveden klasicizem brez klasicistične, antiko obnavljajoče ali posnemajoče tendence, kar je dokaz, da je bil arhitektu klasicizem v svojih splošnih pozitivnih kvalitetah pač ideal, posamezni njegovi elementi pač pomožno sredstvo, da pa leži jedro njegovega arhitekturno-umetniškega koncepta nedvomno izven klasicistične sfere« (1928, 44).

Na študijskem potovanju po Italiji je imel možnost, da se na svoje lastne oči prepriča o trdoživosti klasičnega arhitekturnega izraza, še zlasti takrat, ko je izdelan v brezčasnem gradivu – kamnu.

Hkrati pa kot pozoren in v mladosti pogosto ognjevit opazovalec v arhitekturnih mojstrovinah renesančnih genijev, Michelangela, Brunelleschija, Bramanteja, Palladia in drugih, ni mogel spregledati dejstva, da antika ni – resda žlahtno, a iztrošeno (izžeto) – polje arhitekturnega ustvarjanja, temveč neizčrpna zakladnica interpretacijskih vzgibov. Zato Plečnikova fantazija pri iskanju ustreznih arhitekturnih izrazov za njeno uresničitev sega ponje v klasično, v tisočletjih preizkušeno zakladnico in skrbi v prvi vrsti za to, kako jih porabi. In ta njegov »kako« je navadno tako sam po sebi umeven, da se zdi: ustvarila ga je naravna sila iz preobilice svoje energije, da povzdigne po njem kak svoj pomembni proizvod. (1926, 47). Tri značilnosti Plečnikove arhitekture moremo brez dvoma povezati s klasičnim kot vrednostno kategorijo njegove arhitekture: brezčasnost, monumentalnost in celostnost.

4.1 Brezčasnost

Plečnikovo ustvarjanje se ni nikoli spogledovalo s sočasno modo, ki ji je dajal takt modernizem, po ideološki podstati zaprisežen nasprotnik vsega trajnega – saj se mora staro umakniti novemu –, temveč se je oziralo po tistih oblikovalskih rešitvah, ki so se skozi stoletja izkazale za učinkovite. Te rešitve so po mojstrovini genialni ustvarjalnosti zaživele v še nevidenih oblikovalskih celotah in s povsem svežo, na posamezen prostorski problem uglašeno izpovedno močjo, ki v minevanju ne blede, temveč žlahtni. Opisano vrednostno naravnost nam razkriva Plečnikova arhitektura domala na vsakem koraku. Drobec interpretativnega mojstrstva nam

razkriva Steletova opazka o podobnosti prostorske zasnove cerkve v Šiški s peristilom antičnih atrijskih hiš. Podoben motiv srečamo tudi v bogojinski cerkvi, v kateri prostorski obod osrednje evharistične dvorane sooblikujejo arkadni hodnik med zakristijo in zvonikom, ladja stare cerkve in plitve arkade, prislone ob bočno steno bogoslužnega prostora. Iz razvoja krščanskega sakralnega prostora vemo, da je peristil pomembna prostorska enota zgodnjekrščanskega sakralnega kompleksa, namenjena prijateljskemu obedu občestva, ki se je zbiralo k evharistiji. Zdi se, da sta poleg kristocentričnosti prav občestvenost in njen prepričljivi izraz – dejavno sodelovanje vernikov, glavna skrb liturgičnega gibanja – dobila v obravnavanih bogoslužnih stavbah edinstven arhitekturni izraz, saj je peristil kot prostor pristne medsebojne povezanosti občestva vernikov tu povzdignjen v evharistično dvorano.

Med momenti brezčasnosti ne moremo mimo tektonike tako v kompozicijskem kakor tudi v oblikovalskem pogledu. Njen učinek umirjene trdnosti nas v Plečnikovi arhitekturi nagovarja v interpretacijah arhitekturne lupine, v profilaciji stebrov in vencev, v logiki strukture prostorskih sestavov bodisi stavbe bodisi uličnega prostora, v prostorski členitvi prostorskih enot (na primer zvonika), v hierarhični preglednosti in – ne nazadnje – v izbiri in načinu uporabe materialov. Kjer je le mogoče, Plečnik vztraja pri uporabi preizkušenih gradiv, kakor so v prvi vrsti kamen, opeka in les. Zaradi stroškov včasih uporabi namesto kamna kakovosten beton, a pri simbolno najpomembnejših sestavinah, kakor so v sakralni arhitekturi oltar, tabernakelj, ambon, krstni kamen in obredno posodje, nikoli ne popušča: »Pri cerkvi se tak človek kakor jaz – to poudarim: jaz ne smem vprašati za troje: čas – denar in praktično. Cerkev stoji izven teh 3. prāmīs.« (Plečnik 1910). Ometa se zaradi neobstoynosti ogiblje. Z oblikovanjem elementov poudarja masivnost uporabljenih materialov in tako stopnjuje tektonski učinek, učinek zaresnosti, kričeče nasprotje navideznosti, ki postaja v sočasnem arhitekturnem ustvarjanju vse mikavnejša bližnjica do večjega zaslūka.

4.2 Monumentalnost

Očiten izraz zasidranosti Plečnikove arhitekture v klasičnem arhitekturnem izročilu je brez dvoma njena monumentalnost. Nedopustno bi poenostavljali, če bi povezovali monumentalnost Plečnikovih arhitekturnih rešitev zgolj z njihovo kompleksnostjo in merilom. Plečnik je namreč tudi v soočanju s po merilu drobnimi nalogami, kakor so, na primer, stol, obredno posodje, znamenje, nagrobnik in vrtni paviljon, ustvaril rešitve z očitnim monumentalnim učinkom. Pisma mladega Plečnika iz Italije so polna občudovanja monumentalnosti antične in renesančne arhitekture. Povsem jasno jo razbiramo v njegovi sakralni arhitekturi. Tudi tu se kaže kot izrazit samohodec. Značilnost časa, v katerem je ustvarjal, je razpetost arhitekturnih interpretacij krščanskega sakralnega prostora med principoma sveetišča in doma. Liturgično gibanje je namreč s tem, ko je poudarjalo pomen dejavnega sodelovanja vernikov in z njim povezano bližino krščanskega občestva, oltarju – hote ali nehote – dajalo v bogoslužnem prostoru prednost domačnosti, zaradi katere naj bi vernik zaživel pristnejši (intimnejši) odnos z Bogom. Opisani pou-

darki so dobili po drugem vatikanskem koncilu polno veljavo v poimenovanju bogoslužne stavbe kot doma božjega ljudstva (*domus ecclesiae*) in so zaradi politveno tehnicističnega razumevanja sprožili pravi val gradnje domačijsko učinkujočih bogoslužnih prostorov. Plečnik se ni pri snovanju sakralnih prostorov nikoli odrekel principu svetišča. V pismu Alexandru Titlu je jedko zapisal:

»Čim bolj noro se vede svet, toliko bolj domišljavo mu sledijo katoliški krogi in pomagajo širiti ta nesrečni napredek življenjske ravni. Izogibajo se monumentalnosti, ki je začetna stopnja posnemanja Gospoda, temelj strpnega življenja nasploh.« (Prelovšek 1999, 81)

Pot, po kateri dosega mojster učinek svetišča, pa je zopet popolnoma samo-svoja. Če je sakralna arhitektura preteklih obdobij uveljavljala princip svetišča predvsem s tujostjo arhitekturnega prostora, z njenim nepredstavljamim merilom ali ikonografskim preobiljem, nas v tem pogledu Plečnikova sakralna arhitektura preseneča s prvinami domačnosti. V zanj značilnih reinterpetacijah ustvarjajo tisto vzvišenost, ki v človeku prebuja kontemplacijo. Slehera posameznost takšnega prostora je namreč po mojstrovni genialnosti oblikovana tako, da ji v sočasni profani produkciji preprosto ni para.

4.3 Celostnost

Pogled v antiko nam, grobo gledano, razkriva tisočletje grškega mojstrenja fines prepoznavnega arhitekturnega izraza in tisočletje dograjevanja te bogate tradicije z arhitekturnimi prvinami rimske kulture. V tem časovnem okviru, današnjemu zahodnjaku komaj predstavljamim, je antični arhitekturi uspelo doseči celostnost, ki ostaja brezčasna referenca kakovosti arhitekturnega ustvarjanja. Celostnost kot odlika antičnega mojstrstva je tudi ena bistvenih značilnosti Plečnikove arhitekture. V njej ni prednje in zadnje strani – delov arhitekture, preračunanih na poglede uporabnika in tem pogledom zastrtih delov raznovrstnih nedorečenosti. Zato ji ne moremo ničesar dodati ali odvzeti, ne da bi jo radikalno popačili in osiromašili. Za uspešnost izvedbe tako zahtevnih oblikovalskih zamisli je poleg ustvarjalčeve suverenosti potrebna tudi izurjenost mojstrskih obdelovalcev različnih materialov, kakor so zidarji, mizarji, teracerji, pasarji, rezbarji štukaterji, kamnarji, kovači, modelarji, medaljerji, livarji ... Med realizacijo obsežnega arhitekturnega opusa je Plečnik vzgojil celo vrsto odličnih obrtnikov, ki so bili kos tudi najzahtevnejšim mojstrovim oblikovalskim zamislim in so še desetletja po njegovi smrti ohranjali zavidljivo visoko raven oblikovanja materialov; tako so plemenitili kulturo ne samo sakralnega prostora, temveč arhitekturnega prostora nasploh.

5. Interpretativne perspektive predstavljenih sidrišč

Ob skicirani predstavitvi religioznega in klasičnega sidrišča kot interpretativnih izhodišč Plečnikove arhitekture se samo po sebi postavlja vprašanje njune operativne relevantnosti v soočanju s Plečnikovim arhitekturnim opusom. Zaradi ome-

jenosti obsega razprave bo predstavljena interpretativna optika uporabljena na zgedu Plečnikovih Žal kot kompleksne arhitekturne umetnine. Tudi konsistenten prikaz in analiza drugače zanimive interpretativne raznolikosti, ki jo je deležna ta mojstrovina, bi znatno preseгла problemski okvir tega poskusa. Naj s tem v zvezi zgolj opozorimo na dragoceno monografsko predstavitev Žal Damjana Prelovška in Vlasta Kopača s podrobnimi opisi »zakulisij« nastajanja obravnavanega kompleksa in njegovih klasičnih reminiscenc (1992) in na Krečičev zapis v istega leta izdani monografiji *Jože Plečnik* (263–283).

Prostorski problem, katerega rešitev obravnavamo na tem mestu, ni pokopališče kot takšno, temveč zgolj del, namenjen slovesu od rajnih. Pred urbanizacijo mest in v vaških naseljih nasploh so bili s slovesom od rajnih povezani vsaj naslednji prostori: dom pokojnega, del vaškega ali mestnega predela, po katerem je potekal pogrebni sprevod od njegovega doma do pokopališča, pokopališka cerkev, ko so imeli krščanski pogreb, in samo pokopališče, kamor so rajnega položili k poslednjemu počitku.

Intenzivna urbanizacija v mestih je kot logično posledico s seboj prinesla tudi zgoščevanje pogrebov na praviloma enem samem mestnem pokopališču, to pa je ob spremljajočem procesu intenzivne sekularizacije družbe povzročilo situacijo, ko v razmišljanju o slovesu od rajnih postopno prevlada sanitarno-logistični vidik. Temu sledi tudi arhitekturno ustvarjanje, tedaj že močno prežeto s funkcionalističnimi vrednotami. Prav domnevna nefunkcionalnost Plečnikove rešitve je bila že v času nastajanja obravnavanega kompleksa glavni argument številnih kritik (273).

Plečnikova ureditev Vrta vseh svetnikov je pravo nasprotje uveljavljeni sanitarni logiki pri ravnanju z rajnimi; na do tedaj še neviden način in v edinstveno samo-svoji reinterpretaciji ponovno ozavesti nekdanje prvine intimne človečnosti slovesa od rajnih. Na edinstvenost pogrebnega kompleksa je pokazal Plečnik sam v zanj značilnem redkobesednem pojasnilu svojega predloga: »Uredimo vrt slovesa z rajnikimi, v njem v zelenju postavimo kapelice, ki naj bodo individualne mrtvašnice. Imenujmo jih po farnih patronih, tako da bo vsak našel zadnjo postajo v kapelici lastne fare.« (273)

V Plečnikovem poimenovanju ureditve pogrebnega kompleksa kot »vrta« prepoznavamo prvine antičnih sakralnih kompleksov, zlasti grških, kakršne lahko še danes, resda v ruševinah, občudujemo v Atenah, Delfih, Olimpiji, Isthmiji, Epidavru in drugod. Za obravnavano temo so zanimive njihove skupne značilnosti: jasno, a največkrat geometrično dokaj poljubno oblikovana zamejitev fanuma z zidom, arhitekturno poudarjen vhod oziroma propileje, osrednji tempelj z žrtvenikom pred njim, procesijska pot, ki ga povezuje s propilejami, in ne nazadnje: manjši templji, zakladnice, spominski stebri, oltarji, razni spomeniki in druge, obredni dejavnosti kompleksa namenjene arhitekture (stoa, včasih gimnazij, stadion, gledališče ...), brez očitnega geometrijskega reda razpostavljene po fanumu. Ko preučujemo njihove prostorske rekonstrukcije, opažamo, da so antični graditelji pri kompoziciji celote dajali prednost preišljeni slikovitosti učinkov različnih arhitekturnih sestavov znotraj fanuma pred rigidnim geometrijskim redom.

V Plečnikovemu Vrtu vseh svetnikov prepoznavamo vse naštete značilnosti. Pogrebni kompleks ima jasno oblikovan obod. V njem dominirajo mogočne propileje. Osrednja dominantna fanuma je tako po velikosti kakor po osni postavitvi pogrebna kapela skupaj s katafalkom, poudarjenim z baldahinom. Fanum zapolnjuje slikovito neurejena postavitev poslovilnih vežic, skrbno oblikovana pot pogrebnega sprevoda in preiščeno oblikovana hortikultura ureditev celotnega kompleksa. Antično vzdušje dopolnjuje arhitekturna sorodnost nekaterih poslovilnih vežic z antičnimi svetišči. Druge so po arhitekturnem vzoru še bolj univerzalne. Takšna je vežica sv. Ahaca v obliki tumulusa, ki ga srečamo tako v zgodnji egipčanski, mikenski in etruščanski grobni arhitekturi kakor tudi pri irskih staroselcih. Veličina Plečnikove interpretativne genialnosti je v tem, da je vso to raznородnost predstavljenih arhitekturnih referenc pregnetel v edinstveno homogeno celoto. V dosedanjem arhitekturnem ustvarjanju nepresežena domiselnost preoblikovanja in uporaba klasičnega arhitekturnega jezika sta v poslovilnem kompleksu na Žalah še posebno zgoščeni in s svojo klasično umirjenostjo ustvarjata značilno duhovno atmosfero in resnost, ki je univerzalna lastnost sakralnih kompleksov. Merilo vežic in njihova filigranska obdelava v slovenski kulturni tradiciji povezuje te arhitekturne mojstrovine z arhitekturo kapelic in verskih znamenj – nadomestljivo prvino istovetnosti slovenskega prostora.

Če v arhitekturni podobi Plečnikovih Žal odkrivamo prepoznavne (če že ne očitne) klasične poteze, pa se nam ob podrobnejšem motrenju za kompleks značilne sakralne atmosfere razkriva jasna krščanska matrica. Zaznamo jo v reinterpretaciji že predstavljenih dramaturških enot krščanskega pogreba. Tako spominjajo na dom pokojnega v Vrtu vseh svetih kapele, poimenovane po župnijskih zavetnikih ljubljanskih župnij, v katerih prepoznavamo motive antičnih in krščanskih svetišč (pokopališka kapela, vežica sv. Janeza, vežica sv. Petra, vežica sv. Jakoba in vežica sv. Marije), prvine vaške poti od doma pokojnega do pokopališke cerkve pa v poti pogrebnega sprevoda, obogateni s svetilkami, z znamenji in s hortikulturno ureditvijo, medtem ko moremo v pogrebni kapeli s katafalkom prepoznati ustreznico pokopališki cerkvi. Kaže se nadalje v uporabi nekaterih arhitekturnih elementov, značilnih za krščansko sakralno arhitekturo, kakor so, na primer, rozeta (kapela sv. Nikolaja), kupola (kapela sv. Petra) in polkrožno okno, končno pa tudi v značilni krščanski ikonografiji: motiv križa kot samostojnega elementa ali v sklopu lestenca (kapela sv. Ahaca, sv. Andreja, sv. Petra ...), v skulpturi Jezusa in Marije nad glavnim stebriščnim vhodom, v oltarju osrednje kapele ali pa v motivu avreole.

