

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

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

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 78

2018 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 78
Leto 2018**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2018

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

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

RAZPRAVE / ARTICLES

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

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

OCENE / REVIEWS

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

POROČILA / REPORTS

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

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Matjaž AMBROŽIČ

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

Mateja CENTA

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

Mateja CVETEK

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

Robert CVETEK

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

Sonja ČOTAR KONRAD

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

Nejc DRNOVŠEK

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

Roman GLOBOKAR

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

Christian GOSTEČNIK

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

Drago JEREBIC

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

Petra KLEINDIENST

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

Bogdan KOLAR

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

Jernej LETNAR ČERNIČ

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

Jože KRAŠOVEC

dr., akad. prof., biblični študij Stare zaveze 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

Janez LOGAR

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

Simon MALMENVALL

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

Mari Jože OSREDKAR

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

Dejan PACEK

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

Uroš PERKO

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

Robert PETKOVŠEK

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

Libera PISANO

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

Saša POLJAK LUKEK

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

Maciej RACZYŃSKI-ROŻEK

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

Tanja REPIČ SLAVIČ

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

Nataša RIJAVEC KLOBUČAR

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

Andrej SAJE

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

Barbara SIMONIČ

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

John SKALKO

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

Natalya Yur'evna SUKHOVA

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

Miha ŠIMAC

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

Matevž TOMŠIČ

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

Marjan TURNŠEK

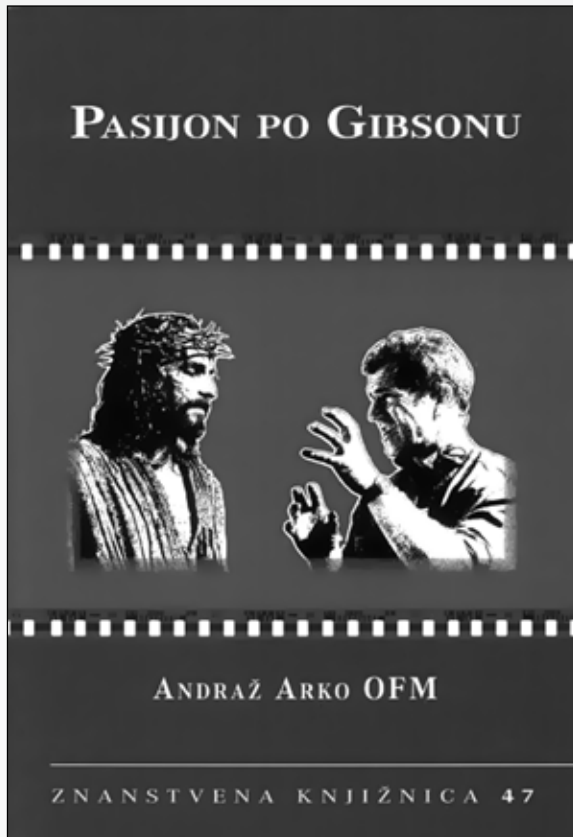
dr., doc., dogmatična teologija PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Stranice 11, SI – 3206 Stranice
marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Janez VODIČAR

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

Nikola VRANJEŠ

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



Andraž Arko

Pasijon po Gibsonu

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

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

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

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

Tomaževa proslava

Kratek znanstveni prispevek (1.03)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,9–15

UDK: 27-475

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reference

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



Christian Gostečnik
Je res vsega kriv partner?

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

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

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

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,17—31

UDK: 27-67:28

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

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

2. Dvojna funkcija besede

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Ali beseda ustvarja odnos?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Komunikacija – matерна resnice

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Sklep

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

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

Reference

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



Christian Gostečnik OFM
Družinske terapije in klinična praksa

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

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

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

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

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

Robert Petkovšek

Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem¹

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

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

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

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

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

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

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

1. Človek živi v duhu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Duh v odnosu do samega sebe

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

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

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

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

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

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

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

3. Stari človek živi iz žrtvovanja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Novi človek živi iz darovanja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V evangeliju pa prepozna tudi »novost življenja«:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V luči evangelija svobodo dokončno osvobaja šele Božja volja.

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

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

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

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

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

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

5. Sklep

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

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

Reference

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



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

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

Oba sta svoje delo in pričevanje zapečatila z mučeniško smrtjo in tako postala znanilca sprave in 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

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

Mateja Centa

Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost¹

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

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

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

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

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

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

1. Izhodiščne postavke

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Teorije čustev

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

bene in kulturne, kognitivne itd.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Teologija čustev

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Pomen čustev in čustvenosti za moralnost

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

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

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

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

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

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

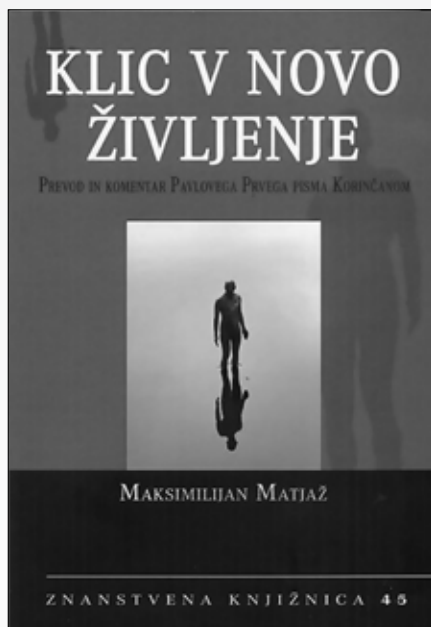
Ključ je v oblikovanju osebnostnih odlik, ki so tvorni gradniki našega značaja in povezani z našo identiteto ter samopodobo in samovrednotenjem. Hkrati govorimo o postavljanju idealov, ki si jih posameznik lahko pridobi in oblikuje v okviru svoje skupnosti, v času vzgoje in v soočenju z zgledi odlikovanih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

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

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

Reference

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



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

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

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

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

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

John Skalko

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

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

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

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

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

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

1. Introduction

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

2. Vincelette's updated Grotian definition

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

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

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

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

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

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

self or another.

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

Regarding (1), Vincelette adds:

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

Regarding (2), Vincelette adds:

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

Regarding (3), Vincelette adds:

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

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

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

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

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

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

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

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

The Race Case:

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

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

The Lie Case:

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Application of Vincelette's Definition

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Conclusion

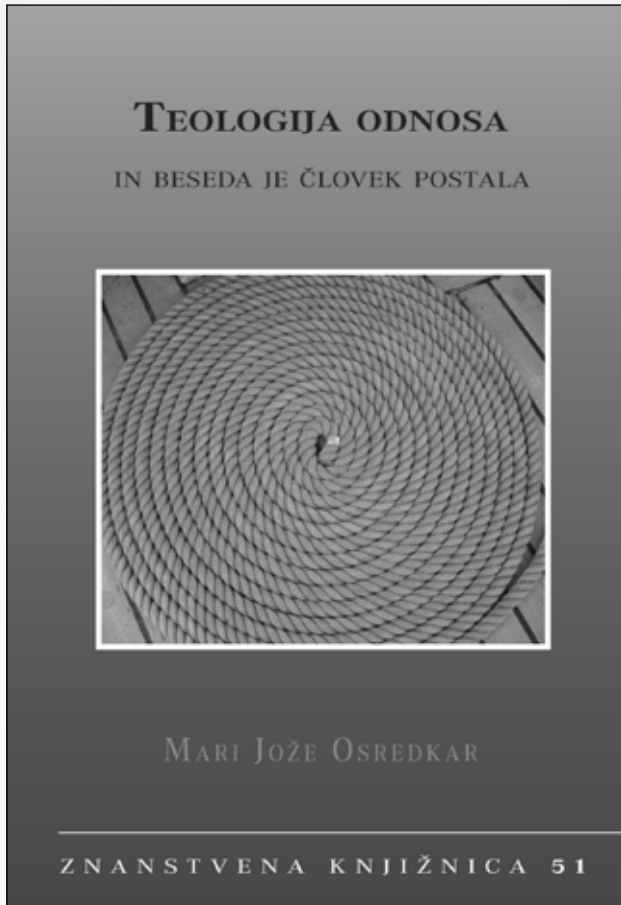
To sum up, Vincelette's revised definition, while avoiding certain difficulties plaguing the Grotian account, encounters difficulties of its own. Vincelette's definition opens the door to proportionalist reasoning, entails problematic tautologies, either results in a formal contradiction or dishonors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

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

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

References

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



Mari Jože Osredkar
Teologija odnosa
In beseda je človek postala

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,79—89

UDK: 26-1Mendelssohn M.

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

Libera Pisano

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Jewish Philosophy as a controversial field

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

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

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

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

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

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

2. Moses Mendelssohn's thought between Aufklärung and Judaism

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

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

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

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

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

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

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

3. The Jews and the (Limits of) Enlightenment

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. The *Bifurcated Soul of the German Jew*

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

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

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

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

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

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

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

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

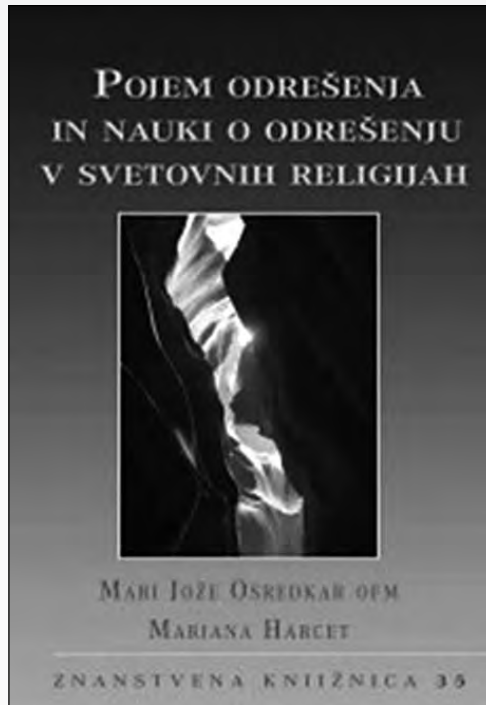
However, I would rather say that the duality which Mendelssohn experienced as a Jew and an enlightened human being is the peculiar dialectical tension of Jewish philosophy itself. German Jewry or Jewish Germanness are both exercises in thinking within and beyond certain borders. That's why Mendelssohn's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

References

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

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

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



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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,91—103

UDK: 27-472-145.2

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

Nikola Vranješ

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

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

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

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

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

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

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

1. Introduction

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

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

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

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

2. The concept of creation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. The Project of God the Creator

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1 The main considerations

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1.1 A human being

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Conclusion

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

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

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

Abbreviations

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

LS – Francis. 2015. *Laudato si'*.

References

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



Mari Jože Osredkar
Božje razodetje v Bibliji in Koranu

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

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

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

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

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

Maciej Raczynski-Rożek

Viri probati and Presiding Over the Eucharist According to Edward Schillebeeckx

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

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

Povzetek: Viri probati in vodenje evharistične daritve po Edwardu Schillebeeckxu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Schillebeeckx admits that:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. The criticism of the Congregation

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

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

On this basis the Dutch theologian claims that

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

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

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

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

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

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

6. »Heresy« of Schillebeeckx – danger or inspiration

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

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

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

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

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

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

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

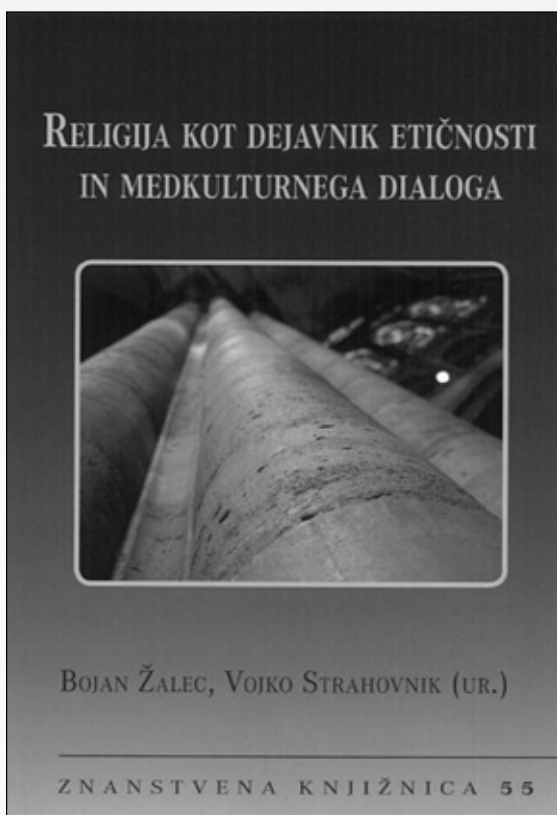
Abbreviations

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

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

References

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



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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,121—134

UDK: 271.2-27"18"

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

Nataliya Yur'evna Sukhova

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

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

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

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

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

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

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

1. Introduction

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Case-studies

2.1 Development of Archpriest Gerasim as a scholar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Scientific principles of Archpriest Gerasim Pavskii

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Conclusions

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

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

However, our analysis enables to make more weighed conclusions.

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

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

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

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

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

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

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

References

Sources

Kancelyariya Ego imperatorskago velichestva.

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

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

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

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

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

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

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

Literature

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nejc Drnovšek

Selitev kijevske metropolije iz Kijeva v Moskvo

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Selitev metropolije v Vladimir

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Utrditev metropolitanskega sedeža v Moskvi

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

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

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

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

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

6. Sklep

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

Reference

Objavljeni viri

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatura

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,147—157

UDK: 342.7(497.4)

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

Jernej Letnar Čerňič

Človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava v slovenski družbi

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

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

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

2. Opredelitev človekovega dostojanstva kot temelja vladavine prava

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

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

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

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

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

Človekovo dostojanstvo sestoji iz telesne in iz duhovne integritete. Pri tem je neposredno povezano z varstvom človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki ga konkretizirajo (Šturm 2002, 362). V vseh treh oblikah ne pripada samo enemu posamezniku, saj sodi med temeljne kolektivne dobrine vsakokratne družbe. Juhant piše:

»krščansko stališče je /... /, da je treba še posebej zaščititi slabotnega, nemočnega in prizadetega. Seveda pa je to odvisno od tega, ali smo kristjani sposobni alternativnega delovanja v sodobnem svetu. V etiki pa izrecno ne gre brez kreposti, se pravi brez praktične podlage, ki omogoča življenje. Krščansko stališče torej podpira življenje za vsako ceno, v vseh pogledih, vedno in povsod.« (2004, 456–457)

McCrudden pravi, da je

»mogoče zaznati osnovno najmanjšo vsebino pomena človekovega dostojanstva: da ima vsak človek notranjo vrednost, ki jo je treba spoštovati, da nekatere oblike ravnanja nasprotujejo spoštovanju te resnične vrednosti in da država obstaja zaradi posameznika, in ne obratno« (2008, 686).

Clapham pa zagovarja prepričanje, da je človekovo dostojanstvo sestavljeno iz štirih delov:

»1. prepoved vseh vrst nečloveškega ravnanja, ponižanja ali razgradnje s strani ene osebe nad drugo; 2. zagotovitev možnosti za individualno izbiro in pogojev za »uresničenje vsakega posameznika«, avtonomijo ali samouresničevanje; 3. priznanje, da je lahko varstvo skupinske identitete in kulture bistvenega pomena za zaščito osebnega dostojanstva; 4. ustvarjanje potrebnih pogojev za vsakega posameznika, da so njegove osnovne potrebe izpolnjene.« (2006, 214)

Človekovo dostojanstvo ima pomembno vlogo pri vladavini prava. Pojem pravne države vključuje to, kako družba nadaljuje pravo in deluje na njegovi podlagi in po njem. Pravo pa primarno obstaja zgolj zato, da uresničuje človekovo dostojanstvo. Resnično spoštovanje pravne države je eden od ključnih pogojev za delovanje svobodne in demokratične družbe, saj omogoča in zagotavlja izmenjavo različnih mnenj in stališč. Njegove normativne zaščite se kažejo v določbi o civilno-političnih in družbenoekonomskih pravicah. Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin v preambuli določa: »države so obvezane, da kot vlade evropskih držav, ki jih navdihuje ista miselnost in ki imajo skupno dediščino idealov in političnega izročila o spoštovanju svobode in vladavine prava, storijo prve korake k skupnemu uveljavljanju nekaterih pravic.« Ob tem je Beneška komisija zapisala, da so

»pravna država in človekove pravice med seboj povezane. /.../ Pravna država bi bila le prazna lupina brez dovoljenja za dostop do človekovih pravic.

/.../ Varstvo in spodbujanje človekovih pravic se uresničujeta le s spoštovanjem za pravno državo: močna ureditev pravne države je bistvena za zaščito človekovih pravic. Poleg tega pravna država in več človekovih pravic (denimo kot pošteno sojenje in svoboda izražanja) se prekrivajo.« (2016, tč. 31)

Beneška komisija nadalje navaja naslednje elemente pravne države:

»1. zakonitost, vključno s preglednim, odgovornim in demokratičnim postopkom za sprejetje zakona; 2. pravna varnost; 3. prepoved arbitrarnosti; 4. dostop do sodnega varstva pred neodvisna in nepristranska sodišča, vključno s sodnim pregonom upravnih aktov; 5. spoštovanje človekovih pravic; 6. nediskriminacija in enakost pred zakonom.«

Vladavina prava je zato varstvo pred kakršnokoli samovoljo državne oblasti, ki želi zaobiti pravo in odločati zgolj na podlagi moči.

Človekovo dostojanstvo pomeni temelj za delovanje vladavine prava. Šturm je zapisal, da je

»izhodišče za temeljno ureditev svobodne demokratične družbe /... / pojmovanje, da ima človek lastno vrednost in da sta svoboda in enakost trajni temeljni vrednoti državne enotnosti. Zato je temeljna ustavna ureditev tista, ki je povezana z vrednotami. Je nasprotje totalitarne države, ki kot izključno oblast monopolne politične elite odklanja človekovo dostojanstvo, njegove osebne pravice, varnost, svobodo in enakost.« (2016, 362)

Človekovo dostojanstvo je sestavljeno iz telesne in iz duhovne integritete. Prvi del človekovega dostojanstva sestavlja telesna integriteta, ki od države in zasebnih subjektov zahteva, da brezpogojno varujejo človekovo življenje in telo. Sem sodijo pravico do življenja, prepoved mučenja, nečloveškega in ponižujočega ravnanja ter kaznovanja, prepoved suženjstva in prisilnega dela ter pravica do svobode. Istočasno sem sodijo tudi nekatere socialne in ekonomske človekove pravice, kakor so pravica do hrane, vode, dostojnega bivanja, izobraževanja in zdravstvenega varstva, ki so prvi pogoj, da človek vsak dan uresničuje svoje človekovo dostojanstvo in varuje človekovo dostojanstvo drugih. Telesna integriteta je absolutni del človekovega dostojanstva, ki ga ni mogoče omejiti z drugimi pravicami ali izjemami javnega reda. Telesna integriteta kot del človekovega dostojanstva človeku zagotavlja ustrezne možnosti, da se lahko po svoji lasti volji uresničuje v življenju. Države imajo negativno in pozitivno obveznost, da skrbijo za njegovo spoštovanje, varovanje in uresničevanje. Človekovo dostojanstvo, ki varuje telesno integriteto, pomeni njegov ožji del, kamor država ali zasebni subjekti pod nobenim pogojem ne morejo poseči. Telesna integriteta je torej jedro človekovega dostojanstva. Drugi del človekovega dostojanstva zadeva duhovno in duševno integriteto posameznika; ta integriteta varuje svobodo posameznikov, da se svobodno zbirajo,

združujejo, povedo tisto, kar mislijo, in svobodno uresničujejo svojo veroizpoved, s tem pa se uresničujejo vrednote pluralizma, strpnosti in širokosrčnosti. Te vrednote spodbujajo javno debato v demokratični družbi. Duhovna integriteta posameznika lahko doživi izjeme, saj je vanjo dopustno posegati na podlagi načela sorazmernosti. Vključuje predvsem relativne človekove pravice, ki jih izjemoma lahko omejujemo na podlagi nujne družbene potrebe. Duhovna integriteta varuje možnost vsakogar, da zaživi s polno močjo.

3. Človekovo dostojanstvo v slovenski ustavnopravni praksi

Ustava Republike Slovenije je poleg Temeljne ustavne listine najvišji pravni vir, ki v slovenskem ustavnem redu varuje človekovo dostojanstvo (Letnar Černič 2011). Vrednota človekovega dostojanstva izhaja iz 1. člena slovenske ustave, ki določa, da je »Slovenija demokratična republika«. Ustavno besedilo ne daje opredelitve človekovega dostojanstva, saj v 20. členu varuje človekovo osebnost in dostojanstvo v kazenskih postopkih, pri tem pa v 34. členu varuje le osebno dostojanstvo in varnost. V dosedanji ustavnosodni praksi lahko najdemo le odločbo Ustavnega sodišča Republike Slovenije, ki neposredno velja za varovanje človekovega dostojanstva. Ustavno sodišče je 3. oktobra 2011 objavilo poglobljeno odločbo, utemeljeno na človeških vrednotah, s katero je odpravilo 2. člen Odloka o določitvi in spremembi imen in umeščenosti cest in ulic na območju Mestne občine Ljubljana (MOL 2010). Odpravljeni odlok je v 2. členu določal, da se v Ljubljani del obstoječe Štajerske ceste in del na novo projektirane ceste poimenuje Titova cesta. Ustavno sodišče je v odločitvi zapisalo:

»Človekovo dostojanstvo je tudi v središču ustavnega reda Republike Slovenije. Njegov etični in ustavnopravni pomen izhaja že iz TUL, ki ni samo ustavnopravni temelj slovenske državnosti, temveč so v njej začrtana nekatera načela, ki izražajo temeljno (ustavno)pravno kakovost nove samostojne in neodvisne države. V svoji preambuli je TUL najprej razglasila dejstvo, da SFRJ ni delovala kot pravno urejena država in da so se v njej hudo kršile človekove pravice, nato pa je kot nasprotje temu v III. razdelku poudarila, da bo Republika Slovenija zagotavljala varstvo človekovih pravic in temeljnih svoboščin vsem osebam na njenem ozemlju, ne glede na njihovo narodno pripadnost, brez sleherne diskriminacije, skladno z Ustavo in z veljavnimi mednarodnimi pogodbami. Ta nova ustavnopravna kakovost nove države je še bolj jasno izražena v Deklaraciji o neodvisnosti (Uradni list RS, št. 1/91), ki je bila sprejeta hkrati s TUL (25. junija 1991) in v kateri je takratna Skupščina Republike Slovenije poudarila zavezanost Slovenije k spoštovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin ter njeno usmerjenost k vstopu v mednarodne organizacije, ki temeljijo na spoštovanju človekovega dostojanstva in ki v svojih aktih določajo temeljne mednarodnopravne standarde varstva človekovih pravic. S sprejetjem teh osamosvoji-

tvenih dokumentov torej ni prišlo samo do prekinitve državnopravne povezave med Republiko Slovenijo in SFRJ, temveč je šlo za prelom s temeljnim vrednostnim konceptom ustavne ureditve.« (tč. 8)

Ustavno sodišče je odločilo, da lahko poimenovanja ulic, cest, trgov in mest »prispevajo tudi k širjenju in krepitvi določenih stališč, idej in vrednot« (tč. 13). Ustavno sodišče je zato odpravljeno odlok razumelo »kot priznanje nekdanjemu nedemokratičnemu režimu« (tč. 15), ki ne sodi v svobodno demokratično družbo. Simboli imajo v življenju vsakokratne države pomembno vlogo (Letnar Čerňič 2011). Ustavno sodišče je zato še dodalo, da »takšno novo poimenovanje v današnjem prostoru in času nima več svojega mesta, ker je v nasprotju z načelom spoštovanja človekovega dostojanstva« (tč. 18). Ustavno sodišče je človekovo dostojanstvo opredelilo kot odprt pravni pojem, ki ga napolnjujejo tako etične, pravne, verske in zgodovinske kakor tudi civilizacijske vsebine (tč. 11). Človekovo dostojanstvo vsak dan kujejo ljudje v zasebnem in v javnem življenju. Zato je »vladavina človekovega dostojanstva«, kakor jo je poimenoval ustavni sodnik Zobec (US RS 2011b), predvsem vladavina ljudi, ki človekovo dostojanstvo vsak dan napolnjujemo z vrednotami in načeli. Ustavno sodišče se je resda v 16. odstavku opredelilo le do obveznosti spoštovanja posameznikovega človekovega dostojanstva, ki vanj države ne smejo posegati. V tej luči je odločilo, da

»morajo »žrtvam vseh totalitarizmov /... / oblastni organi na vseh ravneh izkazovati /... / vsaj pasivno spoštovanje z opustitvijo ravnanj, ki so nezdržljiva s temeljnimi ustavnimi vrednotami in za katera je mogoče vnaprej predvidevati in pričakovati, da bodo povzročila novo prizadetost« (US RS 2011a, tč. 16).

Ustavno sodišče je državne obveznosti glede uresničevanja človekovega dostojanstva omejilo le na obveznost spoštovanja, torej le na negativno obveznost. A ustavni sodniki bi lahko v skladu z mednarodnim pravom človekovih pravic šli še dlje in bi določili pozitivne državne obveznosti. Ustavno sodišče bi tako lahko zapisalo, da ima država še pozitivni obveznosti varovanja in uresničevanja človekovega dostojanstva, to pa bi v konkretnem primeru pomenilo odstranitev totalitarnih simbolov iz javnega prostora, podobno kakor so storile oblasti v Latviji in v Litvi. Istočasno bi lahko Ustavno sodišče natančno določilo državno obveznost uresničevanja človekovega dostojanstva tako, da bi državi naložilo vzpostavitev javne službe za institucionalno in finančno podlago za delovanje državnih institucij, ki se ukvarjajo s polpreteklo zgodovino.

A do odločbe Ustavnega sodišča ne smemo biti preveč kritični, saj vendarle izraža neki določen napredek pri razumevanju človekovega dostojanstva v slovenski državi. Takšna odločba v slovenski družbi ni bila samoumevna, saj želijo različne interesne skupine prilagoditi pojem človekovega dostojanstva svojim interesom. Soglasna odločitev ustavnih sodnikov je zahtevala pogum, saj so odločitvi sledili pričakovani napadi na institucijo ustavnega sodišča in tudi na posamezne sodnike (Hribar 2017). Čeprav se le ena odločitev Ustavnega sodišča neposredno sklicuje

na vrednoto človekovega dostojanstva, pa iz nje izhajajo pravzaprav vse, saj se lahko prav vsak posameznik v slovenski družbi poistoveti z vrednoto človekovega dostojanstva, spoštovanja in sočutja do soljudi. Odločba U-I-109/10 je tako utemeljila vladavino prava v demokratični in pravni državi na vrednoti človekovega dostojanstva, s tem pa je dala pomemben prispevek v prehodu iz totalitarnega v avtorski režim. Če sledimo besedam pokojnega akademika Trontlja: pripomogla je k »iskanju izgubljenega sočutja«, ki je temelj za spoštovanje, varovanje in uresničevanja človekovega dostojanstva. Njegova konkretizacija v slovenski družbi pa je odvisna predvsem od ljudi, ki v njej vsak dan živijo.

4. Predlogi za konkretizacijo človekovega dostojanstva v slovenski družbi

Človekovo dostojanstvo se v slovenski družbi vse prepogosto uresničuje neenako, selektivno in neučinkovito (Letnar Černič 2013). Varuje se v skladu z zasebnimi, ne toliko ideološkimi kakor finančno-pragmatičnimi in egoističnimi interesi različnih posameznikov in skupin (ESČP 2017). Pravna narava človekovega dostojanstva je na teoretični ravni prav nasprotna, saj to dostojanstvo ni odvisno od različnih ideoloških stališč ali mnenj. A slovenska praksa vsak dan posega v vrednoto človekovega dostojanstva. Na eni strani nobena od treh vej oblasti v slovenski pravni državi ne deluje najbolje, na drugi strani se še vedno soočamo s pomanjkljivo ureditvijo, s človeško in institucionalno podhranjenostjo države pri obravnavanju žrtev totalitarnih hudodelstev in sistematičnih kršitev človekovih pravic in z nepreganjanjem njihovih storilcev (Letnar Černič 2016a); s tem se nenehno tepta človekovo dostojanstvo ne le žrtev, temveč vseh, ki živimo v slovenski družbi. Sedanje razmere v slovenski družbi kažejo na popolno nerazumevanje načela delitve oblasti, saj se dogaja enotnost izvršilne in zakonodajne veje oblasti. Zakonodajna veja tudi voli sodnike rednih sodišč in ustavnega sodišča. Ljubo Sirc je v posvetilu dela *Dolgo življenje po smrtni obsodbi* zapisal, da je njegovo življenje opomin

»vsem novim rodovom, da ne bo spet trpljenja in groze zaradi morda idealističnih poskusov uvesti popolnost na tem svetu, kar moramo spoznati za nemogoče, ne samo po treznem znanstvenem premisleku, temveč sedaj tudi že po ponosrečenih preizkusih« (2010, 8).

Kako konkretizirati uresničevanje človekovega dostojanstva kot temelja za delovanje vladavine prava v slovenski družbi, da se ne bodo več dogajali novi avtorski in totalitarni režimi? Ali je človekovo dostojanstvo ponotranjeno v slovenski družbi? Ali je vladavina prava sredstvo za omejevanje arbitrarne moči različnih interesnih skupin?

Slovenska država lahko izboljša varovanje človekovega dostojanstva predvsem s spremembo politike uresničevanja in varovanja človekovih pravic in svoboščin. Države nosijo na področju človekovih pravic tripartitno obveznost za njihovo varovanje: prvič, obveznost spoštovanja človekovih pravic, to pomeni, ne se vmeša-

vati v posameznikovo uresničevanje človekovih pravic; drugič, obveznost varovanja človekovih pravic, ki državi nalaga aktivno vlogo pri njihovem uresničevanju, saj mora sprejeti ustrezne ukrepe in zagotoviti, da tudi zasebni subjekti varujejo človekove pravice; in tretjič, obveznost uresničevanja človekovih pravic, ki od države zahteva, da sprejema splošne ukrepe in nameni finančna sredstva za preprečevanje podobnih kršitev v prihodnosti. (Čerňič 2011) Slovenska država mora zagotoviti, da bo v polni meri spoštovala človekove pravice: državni in javni organi ne smejo dejavno posegati v posameznikove pravice in svoboščine. Istočasno si mora skrbneje in odločneje prizadevati za varovanje človekovih pravic v zasebnih razmerjih, v katere državni in javni organi niso neposredno vpleteni. Enako si mora država prizadevati, da bo čim več finančnih sredstev namenila za sprejetje splošnih ukrepov za uresničevanje človekovega dostojanstva. Le tako bodo posamezniki v slovenski družbi imeli polno moč, da naredijo kar največ iz svojega življenja. Enako si morajo vsi posamezniki v slovenski družbi in predvsem nosilci javnih funkcij prizadevati, da ponotranjijo temeljno vrednoto človekovega dostojanstva kot podlago za dobro delovanje svobodne demokratične in pravne države.