Tradicionalna kultura slovesa od rajnih, značilna za slovenski prostor, vključuje celotno vaško skupnost z namenom, blažiti bolečino svojcem, ki jih je smrt bližnjega prizadela, a je hkrati izraz tesne medsebojne povezanosti vaškega življa. Arhitekturna ureditev Vrta vseh svetnikov to kulturo ne samo ohranja s posamično, intimno razpostavitvijo poslovilnih vežic oziroma z domiselno preplastitvijo domačnosti doma in vaške skupnosti z zavetnikom župnije in s pripadnostjo poslovilne vežice župnijski skupnosti, katere član je pokojni, temveč ji zaradi arhitekturne kakovosti celote daje povsem nov mestni, aristokratski pečat. Zato moremo v

Vrtu vseh svetnikov videti arhitekturni izraz krščanskega odnosa do smrti in z njim povezanega odnosa do slovesa od rajnega.

V krščanski teologiji je smrt resda razumljena kot konec časnega, tosvetnega, a hkrati začetek brezčasja, bivanja nedoumljive kakovosti. Zato tudi umrli ni kada-ver, sanitarni problem, temveč mrtvo telo, ki tudi po smrti ohranja nedotakljivo človeško dostojanstvo, saj v grobu čaka na novo kakovost bivanja. V tej luči je torej poslovilni kompleks prostor prehoda, to pa v Plečnikovem Vrtu vseh svetnikov prepoznavamo v poudarjeni monumentalnosti propilej, skozi katere vstopamo k poslovilnim vežicam. V brezčasnosti učinka obravnavane arhitekturne celote pa razbiramo izraz oziroma podobo brezčasja, v katerega vstopa rajni.

Šele ko soočimo krščansko teologijo smrti s teologijo krsta kot zakramentalnega vstopa posameznika v krščansko občestvo, se nam razkrijeta pomensko bogastvo obravnavanega kompleksa in reinterpretativna genialnost njegovega avtorja.

Pri krstu kot posameznikovem zakramentalnem rojstvu za večnost duhovnik mazili krščenca na tilniku s krizmenim oljem, starodavnim znamenjem kraljevskega dostojanstva, in med drugim izreče pomenljivo obredno besedilo: »On [Bog] te mazili z oljem odrešenja, da ostaneš ud Kristusa duhovnika, preroka in kralja za večno življenje.« Tu ni sledu o tako imenovani enakosti navzdol, kakor jo drugače prepričljivo upodablja značilno srednjeveško intonirana znamenita hrastoveljska freska mrtvaške procesije, na kateri smrt vodi za roko v grob predstavnik vseh družbenih stanov, podobno kakor jo upodablja ena od dramaturških enot starodavnega Škofjeloškega pasijona. Plečnikova arhitektura poslovilnih vežic pa kaže, nasprotno, na enakost navzgor. Sam Plečnik uporabi za te arhitekture neobičajen izraz: »kapele predgrobnice« (Krečič 1992, 266). Grobnice kot privilegij vsakovrstnih odličnikov v funkciji poslovilnih vežic – najočitnejši primer je tumulus sv. Ahaca –, povezane s farnimi zavetniki, v resnici dajejo slehernemu, tudi najpreprostejšemu pokojniku v zadnjem slovesu od skupnosti, ki ji je pripadal, enakost v časti kraljevskega dostojanstva, za katero je bil maziljen že ob krstu. Na opisano teološko logiko napeljuje tudi monumentalni baldahin nad osrednjim katafalkom, saj je to element, ki je že v egipčanski, v mezopotamski in pozneje v rimski kulturi izražal kraljevsko odličnost. Na tenkočutno pozornost za enakost kaže končno kapela predgrobnica Adama in Eve, namenjena vsem neverujočim.

Plečnikova arhitekturna ureditev poslovilnega kompleksa na Žalah je zato edinstveno sveža, pa tudi edinstveno svetla, ne zgolj zaradi beline arhitekture, temveč zaradi vzroka zanjo – zaradi optimističnega pogleda na človeško minljivost, oprtega na krščansko teologijo, po kateri je svetih nad vsako število. Plečnikov Vrt vseh svetnikov je tako veličasten arhitekturni izraz krščanskega optimizma.

6. Diskusija

Razčlenjevanje religioznosti in klasičnosti kot nenadomestljivih sidrišč razumevanja Plečnikove arhitekture kliče v spomin kratko evangelijsko priliko o zakladu, ki

ga je nekdo našel na njivi in zaradi katerega je prodal vse, kar je imel, in kupil to njivo (Mt 13,44). Zdi se, da je Plečnik že na svojem študijskem potovanju po Italiji – religiozen kristjan – odkril na »njivi« arhitekturnega ustvarjanja zaklad sakralne arhitekture, ki je zaradi njenega transcendentnega bežišča postal edini resnični izziv genialnega ustvarjalca. Sakralna arhitektura je nesporno torišče njegovih ustvarjalnih naporov do stopnje, ko prepoznavamo momente sakralnega tudi v arhitekturnih rešitvah povsem profanih tem (Košir 2017). Zato je popolnoma naravno, da se je, kakor pravi Šumi, v Plečnikovem arhitekturnem ustvarjanju zgodilo zapiranje pred razvojnim tokom sodobne arhitekture (1972, 81). Domet moderne, ki si je v zmagovitem pohodu nad tradicijo postavila za ideal stroj, se je izkazal kot neizmerno prekratek v primerjavi z v preteklih tisočletjih večkrat izpričano kakovostjo Transcendence kot referenčnega okvira arhitekturnega ustvarjanja brezčasne veljave. Ta temeljna Plečnikova naravnost, ki – zakoreninjena v globoko religioznost, kakor moremo razbrati iz Plečnikovih zapisov – ni bila razumljena zgolj kot izbira ožjega strokovnega področja, temveč kot njegovo osebno poslanstvo, je bila nedvomno pomembna vzpodbuda k prepoznavanju klasičnega arhitekturnega jezika kot ustrezne izrazne infrastrukture v soočanju s tako kompleksnim arhitekturnim problemom. Končno je klasična arhitekturna govorica že uspešno prestala tisočletni preskus učinkovitosti v obvladovanju minljivosti. Globino prepletenosti Plečnikove svetovnonazorske naravnosti z ustvarjanjem nam nekoliko odstira njegova misel: »Kdor množi umetnost, razmnožuje bolečino – nemara bi brez bolečine, brez trpljenja, ki je poezija krščanstva, ne bilo niti potrebe po iskanju lepote.« (Mikuž 1942, 74) Plečnik s svojim zanj značilnim arhitekturnim ustvarjanjem, zasidranim v krščansko religioznost in v klasično arhitekturno govorico, stoji sredi pustosti funkcionalizma in konstruktivizma moderne in sredi za našo polpreteklo stvarnost značilnega zaukazanega rdečega ideološkega enoumja kot nekakšen arhitekturni eremit in kaže, nelagodju navkljub, ne zgolj na brezčasno veljavo klasičnih principov arhitekturnega ustvarjanja, kamor se prej ali slej vrne sleherna avantgardnost, temveč tudi na legitimnost raznolikosti vrednostnih izhodišč. V času, ki ga obvladuje neoliberalna paradigma in v katerem se po besedah filozofa Wallensteina meri kakovost arhitekturne produkcije z njeno tržno vrednostjo (Šav 2017, 18), govori Plečnikova arhitektura več kakor pol stoletja po mojstrovni smrti z nezmanjšano prepričljivostjo in – mimo slehernih diskurzov – o živosti in nenasitnem miku vekotrajne Lepote.

Reference

Viri

- Plečnik, Jože.** 1910. Jože Plečnik bratu Andreju, 1. 10. 1910, št. 166. Muzej in galerije mesta Ljubljana, Plečnikova hiša, Arhiv, Korespondenca.
- Vovk, Anton.** 1957. Mojstru – arhitektu Jožetu Plečniku ob grobu. ŠAL/fasc. 80, IV. 3/39.

Druge reference

- Berčon, Anton.** 2003. Arhitekt Jože Plečnik – mož vere. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Debevec, Leon.** 2011. *Arhitekturni obrisi sakralnega*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

- Finžgar, Fran Saleški.** 2007. Jožetu Plečniku v spomin. *Communio* 17, št. 1:37–40.
- Košir, Fedja.** 2017. Jože Plečnik. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. [Http://www.sazu.si/clani/joze-plecnik](http://www.sazu.si/clani/joze-plecnik) (pridobljeno 12. 10. 2017).
- Krečič, Peter.** 1992. *Jože Plečnik*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Mikuž, Stane.** 1942. Jožef Plečnik – Ob sedemdesetletnici rojstva. *Dom in svet* 54, št. 1–2:73–74.
- Perc, Martin.** 1957. In piam memoriam: nekrolog ob smrti arhitekta Jožeta Plečnika. *Communio* 17, št. 1:43–52.
- Prelovšek, Damjan.** 2012. *Cerkev sv. Mihaela na Ljubljanskem barju*. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 1999. *Plečnikova sakralna umetnost*. Koper: Ognjišče.
- . 1979. *Josef Plečnik: Wiener Arbeiten von 1896 bis 1914*. Dunaj: Tusch.
- Prelovšek, Damjan, in Vlasto Kopač.** 1992. Žale arhitekta Jožeta Plečnika. Ljubljana: Mesto.
- Stelè, France.** 1967. *Arh. Jože Plečnik v Italiji 1898–99*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1936. Leto 1935 v razvoju slovenske umetnosti. *Dom in svet* 49, št. 1–2:94–105.
- . 1928. Ali je cerkev sv. Frančiška v Šiški res premalo katoliška? *Cvetje z vrto sv. Frančiška* 45, št. 1–2:42–49.
- . 1926. O arhitekturni umetnosti: O priliki novejših del J. Plečnika. *Dom in svet* 39, št. 1:45–47.
- Šav, Reka.** 2017. Tipična hiša v neoliberalizmu je takšna, da jo lahko prodamo. *Primorske novice*, 29. april.
- Šumi, Nace.** 1972. Od mita in apologije do kritične presoje. *Razgledi* 21, št. 3:81.
- Van Acken, Johann R.** 1923. *Christozentrische Kirchenkunst: Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk*. Gladbeck: Verlag Theben.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvorni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,641—660
 UDK: 27-48:364-54-053.9
 Besedilo prejeto: 1/2018; sprejeto: 3/2018

Bojan Macuh in Andrej Raspor

Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše

Povzetek: Poudarek naše raziskave na verskih dejavnostih duševnega velnesa v domovih za starejše zajema področja staranja, starosti, starostnikov in – v ožjem smislu – oskrbovancev v domovih za starejše na eni strani ter duhovnosti in – v ožjem smislu – verskih dejavnosti na drugi strani. Z raziskavo, ki obsega velik delež domov za starejše in oskrbovancev v slovenskih domovih za starejše, smo želeli raziskati urejenost te duhovne oskrbe v domovih za starejše in obiskanost verskih dejavnosti. Starostnikom v tretjem in četrtem življenjskem obdobju duhovnost vse pogosteje postaja prioriteta in se kot posledica tega odločajo za obiskovanje verskih obredov, ki so jim na voljo v kraju bivanja ali v institucionalni oskrbi. Glede na njihovo finančno pokrivanje storitev v domovih za starejše je prav, da imajo za to tudi izpolnjene možnosti. Ugotovili smo: v vseh domovih za starejše še vedno ni poskrbljeno, da bi imeli starostniki prostor, ki je namenjen za izvajanje verskih dejavnosti, čeprav se s starostjo potrebe po tem povečujejo. Zanimivo pa je tudi dejstvo, da se svojci in starostniki skupaj zelo redko udeležujejo verskih obredov. Prav ta vidik bi morali še podrobneje raziskati v eni od prihodnjih raziskav.

Ključne besede: starost, staranje, duhovnost, dom za starejše, družina, svojci, družba

Abstract: **Spiritual Support of the Elderly in Homes for the Elderly**

Our research focus on religious activities of spiritual wellness in care homes for the elderly encompasses the scope of ageing, old-age, the elderly and in the strict sense care recipients in care homes of the elderly on the one hand, and spirituality and in the strict sense religious activities on the other. With the present research, which covers a large percentage of Slovenian care homes for the elderly and care recipients, we attempt to research the regularity and attendance of religious activities. Spirituality is increasingly becoming a priority with the elderly in the third and fourth age of life and consequently the elderly opt for attendance of religious ceremonies, which are available in their place of residence or in institutional care. Given their financing of services in the care homes, it is appropriate that their spiritual needs are met. We conclude that premises used for religious activities for the elderly are not yet available in all care homes, while at the same time the demands for them are increasing. Also interesting is the fact that the elderly and their kin rarely attend religious ceremonies together. This aspect should be studied further in future research.

Key words: ageing, old-age, spirituality, homes for the elderly, family, kin, society

1. Uvod

Živimo v času, ko se dviguje starostna doba posameznika. Starejše osebe tretje in četrto življenjsko obdobje vse pogosteje preživljajo v domovih za starejše, v varovanih stanovanjih in v drugih oblikah oskrbe. Tako se dnevni cikli in navade starostnikov prilagodijo institucijam, v katerih so nastanjeni. Svojci k njim prihajajo le na obiske in občasna druženja z njimi, ki jih pripravljajo institucije. Za bolj kakovostno staranje, ne samo v materialnem in organizacijskem, temveč tudi v duhovnem smislu, v domovih za starejše izvajajo tudi verske dejavnosti.

Poudarek naše raziskave na obiskovanju verskih dejavnosti v domovih za starejše se dotika področja staranja, starosti, starostnikov in – v ožjem smislu – oskrbovancev v domovih za starejše na eni strani ter duhovnosti in – v ožjem smislu – verskih dejavnosti na drugi strani. Z raziskavo, ki zajema velik delež oskrbovancev v slovenskih domovih za starejše, smo želeli raziskati možnosti in obiskanost verskih dejavnosti in dejavnike, ki vplivajo nanje, s tem pa prepoznati dejanske potrebe po teh dejavnostih in njihov pomen za starostnike; to bi lahko vključili v eno od prihodnjih poglobljenih raziskav.

Čeprav vključevanje verskih obredov v dejavnosti domov za starejše poteka že dalj časa, podobnih raziskav v Sloveniji še ni bilo. Naša raziskava se zato lahko uporabi kot referenčni okvir za načrtovanje kakovostne oskrbe starostnikov tako na ravni državne politike kakor na ravni posameznih domov za starejše in njihovih oskrbovalcev. Raziskava daje tudi relevantne informacije rimskokatoliški Cerkvi na Slovenskem o stanju v slovenskih domovih za starejše.

S prispevkom smo prvenstveno želeli raziskati, kako je v Republiki Sloveniji zagotovljeno celovito spoštovanje verske svobode posameznikom v domovih za starejše, v skladu z 12. členom Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih. Poleg pregleda zakonodajne ureditve, ki je prikazana v teoretičnem delu, smo izvedli priložnostno terensko raziskavo. Zastavili smo si štiri hipoteze, s katerimi smo ugotavljali, ali se starostniki z nižjo izobrazbo pogosteje udeležujejo verskih obredov; ali se starostniki, ki so dalj časa v domovih za starejše, pogosteje udeležujejo verskih obredov; ali se – vedno starejši, kakor so – starostniki pogosteje skupaj s svojci udeležujejo verskih obredov in ali se svojci pogosteje udeležujejo verskih obredov s starostnicami kakor s starostniki (glede na spol starostnikov torej).

V raziskavi in v teoretičnem uvodu, ki sledi, izhajamo iz prepoznanih in splošno sprejetih ugotovitev, da sta v sodobni zahodni kulturi tako starost kakor duhovnost tabuizirani vsebini, da sta zaradi trendov staranja prebivalstva potrebna celovita obravnava in zagotavljanje kakovostnega staranja danes in v prihodnosti in da je prav duhovnost – v okviru slovenske družbe pa posebno tradicionalna krščanska vera – ključ do kakovostnega staranja.

2. Staranje in starost

Starost ali tudi tretje življenjsko obdobje je eno od arbitrarno določenih življenjskih obdobij v tridelni delitvi celote človeškega življenja; pri tem ni splošno sprejete definicije starosti. Večinoma jo razumemo kot obdobje po upokojitvi, torej po tem, ko posamezniki prenehajo biti delovno aktivni državljani, in ob dosegu izbrane starostne meje, ki je v Sloveniji določena nad 60 ali 65 let. (Vertot 2010, 8)

Ob študiju različne literature s področja starosti in staranja pa Macuh (2017, 29) ugotavlja, da se ob uporabi obeh terminov mnogokrat enačita pojma starost in staranje. S tega vidika želimo poudariti, da termina nista sopomenska: staranje je proces, ki zajema vsa živa bitja in traja od rojstva do smrti, starost pa je le del ciklusa staranja, navadno je povezana z letnico rojstva.

Starosta slovenske gerontologije Jože Ramovš (2003, 24) je ocenjeval, da je v Sloveniji javna institucionalna struktura oskrbe starostnikov v domovih za starejše na evropski ravni. Gerontološka stroka se je začela razmeroma hitro razvijati že v sedemdesetih letih, pokojninski sistem je socialno ugoden, razvijajo se razni medgeneracijski programi, izobraževanje za tretje življenjsko obdobje itd., vendar:

»Najšibkejša točka pa so pri nas – in po vseh deželah zahodnega sveta – zelo slabi pogoji za kakovostno staranje na osebni ravni in na ravni medčloveških odnosov. Javno vzdušje današnjega časa staranje prezira in ignorira, stare ljudi pa družbeno izloča in marginalizira.« (24)

Iz tabuizacije starosti izhaja pet vrst množične patologij v stališčih in ravnanjih glede starosti: med mlado, srednjo in staro generacijo ni dovolj osebne povezanosti, stara generacija ne sprejema svoje starosti, stari ljudje so marginalizirani v družbi, srednja generacija zanemarja pripravo na svojo lastno starost in družba zamuja s potrebno pripravo na množico starega prebivalstva v prihodnjih letih (27).

Natančne statistične podatke, dejavnike ter kazalce in trende, povezane s pospešenim staranjem prebivalstva v Sloveniji, pa tudi na evropski ravni, navaja N. Vertot (2010) v brošuri, ki jo je izdal Statistični urad Republike Slovenije, in jih tu posebej ne navajamo. Dejstvo pa je, da demografski trend staranja močno vpliva in bo v prihodnosti še bolj vplival na ekonomsko in zaposlitveno strukturo družb z ne še povsem jasnimi posledicami in načini njihovega reševanja.

Dimovski in Colnar (2018) ugotavljata, da se je v zadnjih petdesetih letih v Sloveniji pričakovana življenjska doba podaljšala za dobrih 11 let, za moške na več kakor 77 let in za ženske na več kakor 83 let. V prihodnjih petdesetih letih lahko pričakujemo, da se bo življenjska doba pri obeh spolih podaljšala vsaj za dodatnih 6 let pri moških in pri ženskah. Podrobno je treba omeniti starostno skupino starejših nad 64 let, ki danes obsegajo več kakor šestino prebivalstva Slovenije (18,4 %), v prihodnjih štirih desetletjih pa bo njihov delež narasel na skoraj tretjino vsega prebivalstva (29,5 %), in skupino delovno aktivnih (od 20 do 64 let), ki se zanje predvideva, da bo v obdobju od leta 2016 do leta 2026 vsako leto v povprečju 10

tisoč ljudi manj, do leta 2060 pa naj bi jih bilo v primerjavi z letom 2013 skoraj 280 tisoč manj.

Avtorja ugotavljata, da bo v prihodnosti družba še starejša. Današnje demografsko stanje in pričakovane spremembe v starostni strukturi populacije bodo pomembno vplivali na načrtovanje prihodnjih ukrepov na trgu dela. Demografski trendi staranja bodo vplivali na ekonomsko in zaposlitveno strukturo družbe, posledice bodo vidne na različnih ravneh družbe. Stanje v Sloveniji je zaskrbljujoče, saj projekcije do leta 2060 kažejo, da bi se ob osnovnem scenariju izdatki za staranje v Sloveniji povečali s sedanjih 24,7 % na 31,5 % v deležu BDP oziroma za kar 6,8 odstotne točke, to je največ med 28 državami Evropske unije. Tudi po višini izdatkov v deležu BDP bi bila Slovenija v letu 2060 v samem vrhu (pred nami sta Finska in Belgija). Največ izdatkov, povezanih s staranjem, je v Sloveniji s pokojninskim sistemom, v katerem naj bi do leta 2060 doživeli pri nas največje povečanje med vsemi 28 državami Evropske unije. Razlog je v naraščanju števila starejših, ki bodo zaradi podaljšane pričakovane življenjske dobe dalj časa prejemali pokojnino, že omenjeni upad delovno aktivnih prebivalcev pa pomeni, da se bo razmerje med zaposlenimi in upokojenci še dalje poslabševalo. Med drugim se bodo v povprečju bolj povečali tudi izdatki za zdravstveno varstvo in za dolgotrajno oskrbo. Prav tako bo to močno vplivalo na oskrbo starostnikov, saj bo potrebnih vedno več kadrov v domovih za starejše.

Že samo dejstvo, da se danes posameznikovo življenje deli na ločena življenjska obdobja, vsako s svojimi značilnostmi in potrebami, kaže na odtujenost sodobne družbe od naravnih in kulturnih ciklov, v katere so bili vpeti predniki. Življenje je bilo še do pred nekaj generacijami razumljeno celovito, med generacijami je veljala medsebojna solidarnost, saj je koristila vsem, z življenjskimi dogodki pa so se predniki odprto soočali. Med življenjskimi dogodki, ki so vezani na starostnike, je izpostavljena le tabuizirana smrt, zato Šolar in Mihelič Zajec (2007, 138) ugotavljata:

»Umreti v današnjih časih je težje kot kdaj prej. Nekoč je bilo umiranje življenjski dogodek, katerega pomen in smisel sta bila jasna. Naši predniki so živeli v tesnejšem stiku z ritmi narave in tudi sami so umirali naravne smrti. Človek je umiral doma in smrt je imela človeški, moralni in družbeni smisel. Smrt vsakega posameznika je občutila skupnost; vtkala se je v njeno kulturo, čustvovanje, zavedanje, vest. Odstranitev umiranja iz domačega okolja in preselitev v bolnišnice ni pomenila samo konkretnega prostorskega premika, ampak tudi simbolno razmejitev življenja in smrti. »Hospitalizacija smrti« je prinesla paradoksalno situacijo, saj so bile bolnišnice namenjene preprečevanju, še bolj pa zdravljenju bolezni in ne skrbi za umirajoče.«

2.1 Staranje in duhovnost

Kot posledica sodobne, pretežno sekularne družbe, ki je individualistična in pluralistična, vse pogosteje doživljamo krizo smisla in vrednot, ki se kaže tako na ravni posameznika kakor na ravni celotne družbe. Družbeni pluralizem resda spre-

jema in omogoča sobivanje raznolikih kultur in družbenih skupin in posamezniku omogoča svobodnejšo izbiro načinov življenja in vedenja, vendar pa je njegov učinek tudi:

»relativizacija sistemov vrednot in tolmačenj ter posledična izguba samo-umevnosti in možna dezorientacija posameznikov ali celih družbenih skupin. Resno ukvarjanje s problematiko smisla je pomembno, saj jasna duhovna orientacija nosi v sebi »protistrup zoper eksistenčno ogroženost lastnega samorazumevanja« in zagotavlja moralna merila, na podlagi katerih posameznik presoja svojo umeščenost v družbo.« (Gedrih in Pahor 2009, 192–193).

Če smo prej omenjali tabuizacijo starosti in staranja v zahodnih pluraliziranih in sekularnih družbah, pa to morda še bolj velja za duhovnost:

»Najpogosteje v celoti ignoriramo ali podcenjujemo duhovno dobro počutje, morda zaradi eterične in intuitivne narave duhovnosti, oziroma zato, ker duhovnosti drugače kot v odnosu z vernostjo sploh ne pripoznavamo in jo tabuiramo.« (Skoberne 2002, 23)

Duhovnosti ni mogoče natančno definirati, večina avtorjev pa govori o dveh dimenzijah (Gedrih in Pahor 2009, 192; Skoberne 2002, 23; Šolar in Mihelič Zajec 2007, 139). Horizontalna dimenzija je vezana na odnos s samim seboj, z drugimi ljudmi, z okoljem in z naravo in pomeni nereligiozno občutenje smisla življenja. Vertikalna dimenzija je vezana na odnos do Boga oziroma drugega božanstva ali višje sile. M. Burkhardt (1993) navaja štiri značilnosti duhovnosti: odnos posameznika do samega sebe, do okolja oziroma narave, do drugih ljudi in do Boga. Potrebe, ki izhajajo iz naše duhovnosti, naj bi bile univerzalne in značilne za vsa verstva. Potreba po pomenu in smislu, potreba po ljubezni in vezeh z drugimi in potreba po odpuščanju. Duhovnost lahko razdelimo tudi na dve kategoriji, ki se ujemata s prej omenjeno horizontalno in vertikalno dimenzijo duhovnosti ali sta vsaj sorodni z njo. Vera je tako univerzalna, je način življenja, delovanja in razumevanja samega sebe in poskus posameznika, da spozna in osmisli svoje mesto v okolju in v družbi. Religija pa je organiziran sistem čaščenja s temeljnimi načeli, vedenjskimi pravili, obredi in običaji, ki so vezani na ključne življenjske dogodke v življenju posameznika in družbe.

2.2 Duhovne potrebe starostnikov (zgodovinski pregled)

Kot odziv na brezbriznost odtujene in institucionalizirane oskrbe starejših se nekje od sredine 20. stoletja začno dvigati pozivi po bolj kakovostni in celoviti oskrbi pacientov v bolnišnicah in starostnikov po domovih za starejše, ki bi vključevala tudi zadovoljevanje duhovnih potreb. Ti pozivi so v Zahodni Evropi in v Ameriki prišli s področja zdravstvene, predvsem paliativne nege, oziroma natančneje, od medicinskih sester (Conrad 1985; Fish in Shelly 1978; Stoll 1979), pri katerih se o duhovni oskrbi prej resda ni veliko razpravljalo, je pa bila udejanjena v dnevni aktivnosti,

izvedenih z empatijo in s pravo mero sočutja do bolnika (Skoberne 2002, 25; Tušar 1997, 47). Tako iz Velike Britanije in Združenih držav Amerike poznamo knjige, zbornike in priročnike, ki povezujejo duhovnost in staranje s stališča zdravstvene nege (Carson Benner in Koenig 2008; Cobb, Puchalski in Rumbold 2012; Greenstreet 2006). Po drugi strani pa so se skoraj istočasno predvsem v Ameriki, kjer je versko življenje v javnosti bolj razširjeno, družba pa manj sekularizirana kakor v Evropi, z odnosom med duhovnostjo in staranjem začeli ukvarjati evangeličanski duhovniki različnih ločin in še danes večina del na to temo izhaja iz teh okvirov (Jewel 2004; Kimble in McFadden 2003; MacKinley 2004; 2006; 2008). V Srednji Evropi se v drugače razviti medicinski gerontološki stroki sprva z duhovnimi vidiki staranja niso veliko ukvarjali (Oswald, Gatterer in Fleischmann 2008).

Kljub relativno hitremu razvoju gerontološke stroke v Sloveniji (Accetto 1987) in kljub dobrem institucionalnem varstvu in oskrbi starostnikov v takratni socialistični družbeni ureditvi, pa tudi verjetno zaradi hkratnega ohranjanja tradicionalnih družbenih vezi med generacijami, ki so zmanjševale pritisk na institucije, nastopi celovita obravnava kakovostne oskrbe, vključno z zadovoljevanjem duhovnih potreb starostnikov, razmeroma pozno. Odnosu med duhovnostjo in zdravjem ter staranjem so se najprej posvečali v okviru pastoralne gerontologije in psihologije (Trstenjak 1987). Tako je bila, na primer, leta 1985 v sklopu ljubljanskega Kliničnega centra ustanovljena bolniška župnija. Šele z ustanovitvijo društva Hospic, ki si od sredine devetdesetih prizadeva za detabuizacijo smrti, za celovito oskrbo umirajočih in njihovih družin in za bolj človeški odnos do umiranja in žalovanja v slovenski družbi (Skoberne 1993; 2002), so se razmere pri nas začele približevati tistim na zahodu, z duhovno oskrbo pa so se začele ukvarjati tudi medicinske sestre (Tušar 1997).

V svetovnem merilu so se ob vse bolj pogostih poročilih o svetovnih trendih staranja prebivalstva bolj resni in splošni pozivi k celovitemu in kakovostnemu varstvu in oskrbi starostnikov v politiki pokazali šele v devetdesetih letih in predvsem na prehodu v novo tisočletje. Združeni narodi so leto 1999 razglasili za mednarodno leto starih ljudi, istega leta je parlamentarna skupščina Sveta Evrope sprejela odmevno priporočilo o varstvu človekovih pravic bolnih in umirajočih, v katerem se je zavzela za uveljavitev pravice do celovite blažilne (paliativne) oskrbe, sledilo pa je več odmevnih mednarodnih konferenc. (Ramovš 2003, 22; Šolar in Mihelič Zajec 2007, 139) Sočasno s politiko je tem vprašanjem več pozornosti namenila tudi rimskokatoliška Cerkev, na primer v pismu starejšim papeža Janeza Pavla II., v cerkvenem dokumentu o dostojanstvu starejših ljudi in o njihovem poslanstvu v Cerkvi in v svetu in v drugih dokumentih (Ramovš 2003, 123).

Ključno delo s področja slovenske gerontološke stroke, ki oskrbo starostnikov obravnava celovito in poziva h kakovostni oskrbi, v katero vključuje zadovoljevanje duhovnih potreb starostnikov, je objavil J. Ramovš (2003). Izvedel je tudi obsežno raziskavo o potrebah, zmožnostih in stališčih nad petdeset let starih prebivalcev Slovenije (2011, 2013). V zadnjih letih se izkazuje v Sloveniji porast zanimanja za duhovnost med starostniki. Dobili smo večje število diplomskih in magistrskih nalogah na to temo (Drev 2015; Kete 2014; Ložar 2016; Navernik 2014; Saje 2010;

Šanc 2017), pred leti so bili objavljeni tudi nekateri ključni članki, vezani na medicinske sestre (Šolar in Mihelič Zajec 2007), na negovalce v domovih za starejše (Gedrih in Pahor 2009) in na duhovnike (Mlinar 2009).

2.3 Vpliv duhovnosti na kakovostno staranje

M. Skoberne (2002, 25) pravi:

»Duhovna in religiozna stališča so pomembna v človekovem življenju. Vplivajo na življenjski slog, vedenja in čustva glede bolezni in smrti ... Izrazit je pomen duhovnih stališč v času bolezni, ko pomagajo bolniku in svojcem sprejeti bolezen in jim olajšati njeno breme.«

Duhovnost pa ima pozitiven vpliv ne le pri soočanju pacientov in oskrbovancev z boleznijo in smrtjo, temveč tudi drugače pri osmišljanju življenja v starosti in pri sprejemanju staranja. Iz tujine prihajajo številna poročila o pozitivnem vplivu duhovnosti, posebno pa tudi religioznosti na duševno, na psihično in kot posledica tega tudi na fizično zdravje oskrbovancev v domovih za starejše (Bernard idr. 2017; Braam et al. 2001; Ballew et al. 2012; Manning in Miles 2018). Najdejo se resda tudi poročila o nekaterih negativnih vplivih religioznosti (Pargament et al. 2004), vendar pa jih moramo razumeti z vidika različnih vrst religiozne motivacije, ki jih navajata O'Connor in Vallerand (1989). Avtorja namreč, tako kakor večina drugih študij, ugotavljata pozitivno korelacijo med vernostjo in soočanjem s staranjem, kadar je religiozna motivacija samoiniciativna, rahlo negativno korelacijo pa opažata ob prisili, torej kadar se od starostnikov pričakuje, da so verni ali se udeležujejo verskih obredov.