5. Sklep

Človekovo dostojanstvo je za demokratično družbo in pravno državo, kakor je voda za ljudi. Slovenska družba se zato sooča predvsem s temeljno težavo, da bistvena ustavna načela, vključno s človekovim dostojanstvom, instituti in pravice v slovenski družbi še vedno niso ponotranjeni. Človekovo dostojanstvo se še vedno ne razume in ne razlaga kot kolektivna vrednota, temveč bolj kot individualna vrednota, s katero razpolaga vsak sam glede na svoja lastna svetovnonazorska stališča. V državah Srednje in Vzhodne Evrope tako še vedno ostaja eden od ključnih izzivov, kako uresničevanje vladavine prava, kakor pravi Martin Krygier, spremeniti v »avstralsko limonadno televizijsko nadaljevanko«. Kako vzpostaviti institucije demokratične in pravne države, ki bodo pri svojem delu spoštovale, varovale in uresničevale človekovo dostojanstvo? Morda je vladavina prava v slovenski družbi res bolj mit kakor resničnost (Letnar Čerňič 2016b), saj jo različne interesne skupine v slovenski družbi še vedno uresničujejo le v skladu s svojimi finančnimi interesi. Institucije niso samostojne, temveč odvisne od ljudi, ki jih v tem trenutku zasedajo. Zato se morajo nosilci javnih funkcij prizadevati, da varstvo vladavine prava in človekovo dostojanstvo podredijo skupnim interesom.

Človekovo dostojanstvo postavlja temelje za uresničevanje vladavine prava v svobodni demokratični državi. Od tega dostojanstva je odvisna vsakokratna individualna telesna in intelektualna integriteta tako posameznika kakor celotne družbe. Njegova kolektivna pravna narava zahteva, da ga vsak posameznik spoštuje, uresničuje in varuje v vsakodnevnem javnem in zasebnem življenju, še posebno pa tisti posamezniki, ki delujejo v javni upravi in zasedajo javne funkcije. Uresničevanje človekovega dostojanstva ni odvisno od ideološke oziroma svetovnonazorske strani, ki ji posameznik pripada. Vsakdo mora varovati

človekovo dostojanstvo posameznikov, ki so morda na nasprotni strani javnega prostora oziroma ki imajo nasprotna svetovnonazorska stališča. Vladavina prava zahteva, da se človekovemu dostojanstvu podeli osrednje mesto na vseh ravneh izobraževanja, saj bo le tako posameznik lahko ponotrnil njegovo bistvo in pomen. Človekovo dostojanstvo lahko prepreči nastanek »lokalnih pogojev«, kakor jih utemeljuje Snyder, ki bi lahko znova omogočili storitev hudodelstev in kršitev človekovih pravic (2016). Tako omejuje samovoljo pri spoštovanju, varovanju in uresničevanju vladavine prava in človekovih pravic, ki si jo pogosto privoščijo vsakokratne elite. Vsakodnevno uresničevanje človekovega dostojanstva je zato brezpogojno nujno za vsakodnevno delovanje slovenske pravne in demokratične države in slovenske družbe. Njegovo uresničevanje pa je odvisno od ljudi, ki vsak dan hodijo po ulicah slovenskih mest in vasi. Slovenska družba brez doslednega uresničevanja ne more srednjeročno preživeti niti se razviti v bolj demokratično in bolj pravno državo.

Kratice

ESČP – Evropsko sodišče za človekove pravice.

MOL – Mestna občina Ljubljana.

OZN – Organizacija združenih narodov.

SFRJ – Socialistična federativna republika Jugoslavija.

tč. – točka, odstavek.

TUL – Temeljna ustavna listina o samostojnosti in neodvisnosti Republike Slovenije (25. junij 1991).

US RS – Ustavno sodišče Republike Slovenije.

Reference

Viri

Beneška komisija (European Commission for Democracy through Law – Venice Commission). 2016. *Rule of Law Checklist*. Bruselj: Council of Europe.

Evropsko sodišče za človekove pravice. 2017. Kebe in ostali proti Ukrajini, št. 12552/12, 12. januar.

Mestna občina Ljubljana. 2010. Odlok o določitvi in spremembi imen in umeščenosti cest in ulic na območju Mestne občine Ljubljana, U-I-109/10.

Odbor Organizacije združenih narodov za človekove pravice. 2002. Manuel Wackenheim proti Franciji, št. 854/1999, U.N. Doc. CCPR/C/75/D/854/1999.

Ustavno sodišče Republike Slovenije. 2011a. U-I-109/10-17, 3. oktober.

---. 2011b. U-I-109/10-17, pritrnilo ločeno mnenje sodnikov Zobca in Mozetiča, 3. oktober.

Literatura

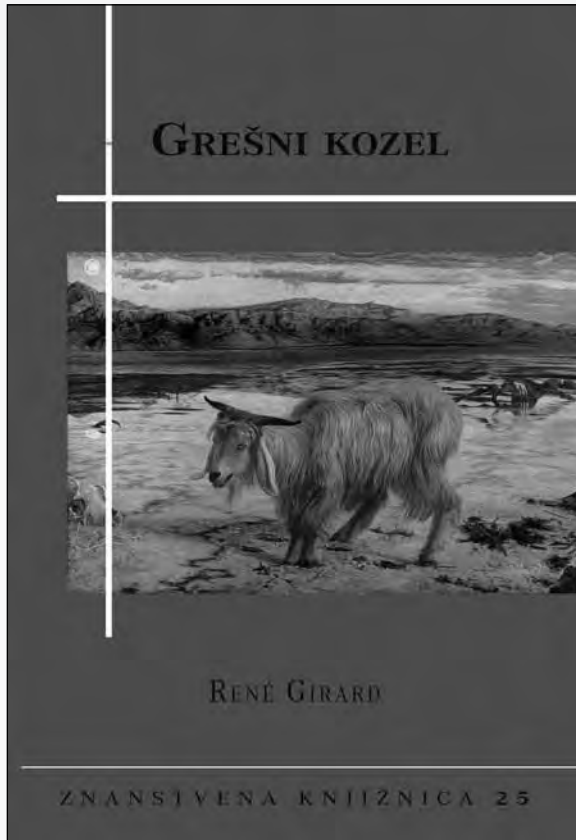
Clapham, Andrew. 2006. *Human Rights Obligations of Non-State Actors*. Oxford: Oxford University Press.

Hribar, Tine, ur. 2017. *Prenova Evrope: Prispevki za slovenski nacionalni program II*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Juhant, Janez. 2004. Etična presoja človekovega dostojanstva. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:445–458.

Letnar Černič, Jernej. 2017. Mit o vladavini prava. IUS-INFO, 13. januar. <https://www.insolvinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?Id=186773> (pridobljeno 5. 11. 2017).

- . 2016a. Od Barbarinega rova do rudnika Pečovnik. IUS-INFO, 4. november. <http://www.iusinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?id=181654> (pridobljeno 5. 11. 2017).
- . 2016b. Zaton človekovih pravic? *Dignitas – slovenska revija za človekove pravice* 71/72:5–7.
- . 2013. Vizija učinkovitega varovanja človekovih pravic v slovenski družbi. V: *Evropska Slovenija*, 52–76. Ur. Matej Avbelj, Gašper Dovžan, Jernej Letnar Čerňič in Miha Movrin. Ljubljana: Inštitut Nove revije, Inštitut Karantanija.
- . 2011. V iskanju človekovega dostojanstva. IUS-INFO, 7. oktober. <http://www.iusinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?id=73196> (pridobljeno 5. 11. 2017).
- McCrudden, Christopher.** 2008. Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *European Journal of International Law* 19, št. 4:655–724.
- Rao, Neomi.** 2013. Three Concepts of Dignity in Constitutional Law. *Notre Dame Law Review* 86, št. 1:185–282.
- Sirc, Ljubo.** 2010. *Dolgo življenje po smrti obsodbi*. Ljubljana: Nova obzorja.
- Snyder, Timothy.** 2016. Timothy Snyder: »Ljudje znamo dobro lagati in dobro znamo ubijati. Zelo težko pa priznamo, da smo ubijali zaradi laži« [Luka Lisjak Gabrijelčič]. Prev. Aljoša Kravanja. *Razpotja* 25/26:46–55.
- Šturm, Lovro.** 2002. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomske državne in evropske študije.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O 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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,159–172

UDK: 316.334.3(497.4)

Besedilo prejeto: 09/2017; sprejeto: 01/2018

Petra Kleindienst in Matevž Tomšič

Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture v novih demokracijah: postkomunistična Slovenija¹

Povzetek: Članek obravnava vprašanje pomena človekovega dostojanstva kot skupne podlage za razvoj demokratične politične kulture. Pri tem se opira na zgodovinsko perspektivo in na razločevanje dveh dimenzij človekovega dostojanstva. To sta dimenziji izvirnega dostojanstva in realiziranega dostojanstva. Na tej podlagi pojasnjuje relevantnost človekovega dostojanstva pri demokratizaciji nekdanjih komunističnih družb Vzhodne in Srednje Evrope. Avtorja namreč ocenjujeta, da je vprašanje človekovega dostojanstva še posebno relevantno v tistih okoljih, ki imajo dolgo tradicijo zlorab oblasti ter kršenja človekovih pravic in svoboščin. V tej zvezi izpostavita dileme glede razumevanja človekovega dostojanstva ob interpretaciji Ustavnega sodišča Republike Slovenije v zadevi »Titova cesta«.

Ključne besede: človekovo dostojanstvo, demokracija, politična kultura, vrednote, Slovenija

Abstract: **Human Dignity as an Element of Political Culture in the New Democracies: the Case of the Post-Communist Slovenia**

The article discusses the meaning of human dignity as the common basis of a democratic political culture by including the historical perspective and elaborating on the two dimensions of the concept of human dignity, i.e. the initial dignity and the realized dignity. It reveals a great significance of human dignity for democratization of former Communist societies from Central and Eastern Europe, as the authors claim that the issue of human dignity is particularly relevant in those environments that have long tradition of abuse of power and violations of human rights and liberties. They shed light on the controversies regarding human dignity using the example of judicial interpretation of the Constitutional Court of the Republic Slovenia in the case of the Tito Street.

Key words: human dignity, democracy, political culture, values, Slovenia

¹ To besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega programa št. P6-0380, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

1. Uvod

Vrednote in vedenjski vzorci so zelo pomembni z vidika delovanja političnega sistema in družbe kot celote. To so ključni elementi v procesu kolektivne identifikacije. Za razumevanje narave (demokratske) politične kulture je potrebno poznavanje razmerij med temeljnimi gradniki, iz katerih ta kultura sestoji. V tem kontekstu igra koncept človekovega dostojanstva eno osrednjih vlog. Čeprav pogosto velja za nekaj zelo abstraktnega, pa ima njegovo dožemanje – in še posebno njegova normativna operacionalizacija – pomembne učinke tako v pravnem kakor v političnem smislu.

Članek tematizira razmerja med človekovim dostojanstvom, politično kulturo in delovanjem demokracije. Osredotoča se na človekovo dostojanstvo kot temelj demokratske politične kulture.

Ključni vprašanji, s katerima se ukvarja, sta: Na kakšen način razumevanje in opredelitev človekovega dostojanstva vplivata na demokratskost politične ureditve? Kako se to izraža v tako imenovanih novih demokracijah Vzhodne in Srednje Evrope, ki so šele pred dobrega četrta stoletja stopile na pot demokratskih sprememb? Predpostavka je, da demokratske vrednote izvirajo iz človekovega dostojanstva. To dostojanstvo je namreč podlaga za niz medsebojno povezanih vrednot – kakor so svoboda, enakost, toleranca itd. –, ki sestavljajo demokratsko politično kulturo. Brez zasidranja koncepta človekovega dostojanstva v zavesti ljudi, pa tudi brez njegove vključitve v pravni okvir (denimo prek razsodb in razlag ustavnega sodišča) se demokratska politična kultura težko razvije. Pri tem menimo, da je vprašanje človekovega dostojanstva še posebno relevantno v tistih okoljih, ki imajo dolgo tradicijo zlorab oblasti ter kršenja človekovih pravic in svoboščin. To nedvomno velja za nekdanje komunistične režime – tudi slovenskega –, ki so izvajali sistematičen nadzor nad državljani in močno omejevali njihovo osebno svobodo. Zato se države iz Vzhodne in iz Srednje Evrope tudi po formalnem prehodu v demokracijo soočajo s številnimi problemi, ki so povezani z dediščino nekdanjega režima. To velja tudi za države, kakor je Slovenija, ki z vidika zunanjih opazovalcev veljajo za zgled uspešno izvedene sistemske transformacije. V tej zvezi članek izpostavi dileme glede razumevanja človekovega dostojanstva ob interpretaciji Ustavnega sodišča Republike Slovenije v zadevi »Titova cesta«. Tukaj je Ustavno sodišče razloge za svojo odločitev našlo predvsem v navezavi na koncept človekovega dostojanstva. Namen vključitve tega zglada v ta članek je zato: pokazati relevantnost institucionalizacije človekovega dostojanstva v postkomunističnih demokracijah.

Razprave o filozofskih in pravnih temeljih človekovega dostojanstva so pomembne za demokratsko učinkovitost, saj napredek v institucionalizaciji dobro interpretiranega koncepta človekovega dostojanstva krepí konsistentnost sodnih odločb, pa tudi stabilnost in zanesljivost demokratskih mehanizmov. Poleg tega zadeva »Titova cesta« kaže, da dobro razumevanje človekovega dostojanstva, ki je podprto z dobrimi filozofskimi in pravnimi temelji, lahko spodbuja demokratsko politično kulturo. Ta kultura – v obliki dovolj širokega konsenza – pa je potrebna za dolgoročno vzdrževanje stabilnosti in učinkovitosti demokratskega sistema. Človekovo dostojanstvo tako pomeni temelj demokratskih vrednot in kulturnih

dispozicij (demokratske politične kulture) in prek tega spodbuja razvijanje demokratičnih institucij in uspešnega demokratičnega delovanja.

Študija zgloda Slovenije je povezana s tematiko prepovedi komunističnih simbolov, ki so predmet številnih razprav na ravni nekaterih državnih ureditev – na primer na Madžarskem, na Češkem, v Albaniji, v Ukrajini, v Litvi itd. (Venice Commission 2013; Yavorsky 2015; Verkhovna Rada of Ukraine 2015; Quora 2016). Zadeva »Titova cesta« pa v kontekstu tega članka ni relevantna le zaradi aktualnosti te tematike, ampak še posebno zato, ker je Ustavno sodišče Republike Slovenije tukaj bistvo svoje odločbe oprlo na človekovo dostojanstvo in tako pokazalo, da sta opredelitev in razumevanje človekovega dostojanstva v nekdanjih komunističnih režimih še posebno pomembna.

2. Dve dimenziji koncepta človekovega dostojanstva

Nakazovanje na problematičnost opredelitve človekovega dostojanstva danes ni nikakršna redkost (Macklin 2003; Bagaric in Allan 2006; Pinker 2008; Kateb 2011; Rosen 2012). Čeprav je človekovo dostojanstvo široko sprejet koncept, integriran v najrazličnejše svetovne kulture (McCrudden 2013; Dupré 2015; Barak 2015; Schroeder in Bani-Sadr 2017; Sieh in McGregor 2017), mednarodni skupnosti še vedno ni uspelo specificirati njegove definicije. V zvezi s tem Oleinik (2016) navaja, da široko razširjeno zavedanje o relevantnosti človekovega dostojanstva ne onemogoča raznolikih interpretacij tega koncepta v praksi. Namen tega poglavja ni, dodati nove definicije k že obstoječi zbirki definicij, ampak zgolj pokazati, da je človekovo dostojanstvo treba obravnavati v luči dveh njegovih osnovnih dimenzij, to je: izvornega in realiziranega dostojanstva. Na obstoj različnih dimenzij dostojanstva so nekateri avtorji že začeli opozarjati, pa čeprav te dimenzije pogosto različno poimenujejo in tudi različno interpretirajo (Darwall 1977; Sulmasy 2008; Shroeder 2010; Sensen 2011; Formosa in Mackenzie 2014; Neuhäuser in Stoecker 2014; Baertschi 2014). Če bi bili ti dve dimenziji deležni bolj poglobljenih interpretacij, bi lahko naredili korak naprej v smeri jasnejše razlage konkretnih primerov kršenja človekovega dostojanstva.

Izorno dostojanstvo, prva dimenzija človekovega dostojanstva, implicira spoštovanja vreden status človeka oziroma status človekove absolutne notranje vrednosti. Označuje dimenzijo človekovega dostojanstva, ki človeku pripada zgolj na podlagi dejstva, da ga umeščamo v skupino bitij človeške vrste. Izvira iz človekovega narave kot takšne in človeška bitja razlikuje od pripadnikov drugih vrst. Pomeni torej neke vrste element, ki je v neločljivi povezanosti s človekom in ki je kot takšen univerzalen. Upošteva jo dejstvo, da so vsi ljudje obdarjeni z izvornim dostojanstvom, ker so človeška bitja, sklepamo, da je prav izvorno dostojanstvo tisto, ki pomeni bistvo človeka.

Rečemo lahko, da izvorno dostojanstvo konstituira človeško bitje, zato ga označujemo kot konstitutivni element človeka oziroma njegove osebne identitete (podobno Schulman 2008). Iz tega veje nujnost spoštovanja prav vsakega človeškega

bitja, in to zgolj zaradi eksistence njegovega izvirnega dostojanstva. Nujnost spoštovanja človeka nakazuje, da mora biti človek upoštevan kot cilj in nikoli kot sredstvo. Omenjeno mišljenje ima globoke korenine v Kantovi teoriji. Upoštevajoč koncept človekovega dostojanstva, lahko uporabimo Kantov praktični imperativ: »Deluj tako, da boš človeštvo, bodisi v tvoji, bodisi v osebi kateregakoli drugega človeka, vselej uporabil kot cilj in ne zgolj kot sredstvo.« (2005, 429) Pogosto se ta imperativ imenuje dostojanstveno načelo oziroma načelo človečnosti (Monteiro 2014).

Realizirano dostojanstvo, druga dimenzija človekovega dostojanstva, nam pove, kolikšen obseg človekovega dostojanstva je uresničen oziroma realiziran pri nekem določenem posamezniku. To pomeni: ni nujno, da vsako človeško bitje, determinirano z izvirnim dostojanstvom, sočasno uživa tudi realizirano dostojanstvo. V nasprotju z izvirnim je namreč realizirano dostojanstvo nestalno in nestabilno, lahko je samo začasno. (Formosa in Mackenzie 2014) Lahko ima različne stopnje, to pa pomeni, da ima lahko neka oseba večji ali manjši obseg realiziranega dostojanstva kakor njen sočlovek. Ko rečemo, da je nekdo izgubil svoje dostojanstvo, govorimo o realiziranem dostojanstvu. Podobno tudi »dostojno vedenje« velja za realizirano dostojanstvo in označuje vedenje, ustrezno statusu subjekta, ki je obdarjeno z izvirnim dostojanstvom. (Sensen 2011)

Pri tem poudarjamo, da je obstoj izvirnega dostojanstva neodvisen od dejstva, v kolikšnem obsegu se je dostojanstvo realiziralo v dejanskem življenju nekega določenega posameznika. Deprivacija oziroma zatiranje posameznika, izvirajoče iz družbe, lahko vodi, na primer, do nižje stopnje realiziranega dostojanstva – pri tem izvirno dostojanstvo še vedno eksistira v vsej svoji popolnosti in človeka dela izjemnega in odličnega. Na drugi strani je nemogoče zagovarjati neodvisnost obstoja realiziranega dostojanstva od izvirnega dostojanstva. Realizirano dostojanstvo namreč počiva na izvirnem dostojanstvu kot svoji hrbtenici oziroma svojem temelju delovanja. Brez izvirnega dostojanstva bi realiziranemu dostojanstvu primanjkoval osnovni gradnik za njegovo konstruiranje. Izvirno dostojanstvo tako lahko označimo kot metapredpostavko, ki človeku prinaša možnost samouresničitve in spoštovanja pri drugih ljudeh. Na kakšen način in v kolikšni meri pa se bo človek samouresničil (v skladu s svojo lastno koncepcijo dobrega življenja) in kolikšno mero spoštovanja bo pridobil pri soljudih, pa sodi v domet realiziranega dostojanstva in ne vpliva na obstoj izvirnega dostojanstva. Pravo in institucije imajo pri tem funkcijo doseganja večjega obsega realiziranega dostojanstva oziroma korigiranja in sankcioniranja, kadar je njegova realizacija okrnjena.

3. Razvoj človekovega dostojanstva

Ideja človekovega dostojanstva se je v antičnem času začela razvijati iz družbenega statusa, iz pripadnosti javnim službam in iz družbene časti (McCrudden 2008). V arhaičnih aristokratskih družbah tako lahko govorimo o dostojanstvu, utemeljenem na privilegijih, to pa pomeni, da si ljudje med seboj niso bili enaki. Koncept človekovega dostojanstva so nekoliko razširili stoiki, katerih ideje pa niso prevla-

dale v tedanjem času (Glensy 2011), z osnovnim načelom enakosti. Iz tega izhaja, da dostojanstvo v krogu stoikov ni bilo vezano na status nekega posameznika (Ivanc 1999). Omembe vreden avtor je predvsem Cicero (1913), ki je dal idejo o privzdignjenem položaju človeških bitij v univerzumu (Sensen 2011), zato ga imamo danes za pomemben zgodnji vir dostojanstva (Bloch 1987; Rosen 2012).

Krščanski nauk je človeško bitje začel vidno umeščati na osrednje mesto. Človeška bitja v skladu s tem naukom zasedajo edinstveno mesto znotraj vesolja. (Grant 2007) Krščanska misel, ki je na zahodu prevladovala že vse od poznega rimskega cesarstva dalje, je tako v center postavila idejo, da je človeško bitje ustvarjeno po božji podobi in da je zato obdarjeno s človekovim dostojanstvom (Ivanc 1999; Erhueh 1987; Kraynak 2008). Pri tem ni bistveno zgolj, da je Bog stvarnik človeškega bitja, saj to človeka še ne razlikuje od vseh preostalih stvaritev. Pomembno je namreč to, da je Bog človeka ustvaril po svoji podobi, in prav to je tisti element, ki omogoča vzpon človekovemu dostojanstvu in razlikovanje človeškega bitja od preostalih stvaritev. (Dan-Cohen 2011)

Lebech (2004) opisuje krščansko sporočilo o ljubezni do bližnjega kot odločilni prispevek k utrjevanju priznanja osebnosti in človekovega dostojanstva vseh človeških bitij. V tem kontekstu zagovarja stališče, da je dvomljivo, ali bi bilo dandanašnje prepričanje o človekovih pravicah vzdržno brez takšnih preteklih krščanskih sporočil. V tem smislu krščansko misel razumemo kot eno od relevantnih stopenj v razvoju koncepta človekovega dostojanstva. Še več, Seidentop (2014) trdi, da je sodobna liberalna misel otrok krščanstva. Če je Bog ustvaril človeška bitja, ki so med seboj enaka, racionalna, obdarjena s svobodno voljo, je posamezniku podeljeno neko določeno polje svobode za identifikacijo njegove moralne odgovornosti. In prav tu leži perfekcija krščanstva – običajna krepost je, spoštovati in ljubiti svoje bližnje, krščanstvo pa narekuje tudi ljubezen do sovražnikov. Po Seidentopu (2014) je krščanstvo izlilo novo luč na temelj človeške identitete s tem, ko je povzdignilo moralno enakost ljudi in njihovo družbeno vlogo postavilo v ozadje. Zato je krščanstvu treba priznati zgodovinsko vlogo, ki jo je odigralo pri razvoju koncepta človekovega dostojanstva, in ga imeti za enega od pomembnejših virov ideje moralne enakosti, svobode in odgovornosti, ki prežema sodobno liberalno miselnost.

Obdobje renesanse je dalo prednost antropocentričnemu nazoru in v senco postavilo ideje, značilne za krščansko srednjeveško razmišljanje. V ospredje se je prebilo obujanje antične estetike, čutnega zaznavanja (senzualizma) in individualizma, to pa je človekovo dostojanstvo predstavilo v nekoliko drugačni perspektivi. S svojimi humanističnimi vsebinami je renesansa povzdignila pojem humanitas, v povezavi s svobodo, z brezmejnimi ustvarjalnimi možnostmi razuma in z dostojanstvom človeške osebe. (Škamperle 1997, 46) Še več, renesansa je individualni jaz tako povzdignila, da je človeka tako rekoč »pobožanstvila« oziroma ga postavila na angelsko raven (47). Pri tem je relevantno omeniti Pica della Mirandola (1956), italijanskega renesančnega filozofa, ki v delu O človekovem dostojanstvu dostojanstvo ponazori predvsem v navezavi na človekovo svobodo kreiranja in oblikovanja samega sebe (Lewis 2007; Rosen 2012). S povzdigovanjem človeškosti je ponudil etično izhodišče za preučevanje človekovega dostojanstva.

Za razumevanje koncepta človekovega dostojanstva ne gre zanemariti razsvetljenske filozofije Immanuela Kanta. Kant je svojo teorijo gradil na Ciceronovih dognanjih, na stoiški tradiciji in na teoriji Samuela von Pufendorfa. Od njegove filozofije dalje spremljamo jasno tendenco, da se dostojanstvo povezuje s karakteristiko racionalnosti, to pa pomeni, da ni pripisano vsem bitjem, ampak je rezervirano izključno za človeška bitja. (Baertschi 2014) Medtem ko v krščanski tradiciji dostojanstvo bazira na ideji, da je človek ustvarjen po podobi Boga, v Kantovi miselnosti dostojanstvo temelji na avtonomiji in razumu, pri tem pa mora človek delovati v skladu s praktičnim imperativom in pri izvrševanju svoje avtonomije tako sebe kakor tudi soljudi vedno obravnavati kot smoter svojega delovanja. Kant (2005) dostojanstvo označi kot notranjo, brezpogojno in neprimerljivo vrednost. Donnelly (2013) navaja, da je po Kantu človeško bitje stvaritev z vrednostjo (dostojanstvom), ki je resnično neprecenljiva in se najde zunaj domene instrumentalne vrednote. Kant je tako – po mnenju številnih avtorjev (Shell 2003; Donnelly 2013) – imel znaten vpliv na poznejše ideje v dokumentih o človekovih pravicah, vključujoč Splošno deklaracijo o človekovih pravicah, kakor tudi na moderno liberalno miselnost.

Iz tega poglavja izhaja, da v literaturi dominirata dva vpliva, ki sta bistveno prispevala k razvoju koncepta človekovega dostojanstva: krščanska tradicija in Kantova filozofija. Dejstvo je, da brez opiranja na zgodovino zagotovo ne bi mogli razviti vzorca mišljenja o človekovem dostojanstvu, kakršen nastopa v sodobni paradigmi. Prav vsako zgodovinsko obdobje je na takšen ali drugačen način prispevalo kak delček v mozaik sodobne paradigme in vplivalo na razumevanje človekovega dostojanstva, zato nobenega od njih ne gre zapostaviti.

4. Politična kultura v novih demokracijah

Od prevladujočih kulturnih vzorcev v družbi oziroma od razmerja med različnimi tipi teh vzorcev je v veliki meri odvisna narava posameznih institucionalnih oblik. To nas privede do pojma politične kulture. Opredelimo jo lahko kot »zbir drž, verovalj in občutij, ki urejajo in dajejo pomen političnemu procesu in ki tvorijo temeljne predpostavke in pravila, ki vodijo obnašanje v političnem sistem« (Pye 1968, s. v. »*Political culture*«).

Na (ne)zmožnost vzpostavitve in preživetja demokracije v nekem določenem okolju vplivajo različni dejavniki. Govorimo o spletu dejavnikov, ki izhajajo: 1. iz družbenega okolja političnega sistema, 2. iz notranje logike delovanja samega političnega sistema, 3. iz mednarodnih oziroma globalnih družbenih procesov (Tomšič 2002). Pomembno vlogo igrajo tudi ključni politični akterji, predvsem politične elite, saj te elite, kakor trdi demokratična teorija elit, nastopajo kot »varuh demokracije« (Best in Higley 2010), zato je od njihovega delovanja v pretežni meri odvisen njihov obstoj. Tudi v postkomunističnih družbah je narava režima v veliki meri odvisna od narave političnih elit (Tomšič 2016). Kljub temu pa je politično kulturo mogoče šteti za enega družbenih pogojev za razvoj demokracije (Lipset

1994). Navzočnost vrednot, kakor so samospoštovanje, toleranca in pripravljenost na sodelovanje, ki so del demokratične politične kulture in ki v svojem bistvu izhajajo iz človekovega dostojanstva, igra pomembno vlogo predvsem z vidika dolgoročnega zasidranja demokracije. Wiarda (2014) navaja, da politična kultura relevantnost političnih institucij združuje z neformalnimi aspekti politike. Povezana je predvsem s temeljnimi osnovnimi prepričanji, na primer glede svobode in demokracije, ne pa zgolj z nekimi površinskimi, efemernimi naklonjenostmi, nagibi. Politična kultura ne more biti vsiljena od političnih akterjev, ampak predvideva družbeno soglasje, ki ne more biti niti formirano niti vzdrževano brez razumevanja kulturnih temeljev. Politična kultura torej še zdaleč ni omejena na strukturo političnih institucij, ampak je veliko bolj osredotočena na razvijanje zavesti ljudi o etosu, skladnem s političnimi institucijami. (Rhonheimer 2013)

Institucionalni mehanizmi in struktura oblasti in politike torej niso edini pogoj za obstoj demokratične vladavine. Institucionalni mehanizmi omogočajo zgolj tako imenovano formalno demokracijo (Dahl 1972), medtem ko sta za ustvarjanje učinkovite demokracije nujno potrebni tudi vsebinska demokracija in politična kultura (Inglehart in Welzel 2005). Diamond (1999) postavlja osrednje načelo empirične demokratične teorije: stabilna demokracija zahteva vero, prepričanje v legitimacijo demokracije. Podobno tudi Inglehart (2000) navaja, da kultura igra ključno vlogo v demokraciji; njen obstoj je odvisen od vrednot in prepričanj običajnih državljanov. Na bistvenost povezave med politično kulturo in stabilnostjo demokratičnega sistema kažejo tudi številni drugi avtorji (Lasswell 1958; Eckstein 1966; Easton 1975; Putnam 1993; Newton 2001; Inglehart in Welzel 2005; Welzel 2007; Dalton in Welzel 2014).