Kljub dolgi zgodovini gerontologije, pa tudi pastorage v slovenskih domovih za ostarele in ob vse večji aktualnosti tematike duhovnosti in staranja in njenega medsebojnega vpliva na zdravje in počutje starostnikov je bilo v Sloveniji izvedeno le manjše število študij, ki bi neposredno raziskovale odnos med duhovnostjo ali vernostjo in staranjem. Prvo večjo raziskavo o potrebah po duhovni oskrbi stanovalcev in oskrbovalcev sta objavili M. Gedrih in M. Pahor (2009) ob preučevanju domov za starejše v Ljubljani. Rezultati te raziskave so zanimivi, saj dajejo vpogled v dejanske duhovne (tako horizontalne kakor vertikalne dimenzije) potrebe starostnikov, vendar pa je bila raziskava izvedena le na vzorcu populacije starostnikov iz urbanega ljubljanskega okolja, zato menimo, da rezultatov ni mogoče povsem posplošiti na območje celotne Slovenije in tako ni primerljiva z našo raziskavo.

2.4 Pravna podlaga

V Republiki Sloveniji je zagotovljeno celovito spoštovanje verske svobode posameznikom v domovih za ostarele v skladu z ustavo (Ustava RS, 7. člen) in s Sporazumom med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih (BHSPV, 12. člen). V 12. členu preberemo naslednje:

»V Republiki Sloveniji je zagotovljeno celovito spoštovanje verske svobode posameznikom v bolnišnicah, domovih za ostarele, zaporih in drugih usta-

novah, v katerih je oteženo svobodno gibanje oseb, ki se v njih nahajajo. Katoliška cerkev ima pravico do pastoralnega delovanja v teh ustanovah v skladu z ustreznimi zakoni s tega področja.«

Iz tega člena izhaja, da ne obstaja samo moralna dolžnost, ampak je to tudi zakonska dolžnost, da v navedenih institucijah poskrbijo za izvedbo pastoralnega delovanja.

V naši raziskavi smo se omejili le na vertikalno dimenzijo duhovnosti: raziskovali smo, do kolikšne mere starostniki in oskrbovanci v domovih za starejše izkoristijo že obstoječe možnosti zadovoljevanja potreb po duhovnosti, ki je v slovenski družbi tradicionalna in jo ureja Pravilnik o organizaciji in izvajanju verske duhovne oskrbe v bolnišnicah in pri drugih izvajalcih zdravstvenih storitev (5. in 6. člen). Tukaj omenjamo zgolj 5. in 6. člen pravilnika in naloge verske duhovne oskrbe, ki jih lahko izvajajo v zdravstvenih ustanovah, kot posledica tega pa tudi v domovih za starejše: organiziranje in omogočanje verskih dejavnosti in obredov, obiskovanje in duhovno spremljanje pacientov, zagotavljanje pogovorov in verske duhovne pomoči oskrbovancem, priprava obredov ob verskih praznikih, verski obredi ob umrlih pacientih, verska in duhovna oskrba v nujnih primerih in druge naloge s področja verske duhovne oskrbe. Vse dejavnosti so na voljo starostnikom v domovih v za to namenjenih prostorih, v katerih navadno izvajajo bogoslužje. Duhovniki in duhovni spremljevalci opravljajo naloge tako, da ne motijo ali ovirajo postopka zdravljenja oskrbovancev oziroma rednega dela zdravstvenih delavcev in zdravstvenih sodelavcev, zdravstveni delavci in zdravstveni sodelavci pa spoštujejo pravico oskrbovanca do verske duhovne oskrbe, tako da duhovnikom oziroma duhovnim spremljevalcem zagotavljajo nemoteno opravljanje službe ob primerem času. Nesorazumi, ki nastanejo v zvezi z uresničevanjem pravice do verske duhovne oskrbe, se rešujejo na podlagi sporazuma med posamezno registrirano Cerkvijo oziroma drugo versko skupnostjo in Vlado Republike Slovenije.

V nadaljevanju predstavljamo raziskavo, ki smo jo izvedli med starostniki v domovih za starejše. Zanimalo nas je, kako je poskrbljeno za njihovo duhovno oskrbo oziroma koliko poznajo delovanje verskih dejavnosti.

3. Raziskava o navzočnosti verskih dejavnosti v domovih za starejše po Sloveniji

3.1 Metodologija

V okviru raziskave, ki smo jo izvajali v domovih za starejše po Sloveniji, smo izvedli dve raziskavi: prvo med vodstvi domov za starejše in drugo med starostniki, ki so varovanci teh domov za starejše. Ankete so izvajali neposredno zaposleni vodstveni in strokovni delavci v domovih za starejše, tudi starostniki sami in študentje Fakultete za uporabne družbene študije v Novi Gorici v obdobju med 15. oktobrom in 15. novembrom 2017.

Podatke za našo raziskavo smo zbirali z anketnim vprašalnikom. Vprašalnik je za vodstva vseboval 13, za starostnike pa 14 vprašanj. V nadaljevanju navajamo le tista vprašanja, ki so relevantna za ta znanstveni prispevek (zaradi omejenega obsega ne predstavljamo vseh sklepov). Za vodstvo domov za starejše je vprašalnik vključeval demografske podatke (oblika zavoda, podružnice, skupno število starostnikov) in vprašanja, ki zadevajo predmet raziskave (Ali so v domu za starejše na voljo prostori za obiskovanje verskih obredov? Kolikokrat tedensko se izvajajo verski obredi? Kdo izvaja verske obrede v njihovem domu za starejše?). Pri starostnikih je poleg demografskih podatkov (spol, starost, čas bivanja v domu za starejše, izobrazba) vključeval še vprašanja iz predmeta raziskave (ista vprašanja kakor za vodstveni kader, ki jih drugače v članku ne navajamo, poleg tega pa še: Kolikokrat se udeležujete verskih obredov? Se svojci skupaj z vami udeležujejo verskih obredov?).

Anketiranci so imeli možnost, pri drugi skupini vprašanj dati tudi odprte opisne odgovore.

V raziskavo smo vključili vse domove v Sloveniji in starostnike, ki prebivajo v teh domovih za starejše v Sloveniji. Glede na to, da se vsi domovi za starejše niso odzvali, je raziskovalni vzorec zajel 43 domov v različnih regijah Slovenije in 202 v njih bivajoča starostnika.

3.2 Obravnavana populacija

Najprej predstavljamo demografske podatke za vodstva domov za starejše (preglednica 1), v katerih smo izvajali raziskavo.

V Sloveniji je 99 domov za starejše in posebnih domov, v njih pa je na voljo 20 537 mest. Od tega je v 54 javnih domovih za starejše 13 165 mest, v 40 zasebnih domovih za starejše s koncesijo 5010 mest in v 5 posebnih zavodih za odrasle 2362 mest. Mi smo izvedli raziskavo v 43 domovih za starejše (25 javnih, 15 zasebnih, 2 zasebna domova za starejše – Karitas in en posebni zavod za starejše).

POPULACIJA (vsi slovenski domovih za starejše) N = 99	n	Delež (%)
VZOREC (vključeni domovi za starejše)	43	43,4 %
OBLIKA DOMA ZA STAREJŠE		
Javni dom za starejše	25	58,1 %
Zasebni dom za starejše	15	34,9 %
Zasebni dom za starejše – Karitas	2	4,7 %
Posebni zavod za starejše	1	2,3 %
Skupaj	43	
ŠTEVILO VAROVANCEV		
Do 100	8	18,6 %
Od 101 do 300	28	65,1 %
Od 301 do 600	4	9,3 %
Od 601 do 1000	1	2,3 %
Več kakor 1000	2	4,7 %
Skupaj	43	

Tabela 1: Podatki o domovih za starejše

V nadaljevanju (preglednica 2) predstavljamo demografske podatke o starejših v domovih za starejše. V raziskavi sta sodelovala 202 starejša, od tega 122 žensk in 80 moških. Odločili smo se za priložnostni vzorec, saj ni bilo mogoče vključiti vse starostnike v raziskavo. Tako smo v vsakem od vključenih domov za starejše anketirali po pet starostnikov. V našem vzorcu je bilo največ (79) starejših anketirancev v starosti med 79 in 84 let, sledijo starejši od 85 let (55), stari od 65 do 74 let (49), najmanj pa je bilo anketiranih, starih do 65 let (načeloma so to gibalno ovirani starejši ali drugi, ki imajo posebne potrebe in zadostijo kriterijem bivanja v domovih za starejše zelo mladi). Pri tem moramo upoštevati dejstvo, da so to starostniki v tretjem in v četrtem življenjskem obdobju, ki se soočajo s številnimi ovirami. Na podlagi tega smo z njihovo udeležbo pri raziskovanju teh odnosov vseh starostnikov v domovih za starejše v Sloveniji zelo zadovoljni.

POPULACIJA (vsi starostniki v slovenskih domovih za starejše) N = 13.165	n	Delež (%)
VZOREC (vključeni starostniki)	202	1,5 %
SPOL		
Moški	80	39,6 %
Ženski	122	60,4 %
STAROST		
Do 65 let	19	9,4 %
Od 65 do 74 let	48	23,8 %
Od 75 do 84 let	79	39,1 %
Nad 85 let	55	27,2 %
LETA BIVANJA V DOMU ZA STAREJŠE		
Do 5 let	119	58,9 %
Od 6 do 10 let	59	29,2 %
Nad 10 let	19	9,4 %
IZOBRAZBA		
Osnovna šola	72	35,6 %
Poklicna oziroma srednja šola	100	49,5 %
Višješolsko oziroma visokošolsko izobraževanje	29	14,4 %
Magisterij, doktorat	0	0,0 %

Tabela 2: Demografski podatki o starostnikih, ki bivajo v domovih za starejše

Glede na trajanje bivanja je bila največja skupina tistih, ki so v domu do 5 let (119), sledijo jim tisti, ki so v domu med 6 do 10 let (59), in tisti, ki so v domu za starejše nad 10 let (19). Največ anketiranih (100) ima poklicno oziroma srednje šolsko izobrazbo, sledijo jim tisti z osnovnošolsko (72) in nato starejši, ki imajo končano višjo oziroma visoko šolsko izobrazbo. V vzorcu ni bil zajet nihče z magisterijem ali doktoratom.

3.3 Hipoteze

V raziskavi smo si zastavili štiri osnovne hipoteze, k jih bomo na podlagi dobljenih rezultatov potrdili oziroma ovrgli.

- H 1: Starostniki z nižjo izobrazbo se pogosteje udeležujejo verskih obredov.
- H 2: Starostniki, ki so dalj časa v domovih za starejše, se pogosteje udeležujejo verskih obredov.
- H 3: Starejši ko so starostniki, pogosteje se svojci z njimi udeležujejo verskih obredov.
- H 4: Svojci se pogosteje udeležujejo verskih obredov s starostnicami.

3.4 Interpretacija raziskave

Najprej nas je zanimalo, kako je prostorsko poskrbljeno za izvedbo verskih obredov v slovenskih domovih za starejše. Žal vsi vodje domov za starejše niso odgovorili na to vprašanje (preglednica 3). Med tistimi, ki pa so odgovorili, je 90 % (39 od 43 vseh vključenih domov za starejše) takšnih domov, kjer imajo v domu za starejše prostor, v katerem se izvajajo verski obredi.

	Javni dom za starejše	Zasebni dom za starejše	Zasebni dom za starejše – Karitas	Posebni zavod za starejše	Skupaj
Da	22	14	2	1	39
Ne	3				3
Skupaj	25	14	2	1	42

Tabela 3: *Ali imate v domu za starejše na voljo prostor za obiskovanje verskih obredov?*

Na vprašanje, kako pogosto se izvaja verski obred, smo dobili odgovore: od vsak dan v domovih Karitas in v nekaterih privatnih domovih, pa do večkrat tedensko, vsak teden in le ob velikih praznikih (božič, velika noč ipd.). Večinoma izvajajo verske obrede lokalni duhovniki (preglednica 4) oziroma duhovniki, ki bivajo kot starostniki v domu za starejše.

	Javni dom za starejše	Zasebni dom za starejše	Zasebni dom za starejše – Karitas	Posebni zavod za starejše	Skupaj
Duhovnik/dekan/kaplan z lokalne fare	25	12		1	38
Duhovnik v domu			1		1
Duhovnik, ki biva v domu	1	3	2		6
Duhovniki iz druge fare	1	1			2
Nune		2			2
Prostovoljka	1	1			2
Skupaj	28	19	3	1	51

Tabela 4: *Kdo izvaja verske obrede v vašem domu za starejše?*

Pri verskih obredih so fleksibilni, saj se izmenjujejo tako lokalni (domači) kakor gostujoči duhovniki (iz drugih župnij). Pomagajo jim tudi prostovoljci in redovnice. V enem od domov imajo poleg katoliške tudi evangeličansko mašo.

V nadaljevanju predstavljamo rezultate raziskave med starostniki v slovenskih v domovih za starejše.

Pri izvedbi prve analize smo uporabili spremenljivki (preglednica 5): starostni razredi starostnikov in udeležba starostnikov pri verskih obredih.

Iz raziskave izhaja, da je pri starostnikih s starostjo do 65 let v največji meri (41,2 %) prevladoval odgovor, da se verskih obredov udeležujejo vedno, ko so na voljo. Pri sodelujočih v raziskavi s starostjo od 65 do 74 let je skoraj polovica vprašanih (48,9 %) navedla, da se verskih obredov nikoli ne udeležujejo. Za starostno skupino od 75 do 84 let pa je značilno, da sta prevladovala dva odgovora pogostosti udeležbe pri verskih obredih: največ 39,7 % vprašanih je odgovorilo, da se jih ne udeležujejo nikoli, sledili so odgovori starejših nad 85 let z 31,5 %, ki se udeležujejo verskih obredov vedno, ko so na voljo.

			V katero starostno skupino sodite? * Kolikokrat se udeležujete verskih obredov?				
			Kolikokrat se udeležujete verskih obredov?				
			Občasno, ko sem zainteresiran	Vedno, ko so na voljo	Redko, le ob večjih praznikih	Nikoli	Skupaj
V katero starostno skupino sodite?	Do 65 let	Izračun	7	3	3	4	17
		V katero starostno skupino sodite?	41,2 %	17,6 %	17,6 %	23,5 %	100,0 %
		Skupaj	3,7 %	1,6 %	1,6 %	2,1 %	9,0 %
	Od 65 do 74 let	Izračun	9	11	4	23	47
		V katero starostno skupino sodite?	19,1 %	23,4 %	8,5 %	48,9 %	100,0 %
		Skupaj	4,8 %	5,9 %	2,1 %	12,2 %	25,0 %
	Od 75 do 84 let	Izračun	23	11	10	29	73
		V katero starostno skupino sodite?	31,5 %	15,1 %	13,7 %	39,7 %	100,0 %
		Skupaj	12,2 %	5,9 %	5,3 %	15,4 %	38,8 %
	Nad 85 let	Izračun	20	11	6	14	51
		V katero starostno skupino sodite?	39,2 %	21,6 %	11,8 %	27,5 %	100,0 %
		Skupaj	10,6 %	5,9 %	3,2 %	7,4 %	27,1 %
Skupaj	Izračun	59	36	23	70	188	
	V katero starostno skupino sodite?	31,4 %	19,1 %	12,2 %	37,2 %	100,0 %	
	Skupaj	31,4 %	19,1 %	12,2 %	37,2 %	100,0 %	

Tabela 5: Kontingentna tabela povezanosti med starostnimi razredi in udeležbo na verskih obredih

Za starostno skupino nad 85 let velja, da so bili odgovori med skupinami še najbolj enakomerno razporejeni. Največ vprašanih starostnikov (39,2 %) je odgovorilo, da se udeležujejo verskih obredov vedno, ko je mogoče. Sledili so odgovori (27,5 %), da nikoli, in v podobno veliki meri (21,6 %) odgovori, da občasno, ko so zainteresirani. Iz navedenega izhaja, da obstajajo razlike med starostnimi razredi v pogostosti obiskovanja verskih obredov. Ali so te razlike statistično značilne, smo preverjali z izvedbo hi-kvadrat testa (preglednica 6).

Chi-Square test			
	Vrednost	df	Asymp. Sig. (2-stranski)
Pearson Chi-Square	10,109a	9	,342
Razmerje verjetnosti	10,483	9	,313
Linearno-linearno združenje	1,290	1	,256
N veljavnih primerov	188		
2 celici (12,5%) sta pričakovali število manj kakor 5. Najmanjše pričakovano število je 2,08.			

Tabela 6: χ^2 test med spremenljivkama starostni razredi in udeležba na verskih obredih

Iz rezultata izhaja, da je signifikanca pri Pearsonovem χ^2 testu znašala 0,342. To pomeni, da je $p > 0,05$ in povezanost med spremenljivkama ni statistično značilna, zato rezultata ne moremo posplošiti na celotno populacijo starostnikov.

Pri izvedbi druge analize smo uporabili spremenljivki (preglednica 7): koliko časa starostniki bivajo v domu in udeležba starostnikov pri verskih obredih.

Iz raziskave izhaja, da so starostniki, ki so navedli, da so v domu za starejše do 5 let, v največji meri (43,2 %) odgovorili, da se nikoli ne udeležujejo verskih obredov v domovih za starejše. Starostniki, ki so bivali v domu za starejše od 6 do 10 let, so prav tako (36,4 %) odgovorili, da se nikoli ne udeležujejo verskih obredov v domovih. Starostniki, ki pa so bivali v domu več kakor 10 let, so v več kakor polovici primerov (61,1 %) odgovorili, da se vedno udeležujejo verskih obredov v domovih, ko so na voljo.

		Kolikokrat se udeležujete verskih obredov?					Skupaj
		Vedno, ko so na voljo	Občasno, ko sem zainteresiran	Redko, le ob večjih praznikih	Nikoli		
Koliko časa ste že v domu za starejše?	Do 5 let	Izračun	31	21	11	48	111
		Koliko časa ste že v domu za starejše?	27,9 %	18,9 %	9,9 %	43,2 %	100,0 %
		Skupaj	16,8 %	11,4 %	6,0 %	26,1 %	60,3 %
	Od 6 do 10 let	Izračun	13	14	8	20	55
		Koliko časa ste že v domu za starejše?	23,6 %	25,5 %	14,5 %	36,4 %	100,0 %
		Skupaj	7,1 %	7,6 %	4,3 %	10,9 %	29,9 %
	11 let in več	Izračun	11	1	3	3	18
		Koliko časa ste že v domu za starejše?	61,1 %	5,6 %	16,7 %	16,7 %	100,0 %
		Skupaj	6,0 %	0,5 %	1,6 %	1,6 %	9,8 %
Skupaj	Izračun	55	36	22	71	184	
	Koliko časa ste že v domu za starejše?	29,9 %	19,6 %	12,0 %	38,6 %	100,0 %	
	Skupaj	29,9 %	19,6 %	12,0 %	38,6 %	100,0 %	

Tabela 7: Kontingentna tabela povezanosti med časom bivanja v domu za starejše in udeležbo pri verskih obredih

Iz raziskave tako izhaja, da obstajajo razlike glede pogostosti obiskovanja verskih obredov, in to med starostniki, ki so v domu nad 10 let, in drugima skupinama

starostnikov, ki so v domu manj let. Ali so te razlike statistično značilne, smo preverjali z izvedbo hi-kvadrat testa (preglednica 8).

Chi-Square test			
	Vrednost	df	Asymp. Sig. (2-stranski)
Pearson Chi-Square	13,503 ^a	6	,036
Razmerje verjetnosti	13,380	6	,037
Linearno-linearno združenje	3,951	1	,047
N veljavnih primerov	184		

a. 2 celici (16,7 %) sta pričakovali število manj kakor 5. Najmanjše pričakovano število je 2,15.

Tabela 8: χ^2 test med spremenljivkama starostni razredi in udeležba na verskih obredih

Iz rezultata izhaja, da je signifikanca pri Pearsonovem χ^2 testu znašala 0,036. To pomeni, da je $p < 0,05$ in je povezanost med spremenljivkama statistično značilna oziroma obstajajo razlike v pogostosti obiskovanja verskih obredov glede na obdobje bivanja starostnikov v domu za starejše. Na podlagi tega rezultat velja za celotno populacijo starostnikov.

Pri izvedbi tretje analize smo uporabili spremenljivki (preglednica 9): koliko časa starostniki bivajo v domu in udeležba pri verskih obredih skupaj s svojci.

Iz raziskave izhaja, da so starostniki ne glede na to, kako dolgo že bivajo v domu za starejše, v največji meri odgovorili z »nikoli«. Iz navedenega izhaja, da ni mogoče prepoznati povezanosti med dolžino bivanja v domu in obiskovanjem verskih obredov skupaj s svojci.

Koliko časa ste že v domu za starejše? * Se svojci in sorodniki skupaj z vami udeležujejo verskih obredov?								
		Se svojci in sorodniki skupaj z vami udeležujejo verskih obredov?						
		Vedno	Včasih	Redko	Nikoli	Drugo	Skupaj	
Koliko časa ste že v domu za starejše?	Do 5 let	Izračun	4	10	15	84	5	118
		Koliko časa ste že v domu za starejše?	3,4 %	8,5 %	12,7 %	71,2 %	4,2 %	100,0 %
		Skupaj	2,1 %	5,2 %	7,8 %	43,5 %	2,6 %	61,1 %
	Od 6 do 10 let	Izračun	0	6	13	38	1	58
		Koliko časa ste že v domu za starejše?	0,0 %	10,3 %	22,4 %	65,5 %	1,7 %	100,0 %
		Skupaj	0,0 %	3,1 %	6,7 %	19,7 %	0,5 %	30,1 %
	11 let in več	Izračun	0	2	3	12	0	17
		Koliko časa ste že v domu za starejše?	0,0 %	11,8 %	17,6 %	70,6 %	0,0 %	100,0 %
		Skupaj	0,0 %	1,0 %	1,6 %	6,2 %	0,0 %	8,8 %
Skupaj	Izračun	4	18	31	134	6	193	
	Koliko časa ste že v domu za starejše?	2,1 %	9,3 %	16,1 %	69,4 %	3,1 %	100,0 %	
	Skupaj	2,1 %	9,3 %	16,1 %	69,4 %	3,1 %	100,0 %	

Tabela 9: Kontingentna tabela povezanosti med časom bivanja v domu za starejše in udeležbo pri verskih obredih skupaj s svojci

Ali so te razlike statistično značilne, smo preverjali z izvedbo hi-kvadrat testa (preglednica 10).

Chi-Square test			
	Vrednost	df	Asymp. Sig. (2-stranski)
Pearson Chi-Square	6,668 ^a	8	,573
Razmerje verjetnosti	8,507	8	,386
Linearno-linearno združenje	,204	1	,651
N veljavnih primerov	193		
a. 8 celic (53,3%) je pričakovalo število manj kakor 5. Najmanjše pričakovano število je 35.			

Tabela 10: χ^2 test med spremenljivkama čas bivanja v domu za starejše in udeležba pri verskih obredih skupaj s svojci

Iz rezultata izhaja, da je signifikanca pri Pearsonovem χ^2 testu znašala 0,573 ($p > 0,05$), zato povezanost med spremenljivkama ni statistično značilna.

Pri izvedbi četrte analize smo uporabili spremenljivki (preglednica 11): koliko časa starostniki bivajo v domu in udeležba pri verskih obredih skupaj s svojci.

Iz raziskave izhaja, da je bila udeležba na verskih obredih skupaj s svojci nekoliko večja pri tistih starostnicah, ki vedno obiskujejo verske obrede s svojci. Pri tistih, ki včasih obiskujejo skupaj s svojci verske obrede, je kar 14,2 % starostnic odgovorilo, da jih obiskujejo občasno skupaj s svojci, medtem ko so starostniki tukaj odgovorili s 3,8 %. Pri starostnikih, ki so odgovorili, da občasno, so v večji meri prevladovali odgovori starostnikov moškega spola. Pri tistih, ki so odgovorili z nikoli, so bili odstotki odgovorov glede na spol dokaj podobni.

		Spol * Se svojci in sorodniki skupaj z vami udeležujejo verskih obredov?						
		Se svojci in sorodniki skupaj z vami udeležujejo verskih obredov?						
		Vedno	Včasih	Redko	Nikoli	Drugo	Skupaj	
Spol	Moški	Izračun	1	3	18	53	3	78
		Spol	1,3 %	3,8 %	23,1 %	67,9 %	3,8 %	100,0 %
		Skupaj	0,5 %	1,5 %	9,1 %	26,8 %	1,5 %	39,4 %
Spol	Ženski	Izračun	3	17	14	83	3	120
		Spol	2,5 %	14,2 %	11,7 %	69,2 %	2,5 %	100,0 %
		Skupaj	1,5 %	8,6 %	7,1 %	41,9 %	1,5 %	60,6 %
Skupaj		Izračun	4	20	32	136	6	198
		Spol	2,0 %	10,1 %	16,2 %	68,7 %	3,0 %	100,0 %
		Skupaj	2,0 %	10,1 %	16,2 %	68,7 %	3,0 %	100,0 %

Tabela 11: Kontingentna tabela povezanosti med časom bivanja v domu za starejše in udeležbo pri verskih obredih skupaj s svojci

Ali so te razlike statistično značilne, smo preverjali z izvedbo hi-kvadrat testa (preglednica 12).

Chi-Square test			
	Vrednost	Df	Asymp. Sig. (2-stranski)
Pearson Chi-Square	9,433 ^a	4	,051
Razmerje verjetnosti	10,061	4	,039
Linearno-linearno združenje	1,530	1	,216
N veljavnih primerov	198		
a. 4 celice (40,0 %) so pričakovale število manj kakor 5. Najmanjše število pričakovanj je 1,58.			

Tabela 12: χ^2 test med spremenljivkama spol starostnikov in udeležba pri verskih obredih skupaj s svojci

Iz rezultata izhaja, da je signifikanca pri Pearsonovem χ^2 testu znašala 0,051. Na podlagi tega velja rezultat za celotno populacijo starostnikov.

4. Rezultati

V okviru ugotovitev raziskovalnega dela predstavljamo rezultate našega raziskovanja in interpretacijo hipotez, ki smo si jih zadali.

Najprej predstavljamo analizo in interpretacijo hipoteze H 1, v kateri smo predvidevali, da se starostniki z nižjo izobrazbo pogosteje udeležujejo verskih obredov. Iz rezultata izhaja (preglednica 5), da je signifikanca pri Pearsonovem χ^2 testu znašala 0,342. To pomeni, da je $p > 0,05$ in povezanost med spremenljivkama ni statistično značilna, zato rezultata ne moremo posplošiti na celotno populacijo starostnikov. Na podlagi dobljenih rezultatov smo H 1 zavrnil.

Pri hipotezi H 2 smo predvidevali, da se starostniki, ki so dalj časa v domovih za starejše, pogosteje udeležujejo verskih obredov. Iz raziskave izhaja, da obstajajo razlike glede pogostosti obiskovanja verskih obredov, in to med starostniki, ki so v domu nad 10 let, in drugima dvema skupinama starostnikov, ki v domu za starejše bivata manj let. Iz rezultata izhaja (preglednica 7), da je signifikanca pri Pearsonovem χ^2 testu znašala 0,036. To pomeni, da je $p < 0,05$ in je povezanost med spremenljivkama statistično značilna oziroma obstajajo razlike v pogostosti obiskovanja verskih obredov glede na obdobje bivanja starostnikov v domu za starejše. Na podlagi tega rezultat velja za celotno populacijo starostnikov in zato smo H 2 potrdili.

S hipotezo H 3 smo predvidevali, da starejši ko so starostniki, pogosteje se svojci z njimi udeležujejo verskih obredov. Vendar iz raziskave izhaja, da ni mogoče prepoznati povezanosti med dolžino bivanja v domu in obiskovanjem verskih obredov skupaj s svojci, saj je (preglednica 9) signifikanca pri Pearsonovem χ^2 testu znašala 0,573 ($p > 0,05$), zato povezanost med spremenljivkama ni statistično značilna. Na podlagi dobljenih rezultatov smo H 3 zavrnil.

Pri hipotezi H 4 smo predvidevali, da se svojci pogosteje udeležujejo verskih obredov s starostnicami. Iz raziskave izhaja, da je bila udeležba pri verskih obredih

skupaj s svojci nekoliko večja pri tistih starostnicah, ki vedno obiskujejo verske obrede s svojci. Iz rezultata izhaja (preglednica 11), da je signifikanca pri Pearsonovem χ^2 testu znašala 0,051. Pri analizi korelacij smo pri H 4 uporabili povečani 5,1 % interval zaupanja za povezanost med spremenljivkama spol starostnikov in obiskovanje verskih obredov skupaj s svojci. Na tem povečanem intervalu zaupanja obstaja tudi statistično značilna povezanost med spremenljivkama. Hipotezo H 4 smo na podlagi dobljenih rezultatov potrdili.

Glede na ugotovljeno v raziskavi še vedno ni v vseh domovih za starejše poskrbljeno, da bi imeli starostniki prostor za verske dejavnosti. Zato obstaja možnost za izboljšanje stanja, saj smo v teoretičnem delu prispevka videli, da sta izvajanje verskih obredov in temu namenjeni prostor zelo pomembna elementa v procesu staranja. Ugotovljeno je bilo namreč, da se povečuje potreba po udeležbi pri verskih obredih s starostjo. V raziskavi smo bili presenečeni, da se svojci redko odločajo za udeležbo verskih obredov skupaj s starostniki v domovih za starejše. Statistično pogosteje se jih resda udeležujejo skupaj s starostnicami. To področje zahteva podrobno raziskavo, da bi ugotovili vzrok tega stanja. V tem trenutku lahko samo ugibamo, kje so razlogi. Ali so razlogi v tem, da želijo svojci, ko obišejo starostnika, ta čas porabiti izključno z njim? Je vzrok morda v tem, da starostniki ne želijo porabljati časa obiskov za verske obrede? Menimo, da je lahko čas, ko so svojci skupaj s starostniki pri verskih obredih, prav tako zelo kakovostno izrabljen čas sobivanja, saj se, ne nazadnje, takrat združijo v mislih pri bogoslužju.

Glede na dejstvo, da je bila to ena prvih tovrstnih raziskav, tako v Sloveniji kakor tudi v tujini, se seveda odpira nešteto vprašanj. Ta tematika namreč še ni raziskana in jo bo treba ponoviti. Predvsem je pomanjkljivost te raziskave v tem, da je bil vključen majhen vzorec starostnikov. To izhaja iz dejstva, da za izvedbo raziskave nismo imeli nikakršnih finančnih sredstev. Ugotavljamo, da so se drugače starostniki radi odzivali na sodelovanje v raziskavi, saj si želijo družbe, a se jim zaradi starostjo povezanih težav ni možno vedno približati (gibalne in slušne ovire, demenca ipd.). To pa še ne pomeni, da se starostniki ne udeležujejo verskih obredov; obredi namreč niso neposredno povezani z njihovimi ekonomskimi (neplačljive storitve izvajanja verskih obredov) in zdravstvenimi ovirami (npr. pomoč gibalno oviranim je zagotovljena). Vse te odgovore bi lahko dobili le z longitudinalno raziskavo in z opazovanjem, to pa zaradi vstopanja v ožje socialno okolje ni možno brez nekaterih soglasij (država, vodstva domov, starostniki, svojci ipd.).

Glede na vzorčno populacijo smo zajeli dokaj veliko število oskrbovancev in domov za starejše; s tem si prizadevamo za splošnost in primerljivost naših rezultatov na ravni Slovenije in širše.