Da bi razumeli situacijo v novih demokracijah Vzhodne in Srednje Evrope, je treba pogledati kulturnozgodovinski kontekst razvoja teh družb. V zgodovinskem smislu je bila večina dežel iz te regije del evropske (pol)periferije (Janos 2000; Berend 2001); to pomeni, da so bile »zamudnice« ne zgolj v smislu socioekonomske modernizacije, ampak tudi v kulturnem smislu. Zanje je bil značilen velik prepad med izobraženo elito na eni strani in neukimi množicami na drugi. Prevladovali so vzorci »podložniške« politične kulture (Almond in Verba 1965), ki so predpostavljali pasivnost običajnih državljanov. Rekli bi lahko, da tako imenovani »realni« socializem ni bil popoln tujek v kulturnem ustroju Vzhodne in Srednje Evrope, ampak da je bil vsaj v nekaterih ozirih nadaljevanje avtoritarne tradicije. To, kar je bilo novo, je bil mesijanski totalitarizem, utemeljen na utopičnem projektu ustvarjanja »nove« družbe, skladne s postulati marksistično-leninistične ideologije. Tovrstno prepletanje »starega« avtoritarizma in »novega« mesijanizma je med drugim vidno na konkretnem primeru, na Rusiji oziroma uspešnosti boljševiške revolucije (Malmenvall 2017). To je rezultiralo v brezkompromisnem zatiranju vsake ideje, prepričanja in vrednote, ki ne bi bila skladna z vladajočo ideologijo. Totalen nadzor nad celotno družbo je povzročil uničenje že tako šibke liberalne in demokratične tradicije, ki je obstajala, preden so komunisti prevzeli oblast.

Rečemo lahko, da komunistični ideološki projekt v smislu radikalne preobrazbe vrednotnega sistema družbe ni bil uspešen, vsaj ne glede na pričakovanja njegovih

kreatorjev. Navkljub vsem naporom komunistični režim ni bil sposoben izločiti vseh elementov predkomunistične tradicije, zato jih je bil sčasoma prisiljen tolerirati.

Kolaps komunističnega režima in sprememba institucionalne ureditve v Vzhodni in Srednji Evropi sta bila del globalnih demokratičnih sprememb (Broderik 2017). Vendar nista avtomatično privedla do konsenzualne vzpostavitve vrednostnega sistema, značilnega za etabrirane demokracije z razvito demokratično politično kulturo. Navdušenje nad demokratičnimi spremembami je uplahnilo kmalu po prehodu v novi režim, to pa se je izrazilo v nizki stopnji zaupanja v politične institucije, še posebno v politične stranke. (Fink-Hafner 1995)

Glede na zgodovinsko prevlado avtoritarnih tradicij v družbah Vzhodne in Srednje Evrope so imeli neredki opazovalci, še posebno v začetnem obdobju postkomunistične transformacije, politično kulturo za problematični dejavnik, ki bi lahko povzročil destabilizacijo ali celo povratek avtoritarizma. To je navadno veljalo za »kulturni zaostanek«, zlasti za prevladujoči paternalizem kot enega ključnih elementov politične kulture, ki je sestavni del tako komunistične kakor predkomunistične zapuščine. (Kaldor in Vejvoda 1999) Pogosto se je navajalo pomanjkanje »difuzne podpore«, ki je značilna za razvite demokracije in pri kateri legitimnost režima ni vezana na to, kdo je v nekem trenutku na oblasti (Pridham in Lewis 1996, 1). V tako imenovanih novih demokracijah sta podpora vladajoči politiki in podpora režimu kot celoti pogosto tesno povezani. Podpora vladajoči politiki pa je močno odvisna od njene učinkovitosti. To je problematično, saj se ob morebitnem poslabšanju ekonomske situacije morda ponovno vzpeta egalitarni paternalizem in avtoritarizem, ki sta latentno navzoča, to pa lahko ogrozi razvoj demokracije.

V splošnem smo v postkomunističnih državah Vzhodne in Srednje Evrope priča heterogeni politični kulturi, ki sestoji iz komunističnih in predkomunističnih, iz religioznih in sekularnih in iz avtoritarnih in libertarnih elementov. Na eni strani imamo vrednote samozaupanja in državljanske participacije, na drugi strani pa vrednote zanašanja na državo in potrebe po močnem voditelju. (Makarovič in Tomšič 2015) V takšnem prepletanju različnih vrednotnih orientacij se rodijo različne nekonsistentnosti glede odnosa do različnih vidikov demokratičnega življenja, ponekod pa celo znaten del ljudi podpira ideje, ki so bolj v skladu z avtokracijo kakor pa z demokracijo (Klingemann, Fuchs in Zielonka 2006). Pri tem igra pomembno vlogo še vedno močno navzoča dediščina nekdanjega sistema.

5. Stanje demokratične politične kulture v postkomunistični Sloveniji

Slovenija je bila dolgo percipirana kot postkomunistična »zgodba o uspehu«, to je, kot država z vzpostavljenimi vsemi ključni institucionalnimi mehanizmi, ki omogočajo uspešno delovanje demokracije. Šele globalna finančno-gospodarska kriza je dokončno razgalila systemske slabosti slovenskega modela družbene transformacije. (Tomšič 2017, 38) Vendar obstajajo posamezne očitne motnje v delovanju de-

mokratsičnega procesa. To velja predvsem za šibko delovanje pravne države, tako da nekateri govorijo o krizi vladavine prava (Bugarič 2015; Bugarič in Kuhelj 2015; Avbelj 2017). Pravosodje, podobno kakor nekateri drugi družbeni podsistemi, je še vedno pod vplivom ljudi iz nekdanjega komunističnega režima, katerih mentaliteta pomeni veliko oviro pri učinkovitem ščitenju človekovih pravic in svoboščin.

Še več, opaziti je mogoče stagnacijo ali celo regresijo glede uveljavljanja demokratičnih standardov. To velja tudi za stanje politične kulture. Njena erozija je najbolj očitno izražena skozi naraščajočo nostalgijo po nekdanjem komunističnem režimu, katerega ikonografija se pogosto najde na javnih prireditvah. Tako so bile zastave z rdečo zvezdo in drugi simboli komunizma redni spremljevalci tako imenovanih ljudskih vstaj ob koncu leta 2012 in na začetku leta 2013. Imele so jasno politično noto – namenjene so bile namreč rušenju druge Janševe vlade. Čaščenju rdeče zvezde je bil namenjen tudi koncert poleti 2017, ob udeležbi nekaterih uveljavljenih kulturnih ustvarjalcev. Tudi nekdanjega jugoslovanskega diktatorja Josipa Broza Tita imajo pogosto za pozitivno zgodovinsko osebnost.

Ta nostalgija ni značilna samo za Slovenijo, saj je precej navzoča tudi v nekaterih drugih nekdanjih komunističnih državah. Razlogi za njeno ohranjanje so različni, od osebnih in generacijskih do kulturnih in političnih (Bartmanskij 2011; Ekman in Linde 2015), vendar pa velja, da je najbolj navzoča tam, kjer novim prodemokratskim političnim elitam ni uspelo izvesti korenitega »preloma s preteklostjo«. Širjenje nostalgije za nekdanjim komunističnim režimom je namreč vse prej kakor naključno in spontano. To nostalgijo generirajo »sistemi za interpretacijo družbene realnosti«, to je: mediji, akademska sfera, civilna družba. Ti »sistemi« so v Sloveniji močno prežeti z levičarstvom, ki se pogosto izraža na zelo radikalen način. To je povezano z visoko stopnjo »reprodukcije elit«, se pravi, z vztrajanjem ljudi s personalnimi, strukturnimi ali duhovnimi koreninami v nekdanjem komunističnem režimu na ključnih položajih v različnih družbenih podsistemih; s tem je Slovenija precejšen unikum v Srednji Evropi. (Adam in Tomšič 2012)

Pod fasado slovenske evropskosti, odprtosti in demokratičnosti se pogosto skriva mentaliteta, ki korenini v nekdanjem komunističnem sistemu (Tomšič 2012). In kar je še posebno problematično: ta mentaliteta ni značilna samo za razne marginalne skupine, ampak ima zaslombo v krogih, ki imajo moč in vpliv. Podpira jo namreč nemajhen del slovenske politične, medijske in civilnodružbene elite. To dokazuje sprenevedanje ob *Resoluciji o evropski zavesti in totalitarizmu*, ki jo je leta 2009 z visoko stopnjo konsenza sprejel Evropski parlament in v njej obsodil vse zgodovinske oblike totalitarizmov. Čeprav so ta dokument podprli vsi slovenski evroposlanci, pa ga parlamentarna večina tedaj ni hotela sprejeti, z izgovorom, da to ni potrebno. Očitno je zavladalo precejšnje nelagodje ob spoznanju, da demokratična Evropa zavrača tisti sistem in tisto ideologijo, do katerih mnogi v Sloveniji gojijo pozitivne sentimente.

Zaradi teh fenomenov, ki jih je mogoče razumeti kot demokratično regresijo, je opredelitev človekovega dostojanstva – skozi izpostavljanje praks, ki ga zatirajo

– zelo pomembna za krepitev demokratične politične kulture. Tako naslednje poglavje izpostavlja zgled razsodbe slovenskega ustavnega sodišča v zadevi »Titova cesta«, ki je ustavila poskus ljubljanskih mestnih oblasti, da eno od ljubljanskih ulic poimenuje po jugoslovanskem diktatorju. Ta zgled jasno kaže pomen simbolnih vidikov spoštovanja človekovega dostojanstva.

6. Interpretacija človekovega dostojanstva v zadevi »Titova cesta«

V tem poglavju bomo preučili presojo Ustavnega sodišča v zadevi »Titova cesta« v postkomunistični Sloveniji, ki jo imamo za relevantno glede razumevanja povezave med demokratično politično kulturo in človekovim dostojanstvom. Zgled jasno kaže, da se človekovo dostojanstvo demonstrira v konkretnih primerih, in pomeni temelj, na katerem stoji demokratična politična kultura.

V zadevi »Titova cesta« so ustavni pobudniki izpodbijali 2. člen Odloka o določitvi in spremembi imen in potekov cest in ulic na območju Mestne občine Ljubljana, ki ureja ime in potek Titove ceste na območju Mestne občine Ljubljana. Pobudniki so navajali, da je s poimenovanjem ceste po Josipu Brozu Titu kršena pravica do osebne dostojanstva iz 34. člena Ustave Republike Slovenije, saj naj bi Josip Broz Tito po njihovem mnenju posebej nekdanji komunistični režim v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji.

Kljub nekaterim pozitivnim dejanjem naj bi bil Josip Broz Tito, zgodovinsko gledano, negativna oseba, nedemokrat in diktator, za katerega so bile človekove pravice in temeljne svoboščine le mrtva črka na papirju, oseba, ki budi spomin na pobite ljudi v času komunističnega režima. (Ustavno sodišče 2011, tč. 1–2). Nasprotna udeleženka v postopku ustavnosodne presoje – Mestna občina Ljubljana – je navajala številne argumente v prid dejstvu, da je cesta poimenovana po Josipu Brozu Titu, ki je kot pomembna osebnost zgodovinsko odigral signifikantno vlogo, tako s perspektive ozemlja današnje Slovenije kakor s perspektive drugih držav (tč. 3).

Ustavno sodišče je pri tem presojalo skladnost 2. člena omenjenega odloka, ki v Ljubljani ponovno uvaja Titovo cesto, z načelom spoštovanja človekovega dostojanstva. Izpostavilo je, da poimenovanje javnih prostorov na podlagi zgodovinskih dogodkov ali zgodovinskih osebnosti pomeni tudi poudarjanje oziroma izpostavljanje družbenih vrednot, ki te dogodke ali osebe zaznamujejo. S simbolnim poimenovanjem javnih prostorov oblast tem vrednotam daje priznanje, jih podpira ali se z njimi poistoveti, s tem pa prispeva tudi k njihovemu širjenju (tč. 13). Pri tem je sodišče navedlo, da je simbolna razsežnost Titove ceste povezana s simbolnim pomenom imena Josipa Broza Tita, ki ga neizogibno povezujemo s totalitarnim komunističnim režimom, zaznamovanim z grobimi kršitvami človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Zato simbolnega pomena Tita ne moremo obravnavati le v luči relevantnosti njegove zgodovinske vloge in osebnosti. Pomembni namreč niso le nameni oziroma cilji uvedbe Titove ceste, temveč je bistveno dej-

stvo, da takšno poimenovanje lahko objektivno razumemo kot priznanje nekdanjemu nedemokratskemu režimu (tč. 15).

Na podlagi navedenega je Ustavno sodišče s sklicevanjem na objektivni pomen simbola Tita presodilo, da je 2. člen navedenega odloka protiustaven, ker krši načelo spoštovanja človekovega dostojanstva, in ta člen odpravilo. Ustavno sodišče v odločbi govori o človekovem dostojanstvu kot »najvišji etični vrednoti«, kot »temeljnem vrednostnem in pravnem izhodišču slovenske demokracije«, kot »temeljni vrednoti, ki prežema ves pravni red« in kot »predpostavki, da ima vsak človek enako in absolutno notranjo vrednost, ki mu pripada prav zato, ker je človek« (tč. 4, 6, 8). Načelo človekovega dostojanstva je tako po besedah Ustavnega sodišča utemeljeno v 1. členu ustave, ki določa, da je Slovenija demokratična republika. Poseg v človekovo dostojanstvo torej pomeni kršitev temeljnega ustavnega načela 1. člena ustave, s tem pa je Ustavno sodišče varovanju človekovega dostojanstva dalo posebno težo.

Zgled kaže, da se človekovo dostojanstvo v postkomunističnih državah demonstrira v konkretnih primerih, zato ga moramo imeti za izvor in cilj demokratične ureditve ter predvsem za temelj graditve demokratičnih vrednot in kulturnih dispozicij. S priznanjem izvirnega dostojanstva je Ustavno sodišče naredilo pomemben korak na tej poti, ki je, upoštevajoč pretekli komunistični režim, še posebno relevanten. Navsezadnje umeščanje človekovega dostojanstva v center demokratične ureditve omogoča in krepi zaščito esence in identitete človeškega bitja.

7. Sklep

Demokracija ne nastopi in se ne razvija v »praznem prostoru«. Za njeno napredovanje so potrebne posebne kulturne razmere. Govorimo o vrednotnih orientacijah in vedenjskih vzorcih, ki sestavljajo demokratično politično kulturo, kateri so zavezani tako pripadniki politične in drugih družbenih elit kakor tudi navadni državljani. Brez njih demokratične institucije zlahka postanejo zgolj fasada, za katero potekajo prakse, ki nimajo nobene zveze z »duhom demokracije«. ² V takšnih razmerah fenomeni, kakor so klientelizem, korupcija in številne oblike zlorabe oblasti, dobijo svoj zagon.

Postkomunistična Slovenija se sooča s številnimi problemi, ki so resda značilni za večino »novih demokracij«. Družbena komunikacija je šibka, saj je »razdrobljena, zaprta v majhne kroge, sterilna in neučinkovita« (Adam 2017, 143). Nekateri govorijo celo o potezah, ki bi lahko privedle do vzpona avtoritarizma (Vehovar in Tiran 2017). Priča smo šibkemu delovanju pravne države, ki se izraža v neučinkovitosti in celo instrumentalizaciji pravosodja – zadeva Patria je samo najbolj očiteno, ne pa edini primer tega –, monopolom na različnih področjih (v finančnem sektorju, medijih, šolstvu itd.) in ohranjanju moči skupin, ki imajo korenine v struk-

² Za takšen tip psevdodemokracije uporablja Charles King (2001) (za Gruzijo) izraz »Potemkinova demokracija«.

turah nekdanjega režima. S tem je povezano obujanje nostalgije po nekdanjem režimu, ki je s svojo represijo sistematično teptal človekovo dostojanstvo.

Pomen človekovega dostojanstva se mora manifestirati v praksi. Njegova obramba zahteva konkretne politične in pravne ukrepe. Razsodba Ustavnega sodišča Republike Slovenije v zadevi »Titova cesta« je zgled takšnega ukrepanja v smislu boja zoper čaščenje oseb in fenomenov, ki so simbol zatiranja človekovega dostojanstva. Tako se krepi zavedanje o vrednosti tega dostojanstva kot temeljnega kamna, na katerem stoji demokratična politična kultura.

Reference

- Adam, Frane.** 2017. Komunikacijska blokada in kultura intelektualne diskusije. V: *Spoprijem z razmerami v Sloveniji*, 143–147. Ur. Dean Komel in Tomaž Zalaznik. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Adam, Frane, in Matevž Tomšič.** 2012. The Dynamics of Elites and the Type of Capitalism: Slovenian Exceptionalism? *Historical Social Research* 37, št. 2:53–70.
- Almond, Gabriel A., in Sydney Verba.** 1963. *The Civic Culture*. Boston: Little, Brown and Company.
- Avbelj, Matej.** 2017. How to Reform the Rule of Law in Slovenia? V: *Slovenia: Social, Economic and Environmental Issues*, 71–84. Ur. Frane Adam. New York: Nova Science Publishers.
- Bagaric, Mirko, in James Allan.** 2006. The Vacuous Concept of Dignity. *Journal of Human Rights* 5:257–270.
- Baertschi, Bernard.** 2014. Human Dignity as a Component of a Long-Lasting and Widespread Conceptual Construct. *Bioethical Inquiry* 11, št. 2:201–211.
- Barak, Aharon.** 2015. *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartmanski, Dominik.** 2011. Successful Icons of Failed Time: Rethinking Post-Communist Nostalgia. *Acta Sociologica* 43, št. 3:213–231.
- Berend, Ivan.** 2001. The Crisis Zone Revisited: Central and Eastern Europe in the 1990s. *East European Politics and Societies* 15, št. 2:250–268.
- Best, Heinrich, in John Higley.** 2010. Introduction: Democratic Elitism Reappraised. V: *Democratic Elitism: New Theories and Comparative Perspectives*, 1–22. Ur. Heinrich Best in John Higley. Leiden-Boston: Brill.
- Bloch, Ernst.** 1987. *Natural Law And Human Dignity*. Prev. Dennis J. Schmidt. Cambridge, MA: MIT Press.
- Broderik, Kristin.** 2017. *The Economy and Political Culture in New Democracies: An Analysis of Democratic Support in Central and Eastern Europe*. London: Routledge.
- Bugarič, Bojan.** 2015. A Crisis of Constitutional Democracy in Post-Communist Europe: »Lands In-between« Democracy and Authoritarianism. *International Journal of Constitutional Law* 13, št. 1:219–245.
- Bugarič, Bojan, in Alenka Kuhelj.** 2015. Slovenia in Crisis: A Tale of Unfinished Democratization in East-Central Europe. *Communist and Post-communist Studies* 48, št. 4:273–277.
- Cicero, Marcus Tullius.** 1913. *De officiis*. Prev. Walter Miller. London: William Heinemann.
- Dahl, Robert A.** 1972. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Dalton, Russell J., in Christian Welzel.** 2014. Political Culture and Value Change. V: *The Civic Culture Transformed: From Allegiant to Assertive Citizens*, 1–16. Ur. Russell J. Dalton in Christian Welzel. New York: Cambridge University Press.
- Dan-Cohen, Meir.** 2011. A Concept of Dignity. *Israeli Law Review* 44, št. 1/2:9–23.
- Darwall, Stephen L.** 1977. Two Kinds of Respect. *Ethics* 88, št. 1:36–49.
- Diamond, Larry.** 1999. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Donnelly, Jack.** 2013. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York: Cornell University Press.
- Dupré, Catherine.** 2015. *Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe*. Oxford: Hart.
- Easton, David.** 1975. A Re-Assessment of the Concept of Political Support. *British Journal of Political Science* 5, št. 4:435–557.
- Eckstein, Harry.** 1966. *A Theory of Stable Democracy*. Princeton: Princeton University Press.

- Ekman, Joakim, in Jonas Linde.** 2005. Communist Nostalgia and the Consolidation of Democracy in Central and Eastern Europe. *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 21, št. 3:354–374.
- Erhueh, Anthony O.** 1987. *Vatican II: Image of God in Man*. Rim: Urbaniana University Press.
- Fink - Hafner, Danica.** 1995. Antistrankarsko občutje ob demokratičnem prehodu. V: *Slovenski izziv II*, 181–204. Ur. Niko Toš. Ljubljana: Knjižnica FDV.
- Formosa, Paul, in Catriona Mackenzie.** 2014. Nussbaum, Kant, and the Capabilities Approach to Dignity. *Ethical Theory and Moral Practice* 17, št. 5:875–892.
- Glensy, Rex D.** 2011. The Right to Dignity. *Columbia Human Rights Law Review* 43:65–142.
- Grant, Eavadné.** 2007. Dignity and Equality. *Human Rights Law Review* 7, št. 2:299–329.
- Inglehart, Ronald.** 2000. Culture and Democracy. V: *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, 80–97. Ur. Lawrence E. Harrison in Samuel P. Huntington. New York: Basic Books.
- Inglehart, Ronald, in Christian Welzel.** 2005. *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. New York: Cambridge University Press.
- Ivanc, Blaž.** 1999. Dignitas hominis v izhodišču pravne kulture. *Dignitas: Revija za človekove pravice* 1:3–27.
- Janos, Andrew.** 2000. *East Central Europe in the Modern World*. Stanford: Stanford University Press.
- Kaldor, Mary, in Ivan Vejvoda, ur.** 1999. *Democratization in Central and Eastern Europe*. London: Cromwell.
- Kant, Immanuel.** 2005 [1797]. *Utemeljitev metafizike nravi*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kateb, George.** 2011. *Human Dignity*. Cambridge, MA: The Belknap Press.
- King, Charles.** 2001. Potemkin Democracy: Four Myths about Post-Soviet Georgia. *National Interest* 64:93–104.
- Klingemann, Hans-Dieter, Dieter Fuchs in Jan Zielonka, ur.** 2006. *Democracy and Political Culture in Europe*. London: Routledge.
- Kraynak, Robert P.** 2008. Human Dignity and the Mystery of the Human Soul. V: *Human Dignity and Bioethics*, 61–82. Ur. President's Council on Bioethics. Washington, DC: US Government Printing Office.
- Lasswell, Harold D.** 1958. *Politics: Who Gets What, When, How*. New York: Meridian Books.
- Lebech, Mette.** 2004. What is Human Dignity? V: *Maynooth Philosophical Papers*, 59–69. Ur. Mette Lebech. Maynooth: National University of Ireland.
- Lewis, Milton.** 2007. A Brief History of Human Dignity: Idea and Application. V: *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 93–105. Ur. Jeff Malpas in Norelle Lickiss. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Lipset, Seymour M.** 1994. The Social Requisites of Democracy Revisited. *American Sociological Review* 59, št. 1:1–22.
- Macklin, Ruth.** 2003. Dignity is a useless concept. *British Medical Journal* 20, 327 (7429): 1419–1420.
- Makarovič, Matej, in Matevž Tomšič.** 2015. Democrats, Authoritarians and Nostalgics: Slovenian Attitudes toward Democracy. *Innovative Issues and Approaches in Social Sciences* 8, št. 3:8–30.
- Malmenvall, Simon.** 2017. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševidske oktobrske revolucije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:671–686.
- McCrudden, Christopher, ur.** 2013. *Understanding Human Dignity: Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press.
- — —. 2008. Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *European Journal of International Law* 19, št. 4:655–724.
- Monteiro, Reis A.** 2014. *Ethics of Human Rights*. Heidelberg: Springer International Publishing.
- Neuhäuser, Christian, in Ralf Stoecker.** 2014. Human Dignity as Universal Nobility. V: *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, 298–309. Ur. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword in Dietmar Mieth. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newton, Kenneth.** 2001. Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy. *International Political Science Review* 22, št. 2:201–214.
- Oleinik, Anton.** 2016. Introduction: Between Universal and Culture-specific Interpretations of Human Dignity. *Comparative Sociology* 15, št. 6:625–638.
- Pico della Mirandola, Giovanni.** 1997 [1486]. *O človekovem dostojanstvu*. Prev. Brane Senegačnik. Ljubljana: Družina.
- Pinker, Stephen.** 2008. The Stupidity of Dignity. New Republic. 28. maj. <https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity> (prijeto 20. 11. 2017).
- Pridham, Geoffrey, in Paul Lewis.** 1996. Introduction: Stabilizing Fragile Democracies and Party System Development. V: *Stabilizing Fragile Democracies*, 1–22. Ur. Geoffrey Pridham in Paul Lewis. London: Routledge.
- Putnam, Robert D.** 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Pye, Lucian.** 1968. S. v. »Political culture«. V: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 218–225. London-New York: The Macmillan Company and the Free Press.
- Quora.** 2016. Are the De-communisation Laws in Ukraine Democratic? Quora.com. 17. december. <https://www.quora.com/Are-the-decommunisation-laws-in-Ukraine-democratic> (pridobljeno 20. 12. 2017).
- Rhonheimer, Martin.** 2013. *The Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Rosen, Michael.** 2012. *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schroeder, Doris.** 2010. Dignity: One, Two, Three, Four, Five, Still Counting. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 19, št. 1:118–125.
- Schroeder, Doris, in Abol-Hassan Bani-Sadr.** 2017. *Dignity in the 21st Century: Middle East and West*. Cham: Springer.
- Schulman, Adam.** 2008. Bioethics and the Question of Human Dignity. V: President's Council on Bioethics 2008, 3–18. Washington, DC: US Government Printing Office.
- Seidentop, Larry.** 2014. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin Books.
- Sensen, Oliver.** 2011. *Kant on Human Dignity*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- Shell, Susan M.** 2003. Kant on Human Dignity. V: *In Defence of Human Dignity: Essays for our Times*, 53–80. Ur. Robert P. Kraynak in Glenn Tinder. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Sieh, Edward, in Judy McGregor, ur.** 2017. *Human Dignity – Establishing Worth and Seeking Solutions*. London: Palgrave Macmillan.
- Sulmasy, Daniel P.** 2008. Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications. V: President's Council on Bioethics 2008, 469–503. Washington, DC: US Government Printing Office.
- Škamperle, Igor.** 1997. Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura. V: Pico della Mirandola 1997, 45–62. Ljubljana: Družina.
- Tomšič, Matevž.** 2017. Crisis and (Re)Structuring of the Slovenian Political Space. V: Frane Adam 2017, 37–54. New York: Nova Science Publishers.
- . 2016. *Elites in the New Democracies*. Frankfurt na Majni: Peter Lang.
- . 2012. Evropske vrednote in identiteta: med enotnostjo in različnostjo. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:627–634.
- . 2002. *Politična stabilnost v novih demokracijah*. Ljubljana: ZPS.
- Ustavno sodišče.** 2011. Ustavno sodišče Republike Slovenije, U-I-109/10. Odločbe in sklepi Ustavnega sodišča Republike Slovenije. 26. september. <http://odlocitve.us-rs.si> (pridobljeno 6. 6. 2016).
- Vehovar, Urban, in Jernej Tiran.** 2017. Structural and Cultural Characteristics of Slovenian Society and Potential for Establishment of Authoritarian Rule. *Research in Social Change* 9, št. 1:49–68.
- Venice Commission, European Commission for Democracy through Law.** 2013. Joint Amicus Curiae Brief for the Constitutional Court of Moldova on the Compatibility with European Standards of Law No. 192 of July 12, 2012 on the Prohibition of the Use of Symbols of the Totalitarian Communist Regime and of the Promotion of Totalitarian Ideologies. Venice Commission Opinion no. 697/2012. 11. marec. <http://www.legislationline.org/documents/id/17873> (pridobljeno 20. 12. 2017).
- Verkhovna Rada of Ukraine.** 2015. Verkhovna Rada of Ukraine adopts »Law on Condemnation of Communist and National-socialist (Nazi) Totalitarian Regimes in Ukraine and Prohibition of Propaganda of their Symbols«. Verkhovna Rada of Ukraine Official Web Portal. <http://rada.gov.ua/en/news/News/107331.html> (pridobljeno 20. 12. 2017).
- Welzel, Christian.** 2007. Are Levels of Democracy Affected by Mass Attitudes? Testing Attainment and Sustainment Effects on Democracy. *International Political Science Review* 28, št. 4:397–424.
- Wiarda, Howard J.** 2014. *Political Culture, Political Science, and Identity Politics: An Uneasy Alliance*. Surrey: Ashgate.
- Yavorsky, Volodymyr.** 2015. Analysis of the Law on Prohibiting Communist Symbols. Human Rights in Ukraine. 3. maj. <http://khp.org/en/index.php?id=1430564974> (pridobljeno 20. 12. 2017).

Izvorni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,173—184
 UDK: 272-747:347.624
 Besedilo prejeto: 11/2017; sprejeto: 12/2017

Andrej Saje

Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloga škofa¹

Povzetek: Članek na podlagi primerjalne študije obstoječe kanonsko-pravne zakonodaje in mnenj avtorjev kritično ovrednoti kratki sodni postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom, kakor ga določa *motu proprio* papeža Frančiška *Mitis Iudex Dominus Iesus* iz leta 2015. Pokaže na nekatere dileme, ki so povezane z uvedbo in s potekom tega postopka, kakor so: vrednotenje pogojev in ocena razmer, ki kratki postopek narekujejo, in vloga krajevnega škofa kot sodnika. Predhodna preiskava nima namena, dati sodbo o veljavnosti zakona, temveč je osredotočena na analizo okoliščin sklenitve zakona, ki ta postopek narekujejo, pri tem pa ob predložitvi dokazov nadaljnja preiskava ni potrebna. Naštete okoliščine niso novi ničnostni razlogi, temveč simptomi, ki lahko kažejo na ničnost, v postopku se presojuje celostno skupaj s preostalim gradivom. Temeljni pogoj za izvedbo postopka je aktivno sodelovanje obeh strank in njuno strinjanje z dejstvi, ki so hitro preverljiva. Zaradi težko izpolnljivih pogojev ta postopek v ničnostnih pravnih pomeni izjemo. Izvrševanje škofove sodne oblasti sodi k bistvu njegove službe. V kratkem postopku je sprememba zgolj v tem, da škof v nasprotju z dosedanja prakso prevzame aktivno sodniško vlogo.