5. Sklep

V prispevku smo obravnavali izvajanje verskih dejavnosti v slovenskih domovih za starejše in vključevanje starostnikov vanje. Ugotavljamo, da ima država Slovenija

s Svetim sedežem formalnopravno urejene odnose. Na podlagi tega menimo, da bi v tistih domovih za starejše po Sloveniji (v zasebnih in na podlagi dobrega sodelovanja tudi v javnih), v katerih starostniki še nimajo zagotovljenih možnosti za izvajanje verskih dejavnosti, to zagotovo morali urediti. Po zadnjem popisu prebivalstva (Popis 2002) se je 57,8 % vseh Slovencev izreklo za kristjane. Pretežno krščanskemu prebivalstvu Slovenije je zato treba omogočiti, da imajo v obdobju, ko pridejo v domove za starejše, na voljo tudi tovrstne storitve. Te storitve nikakor niso obvezujoče za vse oskrbovance, vsekakor pa so dobrodošla dopolnitev kakovostnega življenja starostnikov v tretjem in v četrtem življenjskem obdobju, saj se z višjo starostjo, kakor je pokazala raziskava, te potrebe povečujejo. V 90 % vključenih domov za starejše iz naše raziskave imajo zgledno urejeno izvajanje verskih dejavnosti in s tem možnost, da se jih starostniki udeležujejo (vedno, občasno ali vsaj ob večjih praznikih se jih udeležuje 61,4 % v raziskavo vključenih starostnikov).

Skrbi pa dejstvo, da se svojci in starostniki skupaj zelo redko udeležujejo verskih obredov (68,7 % se jih ne udeležuje). Kaj je razlog za to, lahko samo ugibamo, a iz individualnih razgovorov je mogoče sklepati, da svojci bodisi nimajo časa bodisi ne želijo skupaj s starostniki, ki bivajo v domovih, preživljati časa, ki jim ga namejajo za obiske, ob verskih obredih.

Glede na to, da smo bili pri vzorcu starostnikov za našo raziskavo omejeni, se lahko naši izsledki uporabijo le kot izhodišče. Predlagamo, da bi to področje še podrobneje raziskali v eni od prihodnjih poglavljenih raziskav.

Slovenska družba se stara. Država in Cerkev bi morali skupaj dopolniti in oblikovati celovit program verske oskrbe v državnih institucijah (domovi za starejše, bolnice ipd.). Kakšno versko oskrbo bomo imeli v prihodnje v slovenskih domovih za starejše, je najprej treba vprašati starostnike, ki v teh domovih bivajo. Ne smemo pa pozabiti na starejše, ki so pred tem, da se jim v domovih za starejše pridružijo. S tem bi starostnikom omogočili še bolj kakovostno staranje, to pa mora biti cilj vsake sodobne socialne družbe.

Reference

- Accetto, Bojan.** 1987. *Starost in staranje: osnove medicinske gerontologije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ballew, Shoshana H., Susan M. Hannum, Jean M. Gaines, Katherine A. Marx in John M. Parrish.** 2012. The Role of Spiritual Experiences and Activities in the Relationship between Chronic Illness and Psychological Well-being. *Journal of Religion and Health* 51, št. 4:1386–1396.
- Bernard, Mathieu, Florian Strasser, Claudia Gamondi, Giliane Braunschweig, Michaela Forster, Karin Kaspers-Elekes, Silvia Walther Veri in Gian D. Borasio.** 2017. Relationship Between Spirituality, Meaning in Life, Psychological Distress, Wish for Hastened Death, and Their Influence on Quality of Life in Palliative Care Patients. *Journal of Pain and Symptom Management* 54, št. 4:2017–2018.
- BHSPV – Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih.** 2004. Uradni list RS – mednarodne pogodbe, št. 4/04.

- Braam, Arjan W., P. Van Den Eeden, M. J. Prince, A. T. F. Beekman, S. L. Kivelä, B. A. Lawlor in A. Birkhofer.** 2001. Religion as a Cross-cultural Determinant of Depression in Elderly Europeans: Results from the EURODEP Collaboration. *Psychological Medicine* 31:803–814.
- Burkhardt, Margaret A.** 1993. Characteristics of Spirituality in the Lives of Women in a Rural Appalachian Community. *Journal of Transcultural Nursing* 4, št. 2:12–18.
- Carson Benner, Verna, in Harold G. Koenig, ur.** 2008. *Spiritual Dimensions of Nursing Practice*. West Conshohocken, Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- Cobb, Mark, Christina M. Puchalski in Bruce Rumbold, ur.** 2012. *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. Oxford: Oxford University Press.
- Conrad, N. L.** 1985. Spiritual Support for the Dying. *Nursing Clinics of North America* 20, št. 2:415–426.
- Dimovski, Vlado, in Simon Colnar.** 2018. Staranje prebivalstva: izziv in priložnost za slovensko gospodarstvo. Revija HRM. <http://www.hrm-revija.si/hrm/iz-revije/hrm-revija-december-2017januar-2018-132017/staranje-prebivalstva-izziv-priloznost-za-slovensko-gospodarstvo> (pridobljeno 16. 1. 2017).
- Drev, Melanie.** 2015. Pomen duhovnosti v starosti. Diplomsko delo. Maribor: Alma Mater Europaea.
- Fish, Sharon, in Judith A. Shelly.** 1978. *Spiritual Care: The nurse's role*. Westmont, Illinois: Inter Varsity Press.
- Gedrih, Maša, in Majda Pahor.** 2009. Percepcija duhovnosti in duhovne oskrbe v domovih starejših občanov v Ljubljani: perspektivi stanovalcev in oskrbovancev. *Obzornik zdravstvene nege* 43, št. 3:191–200.
- Greenstreet, Wendy, ur.** 2006. *Integrating Spirituality in Health and Social Care: Perspectives and Practical Approaches*. Oxford: Radcliffe Publishing.
- Jewel, Albert, ur.** 2004. *Aging, Spirituality and Wellbeing*. London: Jessica Kingsley Publishing.
- Kete, Anisa.** 2014. Postmoderno iskanje smisla v novodobniški duhovnosti pri starejših. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Kimble, Melvin A., in Susan McFadden, ur.** 2003. *Aging, Spirituality and Religion: A Handbook*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- Ložar, Bernarda.** 2016. Kvaliteta medgeneracijskih družinskih odnosov in pomen duhovnosti v soočanju s procesom staranja. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- MacKinley, Elisabeth, ur.** 2004. *Spirituality of Later Life: On Humor and Despair*. Binghampton: The Haworth Pastoral Press.
- — —. 2006. *Aging, Spirituality and Palliative Care*. New York: Haworth Press.
- — —. 2008. *Aging, Disability and Spirituality: Addressing the Challenge of Disability in Later Life*. London: Jessica Kingsley Publishing.
- Macuh, Bojan.** 2017. Življenski slog starejših v domovih za starejše. *Andragoška spoznanja* 23, št. 1:53–71.
- Manning, Lydia K., in Andrew Miles.** 2018. Examining the Effects of Religious Attendance on Resilience for Older Adults. *Journal of Religion and Health* 57, št. 1:191–208.
- Mlinar, Anton.** 2009. Duhovnost staranja: Nekatera opažanja o starosti z vidika duhovnih potreb. *Bogoslovni vestnik* 69:277–296.
- Navernik, Ignac.** 2014. Duhovnost starejših in skrb zanjo v slovenskih domovih starejših. Magistrska naloga. Maribor: DOBA, Fakulteta za uporabne poslovne in družbene študije.
- O'Connor, Brian P., in Robert J. Vallerand.** 1989. Religious Motivation in the Elderly: A French-Canadian Replication and an Extension. *Journal of Social Psychology* 130, št. 1:53–59.
- Oswald, Wolf D., Gerald Gatterer in Ulrich M. Fleischmann.** 2008. *Gerontopsychologie. Grundlagen und klinische Aspekte zur Psychologie des Alterns*. Berlin: Springer.
- Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig, Nalini Tarakeshwar in June Hahn.** 2004. Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes among Medically Ill Elderly Patients: A Two-year Longitudinal Study. *Journal of Health Psychology* 9, št. 6:713–730.
- Popis prebivalstva Republike Slovenije.** 2002. Statistični urad Republike Slovenije. <http://www.stat.si/popis2002/si/default.htm> (pridobljeno 17. 12. 2017).
- Poročilo o staranju 2015 – povzetek.** 2015. Ministrstvo za finance Republike Slovenije. http://www.mf.gov.si/fileadmin/mf.gov.si/pageuploads/tekgib/Porocilo_o_staranju_2015_povzetek.pdf (pridobljeno 14. 11. 2017).
- Pravilnik o organizaciji in izvajanju verske duhovne oskrbe v bolnišnicah in pri drugih izvajalcih zdravstvenih storitev.** 2008. Ljubljana: Ministrstvo za zdravje Republike Slovenije.
- Ramovš, Jože, ur.** 2013. *Staranje v Sloveniji: Raziskava o potrebah, zmožnostih in stališčih nad 50 let starih prebivalcev Slovenije*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.

- . 2011. Potrebe, zmožnosti in stališča starejših ljudi v Sloveniji: Predstavitev raziskave prebivalstva Slovenije, starega 50 let in več. *Kakovostna starost* 14, št. 2:3–21.
- . 2003. *Kakovostna starost: Socialna gerontologija in gerontagogika*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka, Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Saje, Francka.** 2010. Pomen zadovoljevanja verskih duhovnih potreb starostnika v domu ostarelih. Diplomsko delo. Maribor: Fakulteta za zdravstvene vede Univerze v Mariboru.
- Šanc, Andreja.** 2017. Percepcija duhovnosti in duhovne oskrbe starostnika z vidika medicinskih sester. Projektna raziskovalna naloga. Celje: Visoka zdravstvena šola v Celju.
- Skoberne, Mihaela.** 2002. Duhovnost in duhovno zdravje. *Obzornik zdravstvene nege* 36:23–31.
- . 1993. Hospic – zavetje za umirajoče. *Zdravstvena obzorja* 27:237–250.
- Šolar, Brigita, in Andreja Mihelič Zajec.** 2007. Vloga medicinske sestre v procesu umiranja in duhovni oskrbi v Splošni bolnišnici Jesenice. *Obzornik zdravstvene nege* 41:137–146.
- Stoll, Ruth I.** 1979. Guidelines for Spiritual Assessment. *American Journal of Nursing* 79, št. 9:1574–1577.
- Trstenjak, Anton.** 1987. *Pastoralna psihologija*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tušar, Metka.** 1997. Duhovno zdravje. *Obzornik zdravstvene nege* 31:45–49.
- Ustava Republike Slovenije.** 1991. Uradni list RS, št. 33/91-I.
- Vertot, Nelka.** 2010. *Starejše prebivalstvo v Sloveniji*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.

Ocene

Gašper Mithans. *Jugoslovanski konkordat: Pacem in discordia ali jugoslovanski »kulturkampf«*. Razpoznavanja/Recognitiones 30. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2017. 383 str. ISBN: 978-961-6386-78-4.

Vprašanjem priprave, podpisa in neratifikacije sporazuma med Kraljevino SHS/Jugoslavijo in Svetim sedežem ter širšemu kontekstu cerkveno-političnih razmer v državi sta bili v zadnjem desetletju namenjeni dve disertaciji. Leta 2012 je na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem doktorsko delo zagovarjal Gašper Mithans. Le nekaj mesecev kasneje, januarja 2013, pa je na Fakulteti za zgodovino in cerkveno kulturno dediščino Univerze Gregoriana v Rimu disertacijo predstavil Igor Salmič. Prva namenja večji poudarek pregledu cerkveno-političnih razmer, ravnanju političnih strank in predvsem Srbske pravoslavne Cerkve pri iskanju pravnega okvira za delovanje katoliške Cerkve v državi. Salmič pa je svoje ugotovitve predstavil bolj na temelju analize notranje cerkvenih razmer, to je dokumentov vatikanske strani in zlasti apostolskega nuncija v Beogradu. Salmičeva disertacija je v celoti izšla v italijanskem jeziku, Mithans pa je svoje doktorsko delo pripravil v nekoliko prilagojeni obliki kot monografijo za knjižno izdajo; izšla je v založbi Inštituta za novejšo zgodovino v Ljubljani.

Mithansovo delo je vsebinsko razdeljeno v tri sklope. Najprej so predstavljene politično-religiozne razmere v Kraljevini Jugoslaviji od leta 1918 do izbruha druge svetovne vojne ter mesto

katoliške Cerkve. Osrednji in najobsežnejši del obravnava konkordatska pogajanja med Kraljevino Jugoslavijo in Svetim sedežem v času od leta 1922 do 1935. Zadnje poglavje pa spregovori o potrjevanju konkordata in konkordatski krizi (1935–1938), ki je globoko zaznamovala ne le odnose v državi, temveč tudi katoliško skupnost kot takšno. Ker konkordat v beograjskem parlamentu ni bil ratificiran, nikoli ni stopil v veljavo. Zato je ostal pravni položaj katoliške Cerkve ves čas obstoja jugoslovanske monarhije nedorečen.

Monografsko delo je nastalo kot sad večletnega raziskovalnega dela v okviru avtorjevega podoktorskega raziskovalnega projekta. Je celovita in poglobljena predstavitev pomembnega vprašanja kulturne, verske in politične zgodovine Kraljevine SHS/Jugoslavije, ki je zaznamovalo obe desetletji njenega obstoja tako navzven kot tudi na notranjepolitičnem področju. Nerešeno vprašanje pravnega položaja katoliške Cerkve je vplivalo na mednarodni ugled države, saj za razliko od drugih držav ni uspela urediti odnosov s Svetim sedežem. Sklenitev sporazuma s Svetim sedežem je vsebovala prestižno, a tudi mednarodnopolitično razsežnost. Neuspeh na tem področju je bil znamenje notranjepolitičnih razmer in s tem zmanjšane politične kredibilnosti navzven. Država se je s takšnim ravnanjem pokazala kot nezanesljiv partner, vlade pa nesposobne ali nevoljne, da z dnevnega reda umaknejo temo, ki je jemala preveč časa.

Na poseben način je bilo vse dogajanje ob pripravi, podpisu in propadu konkordata pokazatelj razmer, ki so bile

znotraj države. Medstrankarski in mednacionalni odnosi so se z leti skupnega življenja le še slabšali, napetosti večale, razlike, ki so bile na začetku skupne države nakazane, so se v dveh desetletjih tako zaostrele, da nek skupen dogovor ni bil več mogoč. Enakopravnost med verskimi skupnostmi, ki naj bi jo zagotavljala vidovdanska ustava, je postala grožnja temeljnemu odnosu med verskimi skupnostmi in slednjič obstoju države. Izvirnost urejanja pravnega položaja posameznih verskih skupnosti ni imela nobene možnosti. Avtor besedila je s temeljito analizo razmer pokazal na zapletenost odnosov v državi na vseh ravneh. Izkazovala se je tudi v preveliki navezanosti uradne državne politike na stališča Srbske pravoslavne Cerkve. V takšni konstelaciji moči je bilo skoraj nemogoče, da bi pravni položaj katoliške Cerkve uredili na enak način, kakor so to storili v drugih državah.

Besedilo monografije je nastalo na temelju analize obilnega arhivskega gradiva, dnevnega časopisja in ob upoštevanju doslej objavljenih besedil s tega tematskega področja. Izkazana je dobra razgledanost virov in literature, sposobnost kritičnega ovrednotenja uporablj-

nih del in avtonomnega pristopa. Pri svoji analitično-sintetični metodi je avtor podal izvirna stališča, ki pomenijo novost v obravnavanju tematike sklepanja konkordatov. Znal je kritično oceniti predhodne objave, opozoriti na še odprta vprašanja in hkrati dodati svoja dognanja. Navedeni viri in literatura dajejo soliden temelj za resen pristop k napovedani temi. Mesta, ki so morda zaradi nezadostne dosegljivosti virov še ne povsem pojasnjena, označi in opozori na možnosti novih dognanj v prihodnje. Uporabljal je strokovno korektno terminologijo. Če je bilo potrebno, je dodatno pojasnil mesta ali izraze, ki bi bralcu predstavljali težave, in so bili vezani na časovno-kulturni trenutek, ki sicer obravnava v naslovu napovedano tematiko.

Kljub obravnavanju zapletene cerkveno-politične tematike, ki izstopa po izvirnosti nekaterih konceptov, je nastalo besedilo, ki je berljivo in bo dostopno bralcu, tudi če nima specifičnega znanja s tega področja. Zato je mogoče reči, da je besedilo pregledno in logično zastavljeno, terminologija ustrezna. Bogat znanstveni aparat je urejen in dosleden.