Ključne besede: zakon, zakonska zveza, ničnost zakona, kratki postopek, prenova ničnostnega postopka, MIDI, vloga škofa

Abstract: **Dilemmas on the Short Procedure to Determine Nullity of Marriage and the Role of Bishop**

Based on a comparative study of the existing Canon Law and the opinion of various authors, this article aims to critically assess the short judicial procedure to determine the nullity of marriage before a bishop as defined by *motu proprio* of Pope Francis *Mitis Iudex Dominus* from 2015. The article points at some dilemmas regarding the implementation and course of this procedure, such as the assessment and valuation of the circumstances conditioning the short procedure and the role of the local bishop as a judge. A preliminary investigation does not intend to judge on the validity of marriage; it is rather focused on the analysis of the circumstances that concern the conclusion of a marriage and

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

condition this procedure – in this case, after submitting the evidence, further investigation is not necessary. Those circumstances are not additional reasons for the nullity, but symptoms, which might support the nullity; during the procedure they are studied holistically, together with other evidence/material. The fundamental condition for implementation of the short procedure is an active participation of both parties and their consensus concerning easily provable facts. Due to difficulties in achieving the proper conditions, this procedure represents an exception in nullity litigations. Execution of judicial power belongs to the essence of the episcopal ministry. The only change of the previous practice is that in the context of the short procedure the bishop presumes the active role of a judge.

Key words: marriage, marital union, nullity of marriage, short procedure, renewal of nullity procedure, MIDI, role of bishop

»lus sequitur vitam.«

1. Uvod

Pravo sledi življenju! Upoštevajoč to prastaro izkušnjo človeštva, so škofje, zbrani na izredni škofovski sinodi, ob analiziranju vzrokov krize družine in motivov za razpad zakonov, ki je zlo in neuspeh za družine same, za občestvo in za družbo (Boljat in Šalković 2015, 813), in ob iskanju rešitev na ta vprašanja papežu Frančišku predlagali poenostavitev postopka ugotavljanja ničnosti zakona (Škofovska sinoda 2014, tč. 48–49; Ivanković Radak 2016, 502–504). Tako bi bilo po njihovem prepričanju ugotavljanje ničnosti vernikom dostopnejše, posamezna cerkvena sodišča pa bi lahko zakonske pravde obravnavala hitreje. V tem smislu so predlagali možnost pastoralnega svetovanja pred začetkom pravde in uvedbo zgolj enostopenjske sodbe. Za primere evidentne ničnosti zakona pa so svetovali uvedbo novega kratkega postopka ugotavljanja ničnosti, v katerem bi krajevni škof imel večjo vlogo. Papež, ki z zakonci v težavah goji sočutje in jim pri reševanju posledic njihove temeljne odločitve in težkega položaja želi priti naproti (Globokar 2015, 451; Slatinek 2016, 141), je omenjeno pobudo sprejel in jo z objavo *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* (Gospod Jezus, usmiljeni sodnik) uzakonil. (MIDI, čl. 958–970) Sklepni dokument redne sinode o družini, ki je bil objavljen že po uvedbi reforme postopkovnega prava, je pri postopkih ugotavljanja ničnosti zakona ponovno poudaril večjo vlogo krajevnega škofa in potrebo po novih sodelavcih cerkvenih sodišč, tako duhovnikov kakor laikov (Škofovska sinoda 2015, tč. 82), o tem pa so postopkovna pravila prinašala določbe že prej (DC, čl. 113 § 1). Glede na nepričakovano objavo nove postopkovne zakonodaje pred rednim sinodalnim zaseda-

njem, še posebno zaradi nekaterih nejasnosti spremenjenih pravil in poenostavljenih razlag, se je med avtorji glede njene konkretizacije vnela živahna razprava (Zambon 2016; Morrissey 2015; Robbins 2015). Teme razprav so predvsem naslednje: narava predhodne preiskave, razumevanje naštetih okoliščin, ki narekujejo uvedbo kratkega postopka, in vrednotenje sodelovanja strank in vloge krajevnega škofa v vlogi sodnika. Da bi se izognili napačnim interpretacijam, je najvišje cerkveno sodišče glede tega izdalo posebno razlago (Rimska rota 2016), Papeški svet za zakonska besedila pa je dileme pojasnil v več avtentičnih razlagah (Valentan 2016). V naši razpravi se bomo osredotočili predvsem na tiste vidike kratkega postopka, ki so bili v javnosti premalo jasni, da tako utemeljimo ali ovržemo domnevo, na podlagi katere naj bi kratki postopki ničnostne pravde bistveno pospešili in s tem pripomogli k lažjemu iskanju resnice o zakonu in k zanesljivejši delitvi pravice zainteresiranim vernikom.

2. Pogoji za uvedbo kratkega postopka

Uvedba kratkega postopka je, enako kakor v rednih postopkih, s postopkovnega vidika v pristojnosti sodnega vikarja, ki tožbeni spis dobi v presojo in odloča o nadaljnjih korakih. Če so za to izpolnjeni pogoji, se odloči za kratki postopek pred škofom kot glavnim sodnikom. Prošnjo morata predložiti obe stranki ali ena od njiju s privolitvijo druge, hkrati pa morajo biti navzoči okoliščine, dejstva in osebe, ki ne zahtevajo preiskave ali bolj poglobljenega dokazovanja in nakazujejo neveljavnost zakona. Tožbeni spis, s katerim se lahko začne kratki postopek, mora najprej zadostiti do sedaj znanim predpisom, na primer: pred katerim sodnikom naj se pravda uvede, kaj in od koga se nekaj zahteva, navedena morajo biti dejstva, na katera se tožnik opira (ZCP, kan. 1504). Na novo sta dodana nova pogoja, ki morata biti izpolnjena hkrati (MIDI, kan. 1683): 1. Spis morata sestaviti oziroma podpisati obe stranki. Če je spis sestavljen na eni strani, mora druga stran dati privolitev in ga podpisati. (Daniel 2015, 563) Sodni vikar ne se ne more odločiti za skrajšani postopek, če druga stran molči oziroma ne odgovori, da se strinja z navedenimi ničnostnimi razlogi in z zastavljenim spornim vprašanjem, prav tako tudi ne, če sodelovanje zavrne. 2. Zahteva se, da so iz spisa jasno razvidna dejstva in okoliščine, stranki jih morata podkrepiti s pričami in z drugimi dokazi, ki nedvomno govorijo v prid ničnosti in kot posledica tega ne zahtevajo poglobljene sodne preiskave.

Motu proprio govori o potrebi, da se pred začetkom ničnostnega postopka ugotovijo morebitni razlogi za uvedbo skrajšanega postopka (MIDI, čl. 4). Če to do trenutka predložitve tožbenega spisa ni bilo ugotovljeno, sodni vikar pozove drugo stran, da se glede ničnostnih razlogov in svojega sodelovanja v postopku jasno izreče (čl. 15). Pri presojanju strinjanja obeh strank v postopku glede uvedbe kratkega postopka ima njuna volja drugačno dokazovalno težo, če je njuno strinjanje za uvedbo kratkega postopka že v samem začetku oziroma se zgodi šele na podlagi poprejšnjega pogovora s svetovalcem (Arobba Conde in Izzi 2015, 142). Kot

drugo je treba razjasniti, kaj je vsebina strinjanja. Sodni vikar mora razlikovati med dejem strinjanja o uvedbi kratkega postopka in strinjanjem obeh strani glede konkretnih dejstev in morebitnih hib v privolitvi. Stvar se lahko dodatno zaplete, če druga stran izjavi, da zaupa sodbi sodišča in da se sama pravde ne bo udeležila in se tudi ne izjasnila glede ničnostnih razlogov. Takšna izjava bi lahko pomenila tiho nestrinjanje glede dejstev za ničnost, s tem pa eden od bistvenih pogojev za začetek postopka manjka. (Moneta 2015, 8–10) V rednem ničnostnem postopku zakonodajalec v skladu s klasičnim rekom *Qui tacet, consentire videtur* papeža Bonifacija VIII. (1294–1303) v delu *Liber Sextus* (1298; regula 43), ki je vključeno v zbirko *Corpus Iuris Canonici* (Friedberg 1959), in predpostavlja, da tožena stran vlogi ne nasprotuje, če se odpove sodelovanju v postopku oziroma če povabilo na zaslišanje ignorira. V tem primeru se druga stran razglasi za odsotno in se postopek lahko nadaljuje brez nje (ZCP, kan. 1592). V kratkem postopku se morata obe stranki izrecno strinjati z dejstvi glede ničnosti, to pa je nekaj povsem drugega od molčanja oziroma nenasprotovanja druge strani.² Privolitev druge strani daje glede dejstev in eventualnih ničnostnih razlogov večjo jasnost, to je tudi eden od bistvenih pogojev za uvedbo postopka te vrste. Zakonodajalec želi tako postopek zavarovati pred možnimi zlorabami. Želi ga omejiti samo na tiste primere, v katerih so zanj dane dejanske možnosti, s tem pa se sodišče lahko izogne nepotrebni daljšemu rednemu postopku, hkrati pa so enakovredno zaščitene pravice obeh strani. (Llobell 2015, 13)

3. Novost in posebnost predhodne ničnostne preiskave

Predhodna preiskava (*investigazione previa*) se na pobudo pristojne oblasti navadno izvaja v kazenskih postopkih, v katerih je treba preveriti, ali je sum storitve kaznivega dejanja potrjen ali ne. Novost postopkovnih norm glede kratkega ničnostnega postopka je v tem, da je predhodna preiskava namenjena zgolj ugotavljanju položaja, v katerem so ti zakonci, in zbiranju potrebnih elementov za morebitno vzpostavitev rednega ali skrajšanega sodnega postopka (MIDI, čl. 2). Enako pojmovanje začetne faze postopka v kazenskih oziroma ničnostnih pravnih nas ne sme zavesti, vsaka od omenjenih preiskav ima namreč različno naravo in drug namen, dejansko med njima – razen enakega pojmovanja – ni analogije (Riondino 2011a, 158–163). Branje MIDI v smislu splošnega načela razumevanja cerkvenih zakonov (ZCP, kan. 17) nas privede do sklepa, da se predhodna preiskava v zakonskih zadevah – drugače od kazenskih – ne začne na podlagi prijave ali indicev od zunaj, temveč na pobudo vsaj enega od zakoncev samih. Preiskava se tudi ne začne po službeni dolžnosti *ex officio*, kakor je to v prvem primeru, temveč na željo

² Moneta poudarja: »Sempre a questo proposito, va ancora osservato che in realtà c'è una differenza tra il consenso e non opposizione e che non è quindi possibile equiparare l'uno all'altro atteggiamento. Il consenso presuppone un'adesione positiva ed implicita. Il consenso dà la sicurezza che la parte convenuta è d'accordo sulla richiesta di nullità avanzata dall'attore e che terrà quindi un atteggiamento collaborativo. La non opposizione può indurre ad un atteggiamento meno convinto e meno disponibile ad accettare tale richiesta e, in particolare, a consentire alla trattazione secondo il processo breve.« (2015, 9)

zainteresiranih oseb. Postopek – drugače od kazenskega – nima namena, ugotovljati osebno odgovornost, poudarjata Arrobe Conde in Izzijeva, predvsem pa nima namena, da se izsledki in rezultati preiskave pošljejo pristojni oblasti, ki bi odločala o nadaljnjih ukrepih, kakor je to določeno v kazenskih primerih. (2015, 35–36)

Predhodno preiskavo glede eventualne ničnosti zakona lahko po novem opravljajo tudi usposobljeni laiki, ki nimajo formalne kanonsko-pravne izobrazbe, to pa je v prvem primeru izključeno. Sodelovanje laikov v cerkvenih službah resda opredeljuje že splošno veljavna zakonodaja (ZCP, kan. 129 § 2; kan. 228). Prvi predpis dovoljuje laikom sodelovanje pri izvrševanju vodstvene oblasti, medtem ko drugi kanon daje podlago za podelitev cerkvenih služb laikom. Med laškimi sodelavci pridejo tukaj v poštev predvsem psihologi in drugi izvedenci s področja družine in zakonskih odnosov, ki imajo potrebno znanje, na primer mediatorji, in s Cerkvijo o človeku delijo načela krščanske antropologije. (Riondino 2011b, 610–613) Namen predhodne preiskave ni izrek sodbe o veljavnosti zakona, temveč identifikacija mogočih ničnostnih razlogov in pastoralna pomoč. Z uvajanjem te službe lahko pričakujemo tudi bolj pripravljene tožbene spise in večje sodelovanje druge strani, pri tem pa imajo kot sodelavci in mediatorji še posebno pomembno vlogo župniki, ki stranke najbolj poznajo. Pomembno vlogo imajo lahko tudi odvetniki (ZCP, kan. 1490), kjer ta možnost obstaja; iz pogovora s stranko lahko ugotovijo, ali obstajajo razlogi za začetek postopka. Podlago za uvedbo predhodne preiskave resda omogoča že navodilo DC, ki predpisuje, naj bo na vsakem cerkvenem sodišču poseben urad za svetovanje oziroma vsaj primerno usposobljena oseba za to službo (čl. 113). V tem smislu ugotavljamo, da sodelovanje laikov in sama predhodna preiskava nista popolna novost, ampak je novost hipoteza, da se ob izpolnjenih pogojih za kratki postopek že pred uvedbo pravde domneva, da je zakon ničn (MIDI, kan. 1683), to pa je v popolnem nasprotju z do sedaj veljavnimi predpisi, ki izpostavljajo domnevo o veljavnosti zakona, dokler se s sodbo ne dokaže nasprotno (ZCP, kan. 1060). Za dosego predhodne domneve evidentne ničnosti zakona je treba identificirati tudi vse preostale predpisane pogoje, ki so: navzočnost okoliščin, dejstev in oseb, ki ne zahtevajo preiskave ali bolj poglobljenega dokazovanja in potrjujejo neveljavnost zakona (MIDI, kan. 1683).

Kar zadeva vsebino predhodne preiskave, pridejo poleg izjav strank v poštev tudi različni dokumenti, ki jih zainteresirane osebe predložijo samoiniciativno. Dnevnik in drugo gradivo v papirnati ali elektronski oziroma digitalni obliki lahko kot dokumenti zasebne narave pomenijo pomemben vir (*acta*) za dosego morebitne pozneje potrebne moralne zanesljivosti za izrek sodbe (ZCP, kan. 1608), ne pa nujno tudi dokazane ničnosti (*probata*). (Girauda 2011, 437–438)

4. Vrednotenje okoliščin

Objava MIDI je glede okoliščin, ki naj bi narekovale kratki postopek, v akademski in strokovni javnosti povzročila različne razlage (Girauda 2016, 58). Razmere, ki dopuščajo ta način ugotavljanja ničnosti, so lahko: pomanjkanje vere, ki lahko

povzroči hibo v privolitvi, ali zmeta, ki je od nje odvisna volja; kratko sobivanje zakoncev; povzročeni splav zaradi izključevanja dobrine otrok; trdovratno vztrajanje v zunajzakonski zvezi ob sklepanju zakona in neposredno po poroki; zvičajno prikrievanje neplodnosti, težke nalezljive bolezni, otrok iz poprejšnje zveze ali prestajanja zaporne kazni, krščanskemu zakonu popolnoma tuj razlog za poroko, nepričakovana nosečnost; s fizičnim nasiljem izsiljena privolitev, pomanjkanje sposobnosti rabe razuma, ki je potrjena z zdravniškimi izvidi (MIDI, kan. 1683–1687). Zakonodajalec med drugim določa, naj bodo med listinami, ki se priložijo k vlogi, vsi zdravniški izvidi, če obstajajo. Tako se sodišče izogne nepotrebemu naročanju izvedenskih mnenj, ki se drugače zahtevajo po službeni dolžnosti. (čl. 14. § 1) Zambon v skladu s sodno prakso ugotavlja, da naštete okoliščine lahko – in ne nujno – kažejo na ničnost oziroma da navzočnost katere od naštetih okoliščin še ne pomeni avtomatske izpolnitve pogoja za vzpostavitev kratkega postopka in kot posledica tega ničnosti zakona (2016, 36).

Zbiranje dokaznega gradiva pred samim postopkom ne pomeni pridobivanja dokazov ničnosti zakona, temveč je to predložitev dejstev, ki dajejo takšno jasnost, da je vsaka nadaljnja preiskava glede ničnosti kot del običajnega postopka v tem primeru nepotrebna. Na podlagi predložitve poprejšnjih dokazov se v kratkem postopku ničnost zakona, kakor smo že razložili – drugače od rednega postopka –, domneva vnaprej. Pri tem je treba poudariti, da so okoliščine tiste, ki ne zahtevajo dodatne preiskave in iz katerih se ničnost domneva, in ne sama ničnost zakona, ničnost se bo potrdila na zaslišanju strank in prič. Dokazovanje v samem kratkem ničnostnem postopku ima namen vzpostavitve povezave med že znanimi okoliščinami in domnevno ničnostjo, ki je bila predpostavljena na samem začetku postopka.³

Seznam naštetih okoliščin (MIDI, čl. 14) je takoj po objavi spodbudil tudi nekatere napačne razlage v smislu novih ničnostnih razlogov, še posebno zato, ker so nekatere od teh okoliščin v povezavi s hibami v privolitvi, na primer pomanjkanje vere in simulacija privolitve. V luči nauka cerkvenega učiteljstva je treba izpostaviti, da globina vere v privolitvi v zakon sama na sebi nima odločujoče vloge. Da bi se izognili napačnim razlagam v smislu ohlapnejših norm in lažjega dokazovanja ničnosti, je dekan Rimske rote že ob predstavitvi MIDI poudaril: nova pravila pri našajo postopkovne spremembe, ne pa tudi vsebinskih v smislu novih ničnostnih razlogov (Pinto 2015). MIDI zgolj našteje nekatere simptomatične okoliščine, ki kažejo na ničnost in na katere mora biti sodnik pri uvedbi postopka še posebno pozoren. Rimska in lokalna cerkvena sodišča so te okoliščine v ničnostnih pravnih in sodbah upoštevala že do sedaj. Seznam okoliščin ni taksativen, temveč so naštetih zgolj nekateri primeri okoliščin, ki lahko pomagajo pri odločitvi za kratki postopek, nikakor pa te okoliščine same na sebi ne pomenijo evidentne ničnosti ne

³ Arrobe Conde in Izzijeva izpostavljata: »E si può ugualmente affermare che la prova nel processo più breve, oltre a interrogare le parti per verificare i dettagli dei fatti, ratificare le testimonianze ed eventuali documenti che suffragano queste circostanze, abbia per oggetto di stabilire la connessione tra le circostanze già certe e l'esistenza reale della nullità inizialmente manifestata solo in forma provvisoria.« (2015, 145)

v rednem ne v skrajšanem postopku. (Saje 2016, 12) Pomanjkanje vere je lahko, na primer, okoliščina, ki odločujoče vpliva na voljo pri simulaciji zakonske privolitve. Tradicionalni nauk ostaja v veljavi, dosedanji kriteriji za presojo veljavnosti zakona ostajajo enaki. Glede vrednotenja vere je papež Frančišek v nagovoru sodnikom Rimske rote izpostavil, da globoka vera in zavedanje njenih sadov za rodovitnost zakona za veljavno privolitev nista pogoj, kot hiba v privolitvi pa se kaže samo takrat, kadar njeno pomanjkanje odločujoče vpliva na voljo.⁴ Krščena zakonca pomen vere pogosto odkrijeta ob skupni rasti šele pozneje in jima pomaga k rodovitnejšemu odnosu.

Naštete okoliščine imajo različno naravo in so navedene kot primeri, nekatere med njimi so v neposredni povezavi s kanoni, ki opredeljujejo hibe v privolitvi. Če vzamemo za primer nezmožnost imeti otroke zaradi sterilnosti, to dejstvo samo na sebi ne pomeni ničnosti zakona (ZCP, kan. 1084), razen če zaročenec to drugemu zamolči, da bi pridobil njegovo privolitve v zakon, to pa dejansko pomeni zvičajno prevaro (kan. 1098), ki je identificirana kot klasična hiba v privolitvi. Podobno je glede zamolčanja otrok iz poprejšnje zveze ali glede kake težke bolezni, splava ali druge posebne okoliščine, ki bi mogla zelo motiti zakonsko skupnost in bi bil namen zamolčanja tega pridobitev privolitve druge strani. Kan. 1103 ZCP opredeljuje, da je zakon, sklenjen pod prisilo in v strahu, tudi če ni bilo to povzročeno namerno, neveljaven. Prav tako do sedaj veljavni predpisi določajo, da so nekatere osebe nesposobne za zakon (kan. 1095), če ne morejo razumno ravnati, če trpijo zaradi hudo pomanjkljive razsodnosti glede sprejetja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti ali zaradi psihičnih razlogov. Tudi zelo kratko sobivanje zakoncev lahko kaže na ničnost privolitve, ki pa jo je v postopku – enako kakor v drugih primerih – na podlagi evidentirane hibe v privolitvi treba dokazati. Naštete okoliščine so povzete iz dosedanje izkušnje in prakse cerkvenih sodišč. Poznamo situacije, ki jih sodna praksa imenuje simptomatični elementi neveljavne privolitve v zakon. Ali omenjene okoliščine dejansko dokazujejo ničnost zakonske privolitve, je odvisno od narave posamezne okoliščine in kako se to ujema s preostalim dokaznim gradivom. (Zambon 2016, 37; Moneta 2015, 11)

5. Posebnost škofove vloge v kratkem postopku

Poudarjena vloga škofa in njegove odgovornosti za izpeljavo kratkega postopka (*processus brevior coram Episcopo*) je ena večjih novosti omenjenih postopkovnih sprememb, ki je v javnosti tudi najbolj odmevna (MIDI, čl. 3). Zakonodajalec želi s to spremembo v sodnih postopkih udejanjiti načela drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) o škofovski službi, škof pa po besedah papeža Fran-

⁴ »È bene ribadire con chiarezza che la qualità della fede non è condizione essenziale del consenso matrimoniale, che, secondo la dottrina di sempre, può essere minato solo a livello naturale (CIC, can. 1055 § 1 e 2). /... / Le mancanze della formazione nella fede e anche l'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la dignità sacramentale del matrimonio viciano il consenso matrimoniale soltanto se determinano la volontà (CIC, can. 1099). Proprio per questo gli errori che riguardano la sacramentalità del matrimonio devono essere valutati molto attentamente.« (Frančišek 2016a)

čiška z aktivno udeležbo v vlogi sodnika prevzema večjo odgovornost za spreobrnjenje cerkvenih struktur (Arrobe Conde 2015, 74). *Motu proprio* konkretno ne navaja, na katere koncilske dokumente se sklicuje, dejansko pa sta mišljena predvsem *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* in *Odlok o pastirski službi škofov* (Koncilski odloki 1980). Papež Frančišek ima z MIDI namen, poenostaviti postopke in povečati hitrost obravnave ničnostnih pravnih, vendar v tem oziru obstoječe splošne procesne norme glede izvrševanja sodne oblasti krajevnega škofa ostajajo enake, kakor jih določa ZCP (Punderson 2015, 88–89). Škofova sodna oblast sodi k bistvu njegove službe že po nauku drugega vatikanskega cerkvenega zbora in je hkrati izraz izpolnjevanja njegovega pastoralnega poslanstva (*munus pastorale*). Koncil izpostavi, da imajo škofje v Kristusovem imenu in v moči oblasti, ki jo izvršujejo, pravico in dolžnost, da svojim podrejenim dajejo zakone in jih sodijo, kakor je še posebej podčrtal papež Janez Pavel II. (1978–2005) v enem od zadnjih govorov sodnikom Rimske rote. (2005, tč. 4)

Veljavni zakoni (ZCP, kan. 1419; DC, čl. 22) določajo, da je v vsaki škofiji sodnik prve stopnje krajevni škof, ki more sodno oblast izvrševati sam ali po drugih. V primerjavi s členom 22 DC, ki škofom naroča, naj v ničnostnih pravnih sami praviloma ne sodijo, je to velik preobrat, še zlasti v primerjavi s preostalimi predpisi, ki urejajo vodstveno oblast. Za vodenje škofije mora škof, na primer, imenovati ekonomski svet (ZCP, kan. 492–493) in škofijskega ekonomista (kan. 494), jasno mora biti razvidna razmejitev nekaterih profesionalnih pristojnosti za neodvisno in kompetentno vodenje posameznih služb, v katerih odgovorni za posamezna področja ne smejo imeti nobenega osebnega interesa ali preferenc, zato je na takšna mesta tudi prepovedano nastavljeni bližnje sorodnike (kan. 492).

Po analogiji se nam postavlja vprašanje, ali ima škof s samim posvečenjem že dovolj kompetenc za sojenje oziroma ali potrebna distanca do posameznih vodstvenih služb ne bi bila priporočljiva tudi v ničnostnih pravnih, kakor drugače že določa DC 22, naj škof praviloma osebno ne sodi. In če že sodi v kratkih postopkih, zakaj ne sodi potem, se sprašuje Mingardi, tudi v rednih ničnostnih pravnih (2016, 97). Pri tem je treba pojasniti, da škof kot sodnik v kratkem postopku (MIDI, kan. 1683) dejansko prevzame vlogo sodnika šele ob končanem postopku (kan. 1687 § 1), za katerega je resda odgovoren sodni vikar, ki sprejme tožbeni spis in odloči, po katerem postopku se bo primer reševal. Škof pred sklepom primera dejansko nima kontakta s posameznimi strankami in z njimi ob sprejetju spisa tudi nima oziroma ne sme imeti pastoralnih pogovorov, drugače v takšnem primeru kot sodnik ne bi mogel nastopiti (DC, 113 § 2).

Za izrek sodbe je tudi v kratkih postopkih potrebna običajna moralna zanesljivost o dejstvih, ki govorijo v prid ničnosti, do katere mora tudi škof kot sodnik priti izključno na podlagi procesnega gradiva – *ex actis et probatis* (ZCP, kan. 1608 § 2) in ne iz morebitnih zunajsodnih informacij. Če ima škof strokovne kompetence, ne bi nič nasprotovalo, poudarja Mingardi, temu, da bi škof sam vodil posamezne kratke ničnostne postopke v celoti. Tedaj bi ga sodni vikar imenoval za preiskovalnega sodnika, vendar pod pogojem, da je zmožen prevzeti vse takšne primere, drugače bi med verniki dajal vtis pristranskosti in neenakega obravnavanja.

nja strank. (2016, 101) Ob koncu ima škof možnost, da ob posvetovanju s sodnikom razglasi ničnost zakona, če pa ni dosegel moralne zanesljivosti o ničnosti, odloči, da se postopek nadaljuje po redni poti. V kratkem postopku je bistvenega pomena, da je dokončna sodba dejansko njegova, ne to, da zgolj pritrdi preiskovalnemu sodniku. Drugače od preostali postopkov, v katerih je škofov *votum* – na primer v postopku trdnega in neizvršenega zakona *super rato* – potreben samo kot eden od dokumentov za dokončno sodbo Svetega sedeža, tukaj škof sprejme polno in ključno odgovornost za izrek dokončne sodbe, ki ima za stranki izvršilno moč. Ob tem je treba dodati, da imajo nekateri škofje, metropolitani oziroma najstarejši sufragani glede na starost škofije (MIDI, kan. 1687 § 4) vsaj teoretično dolžnost, obravnavati morebitne pritožbe na izrek sodbe kratkega postopka. Za pritožbo, ki je poleg omenjenih naslovov lahko vložena tudi na Rimsko roto, velja, da se morata enako kakor pri vložitvi tožbenega spisa zanj strinjati obe stranki. Glede na to, da sta se ena in druga stran na začetku glede ničnostnih razlogov strinjali in da škof v kratkem postopku lahko izda le pritrdilno sodbo, je njuna pritožba v tem primeru brez podlage in nelogična, lahko pa se na sodbo ob morebitnih postopkovnih napakah pritoži branilec vezi. Pravica do pritožbe je ena od temeljnih človekovih pravic in kot posledica tega mora biti zagotovljena v vseh sodnih postopkih. (Montini 2008, 671) Ob morebitnem izpraznjenem škofijskem sedežu so bili nekateri prvi razlagalci MIDI mnenja, da ta kratki postopek zaradi odsotnosti škofa ni mogoč (Robbins 2015, 86), poznejši avtorji, na primer Arobba Conde in Izzijeva, pa so mnenja, da v skladu s kan. 427 § 1 njegovo vlogo lahko prevzame tudi škofijski upravitelj. Po njunem prepričanju je sodna oblast vezana na službo in na odgovornost za vodenje partikularne Cerkve in ne na škofovsko posvečenje. (2017, 157)

Iz dosedanje razprave lahko sklenemo, da se dejanska škofova vloga kot sodnika pokaže šele ob koncu postopka, ko mu preiskovalni sodnik in njegov sodelavec predstavita svoj pogled, ki ga škof lahko uporabi pri svoji sodbi o konkretnem primeru. Škofova sodna oblast je na simbolni ravni vidna tudi v tem, da sodbo osebno izroči strankama in s tem pokaže pastoralno bližino in skrb. Poudarjanje škofove vloge pri izpeljavi kratkega postopka nima pravne podlage in je v praksi lahko zavajajoče, še posebej zato, ker mora sodišče izpeljati celotni postopek, pri tem pa mora slediti vsem predpisanim korakom. Besedi »kratki« ali »hitri« ne pomenita površnosti ali opustitve kakih formalnosti, ki so potrebne za tek pravde in za izrek sodbe v vseh postopkih v enaki meri (Peña 2015, 581–583; Del Pozzo 2016, 11), to pa še posebno drži za kratki postopek, ki zaradi ene same seje zahteva še večjo pripravljenost sodnika in njegovo doslednost (Morán Bustos 2016, 166–168). Sodišča lahko s primerno organizacijo dela pospešijo tudi redne ničnostne postopke, to pa bi v praksi glede na to, da velika večina postopkov teče po redni poti, prineslo veliko večjo praktično korist. Pogoji, ki narekujejo uvedbo kratkega postopka, so v praksi izpolnjeni zelo redko. Kot posledica tega je namen zakonodajalčevih postopkovnih sprememb, naj se sodni postopki pospešijo, kolikor je mogoče, zaradi zgolj vzorčnih primerov kratkih postopkov v praksi izpolnjen le deloma.