Bogdan Kolar

Nikolaj Aracki Rosenfeld. *Celebrare l'Alleanza: La tipologia dalla Bibbia alla liturgia*. Rim: Centro Liturgico Vincenziano, 2017. 535 str. ISBN: 978-88-7367-224-1.

Znanstvena monografija z naslovom *Obhajanje zaveze* in s podnaslovom *Tipologija – od Svetega pisma do bogoslužja* Nikolaja Arackija Rosenfelda prinaša bo-

gat biblično-zakramentalni pristop razumevanja liturgije, ki je vsa osredinjena na obhajanje zaveze z Bogom. Monografija je hkrati doktorska disertacija, ki jo je Papeški atenej sv. Anzelma v Rimu uvrstil v znanstveno knjižnico »*Ephemerides Liturgicae*« pod številko 184, to pa dodatno potrjuje, da delo prinaša izviren prispevek k liturgični znanosti in k dosedanjemu načinu razumevanja bogoslužja.

»Sveto pismo je pri obhajanju bogoslužja največje važnosti« (B 24), saj to ni zgolj branje božje besede, ampak obhajanje oziroma dejanje bogočastja. In ker se »Nova zaveza v Stari skriva in Stara v Novi razkriva« (sv. Avguštin), se avtor monografije navduši nad tipološko metodo razlage Svetega pisma in bogoslužja s posebnim ozirom na zavezo med Bogom in ljudstvom. Ta tipološki pristop je hkrati mistagoški, kolikor obravnava zakramentalne resničnosti.

V prvem poglavju se avtor nekoliko sprehodi med raznovrstnimi modeli tipologije v novozaveznih knjigah, v delih cerkvenih očetov, med različnimi eksegeti, liturgiki in avtorji in predstavi, koliko in na kakšen način je tipologija navzoča in po svoje podlaga v mašnih poapostolskih in patrističnih evholoških besedilih in lekcionarjih. Sledi analiza tipologije pri Paulu Beauchampu (drugo poglavje), ki poudarja, kako je treba tako Staro kakor Novo zavezo razumevati v luči učlovečene Besede in poslednjega smotra (gr. *telos*), zato je njegova eksegeza teleološka. Beauchamp resda ne govori o bogoslužju Cerkve, izpostavi pa tematiko zaročniške zaveze kot vseobsegajoče jedro Svetega pisma.

V tretjem poglavju je predstavljen kristocentrični način razumevanja Svetega pisma nemškega luteranskega teologa in biblicista Leonharda Goppelta, ki v svoji knjigi o tipologiji (*Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*) poudari, da je tipologija način interpretacije za večje razumevanje in uporabnost Stare in Nove zaveze, hkrati pa tudi, kako so apokaliptika, tipologija in preroštvo povezani med seboj. Glede na uporabnost tipologije v Novi zavezi Goppelt podčrta, da tipologija ni »hermenevtična metoda«,

kakor je to zagovarjal Bultmann, ampak »duhovni približek«, ki razodeva zvezo, določeno od Boga, znotraj njegovega odrešitvenega načrta. Zanj Kristus zavzema osrednje mesto v možnosti odrešenja. Postavitev Gospodove večerje je povzetek celotne tipologije. Z darovanjem svojega življenja sklene Kristus novo zavezo, to je predujem in njeno učlovečenje. V četrtem poglavju avtor predstavi – ob razmišljanju in delih Jeana Daniélouja – mistagoški model tipologije, ki je značilen predvsem za patristično obdobje. Jeanu Daniélouju namreč v obravnavi izvora patristične tipologije uspe predstaviti njeno uporabnost za tako imenovano »pashalno ali velikonočno iniciacijo«, vendar le kot postopek, povezan z nekaterimi obredi ali celo zgolj z deli posamičnih obredov, ki so se takrat oblikovali. Tudi če v skladu s cerkvenimi očeti, ki jih je preučeval, zapiše, da »so zakramenti anticipacija eshatološke svatbe«, vendarle ne prepozna njihove notranje zveze z zavezo. Peto poglavje pa predstavi nov, »liturgični model«, ki temelji na zaročniški zavezi. Posebnost tega modela je v tem, da razumeva bogoslužje kot njeno praznovanje in že dokončano izpolnitev zaveze med Kristusom in Cerkvijo. V zgodovini odrešenja je na delu »postopna inkarnacija figur«. In to vizijo nam ponuja tipološki način razumevanja dogodkov zgodovine odrešenja.

Med najzanimivejšimi avtorjevimi spoznanji je tudi odkritje, da je zgodovina sama tipološka. Ta njena kakovost je odvisna od božjega načrta v Jezusu Kristusu. Zato so tudi nekatere resničnosti iz Stare zaveze prefiguracije Kristusa, saj deležijo Kristusovega Duha. Tako je, denimo, velikonočno jagnje zgolj primer figure krvi prve zaveze na Sinaju in

že pri prerokih označuje služabnika, ki ga kot jagnje peljejo v zakol. Ta figura dobi izpolnitev v Kristusovi krvi Nove zaveze. Obenem pa pomeni vdano pokorščino in krotkost vsakega, ki se brez upora pusti peljati v zakol. To značilnost krotkosti, ki je podoba Kristusove krotkosti, poosebljajo mučenci, opisani v knjigi Razodetja.

Avtor razprave poudari, da je tipološko vse, kar deleži Kristusove karakteristike. Kar namreč deleži njegove kvalitete in njegovo zaročniško srečanje s

Cerkvijo, ki ga bogoslužje praznuje, je tudi vse, kar je že pred njim in bo po njem prežeto z njegovim Duhom. Na podlagi tega avtor ugotavlja, da je vsa zgodovina tipološka. Celotna zgodovina človeštva je zgodovina odrešenja, po božji volji vodena po Svetem Duhu, ki dosega vrhunec v Kristusu, v njegovi svatbi s Cerkvijo. In to je svatba, ki se bo dokončno dopolnila takrat, ko bo »*Bog vse v vsem*« (1 Kor 15,28).

Slavko Krajnc

Igor Čuk in Aleks Leo Vest. *Prevarani sokoli*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo, 2017. 510 str. ISBN: 978-961-93925-8-4.

Med deli, ki tematizirajo vstopanje posameznih nekomunističnih skupin v OF, je študija dr. Ivana Čuka in dr. Aleksa Lea Vesta o sokolih posebnost v tem, da ni pisana v okvirih teleološke paradigme oziroma perspektive. Nekdanjosti, ki je izpričana v virih, ne obravnava kot z logiko stvari same gnanega razvoja k točno določenemu cilju, temveč kot nasledek prizadevanj in ravnanj konkretnih ljudi. To je minuciozna analiza, ki raste iz izpovednosti dokumentov preteklih dni. Da delo prav zato presega dosedanje večinoma priložnostne in memoarske obravnave te problematike, je odveč poudarjati.

Čeprav se študija o sokolih tu in tam ne izogiba polemčnosti v razmerju do interpretacij posameznih ideološko impregniranih piscev o preteklosti, je v bistvenem smislu zgodovinska, torej kritična. Delo pokaže, da dogajanje, ki je

vodilo v zaton in propad sokolstva, ni bilo spontano, temveč skrbno pripravljeno in vodeno. Bilo je v popolnem skladu s politično strategijo komunistov po opustitvi paradigme osamljenega nastopanja, ki je vodila do katastrofe ob Hitlerjevem prevzemu oblasti v Nemčiji. Revolucionarni marksisti so tedaj sistematično začeli iskati zaveznike, ki so jih poprej iz dogmatičnoideoloških razlogov zavračali. Drugače od fašistov in nacionalsocialistov, katerih prvaki so se dovolj uspešno sporazumevali z vrhovi liberalnih, konservativnih in populističnih strank, so se komunisti na podlagi ruske izkušnje z inteligenco, ki se je v edinstvenih razmerah carstva oblikovala kot poseben, do države permanentno kritičen sloj prebivalstva, obrnili zlasti k intelektualcem. Prek njih so organizirali pritisk na vodstva demokratičnih strank in organizacij, da so sprejela povezovanje s sekcijami Tretje internacionale. A zato se ni prav nič spremenil končni cilj komunistov. V (ljudsko) frontnih strukturah so prek amalgamiranja vanje vključenih gibanj in prek izoliranja

in eliminiranja posameznikov iz vrst teh gibanj ustvarili primerno okolje za svoj lastni prevzem oblasti. Ta metoda se je v polnosti izrazila v Sloveniji med drugo svetovno vojno. Revolucija je bila vedno – kakor je poudaril Janko Pleterški – temeljni cilj članov jugoslovanske partije.

Sokoli, katerih svetovnonazorska usmeritev je bila svobodomiselna, so se komunistom v Sloveniji zdeli zelo primerno gibanje za uresničitev njihovih načrtov. Liberalni tabor je namreč na naših tleh imel težavo, saj ni mogel najti povsem harmoničnega razmerja med državnim in narodnostnim patriotizmom. Tudi napetost med Tyrševimi svobodoljubnimi načeli oblikovanja osebnosti in stvarnostjo v kraljevini Južnih Slovanov, ki jo je kljub vrnitvi v ustavni in parlamentarnodemokratski okvir zaznamovala diktatura kralja Aleksandra, ni vzpodbujala enotnosti v sokolskih vrstah. Vse to je vodilo k cepitvam in ločitvam v njih in v liberalnih krogih nasploh. Komunisti so, potem ko so s prakticiranjem politike ljudske fronte zavrgli teorijo o socialfašizmu demokratičnih strank in gibanj, politično izkoristili takšno stanje in nase navezali pomembne dele sokolske organizacije, ki je imela v mnogih slovenskih krajih tudi obče kulturno poslanstvo. Tako so pridobili zveste sopotnike in zaveznike. Potem ko je ob okupaciji spomladi 1941 nastala socialna katastrofa, ki je bila od pariške komune dalje pravzaprav pogoj za izvedbo revolucionarnega prevrata, je njihova politika amalgamiranja zaveznikov in eliminacije nasprotnikov dosegla popoln uspeh.

Študija na konkretnem zgledu podrobno registrira posamezne korake na tej poti. Sredi 20. stoletja je v politiki komunistov dobila status standardnega

modela. Pred drugo svetovno vojno je bilo nekaj posameznih poskusov njegovega udejanjenja, med vojno pa je ta model polastitve oblasti najprej triumfiral v Sloveniji. Ob koncu vélikega spopada se je začel udejanjati v vseh deželah vzhodno od Zahoda. Komunistične partije so v okviru procesa njegovega praktičnega apliciranja zavladae v vrsti dežel – od Jugoslavije kot celote na jugu (1945) do Češkoslovaške (1948) in vzhodne Nemčije (1949) na severu.

Po drugi strani delo dr. Ivana Čuka in dr. Aleksa Lea Vesta tudi ne spregleda dejavnosti sokolov, ki niso bili naklonjeni komunistom oziroma sodelovanju z njimi. Ta del telovadne organizacije slovenskih svobodomislecev doslej v zgodovino pisju ni bil deležen primerne pozornosti. Zaradi težnje po pojasnitvi ravnanj in reagiranja posameznih odločilnih oblikovalcev nekdanjosti se je študija morala lotiti tudi nekaterih načelnih vprašanj, ki zadevajo širšo politično problematiko. V tem kontekstu je treba ugotoviti, da si delo uspešno prizadeva razčistiti pojmovno zmedo, ki je nastala z označevanjem komunistični partiji naklonjenega krila sokolov kot demokratičnega. Takšno poimenovanje je mogoče le na ozadju ekskluzivističnega – marksističnoideološkega – interpretiranja stvarnosti, ki se zelo razlikuje od znanstvenokritičnega. Avtorja študije se pri obravnavi te problematike priklopljeta do sklepa, da je komunizem nesprejemajoče krilo sokolske organizacije ves čas ravnalo v skladu z veljavnim statutom, ki ga tudi revolucionarnim marksistom naklonjeni člani niso odkrito zavračali. V tem smislu nobeno krilo sokolskega gibanja pred drugo svetovno vojno ne more biti razglašano za (ne) demokratično. Kritičnemu zgodovino-

pisju, ki je zavezano k nepristranskosti, ne kaže sprejemati političnoideološko obremenjene terminologije.

Ne gre pa spregledati še nečesa: po drugi svetovni vojni se sokoli, ki so vstopili v OF, v javnosti niso zavzeli za uveljavitev demokracije, kakršna ustreza Tyrševim načelom vzgoje svobodne osebnosti. To vsekakor ne kaže na to, da bi bili njeni goreči pristaši ali celo promotorji. Značilno niti sama svobodni-selna telesnokulturna organizacija po letu 1945 ni mogla več nadaljevati svojega poslanstva. Njeni člani iz vrst OF so

po svoji volji postali nekdanji sokoli; politika amalgamiranja jih je povsem vpe-la v strukture komunističnega režima. Nekateri mlajši so celo našli pot v vrste tajne policije. To je zanje pomenilo izjemno priznanje, hkrati pa je bilo tudi najbolj nedvoumen dokaz za opustitev Tyrševih principov na eni in za sprejetje marksistične doktrine na drugi strani. Tajna policija je bila namreč med tremi nivoji oblasti v komunističnih režimih najvišja in najpomembnejša; državna in partijska raven sta bili pod njo.

Igor Grdina

Lenart Škof in Petri Berndtson, ur. *Atmospheres of Breathing*. New York: SUNY Press, 2018. 297 str. ISBN: 978-1-4384-6973-7.

Pred nami je zbornik z naslovom *Atmospheres of Breathing* (*Atmosfera dihanja*). Gre za zbirko razprav s področja filozofije in religijske misli, ki je posvečena dihu. Zbornik si za nalogo zastavlja predstaviti in uvesti respiratorno oziroma dihalno filozofijo, v tem pogledu nastopa kot nekakšna arheologija diha. Filozofija je namreč znanstvena disciplina, ki v želji po lastni relevantnosti vedno znova odkriva pozabljeno, zane-marjeno in zamolčano – tokrat je pozabljen dih. Zbornik nosi močno eklektično razsežnost, skoraj v duhu new age religioznosti črpa iz raznoraznih tradicij. Seveda nosi tudi močan ekološki angažma in na splošno odpira pereča sodobna družbena vprašanja, povsem po meri sodobne etične senzibilnosti. To je v skladu z mislijo francoske filozofinje

Luce Irigaray (njena napoved »dobe Diha« je nekakšen navdih za celoten projekt), ki v zahodni miselni tradiciji razkriva dominantni moški pečat, ki temelji na doslednosti izključevanj, v tem duhu je bil torej pozabljen prav dih. V zborniku se tej pozabi posveča sedem-najst bolj ali manj uglednih strokovnjakov s področja filozofije, religiologije, medicine, pnevmatologije, literarne kritike, političnih ved, okoljevarstva itd. Multidisciplinarnost pristopov povsem ustreza razvejanosti diha, ki je vsenavzočni pogoj življenja, hkrati pa s svojo lahko naravo predstavlja hvaležno metaforično podlago za raznolike diskurze.

Zbornik je razdeljen na štiri tematske sklope: 1. Filozofske atmosfere dihanja; 2. Filozofske tradicije dihanja; 3. Glasovi in mediji dihanja ter 4. Diha polni in prazni svetovi. Prvi sklop je programski, celotnemu projektu postavi teoretska izhodišča, začrta mu pot med zahodnim fenomenološkim filozofskim pristopom na eni strani ter vzhodnimi religijskimi

izročili na drugi. Razmišljanja slovenskega filozofa Lenarta Škofa o dihu so v slovenskem prostoru že precej dobro predstavljena in so poznana tudi bralcem *Bogoslovnega vestnika* (njegov prispevek iz *Bogoslovnega vestnika* 77 (2017) 3/4, o dihu in avtoafekciji, je pravzaprav prvotna različica članka v tej knjigi), zato na tem mestu več pozornosti posvečamo drugim prispevkom. David Michael Kleinberg-Levin dihalna vprašanja zastavi skozi prizmo eksistencialne analitike, samemu dihu namreč ni težko priznati določene bivanjske prvotnosti, celo statusa počela. Še preden otrok razvije kakršenkoli odnos do okolja, že predstavlja dihalno telo. Dihanje je torej osnovni modus odnosa z okoljem, z obstojem in z bitjo na splošno. Tudi tesnoba (kot ključni vidik eksistencialne psihologije) je globoko povezana in prepletena z vprašanjem diha in dihal. Ontološka relevantnost diha pa sega še dlje, francoski fenomenolog Maurice Merleau-Ponty (ki je s svojo fenomenologijo telesnosti v tem zborniku nasploh zelo pogosto citiran) pravi, da je treba razmisliti o inspiraciji (navdihu) biti, tega pa ne misli metaforično, temveč zelo konkretno, zanj je življenje vdihovanje in izdihovanje biti, dihanje znotraj biti. Kleinberg-Levin dih v tem kontekstu razume kot pristni način konstituiranja našega duhovnega sveta, dih zanj predstavlja ponižen način pristopa k tujosti absoluta, govori celo o »molitvenem bistvu diha«. Filozofija diha je torej filozofija, ki resno jemlje verski navdih (najsaj bo vzhodni ali zahodni) in je odprta do drugosti.