6. Sklep

Kratki postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom ni upravni, temveč pravi sodni postopek, ki mora v večji meri zadostiti drugim postopkovnim normam. Ključna za njegovo izvedbo je predhodna preiskava, v kateri se na podlagi ocene okoliščin, ki jasno nakazujejo ničnost privolitve v zakon, v nasprotju s tradicionalno pravno teorijo o veljavnosti zakona, dokler se s sodbo ne dokaže nasprotno, postavi domneva o neveljavnosti zakona, ki se mora kot hiba v privolitvi potrditi na eni sami seji. Drugače od kazenskih postopkov se ta preiskava ne začne na pobudo škofa ali drugega predstojnika, temveč na prošnjo strank samih, prav tako nima namena iskati krivca, temveč ovrednotiti okoliščine in odkriti morebitne ničnostne razloge. Škof v vlogi sodnika nastopi šele ob sklepu, ko na podlagi zbranih dokazov in posvetovanja izda svojo sodbo in jo izroči strankama. Vse predhodno procesno delo opravi sodišče. Za legitimnost postopka je bistvena razmejitev pristojnosti med svetovalcem, preiskovalnim sodnikom in škofom, ki morajo brez vmešavanja v pristojnosti drugega opraviti vsak svoje delo. Pričakovanja, da bodo z uvedbo tega postopka ugotavljanja ničnosti zakona sodni postopki končani hitreje, so zaradi redkih primerov, ki izpolnijo predpisane pogoje, nerealna, kakor kaže tudi praksa posameznih sodišč, na primer v Ljubljani, Zagrebu, Đakovu, Kölnu in v Milanu, kjer so primeri dokončanih postopkov pred škofom glede na število rednih postopkov redkost.⁵ Čeprav se stranki ob vložitvi spisa glede kratkega postopka večkrat strinjata, pa predhodna preiskava glede ničnostnih razlogov pogosto privede do njenega razhajanja. Med pomembnimi poudarki tega postopka sta enakovredna obravnava in pravna zaščita obeh strank, zato se ob nesodelovanju druge strani postopek – drugače od rednega postopka – ne more izpeljati. Kratki postopek praviloma tudi ni mogoč ob morebitni ničnosti iz psihičnih razlogov (ZCP, kan. 1095), ker v tem primeru sodišče zahteva dodatna izvedenska mnenja. K hitrosti ugotavljanja ničnosti zakona na splošno pomaga predvsem druga postopkovna sprememba, to je uvedba zgolj eno stopenjske sodbe, predvsem pa reorganizacija dela na cerkvenih sodiščih ter zadovoljivo število usposobljenih sodnikov in drugih sodelavcev, ki lahko redne postopke izpeljejo v doglednem času, kjer se dejansko udejanji škofova vloga kot moderatorja sodišča. Za postopke ni najprej pomembna dolžina trajanja, temveč je slednja podrejena pravičnosti in resnici, k čemur sta kot prvemu kriteriju zavezana sodnik in sodišče.

Okrajšave

- DC** – Papeški svet za zakonska besedila. 2014. *Navodilo Dostojanstvo zakona*.
MIDI – Frančišek. 2016b. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik*.
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

⁵ Razprave na nekaterih simpozijih cerkvenih pravnikov in študijskih srečanj, na primer v Poreču, od 7. do 8. oktobra 2016, in v Bresci, od 6. do 10. junija 2016.

Reference

Viri

- Frančišek.** 2016a. Discorso del Santo padre Francesco in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana. La Santa Sede. 22. januar. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rotaromana.html (pridobljeno 6. 10. 2017).
- . 2016b. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik [Mitis Iudex Dominus Iesus]*. Prev. Stanislav Slatinek. Cerkevni dokumenti 151. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel *Codice di Diritto Canonico*. V: *Acta Apostolicae sedis*. Zv. 107, 958–970.
- Friedberg, Emil, ur.** 1959. *Corpus Iuris Canonici*. Gradec: Akademische Druck.
- Janez Pavel II.** 2005. Discorso del Santo padre Francesco in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana. La Santa Sede. 29. januar. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2005/january/documents/hf_jp-ii_spe_20050129_roman-rotaromana.html (pridobljeno 15. 8. 2017).
- Koncilski odloki: Konstitucije, odloki, izjave in poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Papeški svet za zakonska besedila.** 2015. Odgovor na prošnjo za interpretacijo ZCP kan. 1688. De legum textibus. La Santa Sede. 18. november. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20la%20vigenza%20dell%27Interpretazione%20autentica%20del%20can.%201686%20CIC.pdf>. (pridobljeno 12. 10. 2017).
- . 2014. *Navodilo Dostojanstvo zakona [Dignitas Connubii]*. Prev. Simon Štivec. Cerkevni dokumenti 142. Ljubljana: Družina.
- Rimska rota.** 2016. *Sussidio applicativo del Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. Vatikan: Libreria editrice Vaticana.
- Škofovska sinoda.** 2015. La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo: Relazione finale del Sinodo dei vescovi al Santo Padre Francesco. La Santa Sede. 24. oktober. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_ doc_20151026_relazione-finale-xiv-assembly_it.html (pridobljeno 10. 7. 2017).
- . 2014. *Relatio Synodi* della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi: Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. La Santa Sede. 18. oktober. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_it.html (pridobljeno 10. 7. 2017).
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Druge reference

- Arrobe Conde, Manuel Jesus.** 2015. Le proposte di snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo. V: *Sistema matrimoniale canonico in Sinodo*, 61–85. Ur. Luigi Sabbarese. Vatikan: Urbaniana University Press.
- Arrobe Conde, Manuel Jesus in Claudia Izzi.** 2015. *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle cause di nullità del matrimonio*. Milano: San Paolo.
- Boljat, Lucija, in Josip Šalkovič.** 2015. Kanonsko-pravni aspekti priprave za ženidbu i prevencija ništavosti. *Bogoslovska smotra* 85, št. 3:813–840.
- Daniel, William L.** 2015. The Abbreviated Matrimonial Process before the Bishop in Case of »Manifest Nullity« of Marriage. *The Jurist* 75, št. 2:539–591.
- Del Pozzo, Massimo.** 2016. *Il processo matrimoniale piu breve davanti il vescovo*. Rim: ESC.
- Giraud, Alessandro.** 2015. La scelta della modalità con cui trattare la causa di nullità: processo ordinario o processo breve. V: *La riforma dei processi matrimoniali di papa Francesco, una guida per tutti*, 47–65. Ur. Redazione di quaderni di Diritto Ecclesiale. Milano: Ancora.
- . 2011. L'uso di prove legate alle nuove tecnologie ai nuovi mezzi di comunicazione. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 24, št. 4: 437–448.
- Globokar, Roman.** 2015. Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moraltheologie Klaus Demmers. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:447–460.
- Ivanković Radak, Ivica.** 2016. Reforma kanonskog postopka proglašenja ništavosti ženidbe Promjene u redovitom postupku. *Obnovljeni život* 71, št. 4:501–512.
- Llobell, Joaquin.** 2015. Alcune questioni comuni ai processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal motu proprio »Mitis Iudex«. Seminario di studio presso la Lumsa.

Consociatis internationalis studio Iuris Canonici promovendo. 30. november. [Http://www.consociatio.org/repository/Llobell_Lumsa.pdf](http://www.consociatio.org/repository/Llobell_Lumsa.pdf) (pridobljeno 15. 7. 2017).

Mingardi, Massimo. 2015. Il ruolo del vescovo diocesano. V: *Redazione di quaderni di Diritto Ecclesiale* 2015, 91–105. Milano: Ancora.

Moneta, Paolo. 2015. Dinamica processuale nel Motu proprio »Mitis Iudex«. Seminario di studio presso la Lumsa. Consociatis internationalis studio Iuris Canonici promovendo. 30. oktober. [Http://www.consociatio.org/repository/Moneta_Lumsa.pdf](http://www.consociatio.org/repository/Moneta_Lumsa.pdf) (pridobljeno 14. 7. 2017).

Montini, Gianpaolo. 2008. La richiesta di nuovo esame della causa dopo una doppia decisione conforme (artt. 290–294). V: *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione »Dignitas Connubii«*, 669–707. Ur. Piero Antonio Bonnet in Carlo Gullo. Vatikan: Libreria editrice Vaticana.

Morán Bustos, Carlos Manuel. 2016. El proceso »brevior« ante el Obispo Diocesano. V: *Procesos de nulidad matrimonial: Tras la reforma del Papa Francisco*, 125–176. Ur. Maria Elena Olmos Ortega. Madrid: Dykinson.

Morrisey, Francis G. 2015. The Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus. *The Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter* 184:19–69.

Peña, Carmen García. 2015. El nuevo proceso »breviore« coram Episcopo. *Monitor Ecclesiasticus* 130, št. 2:567–593.

Pinto, Pio Vito. 2015. La riforma del processo matrimoniale per la dichiarazione di nullità. Osservatore Romano. 8. september. [Http://www.osservatoreromano.va/it/news/la-riforma-del-processo-matrimoniale-la-dichiarazi#sthash.DY1NW19A.dpuf](http://www.osservatoreromano.va/it/news/la-riforma-del-processo-matrimoniale-la-dichiarazi#sthash.DY1NW19A.dpuf) (pridobljeno 23. 2. 2016).

Punderson, Joseph R. 2015. Accertamento delle verità »più accessibile e agile«: preparazione degli operatori e responsabilità del vescovo; l'esperienza della Segnatura apostolica. V: Luigi Sabbarese, ur. *Sistema matrimoniale canonico in synodo*, 87–103. Vatikan: Urbaniana University Press.

Riondino, Michele. 2011a. *Giustizia riparativa e mediazione nel diritto penale canonico*. Rim: Lateran University Press.

— — —. 2011b. La mediazione come decisione condizionale. *Apollinaris* 84, št. 2:607–631.

Robbins, Paul. 2015. Mitis Iudex Dominus Iesus: Some Personal Reflections and Practical Applications. *The Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, št. 184:70–91.

Saje, Andrej. 2016. Skrajšan postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom. *Cerkev danes* 50, št. 3:10–13.

Slatinek, Stanislav. 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.

Valentan, Sebastijan. 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:607–619.

Zambon, Adolfo. 2016. La presentazione del libello. V: *Redazione di quaderni di Diritto Ecclesiale*, 29–46. Milano: Ancora.

— — —. 2015. Il motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Tribunale Ecclesiastico regionale Triveneto. 21. oktober. [Http://www.tribunaleecclesiasticotriveneto.it/s2ewdiocesiveneziallegati/2437/Relazione_rivista%20per%20internet.pdf](http://www.tribunaleecclesiasticotriveneto.it/s2ewdiocesiveneziallegati/2437/Relazione_rivista%20per%20internet.pdf) (pridobljeno 23. 10. 2017).

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,185—208
 UDK: 272-1-732.2-284
 Besedilo prejeto: 01/2018; sprejeto: 01/2018

Marjan Turnšek

Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost

Povzetek: Papež Frančišek pogosto poudarja pomen kreposti nežnosti. Tudi v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni* (*Amoris laetitia*) jo izpostavi in ugotavlja, da »na področju ljubezni, ki je v središču krščanske zakonske in družinske izkušnje, izstopa še neka druga krepost, ki se v teh časih hitrih in površinskih odnosov nekoliko zapostavlja: nežnost« (AL, tč. 28). Razprava prinaša najprej biblično (Stara in Nova zaveza) in teološko-antropološko (zlasti skozi prizmo Jezusovega zemeljskega življenja) ozadje kreposti nežnosti, saj je v vsakdanji govorici vsebinsko precej »podcenjena«. Sledi raziskava papeževe uporabe pojma nežnosti zlasti na področju zakonskega in družinskega življenja. Aktualnost tematike jasno izstopi v kontekstu sodobne potrošne kulture, v kateri vse obstaja, da bi »posedovali in potrošili, tudi ljudje«; »nežnost pa je izraz tiste ljubezni, ki se osvobodi želje sebičnega posedovanja« (tč. 127). S pogledom nežnosti se odkrije, da ima človek »neskončno dostojanstvo« zaradi »ljubezni nebeškega Očeta«; in pomaga, da se lahko »z največjo pozornostjo posvetimo mejam drugega, posebno takrat, ko te omejitve očitno izstopajo« (tč. 323). Tako izstopi nežnost kot pastoralna krepost in drža, ki je sposobna na perihoretični način graditi odnose.

Ključne besede: nežnost, papež Frančišek, zakrament zakona, družina, *Amoris laetitia*, lepota

Abstract: **Tenderness: A Somewhat Neglected Virtue**

Pope Francis often emphasises the importance of the virtue of tenderness. He exposes it also in the post-Synodal apostolic exhortation *The Joy of Love* (*Amoris laetitia*) and points out that »within love, so central to the Christian experience of marriage and the family, another virtue stands out, one often overlooked in our world of frenetic and superficial relationships. It is tenderness.« (AL, no. 28) The discussion first states the biblical (Old and New Testament) and theological-anthropological (especially through the prism of Jesus' earthly life) background of the virtue of tenderness, since it is substantially »undervalued« in everyday language. This is followed by a study of the Pope's use of the concept of tenderness, especially in the sphere of marriage and family life. The relevance of the topic clearly emerges in the context of a modern consumer culture, where everything exists to »possess and consume, including people«; »tenderness, on the other hand, is a sign of a love free of selfish possessive-

ness« (no. 127). With the perspective of tenderness, it is revealed that man has »endless dignity« because of »the love of the heavenly Father«; and it helps »in a particular way by exercising loving care in treating the limitations of the other, especially when they are evident« (no. 323). Thus, gentleness as pastoral virtue and attitude, which is capable of building relations in a perichoretic way, emerges.

Key words: tenderness, Pope Francis, sacrament of marriage, family, *Amoris Laetitia*, beauty

1. Uvod

Papež Frančišek je razpoznaven tudi po tem, da sorazmerno pogosto poudarja pomen kreposti nežnosti, in to v različnih kontekstih. V posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni (Amoris laetitia)* jo močno izpostavi in ugotavlja, da

»na področju ljubezni, ki je v središču krščanske zakonske in družinske izkušnje, izstopa še neka druga krepost, ki se v teh časih hitrih in površinskih odnosov nekoliko zapostavlja: nežnost« (AL, tč. 28).¹

V razpravi bomo razvili teološko ozadje, zaradi katerega nas papež Frančišek upravičeno pogosto spominja na to krepost, saj je v vsakdanji govorici vsebinsko precej »podcenjena«. V isti spodbudi jo papež med vsemi svojimi besedili, v katerih jo omenja, najbolj jasno opredeli, in to v kontekstu sodobne potrošne kulture:

»Potrošniška družba osiromaši smisel za lépo in tako veselje ugasne. Vse obstaja zato, da bi kupili, posedovali in potrošili, tudi ljudje. Nežnost pa je izraz tiste ljubezni, ki se osvobodi želje sebičnega posedovanja. Privede nas do tega, da pred človekom tako rekoč drhtimo z neizmernim spoštovanjem in določenim strahom, da ga ne bi prizadeli ali mu vzeli njegovo svobodo.« (tč. 127)

Za poglobljen teološki pogled bomo preiskali svetopisemske in teološke temelje nežnosti, še posebno v okviru katoliškega pogleda na zakonsko in družinsko življenje, v katerem ima človek »neskončno dostojanstvo« zaradi »ljubezni nebeškega Očeta«. Iz tega pogleda »se poraja nežnost, ki je sposobna, da v drugem priklíče na dan veselje, ker se čuti ljubljenega«. Z njeno pomočjo se lahko »z največjo pozornostjo posvetimo mejam drugega, posebno takrat, ko te omejitve očitno izstopajo« (tč. 323). Ta okvir, dan v papeževi spodbudi, potrjuje, da sta raziskovanje in življenje nežnosti s teološka vidika nadaljevanje poglobljanja kreposti usmiljenja, ki je bilo izredno izpostavljeno z izrednim svetim letom usmiljenja 2016.

¹ Po tej papeževi ugotovitvi je povzet naslov dane razprave.

2. Splošna izhodišča

Prvo izhodišče je jezikovne narave. Vsak jezik ima namreč glede vsebine neke določene besede nekaj svojega, to pa lahko povzroči, da se ob prevodu iz drugih jezikov kaj pomena izgubi ali se razume več, kakor je v izvirniku povedano. Zato najprej pogledjmo, kako *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (1995) označi pomen in uporabo besede nežnost:

»nežnost -i ž (e): lastnost, značilnost nežnega človeka: nikoli ne pokaže svoje nežnosti; vedeli so za njeno nežnost do otrok / nežnost besede, nasmeha, pogleda / obšlo ga je čustvo nežnosti // milo, zelo prijazno vedenje, ravnanje: materina nežnost do otrok // mn., ekspr. erotično ljubkovanje: želela si je njegovih nežnosti; obsipal je svoje dekline z nežnostmi«.

Izpostavljena je nežnost kot človeška »značilnost«, ki se navzven pokaže kot »čustvo nežnosti« in se udejanja v nekem določenem »vedenju« oziroma »ravnanju«. Kakor bo razvidno iz razprave, je s slovenskim pojmom nekoliko zožen teološki pomen nežnosti, kakor je izražen v italijanščini ali latinščini.

Tudi v splošnem dojemanju in govorjenju se pomen nežnosti v primerjavi s teološko vsebino lahko razume bolj kot šibkost ali celo kot negativna drža: sentimentalizem, narejena prijaznost, ljubeznivost – sladkobnost, celo slabost, znamenje nezrelosti ... Seveda pa je zaslediti tudi pozitivno konotacijo, ki je bližja versko-teološkemu razumevanju: nežnost je moč, znamenje zrelosti in notranje živosti, krepost – kot notranja drža, ki usmerja zunanje izraze. Takšne nežnosti je sposobno svobodno srce, ki je sposobno podariti in sprejeti ljubezen. Tako pojmovana nežnost je naravnana na dve temeljni človekovi potrebi: hoteti ljubiti in vedeti, da si ljubljen.

Govorimo torej o kreposti, ki je več od zgolj neke »značilnosti« ali »čustva«, saj prodre v vse pore življenja neke osebe: od biološko-telesne prek psihološke do duhovne, vse do presežne uresničitve človeka. Nežnost se torej more uresničiti kot osebna odločitev in preraste v življenjski stil. Tako pojmovana nežnost dobi med vsemi doživljanji človeka pomen temeljne in tipično človeške kvalitete, ki najbolj počlovečuje človeka.

Iz tega uvodnega razmišljanja sledi, da je s teološkega vidika treba opredeliti mesto nežnosti tako z zornega kota »narave« kakor z zornega kota »milosti«. Nežnost kot naravno čutenje v krščanski poklicanosti vstopa v samo dejstvo učenčevstva in pomeni značilno vsebino poti uresničevanja novega človeka, ki je izbral hojo za Kristusom. Biti učenec Jezusa Kristusa pomeni, biti član Cerkve; zato se tudi Cerkev v svetu javlja kot vesoljni zakrament (simbolni izraz transparentnosti nevidne resničnosti prek vidne) božje nežnosti, saj se novozavezni Bog ne razodeva kot Bog kaznovanja, ampak kot Bog dobrote in usmiljenja, Bog blizu ubogim in grešnikom. Naravno čutenje in delovanje nežnosti lahko postane področje odprtosti za delovanje milosti (delovanje Boga), to pa naravno danost v korenini preoblikuje in jo vzpostavi kot teološko resničnost. To Tomaž Akvinski izrazi s teološkim

aksiomom: *Gratia supponit naturam et eam perficit*.² Teološko se pojma nežnosti in ljubezni (*agape*) praktično neločljivo povezujeta, saj nežnost izstopa kot pot ljubezni in njen cilj; človek z nežnostjo uresničuje odnos ljubezni, to pa ga ponovno še bolj usposobi za držo nežnosti; oboje se izrazi v dojemanju in izžarevanju lepote. V tem kontekstu ne preseneča, da Rocchetta parafrazira misel Dostojevskega (»lepota bo rešila svet«)³ v trditev »nežnost bo rešila svet«.

V svetu, v katerem živimo, še kako razvidno obstaja alternativa med kulturo nežnosti (ki poudarja in izbira ljubezen in življenje) in nekulturo nasilja (ki poudarja in izbira egoizem in smrt). (2002, 18–22) V tej razsežnosti se nežnost predstavi tudi kot politična odločitev za resnično dobro človeštva. Dokončne rešitve konfliktov ni mogoče predvideti z vojnimi sredstvi in agresivnimi pristopi, marveč s pristopi nežnosti, ki so sposobni pozitivno nagovoriti notranjost drugega (posameznika) ali drugih (narodov). S tem se teološki pomen nežnosti razširi tudi na družbeno področje, saj življenje vere, katerega izraz je drža nežnosti, ne more izvzeti nobenega področja življenja.

3. Nežnost z vidika teološke antropologije

V razodetem pojmovanju človeka se nežnost razkrije kot nekaj mehkega, brez trdote ali rigidnosti; nekaj, kar usmerja notranje čutenje v živo, občuteno in dinamično udeleženo v konkretnem odnosu z drugim. V klasični teologiji se uporablja latinski izraz *teneritia* (»teženje k, nagnjenje k«): usmerja misel v držo nekoga, ki je sposoben iziti iz samega sebe, da se sreča z nekom, ki mu pravi: ti. To je drža, nasprotna evangeljskemu »trdemu srcu« ali samozadostni nagnjenosti k samemu sebi. Nežnost se pokaže kot notranja harmonija, kot nezavedna sinteza vsega doživljanja, ki se kaže navzven kot odblesk lepote ali kot njeno žarjenje v okolico. Izkaže se kot nekaj vpisanega v najglobljo strukturo osebe kot bitja »z drugimi«; kot utelešenega jaza, ki teži k doživljanju, da je ljubljen, in k občutku, da je sposoben ljubiti. Takšna resničnost je povsem interaktivna, pomeni odprtost v srečanje (vključuje sposobnosti darovanja, sprejemanja, deljenja, sočutja): to je notranja polnost življenja, notranja usmerjenost, ki »giblje k«, »razpoloži za« in »se daje na razpolago«. (27)

V takšno razumevanje nežnosti sodi čudenje nad obstojem vsega ustvarjenega, zlasti pa človeka. Prvi korak je dojemanje lepote sveta z nežnostjo, ki dojemata izhajanje (emanacijo) lepote iz vsega ustvarjenega. Nežnost omogoči, da se ljudje medsebojno sprejemajo kot znamenja nevidne Ljubezni. Takšna drža pomaga druge začutiti v njihovi pristni resničnosti in zgraditi spoštljive in gradeče odnose, zaradi katerih drugi niso neke abstraktne »duše«, marveč osebe, vredne spoštovanja. Struktura nežnosti ustreza dinamiki gradnje človekovega jaza skozi rast in zorenje in vključuje elemente: darovati (proti zagledanosti vase), sprejeti (proti

² »Milost naravo predpostavlja, a jo tudi izpopolni.« (Sth I, q. 1, a. 8)

³ Dostojevski to misel zapiše v svojem delu *Idiot*.

zaprtosti pred drugimi) in deliti (proti ošabnemu in arogantnemu egocentrizmu, proti temu, da nekaj imam v lasti). Ob tem se izoblikuje nekaj potrebnih človeških potez: prosojnost, jasnost (do izraza pride notranja resnica človeka, to pa pomeni komunikacijo brez mask), empatija (sposobnost čutiti, kar čuti drugi, sočutiti) in svoboda »od«, »z« in »za« (ustvarja potrebno oddaljenost – da se ne zgodi »zlitost« osebnosti – in omogoča prepoznavanje skušnjav oblastnosti in odsotnosti odgovornosti).

Nežnost se tako razodeva kot »orodje« ponižne ljubezni in zato hkrati kot neizmerna moč, ki se udejanja v vseh obstoječih odnosih:

- ponižno sprejeti samega sebe in svoje meje – biti nežen s seboj;
- ponižno sprejeti druge takšne, kakor so, z dobroto srca in z velikodušnostjo – biti nežen z bližnjimi;
- vsaka nežnost je le žarek edine Nežnosti – biti nežen v odnosu z Bogom.

Moč ponižne ljubezni je »vsemogočnost« nežnosti, saj postane prostor delovanja božje Nežnosti. To je stvariteljska možnost, ki jo Stvarnik polaga v vsakega človeka. Vsaka oseba je ustvarjena kot bitje nežnosti. Starši izražanje nežnosti otrokom prenašajo po »osmozi«, saj nežnosti ni mogoče le poučevati, temveč predvsem pričevati. To pričevanje se uresniči v procesu, pomembnem za človekov razvoj: biti – ljubiti – častiti (slaviti, spoštovati); to je po biblično-krščanskem razodetju cilj in smisel človekovega razvoja v življenju. To nas privede do sklepa, da človek brez življenja, uresničenega v nežnosti, ne more udejanjiti svojega smisla v vsej polnosti.

Naravni človekov temelj nežnosti prepoznamo v njegovi poklicanosti k ljubezni in k občestvu (skupnosti): v ožjem pomenu dobi izraz v spolnosti, ki se izoblikuje v človeško spolnost prav v izbiri njene uresničitve med poželenjem (popredmetenjem) ali nežnostjo (obljuba srečanja in sposobnost ljubezni in občestvenosti).

Za poglobitev teološkega vidika kreposti nežnosti je nujno odkriti njeno svetopisemsko razumevanje.

3.1 Svetopisemska izhodišča nežnosti

V Stari zavezi ne najdemo niti enega samega pojma in izraza za nežnost, zato se bomo zaustavili ob nekaterih najpomembnejših izrazih, ki so najbolj sorodni pojmu »nežnost«.

- *Rahûm* je najbolj soroden izraz pojmu nežnost: *rhm* je koren, s katerim so izražena najgloblja občutja osebe; pomeni močno občuteno udeleženo v življenju drugega (zato ga najdemo tudi v hebrejskih izrazih za »materino naročje«, »maternica« ...). Izraz vključuje pomen »čutiti usmiljenje«, »dobrohotnost do drugega, ki je v potrebi«. ⁴ Najpogosteje je osebek tega pojma Bog, in to v dogodkih, povezanih z zavezo (5 Mz 4,31); pri tem govorimo o božji občutljivosti, o nežnosti, ki se ne ustavi niti pred grehi in zablodami Izraela.

⁴ Poglobitev pomena z vidika usmiljenja, ki nikakor ne sme manjkati v vsebini pojma »nežnost«: Turnšek 2016, 100–106.

- Naslednji koren besed, ki nosijo pomen »nežnosti«, je *hnn* in prinaša idejo o »skloniti se h komu, ki je v položaju nižjega«, biti mu blizu in skrbeti zanj, čeprav ni na isti družbeni ali kakih drugi ravni (2 Mz 33,19). Ta pomen daje dodatno globino pomenu nežnosti, saj sega v čas sužnjelastniškega reda, v katerem so bili sužnji za gospodarje »predmet«, s katerim so smeli početi, kar so hoteli. Gospodar, ki se je bil sposoben skloniti k takšnemu človeku in ga obravnava kot sebi enako človeško bitje, je ravnal nežno.
- Omenimo še pomemben starozavezni izraz *hesed*, prav tako z več pomeni, na primer: »dobrohotna ljubezen«, »zastonjska naklonjenost« (Ps 78,38), ki ga v nekaterih okoliščinah prav tako lahko prevedemo z izrazom »nežnost«. V takšnih primerih je še posebno izpostavljena vsebina brezpogojnega zaupanja Bogu in njegovemu delovanju v zgodovini. (Léon-Dufour 1980, 536–543)

Tudi v novozaveznih besedilih najdemo več izrazov, s katerimi je izražena vsebina resničnosti, ki jo imenujemo nežnost. Na kratko jih preglejmo.

- Z besedo *splágchna* se najpogosteje izrazi enaka vsebina kakor v Stari zavezi z besedami, ki nosijo v sebi koren *hnn*: pomeni močno čustveno vključenost, srčno zблиžanje; zasledimo jo v izražanju Jezusovega odrešilnega usmiljenja (slepi, vdova iz Nina, izgubljeni sin ...) in končno v priliki o usmiljenem Samaritanu.
- Z izrazom *oiktirmós* je označeno čustvo usmiljenja, s katerim učenci gradijo medsebojno »skupnost duha« (Fil 2,1).
- *Éleos* izraža odrešenjsko dobrohotnost Boga, ki rešuje človeka iz njegove telesne in moralne bede. Na klic »Usmili se nas!« Jezus odgovori z božjo usmiljeno nežnostjo. (Špelič 2002)

3.2 Jezusova nežnost

Celotno Jezusovo življenje, kakor ga opisujejo evangeliji, je zaznamovano z gestami nežnosti. Močno jih zaznamo v opisih, ko je bil bližnji obrobni, nezaščitenim, tistim v kakršnikoli potrebi in v težavah – tedaj je izstopila nežnost kot so-čutenje. (Mr 1,41; Mt 20,34; Lk 7,13) Nadalje se je izrazila ta njegova značajska poteza, ko je sprejemal cestinarje in grešnike – tukaj je nežnost izražena kot usmiljenje (Mr 2,15; Mt 9,10–11). Ko je ozdravljaj bolnike in osvobajal obsedene, se je nežnost pokazala kot osvobajajoča bližina (Mt 4,23–24; 8,15; Mr 8,22–26); ko je izkazoval spoštovanje ženskam, jih je tako ovrednotil, da so se ob njem opogumile, spet pridobile moč, zaupanje in upanje v drugače precej maskilistični družbi – pri tem je nežnost postala bližina, ki vrača in daje dostojanstvo (Lk 7,13; Mr 5,30–34); ko je izražal odpuščanje sovražnikom in hudodelcem, je bila to v njegovem družbenem okolju velika novost – nežnost pri tem postane moč prerajanja uničenih src za novo življenje (Lk 15; 23,34). Z vsem tem je zastavil novo kulturo, v kateri ni veljala več moč agresivnosti, ampak ljubezen kot moč; ne maščevanje, ampak odpuščanje brez meja. Vse to je marsikje začelo oblikovati zgodovino, ki je slonela na Kristusovem križanju kot najvišji obliki uresničenja nežnosti do človeštva, tudi do tistega dela, ki ga zavrača. To je drža nežnosti: za cilj ima, izkoreniniti iz srca nasprotnikov (grešnikov) zlo in v njem zasaditi novo življenje, ki raste iz Kristusove

velike noči, malim in nemočnim ter izkoriščanim pa podari možnost, da odkrijejo v svojih situacijah božjo bližino.

Kristus kot učlovečeni božji Sin razodeva, da ima njegova nežnost sinovsko-trinitarično dimenzijo: to pomeni, da Jezusova nežnost izvira iz neskončno nežne ljubezni Očeta, čigar Sin je, in da izpolnjuje tudi v zemeljskem življenju njegovo voljo (Jn 17,1.4), izvira iz navzočnosti Svetega Duha, ki je Jezusa posvetil pri krstu v Jordanu in v katerem se v globini svojega srca neizmerno veseli (Lk 10,21), ko doživlja, kako se Oče razodeva malim.

Ta dimenzija Jezusove nežnosti posebej močno razkriva njeno odnosno resničnost. Jezusovo nežnost bi mogli imenovati molitvena nežnost, saj se napaja v izrečnem in nenehnem molitvenem odnosu z Očetom. Jezus moli in se obrača na Očeta z izrazom »Aba« (»Očka«), to pa razodeva za takratno versko pojmovanje praktično nesprejemljivo bližino z Bogom, saj nosi v sebi močan naboj intimnosti in neposrednosti ljubezni, ki je možna samo v Svetem Duhu. Nežnost sestavlja intimno in značilno vsebino odnosa med Očetom in Sinom v skrivnostnem dogajanju v Sveti Trojici. Ta odnos pa se skupaj z nežnostjo utelesi v vseh dejih Jezusovega zemeljskega življenja.