Drugi sklop knjige, naslovljen Filozofske tradicije dihanja, dosledno sledi formuli: prebrskati besedila velikih zahodnih filozofov in v njih poiskati izraz

dih(a) ali zrak(a), potem podobno storiti še z na Zahodu znanimi vzhodnimi modreci, iz česar sledi sklep o vsenavzočnosti diha ter o njegovi osrednjosti pri vprašanih filozofske relevance. Gre za besedila, ki bi žanrsko gledano spadala na področje primerjalne religiologije. To seveda ne čudi, saj je dih tako temeljen in vsenavzočen koncept, da ga zlahka izsledimo v vseh izročilih. Ta del knjige se v največji meri posveča vzhodni miselnosti. Najznamenitejši je koncept *prana* iz indijske tradicije (navzoč že v Rigvedi), od tod izhajajo tudi na Zahodu popularne dihalne tehnike (npr. jogijsko nadzorovanje dihanja). Dih je tudi osrednja kategorija kitajske estetike in medicine: zanimiv je koncept čí, ki dobesedno pomeni dihanje ali zrak, hkrati pa predstavlja izraz za življenjsko energijo. Seveda pa pri zahodnih izročilih dihanja ni nič manj pomemben. Najsaj gre za *ruah* v judovski tradiciji (vse od dihanja, ki bdi nad vodami, naprej), za novozavezna izraza *pneuma* in *psyche* v stari grščini ali pa za latinska izraza *spiritus* in *anima* (duh in duša v sodobni antropološki govorici). Dih je torej vsepovsod.

Tretji del knjige govori o umetnosti kot dihu in dihu kot umetnosti (slikarstvu, gledališču, poeziji). Sloviti filozof, teolog in pesnik Kevin Hart se tokrat posveti poeziji nedavno umrlega ameriškega pesnika Marka Stranda. V razpravi se posveča pomembnemu konceptu dihanja kot paradigmatične usmerjenosti k drugemu, ob analizi Strandove pesmi Dih in drugih pa odpre ključna vprašanja navdihanja, inspiracije. Kaj se zgodi, preden nastane pesem? Kaj predstavlja pojem navdihanja, ki v sebi nosi vso nepojmljivost pesniškega talenta in ustvarjalne moči? Zakaj je ta koncept etimološko povsem povezan z dihom? Kakšna je

povezava med dihom in mislijo ter kako ta par tvori identiteto? Je inspiracija, ki je globoko teološki koncept in ki s svojo peresno lahkostjo asociira na lahkostnost diha, vedno neprostopoljna ali se lahko nanjo pripravimo? Mišljeno je, da tako dih kot navdih prihajata od zunaj. Toda ali je glede navdihema temu res tako, je morda koncept v preveliki meri zaznamovan s teološkim izročilom in prispeva k nepotrebnemu mistificiranju določenih vidikov umetniških praks?

Izpostavimo še prispevek Johna Durhama Petersa, strokovnjaka za medialogijo, ki h konceptu diha pristopi preko vprašanja vmesnikov in pomagala. Pravzaprav ga zanima tehnika in tehnologija diha. K vprašanju pa pristopa skozi zgodovino razvoja življenja na zemlji, zato izpostavi nekaj zanimivih oblik dihanja iz živalskega sveta (od anaerobnega življenja do dihanja pri kitih in nastanka nosnic pri drugih sesalcih). Znotraj človeške zgodovine pa opozori na razvoj dihalnih tehnik in tehnologij (slednje je spodbudil predvsem razvoj rudarstva, v kasnejših fazah pa vse večji razmah bojnih plinov), ki danes pravzaprav vedno bolj prevzemajo osrednjo vlogo v našem dihalnem svetu.

Četrta del obsega tri sestavke, ki k vprašanju filozofije diha pristopajo s filozofsko-medicinskega zornega kota, dih je namreč osnovni pogoj za zdravje. Hkrati pa so stanja pomanjkanja in zastajanja diha alarmantni bolezenski znaki, na dih, kot na vse drugo, postanemo pozorni, šele ko je odsoten. Zbornik v tem duhu zaključuje in povzema ganljiv prispevek Davida Abrama, ki ga lahko

beremo tudi kot apel k ohranitvi diha in dihalnih pogojev. Svojo kozmološko misel zasnuje ob zamolčanih izročilih. Če celoten zbornik temelji na vzhodno-zahodni osi, se Abramov prispevek, naslovljen Skupnost diha, navezuje na severno-južno geografsko osišče, tako med drugim izpostavi Inuite in avtohtona južnoameriška ljudstva. Dih je v Abramovem besedilu izrazito povezovalen medij, ki povezuje narode in ljudstva, pa tudi naravo in kulturo ter ljudi in živali.

Kot potencialno pomanjkljivost lahko izpostavimo, da zbornik na splošno v preveliki meri povzema azijske deindividualistične doktrine, postati dihalec je pogosto enačeno z željo postati eno z vsem, razkropiti lastni jaz v dihu, kar je seveda povsem v nasprotju s personalističnimi nastavki, ki v veliki meri utemeljujejo zahodno civilizacijo. Kot za vsak zbornik je tudi za tega značilno, da so nekateri prispevki slabši oziroma delujejo bolj prisiljeno (dih v njih ni prvotna, temveč drugotna tema). Vseeno pa je večina prispevkov delo avtorjev, ki so – kot je razvidno iz biografskih podatkov na konca zbornika – že lep čas zavezani premisleku o dihu.

Zbornik, ki je izšel pri zelo ugledni založbi SUNY Press, je zanimiv za širok krog bralcev, dotika se raznolikih tem, v osnovi pa ostaja dobro urejena in koherentna refleksija o dihu. Hkrati pa ta knjiga nastopa tudi kot ponižen poziv k očiščenju zraka in (miselnega) ozračja v našem zatohlem vsakdanu.

Luka Trebežnik

Poročilo

Svet OZN za človekove pravice: zasedanje

Ženeva, 10.–28. 9. 2018

V Ženevi je od 10. do 28. septembra 2018 potekalo 39. redno zasedanje Sveta OZN za človekove pravice (Svet). Letos Svetu predseduje Slovenija. V ospredju 39. srečanja Sveta so bila številna področja, povezana s človekovimi pravicami.

Prvi teden je najprej zaznamoval otvoritveni nagovor nove visoke komisarke ZN za človekove pravice, nekdanje čilske predsednice, Michelle Bachelet Jeria. V njem je izrazila prepričanje, da lahko sodelovanje med različnimi institucijami na multilateralni ravni reši številne izzive, s katerimi se sooča svet. Dejala je, da lahko politične razlike ponekod razdelijo določene države, vendar je kljub vsemu zavze-manje za spoštovanje človekovih pravic v interesu vseh. Bacheletova se je zavzela za varstvo državljanskih, ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic, ki so pravice vseh ljudi. Svet ima po njenih besedah dolžnost, da opozarja na kršitve človekovih pravic ne glede na spol, raso, vero ali begunski status. Pozdravila je napore držav članic za ustanovitev neodvisnega mednarodnega mehanizma, ki bo celostno obravnaval situacijo v Mjanmaru in pozvala države, da sprejmejo tovrstno resolucijo in jo predajo Generalni skupščini ZN v potrditev.

Svet je nato prisluhnil Urmili Bhoola, posebni poročevalki ZN za sodobne oblike suženjstva, ki je v svojem poročilu opozorila, da suženjstvo ostaja resničnost za milijone mož in žena ter otrok po vsem svetu. Države je pozvala, naj okrepijo svoja prizadevanja za odpravo vseh oblik suženjstva.

Posebne pozornosti je bilo deležno poročilo o stanju v Burundiju. Odposlanka visoke komisarke ZN za človekove pravice Kate Gilmore je dejala, da se je skupina treh strokovnjakov ZN, ki naj bi v tej afriški državi zbiralala informacije o kršitvah človekovih pravic, soočala s številnimi težavami. Vlada Burundija je namreč aprila 2018 omenjenim strokovnjakom preklicala vize in posledično visoka komisarka Svetu ni mogla poročati. Urad visoke komisarke je vlado v Burundiju pozval k takojšnji obnovitvi sodelovanja z mednarodnimi organi za zaščito človekovih pravic, s čemer so se strinjale tudi države članice.

Ker mineva letos tudi sedemdeset let od sprejetja Konvencije ZN o genocidu, je Fabian Salvioli, posebni poročevalec Urada visokega komisarja ZN za človekove pravice za spodbujanje resnice, pravičnosti, povračila škode in jamstvo neponovitve, izpostavil, da je zasedanje Sveta pravo mesto, da se spomnimo te obletnice in da s tem pokažemo solidarnost s tistimi žrtvami, ki so nekoč plačevali in še danes plačujejo visoko ceno genocidnih dejanj in zločinov proti človečnosti.

Drugi teden zasedanja je Svet med drugim obravnaval poročili o stanju v Siriji in Sudanu. Paulo Sergio Pinheiro, vodja Mednarodne preiskovalne komisije ZN za Sirijo, je opozoril, da otroci, ki so bili razseljeni, trpijo pomanjkanje hrane, ženske

in dekleta, ki živijo v začasnih taboriščih, šotorskih skupnostih in zapuščenih stavbah, so bile izpostavljene spolnemu nasilju in zlorabam. Na zajetih območjih, kot so deli vzhodne Gute, so električne in vodne linije ostale prerezane. V razpravi, ki je sledila, so države opozorile na možnost še ene humanitarne katastrofe v tej državi, druge države pa so pozvale k prenehanju enostranskega obtoževanja sirskih oblasti. Yasmin Sooka, vodja Komisije ZN za človekove pravice v Sudanu, je Svet seznanila z dejstvom, da so ženske v Južnem Sudanu še naprej izpostavljene spolnemu nasilju, do katerega prihaja zaradi spopadov med etničnimi skupinami v državi. Vojaško sodišče je deset vojakov obsodilo na zaporno kazen, vendar so številni poveljniki še vedno nekaznovani. Komisijo so zaprosili za pomoč pri pravem posredovanju. Južni Sudan ostaja eno najbolj nevarnih območij na svetu za humanitarne delavce.

V sklopu Univerzalnega periodičnega pregleda o stanju človekovih pravic, ki so mu vsaka štiri leta podvržene vse države, tudi Slovenija, so bila tokrat sprejeta sklepna poročila za štirinajst držav. Države članice Sveta (teh je sedeminštirideset in se menjajo vsaka tri leta) so poročila sprejele brez glasu proti, države, ki so bile podvržene pregledu, pa morajo sedaj priporočila uresničiti.

Tudi v tretjem tednu zasedanja Sveta so države članice pozornost namenile več tematikam. Izpostaviti velja poročilo odposlanke ZN za človekove pravice Kate Gilmore, skozi katerega je predstavila ugotovitve skupine strokovnjakov za Ukrajino. Spor, ki traja v vzhodnem delu Ukrajine, še naprej zahteva življenja in uničuje domove. Glede zavzetega polotoka Krim je Gilmoreova izpostavila izrazito krčenje civilnega prostora, kar je še poglobilo ozračje strahu. Poleg tega oblasti Ruske federacije še naprej ne upoštevajo svojih obveznosti kot okupacijska sila v skladu s Četrto ženevsko konvencijo o zaščiti civilnih oseb v času vojne.

V zadnjih dveh dneh je Svet glasoval o resolucijah, kar je pravzaprav rezultat vsega njegovega tritedenskega zasedanja. Med drugimi sta bili sprejeti dve pomembni resoluciji. Prva se nanaša na spodbujanje in varovanje človekovih pravic v Venezueli, kjer so te ekstremno kršene. Države, ki so glasovale za sprejetje omejenih resolucij, med njimi tudi Slovenija, so venezuelske oblasti pozvale k sprejetju humanitarne pomoči, da bi mogli tako odpraviti pomanjkanje hrane, zdravil in medicinskih potrebščin, ki so vzrok za podhranjenost in izbruh bolezni. Resolucija od venezuelske vlade prav tako zahteva sodelovanje z Uradom visokega komisarja in drugimi organi Sveta. Druga pomembna resolucija pa se nanaša na pripadnike muslimanske manjšine Rohingya in drugih manjšin. Večina članic je glasovala za sprejetje resolucije, v njej pa strogo obsodila kršitve in zlorabe človekovih pravic v Mjanmaru in pozvala tamkajšnje oblasti, da zagotovijo spoštovanje človekovih pravic vsem ljudem, posebej še muslimanski manjšini Rohingya ter drugim etničnim in verskim manjšinam. Države z resolucijo zahtevajo, da vlada v Mjanmaru poskrbi za varno, prostovoljno, dostojno in trajnostno vračanje vseh razseljenih oseb na svoje domove v Mjanmaru. Resolucije bodo predali v potrditev Generalni skupščini ZN v New Yorku.

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkveni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardtsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)

41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)
- s.n. **Polona Vesel Mušič**, Utrip birmanske pastorale v Cerkvi na Slovenskem (sozaložništvo s Salve)
43. **Janez Juhant, Mateja Centa (ur.)**, V zvestobi narodu in veri
44. **Christian Gostečnik**, Je res vsega kriv partner? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
45. **Maksimilijan Matjaž**, Klic v novo življenje
46. **Barbara Simonič (ur.)**, Družinska terapija v teoriji in praksi
47. **Andraž Arko**, Pasijon po Gibsonu
48. **Robert Petkovšek**, Bog in človek med seboj
49. **Christian Gostečnik**, Zakaj se te bojim? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
50. **Rafko Valenčič**, Beseda in pričevanje (sozaložništvo z Družino)
51. **Mari Jože Osredkar**, Teologija odnosa (sozaložništvo z ZBF)
52. **Mari Jože Osredkar**, Božje razodetje v Bibliji in Koranu (sozaložništvo z ZBF)
53. **Christian Gostečnik**, Družinske terapije in klinična praksa (sozaložništvo s FDI in ZBF)
54. **Ciril Sorč**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
55. **Bojan Žalec, Vojsko Strahovnik (ur.)**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
57. **Slavko Kranjc (ur.)**, Svetloba dram našega duha (sozaložništvo z občino Slovenske Konjice)
58. **Christian Gostečnik**, Bolečina ločenosti (sozaložništvo s FDI in ZBF)
59. **Andrej Šegula (ur.)**, Božje oznanilo sodobnemu človeku : zbornik ob 80-letnici prof. Rafka Valenčiča (sozaložništvo z Družino)
61. **Christian Gostečnik**, Psihoanaliza in sakralno izkustvo (sozaložništvo sozaložništvo s FDI in ZBF)

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Naslov / Address

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

ISSN

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / E-address

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

Robert Petkovšek

E-pošta / E-mail

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / Editorial Council

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop

Prevodi / Translations

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Oblikovanje / Cover design

Lucijan Bratuš

Prelom / Computer typesetting

Jernej Dolšak

Tisk / Printed by

KOTIS d. n. o., Grobelno

Za založbo / Chief publisher

Robert Petkovšek

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek
Canon Law Abstracts
Elenchus Bibliographicus Biblicus
Emerging Sources Citation Index (WoS)
ERIH PLUS
dLib
IBZ Online
MIAR
MLA International Bibliography
Periodica de re Canonica
Religious & Theological Abstracts
Scopus (h)

Letna naročnina / Annual subscription

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

Transakcijski račun / Bank account

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJS12X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347