Iz evangelijskih opisov izhaja, da je to tudi človeško osrečujoča nežnost. Iz Jezusove sinovske vdanosti izhaja spoznanje, da je »Oče vedno z njim« (Jn 8,16.29) v moči Svetega Duha, da se vse Jezusovo življenje dogaja v Očetovi navzočnosti, ki vedno podarja veselje, osvobaja. Zato je Kristus še tik pred smrtjo pri zadnji večerji želel vtisniti v zavest učencev na neizbrisen način to skrivnostno dogajanje nežnosti med njim in Očetom ter tudi z njimi:

»Toda ne prosim samo za te, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi verovali vame, da bi bili vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju /... /: jaz v njih in ti v meni, da bi bili popolnoma eno.« (Jn 17,20–21.23)

Pravzaprav je za Jezusa območje nežnosti z Očetom tudi »prostor« nežnostnega odnosa z učenci.

Jezusova človeška narava, ki je neločljivo in nepomešano združena z njegovo božjo naravo, je v evangelijih predstavljena kot »epifanija božje nežnosti«: Jezus je ta epifanija (razodevanje Boga v življenju), v njem in po njem vse stvarstvo razodeva Očeta in njegovo nežnost. Nežnost, ki jo doživlja in živi Jezus, je oznanilo nežnosti za vse, ki verujejo vanj in se spreobrnejo na njegovo besedo. (Rocchetta 2002, 157–158)

Jezusovo nežnost prepoznavamo tudi v njegovi »ponižnosti srca« (Mt 11,29), to pa je vsebina njegove sinovske nežnosti (intimnosti) in ostaja humus njegovega delovanja, ki dobi izraz v:

- solidarnosti in prijateljstvu – tu se nežnost uresniči kot »biti z« bližnjim;
- v darovanju in služenju – tu se nežnost uresniči kot »biti za« bližnjega.

Jezusova nežnost je življenjska (eksistencialna) resničnost – antropološka raz-

sežnost, ki pa je hkrati pashalna in eklezialno-evharistična resničnost – in je v teološkem pomenu merilo, vsebina in oblika vsakega drugega dogodka v času Cerkve. Tako se krščansko pojmovana nežnost lahko oblikuje le po nežnosti Jezusovega velikonočnega dogajanja, ki je posedanjeno v obhajanju evharistije. Skrivnost evharistične nežnosti se razkriva v navzočnosti Kristusove kalvarijske krvave daritve na nekrvav način in oblikuje vsak izraz cerkvenostne nežnosti, ki kot Kristusova vključuje tudi nasprotja. Jezusova nežnost namreč združuje naslednja nasprotja (Rocchetta 2002, 169):

- je inkarnirana (deleži na konkretnem življenju dobe in posameznika), a ostaja povsem osebno svobodna, da izpolni Očetovo voljo; je integralno človeška in hkrati suvereno svobodna;
- je povsem posebljena, a tudi univerzalna (brez vsake rasne, socialne, spolne ali kake druge diskriminacije);
- je radikalna (brez polovičarstva), a tudi prijetna, sprejemajoča, ljubeča v odnosu do človeške slabosti, pripravljena na odpuščanje – prizanesljiva;
- je blizu grešnikom, z njimi solidarna do te mere, da sprejme nase posledice greha, a je hkrati povsem sveta, čista, brez vsake moralne kontaminiranosti;
- je verodostojna, z avtoriteto, a je kljub temu ponižna in altruistična (naravna na gradnjo občestva in k služenju, vse do popolne podaritve samega sebe).

Božje kraljestvo, ki se je približalo v Jezusu Kristusu in se začelo uresničevati, je kraljestvo nežnosti, saj je neločljivo povezano z njegovo osebo. Tako je v Jezusovem življenju pokazana nežnost kot »srce božjega kraljestva« in hkrati njegov simbol; novo srce lahko dojamemo tudi kot nežno srce; nežno zato, ker je samo deležno božje nežnosti in zato lahko postane izraz te nežnosti v odnosih z drugimi ljudmi. V to Kristusovo božje-človeško nežnost, ki je sedaj povečana, smo potopljivi s krstom in jo kot dar nosimo v sebi kot kristjani. Zato je na mestu tudi zapiranje v delovanje nežnosti.

»Spreobrnite se« (Mr 1,14) lahko v tej optiki božjega kraljestva razumemo tudi »postanite nežni« in dopustite poganjati, rasti in zoreti njene sadove v srečanjih z ljudmi. Velikonočno zveličanje vključuje tako telo kakor duha, torej celovitost osebe: telo, voljo, razum, čustva (itd.), zato nežnost ni zgolj človeško prizadevanje, ampak je sad zdravnega in odrešilnega delovanja učlovečenega božjega Sina. Njena podoba je »meseno srce«, ki nam ga ustvarja Bog namesto »kamnitega srca« (Ezk 11,19), in se izraža v notranji milini, toplini in ljubeči naklonjenosti. Takšno srce je izraz »nove zaveze«, ki jo je Kristus sklenil s svojo krvjo in ostaja ponavzočena v evharističnem spominjanju.

Oznanjevanju evangelija je drža nežnosti nekaj notranjega, vzajemnega. Evangelij (oznanilo vesele novice) ljubezni bi bil brez kreposti nežnosti brez notranje doživete moči, ne bi počlovečeval, ostal bi brez empatije in simpatije. Seveda bi bila pa tudi nežnost brez evangelija ljubezni brez teološkega temelja in bi izzvenela v prehodno naravno doživetje čustev ali nečesa površinskega. Zato Jezus s priliko o usmiljenem Samarijanu (Lk 10,29–37) oznani, da je naš bližnji, še posebno

tisti, ki je v potrebi, nekakšen »zakrament« srečanja z Bogom. Odločilno je torej, ali v bližnjem prepoznamo Gospoda in ga v njem ljubimo ter mu služimo s konkretno nežnostjo (z občutljivostjo in solidarnostjo z njim). Prilika ne opisuje le miloščine, ampak celostno življenjsko odločitev v prid življenja bližnjega. V sebi vključuje odprtost do bližnjega, ki vzpostavlja sobivanje z nežnostjo in ne z egoistično trdoto srca ali nasiljem. Takšno gledanje na bližnjega ni romantična nežnost, ampak zahteva tudi jasno in pogumno družbeno, politično angažiranje, v katerem smo se pripravljene tudi osebno zastaviti in izpostaviti, da bi bil bližnji sprejet kot oseba v vsej celovitosti. Samarijan ni zgolj lep zgled, ampak pomeni nov način življenja, nov način organiziranja medsebojnih odnosov, novo eksistenco. Jezus učence kliče k takšni teološko utemeljeni nežnosti, ki postane življenje in s tem simbol, še več, »zakrament« božje nežnosti. Takšna živeta nežnost je »sol« zemlje, je »kvas« božjega kraljestva v svetu, ki prekvaša svet s svojo navzočnostjo. (Rocchetta 2002, 234)

Zaustavimo se še pri Jezusovem križu, ki je – nekoliko paradokсно – vrhunec razodevanja božje nežnosti v svetu. Jezusov križ razodeva, da se uresničuje božja vsemogočna nežnost, ki ne izraža odrešenja v moči, ampak v nemoči, ki se preobrazila v odrešenijsko moč za vse ljudi, tudi za sovražnike. Križ je zgodovinski izraz Kristusove po-dar-itve Očetu in ljudem. Torej izraz daru, v katerem se je odpovedal vsemu, kar je imel (obleki, materi, učencem, zemeljskemu življenju ...), da bi mogel podariti sebe z vsem, kar je bil in kar je imel. Na križu vse govori o tej osebni in radikalno popolni samopodaritvi Očetu in ljudem, brez rezerve in omejitve vse do konca, ker ljubi Očeta ter brate in sestre. Jezus na križu se obrača na Očeta kot navzočega (»moj Bog, moj Bog«), čeprav doživlja njegovo odsotnost (»zakaj si me zapustil«) (Mt 27,46; Mr 15,34). Jezusova nežnost na križu ni osamljeno dejanje, ampak simbolni izraz celotnega njegovega življenja, ki nakazuje, kako naj se izpolni vsa zgodovina odrešenja kot zgodovina nežnosti. Kristusov križ razodeva, da se lahko nežnost uresniči le kot zgodovinsko konkretno angažiranje za uresničitev božjega odrešenijskega načrta, to pa vzpostavlja božje kraljestvo. Zato se ista logika križa udejanja v krščansko razumljeni nežnosti, ki se kaže v ponižni ljubezni in ne v zunanji veličini.

Kar je pri ljudeh majhno in nemočno, je lahko pri Bogu močno in veliko. Moč nežnosti ni v vsiljevanju, predpisovanju, ampak v dobrohotnosti, ki se podarja in postaja milost. Na križu se še posebej razodene,

»da je lepota resnica in da je resnica lepota. V trpečem Kristusu pa veren človek dojame tudi, da lepota resnice vsebuje ponižanje, bolečino in, da, tudi temačno skrivnost smrti ter da jo moremo najti, le če bolečino sprejmemo, ne pa podcenjujemo. Zavest, da ima lepota opraviti tudi z bolečino, je bila vsekakor prisotna že v grškem svetu. /... / Na Kristusovem iznakaženem obrazu se nam pokaže tista pristna, poslednja lepota: lepota ljubezni, ki gre do konca in je prav zaradi tega močnejša od laži in nasilja.« (Ferkolj 2016, 85–86)

Cerkev je koreninski »zakrament« takšne nežnosti s križa: s pričevanjem je preokba o njej in je sposobna graditi zgodovino v tej smeri, saj je poslana, biti »duša sveta« (kakor govori Pismo Diognetu). Kot Kristusovo skrivnostno telo, ki nastaja in raste v evharističnem obedu, nosi v sebi resničnost Kristusove nežnosti: na križu se je razodela v dvojnosti »izročitve« (Očetu in ljudem) in v »sočutnosti« (*pathos* Boga). Jezusovo življenje pričuje o tem, da je Bog postal »sopotnik« človeštva na zgodovinski poti s tem, da je postal član tega človeštva. In v njem se učloveči tudi dogodek absolutne ljubezni. Jezus ni le »plačilo« za naše grehe (kakor pravi Anzelm) niti samo osebno poistovetenje z našim grehom, ampak je njegov križ nadaljevanje znotrajtrinitarične kenoze (medsebojnega popolnega podarjanja božjih oseb) v človeško zgodovino; Jezus je uresničenje navzven neskončne Ljubezni, ki je Bog sam kot Sveta Trojica. Jezusov dogodek križa postane zgodovinska navzočnost svobodnega izlitja Ljubezni navzven – v človeško resničnost greha (ojkonomska Sveta Trojica). Prav pri razkrivanju skrivnosti Jezusovega sprejetja človeške grešne danosti je resničnost nežnosti temeljnega pomena.

»Človekova grešna pogojenost, ki jo je vzel nase božji Sin, ne sme biti razumljena na enak način kot pri grešnikih, ki sovražijo Boga, ali kot osebno stanje (status) greha, ki je nekompatibilno z njegovo identiteto božjega Jaza, ampak v globljem in še bolj radikalnem smislu prevzema nase, v svoji trinitarični osebi, vzrok človekovega »ne«, da bi ga spremenil v »da« v imenu in v prid vseh ljudi. Razsežnosti simpatije in empatije, ki sta tipični za nežnost, križani Jezus sprejme in jih spet preusmeri v Trojico in v skrivnost njene večne nežnosti.« (Rocchetta 2002, 266–267)

Teološko gledano, je vsebina nežnosti v svojem temelju prešinjanje (perihoreza) božjih oseb. Božja »nežnost« pa je že po definiciji usmerjena v žarčenje navzven (*bonum est diffusivum sui*), da bi tudi v ustvarjeninah ustvarjala »epicentre« nežnosti; to pomeni, da nežnost postane »gibalno središče« vsega dogajanja. Pravzaprav so samo osebna bitja – kot božje podobe – sposobna postati takšna »jedra« izžarevanja nežnosti, ker more biti v vsem stvarstvu edino osebno bitje pravi partner Bogu. Človeška oseba je prav v posebnem pomenu postavljena v to trinitarično perspektivo in poklicana, da se uresničuje v tej božji smeri, saj je človek še na poseben način ustvarjen v Kristusu in zanj. Teološka antropologija nežnosti nam razkriva, kako je človek umeščen v samo globino Svete Trojice. Človekovo čutenje božje nežnosti postaja del dogajanja, ki pobožanstvuje (*theosis, deificatio*), in je še posebej tipično za kršččenega človeka.⁵ S krstom namreč Bog vzpostavi stanje prijateljstva, ljubezni, torej tudi stanje navzočnosti svoje nežnosti, zato je kršččenec sposoben na podlagi te svoje nove »narave« tudi delovati (*agitur sequitur esse*).

3.3 Nežnost v poročnem odnosu

Z biblične in teološko-antropološke perspektive je odnos mož – žena ena od izrazno najmočnejših podob za odnos med Bogom in človekom in zato živo razodeva

⁵ Poglobitev pojma *theosis*: Špelič in Bogataj 2017.

tudi dimenzijo božje nežnosti do človeka. Poročna naravnost moškega in ženske, zaradi katere sta božja podoba, je stvarjenjska resničnost, ki v novi zavezi postane podoba (simbol, zakrament) odnosa Kristus – Cerkev.⁶ Njun odnos izvorno ni spopad dveh spolno heterogenih bitij, marveč srečanje, ki vsebuje in zrcali »novi svet«. (Ef 5,21–33) S to perspektivo Pavel razkriva skrivnostno dogajanje milosti v Križanem, ki je vstal, in ima naravo »poročne« enosti, v kateri se Bog samopodari človeku, da je lahko deležen božjega življenja. To je skrivnostna resničnost, ki v Kristusu premaga vse razlike, vključno z razliko moški – ženska (Gal 3,28). Nesimetrična vzajemna dvojnost moški – ženska seveda ni ukinjena, ampak je vključena v novo obliko občestva, v katerem je »Kristus vse v vsem« (Kol 3,9 - 11).

Živeti odnos moški – ženska, ki je odvisen od Kristusa, postane močno znaemne in živa podoba nove človeškosti, uvedene s Kristusovo pasho. Po svetopisemskem pojmovanju ima človeška zgodovina naravo »poročne skrivnosti«, to pa pomeni pritrnitev organski enosti spolne različnosti moža in žene kot dogodku in daru, ali drugače rečeno: prepoznanje ljubezni oziroma prijateljstva kot vzajemnosti, rodovitnosti pa kot odprtosti življenju drugega in svoji lastni uresničitvi. Človeka kot ustvarjenino je Stvarnik želel kot svojo podobo in podobnost prav kot moža in ženo (1 Mz 1,26–27). Spolna različnost se razodene kot odsev božjega bitja in njegove popolnosti. Mož in žena sta podoba Boga v svojem odnosnem bivanju, v katerem se medsebojno priznavata in potrjujeta. Vse, kar sta sama v sebi kot mož in žena, je »zelo dobro« (1 Mz 1,28). Ta božji blagoslov velja prav vsemu v njunem odnosu, vključno s spolnim življenjem, usmerjenim v rast njune osebne enosti in v rodovitnost; v obojem pa sta v službi prihodnosti zgodovine.

Vzajemna različnost moški – ženska je v svetopisemskem oznanilu postavljena v okvir treh temeljnih kategorij: osamljenost, enost in izvorna golota. Tem bivanjskim kategorijam v temelju odgovarjajo prav tako tri bivanjske razsežnosti spolne narave človeka: privlačnost (»ozdravljiva« osamljenost, ki za človeka ni nekaj dobrega), občestvenost (izpolni potrebo po enosti in pripadnosti, ko sta drug drugemu dar) in spoštovanje (ki je uresničenje prvotne golote). Vse, kar je človek v svoji telesnosti, je znamenje hrepenenja po občestveni enosti, ki vodi človeka v resnična srečanja in v celostno uresničenje. Zato se v tem kontekstu tudi »eno meso« (2,24), torej srečanje mož – žena, dojema kot vzajemno uresničenje daru sprejetosti, ki odnos jaz – ti med njima spremeni v »midva« in je kot posledica tega odprt tudi v »mi«. Postati »eno meso« razume Sveto pismo kot uresničenje popolne edinosti, duha in telesa, razuma in čustev, genitalnosti in celostne duševno-duhovne podaritve. V tem »izvorno goloto« jasno dojemamo kot slikovito podobo harmonije dveh bitij, ki prek telesa drug drugega z jasnim pogledom milosti dojemata, sprejemata in spoštujeta osebo drug drugega. V takšnem milostnem pogledu ni potrebe po zakrivanju telesa, saj ni nevarnosti popredmetenja drugega na njegovo telo. Nobenega dvoma ni, da v tej predstavitvi vidi tudi Kristus prvotno obliko zakona (»od začetku pa ni bilo tako«; Mt 19,3–9; Mr 10,1–12), ki ne izhaja iz družbenih norm, marveč iz stvarjenja in mu zato pripada narava svetosti.

⁶ Glavne poteze trinitarično-agapične podobe človeka: Turnšek 2014, 165–169; 2000, 26–30.

Ob tem svetopisemsko razodetem temelju je lažje razumljivo, da Kristus odnos med možem in ženo v vsej njegovi telesno-duševno-duhovni razsežnosti povzdigne v zakrament. To pomeni, da je krščanski zakon, če uresničuje v možu in ženi poročno skrivnost Kristusa in Cerkve, sam po sebi tudi »epifanija« poročne resničnosti, ki jo Bog želi uresničiti s celotnim človeštvom. (Rocchetta 2002, 345) To pa je ista resničnost božje nežnosti, ki jo je Kristus izrazil dokončno na križu. Trinitarična nežnost, ki se je razodela v *kenosis* učlovečenega božjega Sina, oblikuje z zakramentalno milostjo medosebne odnose moža in žene tako, da postanejo prosojni zanj. Tudi telesni in duševni izrazi človeške nežnosti in celotna spolnost moža in žene, vse je poklicano, da se po krstu oblikuje po novozavezni paradigmi odnosa Kristus – Cerkev. Samo to je krščanska pot premagovanja razširjenega individualizma in egocentrizma, ki reducira osebo na uporaben predmet in spolnost poniža na nivo potrošništva. S tem je spolni različnosti med moškim in žensko vrnjena izvorna pomembnost kot antropološko-družbenega nezamenljivega bogastva.

Vendar je to dimenzijo bogastva spolne različnosti človeka možno dojeti le v okviru svetopisemske vizije celotne zgodovine odrešenja kot »poročne skrivnosti« (kakor jo prikazuje tudi prvo poglavje AL). V nadaljevanju bomo predstavili korake tega procesa zorenja v zakramentalnost odnosa mož – žena.

Zaljubljenost ni zgolj človeško psihološko doživljanje, čeprav ta nivo tako močno vključi vse plasti doživljanja mladih. Kultura, ki jo živimo, jim težko pomaga, v njej razumeti, da se v njih začenja dogajati velika stvar božje absolutne nežnosti; ta nežnost jih vodi v ljubezen, ki izhaja iz Boga in k njemu vodi. V zaljubljenost je skrivnostno ujet božji pogled na drugega, ki zaljubljenca postane lep, privlačen in zaželen. Tudi v tem primeru ni nobenega dualizma med božjo in človeško ljubeznijo. Bolj ko zaljubljenca in zaročenci rastejo v medsebojni nežnosti, v kateri presegajo zgolj telesno hrepenenje in predvsem poželenje po drugem, bolj pripravljajo v sebi in med seboj »rodovitno zemljo« za učinkovito in rodovitno življenje zakramenta zakona. Tako zori ljubezen med moškim in žensko za krščanski zakon, v katerem človeška ljubezen moškega in ženske postane zakrament. Čas priprave na zakon je veliko več kakor zgolj zaporedno minevanje trenutkov (*chronos*), saj je to dogodkovni čas (*kairos* – sprememba v kvaliteti, ne le kvantiteti – in zato »dogodek«), v katerem Bog pripravlja prihodnja zakonca in jima pomaga zoreti s pomočjo Svetega Duha tako, da vedno bolj postajata drug za drugega izkustvena podoba božje nežnosti in dar nežnosti drug drugemu, Cerkvi in svetu.

Asimetrična recipročnost ljubezni med moškim in žensko – v vsej razsežnosti spolne različnosti – se v bogoslužnem obhajanju zakramenta zakona »potopi« v velikonočno zavezo Kristusa in Cerkve. Tako zakonca postaneta »realni simbol« poročne skrivnosti med Kristusom in Cerkvijo. To resničnost predstavljata, a tudi uresničujeta, to pa je značilnost zakramentalnosti.⁷ Nežnost, ki jo živita in razvijata med seboj od »hoje« in zaroke dalje, je v to zakramentalno resničnost zajeta v vsej polnosti in zato tudi preoblikovana (spremenjena, transfigurirana) znotraj

⁷ »Realni simbol« je Rahnerjev izraz (1964), s katerim poudari, da govorimo o simbolu, ki to, kar simbolizira, tudi realno uresniči, vsebuje.

odnosa Kristus – Cerkev. Tako je zakon kot zakrament tudi dar nove nežnosti, Kristusove nežnosti, ki se je povsem razodela na križu in je končno izraz nežnosti v odnosih Svete Trojice. Novost je v tem, da je človeška spolno zaznamovana nežnost sposobna zaživeti na nov način, ki izključuje egoizem in rivalstvo (posledici izvirnega greha), in se uresničuje v medsebojni odvisnosti po Kristusovem zgledu. (Rocchetta 2002, 355) Samo obhajanje zakramenta zakona more tako vključiti antropološko bipolarno resničnost srečanja moškega in ženske, da ji da nov, nadnaravni pomen in namen. Zakon postane »trajni zakrament« medsebojnega sprejetja, podarjanja in podelitve, ki posedanja Odrešenikovo podaritev samega sebe Cerkvi v velikonočni resničnosti. Zakrament »kliče« zakonca vse življenje z milostjo, da živita vstajenjsko resničnost ne le kot krščena posameznika, marveč kot par. To pomeni, da se celota njunega zakonskega življenja s telesno, duševno in duhovno dimenzijo oblikuje po principu prešinjanja (perihoreze) oseb Svete Trojice. To je izraženo s pomembno Pavlovo sintagmo »poročiti se v Gospodu« (Ef 5,21).

Drugi vatikanski koncil je v sintetični obliki to izrazil takole:

»To ljubezen [človeško med moškim in žensko] je Gospod blagovolil ozdraviti, spopolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni. Takšna ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonca k prostovoljnemu podarjanju drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in v dejanju ter prešinja vse njuno življenje; še več, ta ljubezen se ravno s svojo plemenito dejavnostjo spopolnjuje in raste. Daleč torej presega zgolj erotično nagnjenje, ki hitro in bedno izgine, če je sebično gojeno.« (GS, tč. 49)

Milost zakramenta zakona, če je ne pojmuje kot »nekaj«, ampak kot osebni odnos zakoncev s Kristusom, je sposobna v globini in celovito poživiti zakonsko ljubezen (ranjeno po grehu), jo od znotraj oblikovati, da postaja vedno bolj dogodek Gospodove nežnosti. Če razumemo zakrament kot osebno dejanje poveličnega Kristusa, je še bolj razumljivo, da življenje zakoncev postane »orodje« Kristusovih dejanj. V to odrešenjsko dinamiko so v vsej polnosti vključena tudi spolna dejanja podaritve, pa tudi obdobja vzajemno izbrane vzdržnosti.

Na temelju in v nadnaravni moči »trajnosti« zakramenta zakona (zakrament ni le obred, ampak je vzajemnost razodete besede, obhajane besede in nato živete besede) tudi družina postane del ekonomije odrešenja, ki je vedno občestveno dogajanje. Družina krščenih je majhna skupnost vere, upanja in ljubezni in zato stvarna uresničitev Cerkve. Poklicana je, da se v življenju navdihuje pri trinitarčni logiki prešinjanja: to se »inkarnira« v zastojnosti, v kateri lahko zaživi tako medsebojna enost oseb kakor za vsako značilna (p)osebna identiteta. Družina je nenehno iskanje in uresničevanje edinosti v spoštovanju različnosti. Pot takšnega uresničevanja pa je spet lahko le nežnost kot teološka kategorija: omogoča čuteče in spoštljivo sobivanje v vseh trenutkih življenja, vstopanje v situacijo drugega na odrešilen način. Takšna nežnost seveda ni čustvena sladkobnost ali nekaj površinskega, marveč je način življenja, bivanjska odločitev (nežnost kot bivanje), ki

člane usposablja za občutljivost, pozornost in spoštljivost do potreb drugega. Brez te nežnosti ni človeškega zorenja in se ne razvije avtentična človeškost.

Družina uresničuje svojo temeljno, od Boga dano nalogo, ko je prvotno okolje uresničevanja božje nežnosti vsakemu novemu človeškemu bitju. Za to nalogo je treba vedno zoreti: najprej kot zakonski par, ki je prvi garant trajne in primerne družinske skupnosti, nato se zorenje nadaljuje v starševstvu, v sinovstvu in v hčerinstvu ter v bratstvu in v sestrinstvu.

Starševstvo je izredno pomembna izkušnja, saj v zakramentu zakona postane deležen večne rodovitnosti Boga kot Trojice, v njej korenini in jo žarči v svet. Saj se nam Bog razodeva kot »Mi« treh oseb, kot medosebno prešinjnanje Ljubezni, v kateri medsebojno podarjanje in sprejemanje dveh oseb doseže svoj vrhunec v delitvi življenja s tretjo. Zato krščanski pojem rodovitnosti ni najprej nekaj biološkega (plodnost in rojevanje), ampak je najprej duhovno dogajanje, ki vključuje zakonski par in njuno ljubezen v celovitosti kot božjo podobnost; kot posedanjanje ljubezni Kristusa do Cerkve (Ef 5,32). V tej skrivnosti postane tudi njuna starševska ljubezen do otrok vidno znamenje (simbol) božje ljubezni do njih osebno, ki je vedno nežna, dobrohotna in spoštljiva. Ko so starši »zakrament« takšne božje ljubezni otrokom, spreminjajo svoj dom v »hišo nežnosti«, kakor jo je imenoval blaženi papež Pavel VI. v enem od svojih govorov v letu 1970.

Z dosedanjim razpravljanjem smo postavili širši svetopisemski in teološko-antropološki okvir in temelj za poglobljeno dojetje sporočil papeža Frančiška, kakor jih je oblikoval na podlagi razprav na obeh škofovskih sinodah o družini (na izredni leta 2014 in na redni leta 2015).

4. Vizija nežnosti papeža Frančiška (v zakonskem in v družinskem življenju)

Izhajamo iz prepričanja papeža Frančiška, da

»na področju ljubezni, ki je v središču krščanske zakonske in družinske izkušnje, izstopa še neka druga krepost, ki se v teh časih hitrih in površinskih odnosov nekoliko zapostavlja: nežnost« (AL, tč. 28).

Ko papež v AL razlaga Ps 131 in še nekatera druga svetopisemska mesta, sklene, da je odnos med vernikom in Bogom pogosto opisan s »potezami očetovske in materinske« ljubeče navzočnosti. Psalm razgrne prav poseben odnos med materjo in dojencem (*gamûl*) v trenutku, ko je dojenje končano in ostaneta v stanju »blage in nežne zaupnosti« privita drug k drugemu. To je trenutek »zavestne in ne zgolj biološke zaupnosti«, v kateri psalmist prepozna podobnost s svojim stanjem v doživljanju Boga: »Utešil sem in umiril svojo dušo, kakor otrok v naročju svoje matere.« (Ps 131,2)

Enako ikonografijo najdemo tudi pri preroku Ozeju v opisu Boga, ki nežno uči hoditi svojega sina Efraima, ga jemlje v naročje k počitku in ga nato spet usmerja

z »vrvicami dobrote« in ga povezuje s seboj z »vezmi ljubezni« (11,1–4). Tako papež napravi vstopno mesto za razumevanje svojega pojmovanja tako božje kakor človeške nežnosti s podobo starševskega »nežnega objema«, ki je onkraj neposrednih potreb odraslih do otrok in zato povsem »nezainteresirano« namenjen v vsem odvisnemu in potrebnemu otroku, ki ni sposoben ničesar vrniti v zameno (AL, tč. 27–28).

Novozavezna nadgradnja pogleda na zakon in na družino naj se, po prepričanju papeža Frančiška, navdihuje in preobražuje po »oznanilu ljubezni in nežnosti« Boga samega, kakor se nam je razodelo v življenju Jezusa Kristusa (tč. 59) in smo ga zgoraj razširjeno predstavili. Še posebno je zgovoren Jezusov pogled »ljubezni in nežnosti na moške in ženske«, ki jih je srečeval. Ne da bi zanikal njihovo resnično stanje – tudi greh –, jim je stal ob strani s potrpežljivostjo in z usmiljenjem. To njegovo spremljanje traja tudi v času Cerkve, ko želi vedno znova oznaniti evangelij zakonskega in družinskega življenja. (tč. 60)

Nežnost je globoka notranja duhovna drža – krepost, ki postane zaznavna po zunanjih gestah. Zato papež poudari, da je za dosego sloge, miru in sprave v družini »dovolj nežna kretnja brez besed«. Nežnost topi »notranje nasilje«, ki želi z agresijo odgovoriti drugemu na njegovo zlo provokacijo, in pomaga storiti odziv blagohoten, celo blagoslavljaljoč. (tč. 104) Nežnost se predstavi kot orodje sprave in je nasprotna vsakemu nasilju.

Znotraj okvira zakonske ljubezni papež Frančišek prepoznava nežnost kot nekaj, kar nadgrajuje »čustveno zvezo«, ki je »posvečena, obogatena in razsvetljena po milosti zakramenta zakona« in tej zakonski resničnosti omogoča, da se ohranja, tudi ko postopno bledijo razni drugi elementi v njej, kakor na primer čustva in erotična privlačnost.⁸ Tako izstopi dejstvo, da je sposobnost nežnosti pomemben dejavnik, ki omogoči možu in ženi, da svojo naravno ljubezen usmerita v njen cilj, ki je nadnaravna ljubezen, s katero Kristus ljubi svojo Cerkev. (tč. 120) V tej posebnosti je nežnost nujen pogoj za vsestransko rast zakonske in nato družinske ljubezni. Ta rast vključuje tudi dimenzijo »največjega prijateljstva«, kakor se izrazi sv. Tomaž Akvinski, saj je to zveza, ki »poleg tega, da išče dobro drugega, vključuje še medsebojno povezanost, zaupljivost, nežnost, stanovitnost in podobnost med prijateljema, ki se gradi v teku življenja, ki ga delita«.

Nežnost je sestavni del tistega dela zakonskega odnosa, ki razvija posebno prijateljsko razsežnost in krepi »nerazvezljivo izključnost« in »odprtost za dokončnost« (za vedno) odnosa, ki lahko preživi tudi, ko se telesna, spolna ali druga privlačnost zmanjša ali iz kakih razlogov izgine. Kajti zakonski odnos ni usmerjen le v posredovanje človeškega življenja, ampak praktično še prej v vedno trdnejšo in močnejšo življenjsko zvezo; globoka resničnost nežnosti gradi prav to dimenzijo. To posebno prijateljstvo postopno dobiva naravo vseobsežnosti, celostnosti, ki jo je resnično mogoče uresničiti le v zakonski zvezi. Glede te dimenzije se papež

⁸ AL, tč. 120: »Gre za ljubezen, ki – posvečena, obogatena in razsvetljena po milosti zakramenta zakona – zakonce združuje.« To je »čustvena zveza« (tč. 116), ki je duhovna in darujoča se, ki obsega tudi nežnost, prijateljstvo in erotične strasti, vendar je sposobna obstajati tudi po tem, ko čustva in strasti oslabijo.

Frančišek opre tudi na drugi vatikanski koncil, ki vanjo vključuje tudi nežnost: »Takšna ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonca k prostovoljnemu podarjanju drug drugemu, kar se razodeva v čustveni nežnosti in v dejanju ter prežema vse njuno življenje.« (tč. 50) Tako se razodeva, da je nežnost tisti element odnosa med možem in ženo, ki omogoča povezavo božjega in človeškega v zakonski in v družinski ljubezni. (tč. 123; 125)

4.1 Nežnost odkriva lepoto drugega

Človek je lep, ker je ustvarjen kot podoba Lepote same. Ta lepota se ne ujema le s človekovo telesno in duševno privlačnostjo, marveč jo presega in daje slutiti veliko vrednost drugega v njegovem nedotakljivem jedru. Samo to je pot resničnega spoznanja drugega, ki jo po ugotavljanju Florenškega podarja Sveti Duh: razkrita prava resnica o drugem je lahko le ljubezen; uresničena ljubezen pa je lepota. (Ravasi in Rupnik 2010, 72)⁹ Prijateljska ljubezen (karitas) omogoča odkrivanje te notranje lepote, ki se ji je mogoče približati samo brez oblastne potrebe po polaščanju drugega, to pa je vse skupaj vsebina nežnosti. Po izvorni spačenosti (izvirni greh) človekove sposobnosti ljubezni ni tako preprosto doseči tega notranjega jedra drugega človeka in s tem zaznavati njegove resnične lepote. Papež posebej poudari, da potrošniški način dojemanja in življenja še dodatno prizadene sposobnost dojemanja te lepote, saj vodi v to, da se dojemanje zaustavi na zunanji lepoti in prijetnosti ali koristnosti »zamek«.

»Nežnost pa je izraz tiste ljubezni, ki se osvobodi želje sebičnega posedovanja. Privede nas do tega, da pred človekom tako rekoč drhtimo z neizmernim spoštovanjem in določenim strahom, da ga ne bi prizadeli ali mu vzeli njegovo svobodo. Ljubezen do drugega vključuje zadovoljstvo, da gledam in cenim lépo in nedotakljivo njegovega osebnega bistva, ki biva onstran mojih potreb. To mi dopušča, da iščem v njem dobro, tudi ko vem, da ne more biti moj ali ko je fizično neprijeten, nasilen ali nadležen.« (AL, tč. 127)

Krepost nežnosti se tako predstavi kot sposobnost osvoboditve utilitarističnega pristopa k drugemu, tudi k sozakoncu, ali k otrokom, ali h kateremukoli bližnjemu, osvoboditve želje po imeti ga, obvladati ga, si ga lastiti. Nežnost pomaga rešiti se iz objema svojih potreb po drugem in zreti v njem povsem nezainteresirano, svobodno njegovo lepoto, njegovo temeljno dobro, njegovo nedotakljivo jedro, ki je neposredno delo božje stvariteljske ljubezni in jo zato tudi izžareva. (tč. 127) Prepojen s takšno krepostjo nežnosti je človek sposoben prav v vsakem sočloveku (pa tudi v vsem stvarstvu) nesebično prepoznavati odtise Boga v njegovem osebno-

⁹ Takole avtorja predstavita misel Florenškega: »Questo passaggio della bellezza dalla Trinità alla storia possiamo, con Florenskij, sintetizzarlo così: ›lo Spirito Santo, che corona l'amore del Padre e del Figlio, è anche oggetto e organo della contemplazione del bello.‹ /... / La conoscenza della verità è possibile solo nel l'amore e si manifesta anche solo attraverso l'amore: ›La mia conoscenza di Dio appercepita da altri in me è amore della cosa appercepita; e l'amore contemplato oggettivamente – da un terzo – nell'altro, è la bellezza. /... / La verità manifestata è l'amore. L'amore realizzato è la bellezza.«

stnem jedru in njegovo neizmerno vrednost ter lepoto, ki je v temelju ne more izničiti nobeno zlo. Nežnost – prav kolikor je sposobna prepoznati lepoto drugega, celo onkraj vidnega – je sposobna vpeljati za lepoto značilno dialoško metodo, ki vključuje klic in odgovor nanj, to pa je gnozeologija Svetega Duha. (Ravasi in Rupnik 2010, 78–79)¹⁰ Dejansko se to lahko dogaja v človeku po delovanju Svetega Duha, ki

»je neposredni razlagalec božje lepote in veličine ter harmonije. V njem prejme človek neposreden vpogled in dostop do resnične lepote. Vzhodni cerkveni očetje vidijo v božji lepoti temeljno svetopisemsko in teološko vrednoto.« (Ferkolj 2016, 83)

Iz tega premisleka je razvidno, da brez kreposti nežnosti, ki omogoči kontempliranje izvorne lepote drugega v njegovem srcu onkraj vidnega in otipljivega, človek ne more praktično uresničiti skoraj paradokсне Jezusove zahteve po ljubezni do sovražnikov (Mt 5,44; Lk 6,27.35).

4.2 Kreposti nežnosti se je treba učiti

Svetopisemski pogled na človeka trezno prikazuje resnico o tem, da je človek v sebi tudi globoko ranjeno bitje. Zato je povsem razvidno, da se je kreposti nežnosti treba učiti, jo razvijati, poglobljati in utrjevati, in to prav v vseh odnosih – še posebno pa v zakonskih in v družinskih, v katerih pride najbolj do izraza. Tudi zakonski odnos je poklican k nenehnemu zorenju in rasti v medsebojni ljubezni. Ta rast je podprta z zakramentalno milostjo, zato je tudi odgovor na milost in se dogaja prek zelo konkretnih dejanj. Med možem in ženo se to dogaja »z več dejanji ljubezni, s pogostejšimi, bolj poudarjenimi, velikodušnejšimi, nežnejšimi in bolj veselimi kretnjami naklonjenosti« (AL, tč. 134), je papež povsem konkreten. Odnos, ki je podoba odnosov Svete Trojice, že po definiciji mora rasti, saj je božja ljubezen neizmerno neizčrpna. Rast v ljubezni, h kateri sta poklicana zakonca, se neobhodno konkretizira v vedno bolj nežnih kretnjah naklonjenosti, ki niso odvisne od njunega lastnega ugodja ali telesno-psihične zadovoljitve. Prav to omogoča, da se razvija duhovno življenje, ki zajema tudi telesne in duševne izraze, saj je duhovno tisto, kar daje zadnjo globino in vrednost človekovemu telesnemu in duševnemu ravnanju.

Za človeka je značilno, da teži k drugemu, to pa se izrazi »v temeljnih čustvih: užitek ali bolečina, veselje ali trpljenje, nežnost ali strah«. Če užitek premaguje bolečino, veselje pa trpljenje, je nežnost sposobna premagati strah pred drugim, saj ga je sposobna zreti onkraj vsega, kar zbuja ali povzroča strah. (tč. 143) Tudi užitek je del božjega načrta in razodeva njegovo nežnost do vsega ustvarjenega, še posebno do človeka; zato je prav v območju nežnosti do drugega človeka mo-

¹⁰ Avtorja takole izrazita to dimenzijo lepote: »Il metodo proprio alla bellezza è certamente un metodo dialogico, di chiamata e risposta; il suo principio gnoseologico è quello dello Spirito, della luce, dunque dell'amore. /... / Una teologia così orientata è capace di attingere a tutta la pluralità dell'esperienza umana facendola diventare ricchezza dell'incarnazione, della trasfigurazione delle culture in Cristo nella storia della salvezza, conferendo a questa stessa realtà la capacità di ispirare, di orientare le persone, di assumere per loro un valore esistenziale.«

žno najti »različne izrazne oblike« užitka »v različnih življenjskih obdobjih, skladno s potrebami medsebojne ljubezni« (tč. 149).

Prav spreminjajoče se zahteve v različnih življenjskih situacijah in obdobjih življenja zahtevajo nenehno prilagajanje; to prilagajanje je praktično učenje sprejemanja sprememb in razvijanja pozitivnih odgovorov, ki jih včasih negativno doživljanje lahko naredi izredno težke. Zato je za nežnost temeljnega pomena vzgoja, ki naj sega kolikor možno v zgodnja otroška leta. Pozornosti na notranje in zunanje stanje drugega se je preprosto treba učiti, se v njej uriti in jo ohranjati živo s prakticiranjem.

4.3 Nežnost v posebnih situacijah

Krepost nežnosti se zlasti izraža v posebnih življenjskih situacijah, ko se je treba dvigniti onkraj neposrednega psihofizičnega doživljanja stanja drugega.

»So poročeni ljudje, ki ohranijo svojo zvestobo, ko je njihov sozakonec postal fizično slaboten ali ko ne zadovoljuje potreb sozakonca, kljub temu da jih veliko skušnjav vabi k nezvestobi in k temu, da bi ga zapustili. Žena lahko skrbi za svojega bolnega moža in pod križem znova izgovori ›da‹ svoji ljubezni do smrti. V tej ljubezni se na presunljiv način kaže dostojanstvo osebe, ki ljubi – dostojanstvo kot odsev darujoče se ljubezni – kajti tej ljubezni gre bolj za to, da ljubi, kakor da bi bila ljubljena. V mnogih družinah lahko opazimo tudi sposobnost predanega in nežnega služenja problematičnim in celo nevhvaležnim otrokom. To naredi te starše za znamenje svobodne in nesebične Jezusove ljubezni.« (tč. 162)

Iz tega opisa sije jasno spoznanje, da krepost nežnosti ni nikakršna mehkužnost ali popustljivost, ampak stanovitnost tudi v zelo težkih primerih, ko je vztrajanje v dobrohotni drži psihofizično izredno zahtevno. Papež je nenadomestljivo vlogo nežnosti poudaril ob morebitnih trajnih boleznih v družini ali pa ob na različne načine »problematičnih« otrocih.

Tudi preprosto dejstvo staranja prinaša s seboj situacije, v katerih se krepost nežnosti izkaže kot nujna za premagovanje stisk in možnih konfliktnih situacij, ki jih s seboj prinaša dejstvo, da se fizična podoba človeka s staranjem spreminja; to včasih povzroča težave pri sprejemanju samega sebe starostniku samemu, seveda pa lahko prebuja odpor tudi bližnjim ali tistim, ki zanj skrbijo. Nežnost omogoča, da to dogajanje ne slabi ljubezenske privlačnosti. Ljubezen je namreč odnos s celotno osebo in v njej prepozna lepoto njene osebne identitete vedno in v vsakem stanju. Papež ugotavlja, da sta zakonska in družinska ljubezen še posebno globoko zaznamovani s to nežnostno razsežnostjo.

»Ko drugi ne morejo več prepoznati lepote te identitete, jo je ljubeči sozakonec z intuicijo ljubezni še vedno sposoben zaznati, in naklonjenost ne izgine. Ta znova potrdi svojo odločitev o tem, da pripada ljubljeni osebi, jo znova izvoli ter to izvolitev izrazi z zvesto bližino, polno nežnosti. Plemeniti-

tost njegove – izrazite in globoke – odločitve zanjo vzbuja novo obliko čustev v izpolnjevanju tega zakonskega poslanstva.« (tč. 164)

Vse to je zahtevna pot, prav v ničemer preprosta in ne z lahkoto dosegljiva. Pravzaprav je nemogoča brez izrazite pomoči Svetega Duha.

V tem vidiku kreposti nežnosti se najbolj zrcali Kristusova nežnost, ki se je do konca razodela in uresničila v njegovi nežnosti na križu v odnosu do Očeta, a še prej do desnega razbojnika in do sodnikov ter do mučiteljev.

4.4 Nežnost v odnosu staršev do otrok

Papež pove, da bi se moral nežnostni vidik ljubezni močno razviti tudi v odnosu staršev do otrok in narobe. Zlasti v današnjem otroku »neprijaznem« okolju, ob javnem mnenju, ki ni naklonjeno večjemu številu otrok v družini, lahko starši hitro dobijo občutek, da otrok prihaja v nepravem trenutku; enako se dogaja, ko se navključujejo otrokove nepopolnosti, drugačnosti ... Otroku pa ima pravico, da je spočet in rojen v ljubečem sprejemu in objemu svojih staršev. Tudi v teh situacijah se izkaže pomen nežnosti, kakor smo jo opredelili, saj spet omogoča gledanje »prek«, onkraj telesnih ali psiholoških omejenosti otroka. Omogoča empatično življenje v spočetega in še nerojenega otroka, to pa je pri odločitvah staršev, ki lahko celo življenjsko usodno vplivajo na otrokovo življenje, izrednega pomena in je pri takšnih odločitvah tudi edino moralno in zato nujno potrebno.

»Otroka je treba ljubiti, ker je otrok: ne zato, ker je lep, ali zato, ker je tak in tak. Ne zato, ker tako misli, kot jaz ali ker uteleša moje želje. Otroku je otrok. Ljubezen staršev je orodje ljubezni Boga Očeta, ki z nežnostjo pričakuje rojstvo vsakega otroka, ga brezpogojno sprejme in velikodušno objame.« (tč. 170)

V tem se zrcali starševsko (zlasti materino) pričevanje za nežnost (tč. 174). Otroku obdanost s takšno nežnostjo pomaga razviti zaupanje vase, prepoznavati svojo osebno vrednost, doživeti, da je v svetu dobrodošel, da ni napaka ali nebodigatreba; usposablja ga za prijateljske odnose, ker se je sposoben živeti v druge, a hkrati, zlasti zaradi očetove nežnosti, pozna svoje prave meje (tč. 175). Povsem primerno je zato, govoriti in poglobljati zavedanje ženske (materine) in moške (očetove) nežnosti, ki sta si različni, a hkrati vzajemni. Pri tej rasti otrok imajo lahko pomembno mesto tudi stari starši, saj z življenjsko izkušnjo marsikdaj pridobijo tiste življenjske vrline, ki jih kot starši morda še niso imeli dovolj razvitih.

»Pogosto so stari starši tisti, ki zagotavljajo predajanje velikih vrednosti na vnuko, in veliko ljudi lahko ugotavlja, da se morajo prav starim staršem zahvaliti za svojo odločitev za krščansko življenje. Njihove besede, njihova nežnost ali že sama njihova prisotnost pomagajo otrokom spoznati, da se zgodovina ne začne z njimi, da so dediči dolge poti in da morajo nujno spoštovati preteklo. Kdor pretrga povezave z zgodovino, bo imel težave, ko bo želel vzpostaviti trajne odnose in bo moral priznati, da on sam ni

gospodar resničnosti. Zaradi tega je skrb za starejše ljudi /... / znamenje, po katerem se razlikujejo civilizacije. Civilizacija, ki skrbi za stare ljudi in je v njej mesto za starejše ter spoštuje bistrino duha in modrost starih, bo napredovala.« (tč. 192)

Obstoj medsebojne nežnosti med generacijami je znamenje zdrave in zrele družbe. Vedno znova in vse pogostejše izpostavljanje dileme »evtanazija da ali ne« v sodobni zahodni stvarnosti brezkompromisno nakazuje trend razvoja miselnosti in duhovnega dometa zahodne (anti)civilizacije, ki se razvija brez kreposti nežnosti.

4.5 Nežnost in spolna vzgoja

Posebno mesto ima sposobnost nežnosti na področju spolne vzgoje. Papež tudi tukaj poudarja potrebo po učenju »spoštljive nežnosti«.

»Pogosto se spolna vzgoja osredotoča na vabilo k »zaščiti« in skrbi za »varen seks«. Ti izrazi sporočajo negativno držo do človeško-naravnega namena spolnosti, ki je tudi rojevanje; kot da bi bil otrok sovražnik, pred katerim se je treba zavarovati. Tako se namesto sprejemanja pospešuje narcistična napadalnost. Neodgovorno je, vabiti mladostnike, naj se igrajo s svojim telesom in svojimi poželjenji, kakor da bi bili zreli ljudje, ki imajo svoje vrednote, medsebojne obveznosti in cilje, ki so lastni zakonu. Tako jih lahko miselno spodbujajo, naj drugega uporabljajo kot predmet, ob katerem naj poskušajo kompenzirati lastne pomanjkljivosti in omejitve. Pomembno pa je marveč nekaj drugega: naučiti jih različnih oblik izražanja ljubezni, skrbi drug za drugega, spoštljive nežnosti, komunikacije, ki je napolnjena s smislom. Kajti vse to pripravlja celovito in velikodušno darovanje sebe drugemu, kar po javnem sprejemu obveznosti s poroko dobi izraz tudi v telesni podaritvi. Tako se bo telesna združitev pokazala kot znamenje vseobsegajoče zavezanosti, ki jo je obogatila doslej prehojena pot.« (tč. 283)

V ta kontekst pomembno sodi uvajanje pripravnikov na zakon v spoznavanje naravnih načinov urejanja spočetij. Zaradi celostne vizije človeka močno pripomožemo k razvijanju nežnosti med zakoncema:

»Pri tem je treba poudariti tole: »Te metode spoštujejo telo zakoncev, spodbujajo nežnost med njima in podpirajo vzgojo k pristni svobodi« (Katekizem katoliške Cerkve, 2370). Vedno je treba poudarjati, da so otroci čudovit božji dar, veselje za starše in za Cerkev. Po njih Gospod obnavlja svet.« (tč. 222)

Ne nazadnje se skozi takšno vzgojo razvije tudi nežen odnos do Boga, saj je tudi vera kot živ odnos z Bogom v nenehnem razvoju, rasti in zorenju. Zato papež izpostavi konkretnost in lepoto uvajanja v molitveni odnos z Bogom:

»Vera je božji dar, ki ga prejmemo pri krstu, in ne dosežek človeškega dela,

vendar so starši božje orodje za to, da vera zori in se razvija. »Lepo je, kadar matere navajajo svoje otročiče, naj Jezusu ali božji Materi pošljejo poljub. Koliko nežnosti je skrito v tem! V tistem trenutku postane otroško srce kraj molitve« (Avguštin).« (tč. 287)

Vzgoja za celostno in smiselno življenje človekove spolne razsežnosti postane ena od temeljnih poti za rast in zorenje človeka kot božje podobe, to pa vodi do celostne življenjske izpolnitve človeka.

4.6 Moč nežnosti

Zlasti ob srečevanju z ljudmi, ki se jim življenje ni »posrečilo«, je nežnost izredno pomembna in se pokaže kot izredna moč, sposobna ustvarjati prenovitvene procese. Z njeno pomočjo je namreč možno biti pozoren »na dobro, ki ga Sveti Duh razširja sredi slabosti in bolehnosti«. To ne okrni jasnosti objektivnega nauka, a hkrati išče poti do uresničitve možnega dobrega v dani situaciji, »čeprav tvega, da se umaže s cestnim blatom«. Poleg celotnega ideala evangelija in nauka Cerkve je treba upoštevati tudi trenutno stanje slabotnih in se jim bližati z »logiko sočutja«, ki se izogiba preganjanjem ali pretrdim in nestrpnim sodbam.¹¹

»Jezus pričakuje, da se odpovemo temu, da bi se kot posamezniki ali kot skupnost zatekali v zavetja, ki nam omogočajo obdržati varno razdaljo do jedra človeškega trpljenja; naj vstopimo v stik s stvarnim življenjem drugih in spoznamo moč nežnosti.« (tč. 308)

Papež posebej izpostavi moč nežnosti, ki ni le sposobna drugega videti onkraj njegovih slabosti in nepopolnosti v njegovem osebnostnem jedru, ampak pomaže tudi tistemu, ki jo začuti, da se odpre prenavljajoči božji moči, ki deluje po človeški nežni bližini. Zato je vse pastoralno delovanje, pastirjev in vernikov laikov, ponavzočanje božjega usmiljenja in nežnosti. Pastoralna prav po njiju dobiva neverjetno moč spreobračanja in evangeliziranja. V tej smeri so zgovorne papeževe besede, namenjene Cerkvi:

»Vse njeno pastoralno delovanje bi moralo biti ovito v nežnost, s katero naj se obrača na vernike; nič od njenega oznanila in njenega pričevanja svetu ne sme biti brez usmiljenja. Res, včasih se obnašamo kakor nadzorniki milosti in ne kot njeni podeljevalci. Vendar Cerkev ni carinska postaja. Cerkev je Očetova hiša, v kateri je prostor za vsakega, še posebej za tistega

¹¹ V tej smeri lahko pritrdimo Štuhec, ki v svoji razpravi ugotavlja: »Nepravilni primeri partnerskih zvez, kakor jih imenuje papež Frančišek, imajo možnost za vključevanje v cerkveno občestvo ne samo po zadnjih papeževih posegih na tem področju, ampak že na podlagi tradicionalne moralnoteološke doktrine. Zagovarjal jo je tudi Tomaž Akvinski, zavedajoč se omejenih možnosti zakonodaje in vseh pravil, ki urejajo skupno življenje. Na tej ravni ni nobenega večjega problema in vprašanja, ki ga ne bi bilo mogoče rešiti, če dajemo osebi prednost pred pravilom ali normo. Tudi vprašanje postopne rasti in razvoja moralnega subjekta na kateremkoli področju vere ali morale ni sporno, saj je cerkveno učiteljstvo bolj ali manj usklajeno glede tega, da smemo govoriti o načelu postopnosti ali gradualnosti.« (2016, 357) V tem kontekstu so zanimivi tudi drugi deli razprave, ki izpostavljajo še druge pastoralne in moralnoteološke vidike.

s težkim življenjem.« (tč. 310)

O potrebnosti in pomenu pastoralnega razločevanja, pri katerem je krepost nežnosti zagotovo neobhodno potrebna, ni nobenega dvoma in ga bo treba bolj odločno uvesti v pastoralno delo z zakonci in z družinami.

»Dobre družinske pastore danes ni mogoče več skrčiti samo na norme, ki so zapisane v KKC in v ZCP. Družina je dobrina, ki se ji Cerkev ne more odpovedati, temveč jo mora zaščititi. Od pastirjev Cerkev zahteva posebno skrb in jih spodbuja, da iz ljubezni do resnice dobro razlikujejo različne primere. (OD, § 84) Spretno je treba iskati poti, da se bo vsak družinski član čutil nagovorjenega. Družinska pastorela papeža Frančiška se obrača tudi na spovednike, naj ustrezno razločujejo vsak primer posebej, še zlasti kadar govorimo o ločenih vernikih, ki živijo v novi zvezi. Potrebna je velika previdnost, ker so »družine« danes v zelo različnih položajih.« (Slatinek 2017a, 135)¹²

Doživljanje usmiljenja je poseben izraz moči božje nežnosti, ki lahko grešnika spremeni v svetnika. Krščanske skupnosti so prostor, v katerem se lahko nekaterim zgodi »usodni dotik«, ko do njih »s pomočjo pričevanja vernikov dospe božja nežnost«. Papež Frančišek je v *Pismo ob koncu leta usmiljenja* zapisal:

»To je čas usmiljenja, da bi vsi šibki in nemočni, oddaljeni in osamljeni mogli zaznati navzočnost bratov in sester, ki jih podpirajo v njihovih potrebah. To je čas usmiljenja, da bi ubogi na sebi začutili spoštljiv in pozoren pogled tistih, ki so premagali brezbriznost in odkrili, kaj je v življenju bistveno. To je čas usmiljenja, da se noben grešnik ne bi naveličal prositi odpuščanja in bi čutil roko Očeta, ki ga vedno sprejema in stiska k sebi.« (M, tč. 21)

Moč kreposti nežnosti je izredno velika, saj omogoča spreminjanje življenjskih situacij in odnosov po poti spreobrnjenja (*metanoia*), ki je mogoče zaradi dotika božje nežnosti, učlovečene za posameznika po sočloveku in po občestvu Cerkev.

5. Sklep

Globoko duhovno je doživljanje sočloveka, še posebno ljubljenega, družinskega člana, »z božjimi očmi«, to omogoča krepost nežnosti. Ljubljeni človek si zasluži vso pozornost, vse naše zanimanje in tudi uporabo vseh naših sposobnosti (tudi nežnosti), da bi ga kar najgloblje spoznali in postajali z njim eno. Ob Jezusu je vsak »zaslišal« vprašanje: »Kaj hočeš, da ti storim?« (Mr 10,51)

Ne najprej in predvsem, kaj mora storiti. Zato se ob Jezusu nihče ni počutil prezrtega. A takšno popolno pozornost omogoča le razvita sposobnost nežnosti, ki se poraja in razvija, ko gledamo na druge, kakor gleda nanje Kristus.

¹² Podobno problematiko obravnava isti avtor tudi z vidika družinskega dialoga: Slatinek 2017b.

»Ko se spomnimo, da človek, ki živi z nami, zasluži vse to, kajti v njem je neskončno dostojanstvo, saj je predmet brezmejne ljubezni nebeškega Očeta. Tako se poraja nežnost, ki je sposobna, da »v drugem prikljiče na dan veselje, ker se čuti ljubljeneega. Na poseben način se ta nežnost izrazi v tem, da se z največjo pozornostjo posvetimo mejam drugega, posebno takrat, ko te omejitve očitno izstopajo.« (AL, tč. 323)

Pozornost na meje in omejenosti bližnjega seveda ni namenjena temu, da bi mu jih očitali ali jih celo zlorabili proti njemu, ampak da bi jih zdravili. Tako se krepost nežnosti razkrije kot eminentna in praktično nujna pastoralna sposobnost pri graditvi dobrih, pristnih medsebojnih odnosov, še posebno zakonskih in družinskih, a tudi kot neogibna krepost pri reševanju in razločevanju »nepravilnih primerov« (8. poglavje AL) partnerskih razmerij. Krepost nežnosti, kakor jo dojema papež Frančišek in je v skladu s svetopisemskim razodetjem in s teološko tradicijo, pomeni takšno praktično držo človeka, ki postane prosojna za utelešeno Kristusovo nežnost in je sposobna prešinjati (na perihoretični način) z odrešenjsko resničnostjo vse, kar sreča na poti oznanjevanja evangelija. Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo pa se predstavi kot nadaljevanje Kristusove nežnosti sredi sodobnega precej krutega, nič kaj nežnega sveta.

Kratice

- AL** – Frančišek. 2016a. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*.
GS – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1980 [1965]. *Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et spes]*.
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993.
M – Frančišek. 2016b. *Usmiljenje in usmiljenja potrebna [Misericordia et misera]*.
OD – Janez Pavel II. 1982. *O družini [Familiaris consortio]*.
Sth – Akvinski, Tomaž. *Summa Theologica*.
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

Reference

- Akvinski, Tomaž**. 1939. *Summa Theologica*. Ur. Giuseppe Pecci. Rim: Domus Editorialis Marietti. Cerkovni dokumenti, nova serija 26. Prev. Miran Špelič. Ljubljana: Družina.
- Ferkolj, Janez**. 2016. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Frančišek**. 2016a. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkovni dokumenti 152. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. *Usmiljenje in usmiljenja potrebna [Misericordia et misera]*. Apostolsko pismo. Cerkovni dokumenti, nova serija 26. Prev. Miran Špelič. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1982. *O družini [Familiaris consortio]*. Apostolsko pismo. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)**. 1980. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Katekizem katoliške Cerkve**. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

- Léon-Dufour, Xavier, ur.** 1980. *Rječnik biblijske teologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Rahner, Karl.** 1964. Zur Theologie des Symbols. V: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*. Zv. 4, 275–311. Einsiedeln-Zürich-Köln: Herder.
- Ravasi, Gianfranco, in Marko Ivan Rupnik.** 2010. *Il fascino del bello: Tra Bibbia e teologia*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Rocchetta, Carlo.** 2002. *Teologia della tenerezza: Un »vangelo« da riscoprire*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Slatinek, Stanislav.** 2017a. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- . 2017b. Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:325–335.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika.** 1995. Slovar slovenskega knjižnega jezika. Fran: Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. [Http://www.fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=130&View=1&Query=ne%C5%BEno](http://www.fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=130&View=1&Query=ne%C5%BEno) (pridobljeno 28. 12. 2017).
- Špelič, Miran.** 2002. *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Špelič, Miran, in Jan Dominik Bogataj.** 2017. Razvoj pojma »Theosis« od Gregorja Nazianškega do Maksima Spoznavalca. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:79–95.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2016. »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:345–359.
- Turnšek, Marjan.** 2016. Katehet – obličje Obličja Očetovega usmiljenja. V: *Leto usmiljenja v družini in družbi: 46. katehetski simpozij*, 97–119. Ur. Simona Jeretina. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.
- . 2014. *Prebudimo dremajočega velikana: Cerkev na Slovenskem kot živo skrivnostno telo Jezusa Kristusa*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- . 2000. Adam, kdo si? *Tretji dan* 29, št. 6–7:26–30.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,209—218
 UDK: 159.942:27-46
 Besedilo prejeto: 07/2017; sprejeto: 07/2017

Barbara Simonič

Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni

Povzetek: Nežnost lahko opredelimo kot tisto najgloblje v človekovi naravi, ki zveni kot nekaj krhkega, vendar ima moč, da neguje, skrbi, daje varnost in tolaži, s tem pa krepi in omogoča rast. Nežnost je spremljevalka našega življenja, potrebujemo jo od zibelke do groba. Samo v navzočnosti nežnosti je v odnosih (do samega sebe, med ljudmi in v odnosu z Bogom) navzoča mehkoča, ki daje dovolj varnosti, da se lahko resnično srečamo, začutimo in povežemo v najbolj skritih in globokih dimenzijah našega doživljanja in tako rastemo dalje. Papež Frančišek nežnost velikokrat izpostavlja in poudarja njen pomen v pastoralni skrbi za družine in za posameznike, še posebno v srečevanju z najbolj ranljivimi. V prispevku je predstavljeno psihološko razumevanje nežnosti v povezavi z nekaterimi sorodnimi koncepti. Prikazani so izkustveni vidiki in pomen nežnosti v medsebojnih odnosih, zlasti v zgodnjem obdobju človekovega razvoja, orisani so nekateri izzivi, ki nežnost lahko ovirajo, obenem pa so dani nekateri poudarki za vključevanje nežnosti na področju pastore.

Glavne besede: nežnost, ranljivost, človekov razvoj, papež Frančišek, pastoralna

***Abstract:* Tenderness and its Meaning in Interpersonal Relationships and Pastoral Care**

Tenderness sounds like something fragile, but it has the power to nurture, care, provide security and comfort, it strengthens and enables growth. Tenderness is a companion of our lives from cradle to grave. Only in the presence of tenderness in relations (to oneself, between people and in the relationship with God) there is a softness that gives us enough security to be able to truly meet, feel each other and connect in the most hidden and deepest dimensions of our experience, and thus grow further. Pope Francis emphasizes tenderness and its importance in pastoral care for families and individuals, especially in the encounters with the most vulnerable ones. This article presents a psychological understanding of tenderness in correlation with some related concepts. The experiential aspects and importance of tenderness in interpersonal relationships are presented, with special attention on early period of human development. We outline some challenges that can obstruct tenderness, and at the same time some emphasis is placed on the inclusion of tenderness in the pastoral care.

Key words: tenderness, vulnerability, human development, Pope Francis, pastoral care

1. Uvod

Sodobna znanstvena spoznanja potrjujejo, da so medosebni odnosi prostor ne-nehne rasti in razvoja vsakega posameznika (Gostečnik et al. 2009, 496). Zato ni vseeno, kakšni ti odnosi so. Grobi, površinski odnosi ustvarjajo ozračje strupenosti in zavirajo razvoj, medtem ko globoki, pristni in sočutni odnosi omogočajo zdrave socialne temelje razvoja človeške osebnosti. Rast spodbujajoče odnose omogoča tudi navzočnost nežnosti.

»Nežnost« je težko definirati, a vendar se ob tej besedi v nas prebudi neki globok odziv, ki ga v svojih telesih čutimo kot toplino, prijetnost, mehko. Nežnost je prijetno pozitivno čustvo (Shaver et al. 1987, 1079). V človekovi naravi prebujajo globino, ki jo je težko ubesediti, čutimo pa, da ima moč, da neguje, daje varnost in tolaži, krepi in omogoča rast (Rebula 2011). Nežnost je namreč pozitivno povezana z občutki zaščitniške drže in z željo po zagotavljanju blaginje pri drugem. Pri tem je treba poudariti, da nežnost ni narejena sladkobnost, vsiljivost, naivnost in izumetničenost, o njej ne moremo govoriti, če ni pristna – resničen odziv nežnosti ne more biti umetno ustvarjen, ampak je avtomatičen (Kalawski 2010, 161). In kadar je navzoča pristna nežnost, se v odnosih vedno nekaj spremeni in je drugače, kakor bi bilo ob njeni odsotnosti.

Nežnost je v današnjem svetu, ki je s svojimi zahtevami večkrat grob, še pred posebnim izzivom. Družbeni in gospodarski ritem nas sili v naglico, nalagajo se številni opravi, pri tem pa moramo biti uspešni in učinkoviti. Nenehni ritem pritiskov utruja in jemlje vitalnost, človek postaja vedno bolj razosebljen. (Collins 1995, 5) V takšnem svetu nežnost ni nekaj učinkovitega ali zaželenega, saj se v ospredje kot lastnosti uspešnosti postavljajo čvrstost, moč, odločnost, učinkovitost in samozadostnost. Pri tem se krepi tudi pretirani individualizem in subjektivizem, ki pomenita vedno večjo krizo zahodne civilizacije, saj povečujeta posameznikovo avtonomijo nad skupnim dobrim in nad dobrim in dostojanstvom drugega. (Bahovec 2015, 339) Individualistična družba visoko vrednoti samozadostnost in samostojnost in s tem povzroča ovire v osnovnem navezovanju človeških stikov. V takšnih družbah prevladujejo medsebojno tekmovanje, zavist in sovraštvo, to pa je v nasprotju s kulturo nežnosti, v kateri prevladujejo naklonjenost, mehko in ljubezen. (Alperin 2001, 139) Pa vendar – hrepenenje in potreba po nežnosti ostajata. Težko je živeti brez tega, da bi nežnost prejemali, pa tudi brez tega, da bi jo podarjali dalje. Torej lahko rečemo, da je nežnost, kljub drugim težnjam, zapisana globoko v našo naravo.

Papež Frančišek nežnost veliko neposredno in posredno (npr. v povezavi z usmiljenjem, ljubeznivostjo, sočutjem ipd.) omenja v pastoralni skrbi za družine in v različnih drugih kontekstih, predvsem pa pri srečanjih z ranljivimi in tudi drugače mislečimi posamezniki (Slatinek 2017, 133). O njej v posinodalni apostolski spodbudi Radost ljubezni (*Amoris laetitia*) pravi: »Privede nas do tega, da pred človekom tako rekoč drhtimo z neizmernim spoštovanjem in določenim strahom, da ga ne bi prizadeli ali mu vzeli njegovo svobodo.« (Frančišek 2016, tč. 127) To je torej izjemen čut in spoštovanje intimne in najgloblje v človeku, se pravi, njegove ose-

be, ki je sveta. Nežnost lahko razumemo kot izjemno sredstvo za dostop do človeške osebe in do njenega dostojanstva. V luči te drže je smotrno gledati na vse, kar je zapisano v apostolski spodbudi in tudi v drugih delih in misli papeža Frančiška.

2. Nežnost in njen pomen

Nekateri avtorji (Kalawski 2010, 166) nežnost uvrščajo med osnovna čustva, ki so nekako temeljna in nezamenljiva z drugimi, saj imajo skozi evolucijo pridobljeno značilno nevrobiološko podlago in vključujejo komponento le temu čustvu specifičnega občutenja in le zanj značilne izrazne in vedenjske elemente (Izard 2007, 261). Torej je nežnost osnovno čustvo, ki ima specifične izrazne signale, fiziologijo, aktivira se avtomatično in spontano na specifične dražljaje, navzoča je tudi v drugih primatih, spremljajo jo zanjo značilne misli, spomini, podobe, pri posamezniku pa pušča vtis pomembne subjektivne izkušnje (Ekman 1999, 56). Na telesni ravni nežnost pomeni unikaten vzorec procesov, ki ga v takšni kombinaciji ne srečamo drugje. Nežnost je povezana s posebnim vzorcem dihanja, z držo telesa in z obraznim izrazom, ki se razlikujejo od veselja, žalosti, jeze, strahu ali spolnega vznburjenja. Še zlasti dihanje ima poseben vzorec, saj je pri stanju nežnosti počasno, ima neenakomeren ritem, vdih in izdih sta skozi nos, pred izdihom pa nastopi kratka pavza. Splošni mišični tonus je sproščen, nagnjeni smo rahlo naprej, glava je obrnjena rahlo postrani. Na obrazu je rahel nasmeh, pogled je direktno usmerjen na drugega. Medtem ko veselje, jeza, žalost in strah ter spolno vznburjenje povišajo srčni ritem, ga nežnost znižuje. (Bloch, Lemeignan in Aguilera 1991, 141) Na kemični ravni so ključni nevromodulatorji v procesih nežnosti: oksitocin, prolaktin, dopamin in opiodi, ki jih imenujemo tudi »hormoni sreče« in so vzajemno navzoči v obeh, v tistem, ki je nežen, in v tistem, ki mu je nežnost namenjena. Te snovi krepijo naš psihofizični sistem in prispevajo k zdravju in razvoju, saj so direktno povezane z rastnim hormonom in vplivajo na številne procese v telesu. (Gerhardt 2004, 41–42) Zaradi teh procesov v našem telesu nežnost deluje prijetno, toplo, pomirjajoče in zdravilno. Vliva nam moč, radost, zaupanje, trdnost in stabilnost. V njeni navzočnosti je varno. Daje nam občutek, da smo ljubljene, varni in sprejeti takšni, kot smo.

Nežnost tako omogoča pretanjen posluš za vse tiste dimenzije v človeku, ki negujejo, tolažijo, krepijo in omogočajo rast, saj ustvarja okolje varnosti. Nežnost je pozitivno povezana z občutki zaščitniške drže in z željo po zagotavljanju blaginje pri drugem (Kalawski 2010, 161). Lishner (2003, 73) je ugotovil, da je dražljaj, ki spodbudi vznik nežnosti, prepoznavanje ranljivosti in krhkosti drugega. Nežnost je povezana z držo skrbnosti, ki zagotavlja dolgotrajnejšo podporo ob prepoznani ranljivosti (Lopez-Perez, Sanchez in Parkinson 2017, 114). Navzoča je torej v trenutkih, ko se aktivira čustveni sistem, ki je povezan s skrbjo in nego (Kalawski 2010, 160), to pa je daleč od pojmovanja, da je nežnost le neka sentimentalnost. Seveda je skrb mogoča tudi brez nežnosti, vendar le v navzočnosti nežnosti lahko go-

vorimo o kontekstu, ki omogoča veliko več kakor le to, da tehnično poskrbimo za potrebe drugega. Nežnost odpira srca, dela dialog in odnos mogoč, pomaga rasti, graditi in ceniti; to je mogoče prepoznati tudi v njenem etimološkem zaledju, saj izhaja iz besednih oblik »nagniti se k drugemu«, »ustvariti gostoljuben prostor za drugega«. Brez nežnosti ni resnične ljubezni, usmiljenja, miline. Med ljubeznijo in nežnostjo je recipročen odnos – ena brez druge ne moreta obstajati, saj je nežnost brez ljubezni izumetničenost, ljubezen brez nežnosti pa je brezosebnost. Nežnost je v kontekstu ljubezni čustveni vznik, ki pomeni skrbno in negujoče vedenje (Frida 1986, 83). Kot takšna ustvarja resničen in pristen stik in odnos, ki v trenutkih ranljivosti in krhkosti prinaša dovolj varnosti za resnične spremembe.

Nežnost je pomembna spremljevalka našega življenja, potrebujemo jo »od zibelke do groba«. Samo v navzočnosti nežnosti je v odnosih (do samega sebe, med ljudmi in v odnosu z Bogom) navzoča mehkoča, ki ne pomeni trdosti in grobosti in ki daje dovolj varnosti, da se lahko resnično srečamo, začutimo in povežemo v najbolj skritih in globokih dimenzijah našega doživljanja ter tako rastemo dalje (Simonič 2014, 64). Navzoči sta pristna globina in vzajemnost, ki pomenita dodano vrednost v odnosih.

3. Razvojni vidiki nežnosti

Nežnost je navzoča v našem življenju od rojstva dalje, še posebno v trenutkih krhkosti in ranljivosti, ki so ključni trenutki našega razvoja (Schore 1994, 16–18). Samo v navzočnosti nežnosti in z vidikov, povezanih z nežnostjo, je mogoč zdrav in primeren razvoj otroka. V temelju božjega načrta je, da se svet razvija, raste k večjemu dobremu, se izpopolnjuje, napreduje, to pa je mogoče samo tako, da se ustvarjena bitja med seboj podpirajo in so medsebojno povezana. (Farley 1996, 304–305; Poljanec in Simonič 2012, 121) Tudi otrok na svet pride »nedokončan« in krhek in kliče po nežnosti, to pa ima svoj namen – to ni navadna nemoč, ampak je nujna »oprema«, s katero aktivira odrasle, da se nanj odzovejo in mu tako omogočijo razvoj in dozorevanje še nedokončanih (psihičnih) struktur, predvsem tistih, ki se razvijajo v odnosih. Že od rojstva dalje smo usmerjeni k iskanju varnosti in k vzpostavljanju navezanosti, in to ne na kakršenkoli način; stanje krhkosti in ranljivosti otroku omogoča pri odraslem aktivacijo nežnosti, ki je brez navzočnosti in prepoznavanja ranljivosti verjetno ne bi bilo. (Stern 2004, 97–105) Ta nežnost, ki se v skrbniku prebudi ob dojenčku, pa ni le pomilovanje in usluga otroku, ampak je nujen pogoj, da otrok sploh lahko primerno raste in se razvija.

Otrok potrebuje odraslega in njegove odzive (pri tem je pomembna kakovost teh odzivov) za svoj razvoj in tudi za preživetje (Bowlby 1982, 23–24). Skozi evolucijo se je tako pri ranljivem otroku razvil sklop vedenja in značilnosti, s katerimi pritegne pozornost odraslega na svojo ranljivost, se nanj naveže in si s tem zagotovi njegovo bližino. Jok je, na primer, tipično vedenje navezanosti in ima z evlucijskega vidika preživetveno funkcijo. Jok bi bil prej ovira kakor prednost, če se skrbnik (navadno so to starši) nanj ne bi odzval, saj privlači tudi plenilce. Jok je

prednost samo zato, ker ponavadi pritegne skrbnika hitreje kakor pa plenilca. Zato ranljivi lahko preživi, ker dobi zaščito. (Bell 2001, 226) To je torej vedenje, ki v odraslem spontano in avtomatsko prebuja nežnost in s tem odzivnost. Vse to otroku pomaga vstopiti v interakcijo in se navezati na skrbnika, hkrati pa skrbniku pomaga, da otroka opazi, da se mu otrok prikupi s svojo krhkostjo, nežnostjo in prisrčnimi pogledi, to pa zagotavlja prostor varnosti ter fizične in psihične zaščite (Folden Palmer 2007, 41), ne pa brezbriznosti in odvečnosti.

Aktivacija nežnosti torej zagotavlja neki odziv, za katerega pa ni vseeno, kakšen je. Kadar je vez med očetom ali materjo in otrokom negovana z ljubeznijo, nežnostjo, pomeni zdrav in trden temelj za otrokovo rast in razvoj, oblikovanje njegove samopodobe, vpliva na prihodnost ali celo usodo otroka. Torej ne le fizično preživetje, tudi primeren psihični razvoj brez ljubečega odraslega ni mogoč. Brez odraslega se otroški možgani sploh ne morejo v polnosti razviti. Ta razvoj se začne ob rojstvu in je v prvih treh letih najhitrejši. (Gerhardt 2004, 19–25) V strukturo možganov se kot mentalni modeli zapisujejo emocionalne izkušnje z drugimi ljudmi. Glede na te modele se oblikujejo pričakovanja, ki jih ima posameznik v odnosu z drugimi ljubljenimi osebami pozneje v življenju. (Schore 2003, 18–19) Otrok torej rabi ta varni prostor nežnosti, ne grobosti. Predvsem pomemben je občutek, da je viden, torej ne le, da ga je nekdo pogledal in opazil, ampak da ga je zares videl. Ta občutek avtorji imenujejo »biti spoznan« (Beebe et al. 2012, 266) oziroma »občutek, da si občuten« (Siegel 2014, 49) (v pomenskem jeziku nežnosti bi lahko rekli, da je skrbnik za otroka naredil gostoljuben prostor v sebi). Zato je pomembno, kakšni ti odzivi so. Otrok namreč začne iz odzivov, ki jih imajo drugi nanj in so zanj kakor neke vrste zrcalo, graditi svojo podobo in vrednost (Winnicott 1971, 64). Otrok ob skrbniku, očetu ali materi, ki je nežen, nanj uglaščen, odziven, ljubeč, pozoren in rahločuten, ki pa kljub vsemu stoji za svojimi prepričanji, čuti sprejetost, iz teh odzivov razvija samozavedanje in podobo o sebi. Zato je pomembno, da so odnosi ljubeči, nežni in sočutni, ne pa trdi, mehanski, morda celo naveličani ali zanemarjajoči. (Siegel 2015, 203–205) V tem kontekstu lahko rečemo, da je pomembneje, kako skrbnik nekaj dela, kakor pa samo, kaj dela. V odzivih (ne le da so, pomembno je tudi, kakšni so) namreč otrok razbere, kaj pomeni za druge: ali je sprejemljiv s svojimi potrebami ali pa odveč (Winnicott 1986, 22–23).

Starši, ki resno vzamejo otroka v tem, kakršen je in kar doživlja, ki zaznajo njegovo stisko, tudi če se njim morda zdi, da zanjo ni razloga, mu s tem dajejo občutek varnosti v svetu, obenem pa tudi občutek, da je viden in slišan (Gostečnik et al. 2011, 269–270). Če ima otrok nežen in zanesljiv, varen temelj, od koder bo lahko odhajal v svet, in če ima v stiski varno in nežno zatočišče, kamor se bo lahko zatekel, da bo potolažen, bo zgradil v sebi občutek trdnosti in varnosti (Bowlby 1982, 200–205). Enako se ponavlja v odraslih intimnih odnosih (Hazan in Shaver 1987, 511–512), v katerih ima nežnost prav tako velik pomen.

Nežni odzivi so del intime; pri tem imamo v mislih ne le spolne, ampak tesne prijateljske in partnerske odnose, intimen je tudi globok in oseben odnos z Bogom. Intimo bi lahko opredelili kot sposobnost, deliti ranljivost (Gostečnik 2010, 257; Marar 2014, 20–21), saj govorimo o bližini, ki dovoljuje tudi razkritje najbolj skri-

tih želja, strahov, upov in stisk. Intima tako pomeni sposobnost, izkušati odprt, spodbujajoč in varen odnos z drugo osebo, brez strahu pred izgubo svoje identitete (Erikson 1968, 137). To globoko ranljivost je mogoče deliti le v navzočnosti nežnosti in mehko, ki dajeta dovolj varnosti. Če tega ni, je najpogostejša reakcija, da se človek umakne in skriva ter tako ostane sam (Johnson, Makinen in Millikin 2001, 145–146), to pa ni odnos, ki bi omogočal rast.

Tudi v relaciji med Bogom in človekom je veliko elementov nežnosti. Nežen in mil je sam začetek odrešenja, saj je Odrešenik prišel na svet kot krhek otrok, ki v nas prebujajo občutke nežnosti, ko ga zremo v jasliah v božični noči. Nežnost je tako del odrešenjske zgodovine in v povezavi s tem je smiselno reči, da nežnost v odnosih »odrešuje« tudi naše globine (navzočnost nežnosti v odnosu omogoča tudi nove in drugačne oblike odnosov in doživljanja, ki presejajo stare in boleče vzorce, to pa vodi v novo življenje v drugačni polnosti in ustvarjalnosti) (Gostečnik 2007, 67–71). Tudi na ravni osebnega religioznega izkustva je v skrajnem principu odnos s Presežnim vedno nekaj nežnega. Ko smo v stiski, ranljivi, se zatečemo k Bogu. Bog je kakor skrbnik: nežno in varno zatočišče je in temelj, kamor lahko vedno pridemo po oporo in nato odidemo opogumljeni in spremenjeni v svet. (Kirpatrick 2015, 61–66; Simonič in Rijavec Klobučar 2016, 1651)

4. Nežnost in ranljivost

Nežnost je torej neizogibno povezana z ranljivostjo (Lishner et al. 2011, 614). Ranljivost ima navadno negativen prizvok in pomeni stanje ranjenosti ali prizadetosti, ogroženosti ali primanjkljaja pri drugi osebi (Scheinkman in DeKoven Fishbane 2004, 281). Obstaja pa še drug, relacijski vidik ranljivosti, ki se kaže kot temelj resnične intimne. Ranljiva oseba je lahko pripravljena na močan čustveni angažma in se na dinamiko odnosa odziva pristno in iskreno, s tem pa tvega in se razgali, in vendar odpira pot do sebe in do drugega. V tem primeru je ranljivost pozitivna, saj pomeni zavestno pripravljenost, da bomo vplivani od drugega, pri tem pa upamo, da ne bomo dodatno ranjeni. (Leroux, Sperlinger in Worrell 2007, 316) Pristni in globoki odnosi torej vedno vključujejo razkrivanje in deljenje ranljivosti.

V jedru ranljivosti je vedno neko razkrivanje nepopolnosti, s tem pa sta velikokrat povezani dve čustvi: strah in sram oziroma strah pred osramočenostjo. Sram ljudje doživljamo kot izrazito negativno in nezaželeno občutje in ga najteže prenašamo, saj je to splošno negativno doživljanje samega sebe kot neprimerne, neustreznega, nezaželenega in nevrednega. S tem je povezana izguba spoštovanja do samega sebe, občutje ponižanosti, osramočenosti ali zmanjšane vrednosti samega sebe. Zato to čustvo spremlja zelo močna težnja, da bi se posameznik temu stanju izognil, da bi se skrival pred drugimi in pred samim seboj, da bi izginil ali celo nehal obstajati. (Cvetek 2014, 79–80; Tognacci 2016, 464–465) Govorimo torej o strahu pred (psihično) razgaljenostjo in s tem o strahu, da bomo zaradi tega izgubili stik z drugimi. Obrambna reakcija, ki izvira iz tega strahu, je velikokrat napad na druge ali pa nepristnost in prikrivanje ranljivosti ter zanikanje odgovornosti (Bradshaw

1995, 29–30). Ranljivost tako izhaja iz človeku prirojene potrebe, da pripada in ima odnos. Ker smo izpostavljeni odzivu drugega in temu, ali bomo sprejeti, in to tudi takrat, ko smo (ali ko se počutimo) neprimerni, smo ranljivi. (Brown 2010, 19–21)

S sramom kot takšnim ni nič narobe, postavlja meje in ima zato prilagoditveno vlogo, saj ustavlja vedenje in razmišljanje, zaradi katerih bi skupnost lahko posameznika zavrnila (Cvetek 2014, 81). Pomembno pa je, kako se posameznik na svoj lastni sram odzove, da je ta odziv primeren in ne pomeni skrivanja in prekinitve stika. Vprašanje je torej, kako »preživeti« sram. To je mogoče le s pogumom, ko se oseba ne boji več deliti občutij poraza, ko odkritosrčno sprejme svojo nepopolnost in ranljivost ter jo deli z drugimi, tudi če je resnica te nepopolnosti boleča. Vendar pa mora zato biti izpolnjen pogoj: na drugi strani mora biti nekdo, ki si je zaslužil »pravico«, da mu nekdo razkriva svojo ranljivost. To je oseba, ki ljubi, in to ne le kljub ranljivosti, ampak prav zaradi te ranljivosti. (Brown 2010, 15–16) To je oseba, ki ranljivega sprejme z nežnostjo. Ranljivost je potencial le v ljubečih, nežnih in rahločutnih odnosih.

5. Vabilo papeža Frančiška k nežnosti v pastoralni

Tudi v pastoralnem delu se velikokrat srečamo s človekom, ki je v stiski, ki je nepopoln, ki ga je strah in sram. S tem imamo pred seboj vedno neko ranljivost, tudi če jo človek prikriva. To je zelo krhek in kritičen trenutek, saj vstopamo v intimo človeških življenj – to je sveti prostor, do katerega moramo imeti veliko spoštovanja, ki je mogoče le z nežnostjo, s katero – po besedah papeža Frančiška – pred človekom drhtimo z neizmernim spoštovanjem in z nekim določenim strahom, da ga ne bi prizadeli ali mu vzeli njegove svobode. Frančišek nadaljuje, da

»ljubezen do drugega vključuje zadovoljstvo, da gledam in cenim lépo in nedotakljivo njegovega osebnega bistva, ki biva onkraj mojih potreb. To mi dopušča, da iščem v njem dobro, tudi ko vem, da ne more biti moj ali ko je fizično neprijeten, nasilen in nadležen.« (2016, tč. 127)

V takšnem trenutku nežnega sprejetja stiske in ranljivosti drugega brez predsodkov sta navzočna varnost in zaupanje, ko se drugi lahko odpre, opusti obrambo in skrivanje ter je odprt za rast in spremembo. Zato je na tem mestu smiselni premislek o tem, kako in koliko pastora vključuje nežno držo, da se ustvarja prostor sprejetosti in slišnosti in s tem odprtost za sprejetje veselega oznanila v polnosti.

Če je ranljivost krhkost, potem to pomeni, da je potreben nežen odnos, ki bo sprejemajoč, spoštljiv do stanja, v kateri je drugi; tako se bo počutil slišnega in nagovorjenega. To pomeni, da je treba prepoznati in začutiti ranljivost in krhkost, tega pa ni brez nežnosti (Lishner 2003, 64; Lishner, Batson in Huss 2011, 614). Pri tem odpove vsako obsojanje ali pametovanje, kako bi moralo biti – deluje samo resnična, pristna potopljenost v izkušnjo posameznika. Od tod se odpira pot za nežne in sočutne odnose in za spoštljivo držo do izkušnje posameznika, ne glede

na to, kakšna je. To ne pomeni, da moramo zavreči svoja prepričanja in ideale, ampak da – morda kljub drugačnemu osebnemu mnenju in pogledu na okoliščine – resnično brezpogojno sprejmemo preizkušane v njihovi izkušnji – s prisposodbo bi lahko rekli, da je treba zavzeti držo nežne matere, ko zazna ranljivost otroka in ga sprejme v vsaki njegovi stiski, tudi če dela stvari, ki ji niso všeč, seveda pa mu to pove na nežen način. (Simonič 2015, 491) Papež Frančišek v tem vidi priložnost – v zvezi s tem govori o logiki pastoralnega usmiljenja: poudarja, da moramo v pastoralnem razločevanju prepoznati tiste prvine, ki lahko pospešujejo evangelizacijo ter človeško in duhovno rast, saj je

»Jezus Kristus želel Cerkev, ki je pozorna na dobro, ki ga Sveti Duh razširja sredi slabosti in bolehnosti, mater, ki z jasnostjo izraža svoj objektivni nauk in se hkrati ne odpove /... / možnemu dobremu, čeprav tvega, da se umaže s cestnim blatom« (2016, tč. 308).

Seveda brez poguma in tveganja ne gre. Materinska skrb namreč vključuje tudi stanja, ko otrok ni popoln, ne le odnosa, ko se mati in otrok prepletata v povezanosti, občudovanju in vzajemni ljubeznivosti. Trenutki nepopolnosti so tisti, v katerih je še posebno dragocen primeren materin odziv (Siegel 2012, 167–168). Torej ne samo, kaj mati stori, ampak tudi, kako to stori. Nežnost in rahločutnost v materinem odzivu, ko je sposobna sprejeti otroka, ki morda ni popoln, ki velikokrat dela napačne in se vede drugače, kakor si mati želi, dajeta otroku vedeti, da ga mati razume v njegovi krhki in negotovi situaciji. Do njega je nežna in tudi konkretna: ne obtiči le pri teoretičnih napotkih, kakršne bi morala dajati po neki splošni doktrini vzgoje, ampak se učinkovito odziva: to izvira se zgodi, ko otroka resnično spozna in prepozna ter ga tudi spoštuje v tem, kar otrok je. (Simonič 2015, 491) Tudi papež Frančišek prepozna tveganje in strah, ko se v pastoralni srečujemo s takšnimi »otroki«.

Poudarja:

»Jezus pričakuje, da se odgovemo temu, da bi se kot posamezniki ali kot skupnost zatekali v zavetja, ki nam omogočajo obdržati varno razdaljo do jedra človeškega trpljenja; naj stopimo v stik s stvarnim življenjem drugih in spoznamo moč nežnosti.« (2016, tč. 308)

Nežnost je odziv, v katerega bi moralo biti ovito pastoralno delovanje Cerkve, saj je tesno povezana tudi z usmiljenjem, ki ni le romantičen predlog ali šibek odgovor, ampak nosilni steber, ki drži pokonci življenje Cerkve. Cerkev namreč ni carinska postaja, temveč očetova hiša, v kateri je prostor za vsakega, zlasti pa še za tiste, ki imajo težko življenje. (tč. 310) V dušnem pastirstvu pa je včasih težko, dati prostor usmiljenju, saj mu postavljamo toliko pogojev, da mu odvzamemo njegov konkretni smisel in njegov realni pomen (tč. 311). To je povezano s strahom in z ozračjem, ko pri govorjenju o najkočljivejših temah razvijamo hladno pisarniško moralno, ki vodi prej v izključevanje kakor pa razumevanje. Alternativa temu je nežnost, ki ustvarja okvir usmiljene ljubezni, ki odpušča, razume, spremlja, upa, vključuje – to je po besedah papeža Frančiška logika, ki mora v Cerkvi prevladovati.

vati, da bomo izkusili tudi, kako je mogoče odpreti srce tistim, ki živijo na najbolj obupnih obrobjih življenja. Izraža »iskreno željo, da bi vstopili v središče drame ljudi in razumeli njihovo stališče, jim pomagali bolje živeti in spoznati, kakšno je njihovo mesto v Cerkvi« (tč. 312).

6. Sklep

Odnos, ki je zaznamovan z nežnostjo, ima moč, ki vodi dlje in globlje kakor le površinski odnos. Nežnost podira trde zidove strahu in sramu in odpira spoštljiv prostor vzajemnega deljenja ranljivosti, s tem pa v sebi nosi komponento odrešenja od bolečin in ujetosti. Nežnost do drugega in do sebe ni potuha in zatiskanje oči pred nepravilnostmi, ampak je odziv, ki je znamenje zrelosti in notranje živosti in omogoča sprejemanje (ne pa tudi strinjanja) s situacijo, ki jo je treba spremeniti oziroma se nanjo odzvati. Samo v navzočnosti nežnosti v odnosih se dogaja učinkovito preoblikovanje dojemanja sebe, drugih in sveta ter s tem odrešenje od bolečin zapletov. Odrešenja človek nikoli ne doseže sam, ampak vedno v odnosu z drugim, zlasti pa v odnosu z Bogom. Bog vedno nežno vstopa v človeška življenja in pomeni ultimativno varno pribežališče in zatočišče, usmiljeno naročje, v katerem lahko odložimo vse obrambe, spoznamo svoje napake, se pomirimo in ustvarjamo novo življenje. Podobno delujejo tudi nežni medosebni odnosi, v katerih je dovolj varno, da se človek v svoji ranljivosti in nepopolnosti lahko razkrije, se z njo sooči in išče nove in bolj učinkovite življenjske poti in drže.

Reference

- Alperin, Richard M.** 2001. Barriers to Intimacy. *Psychoanalytic Psychology* 18, št. 1:137–156.
- Bahovec, Igor.** 2015. Christianity in Confrontation with Individualism and Crisis of Western Culture: Person, Community, Dialog, Reflexivity, and Relationship Ethics. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:335–346.
- Beebe, Beatrice, Frank Lachmann, Sara Markese in Lorraine Bahrck.** 2012. On the Origins of Disorganized Attachment and Internal Working Models: Paper I: A Dyadic Systemic Approach. *Psychoanalytic Dialogues* 22, št. 2:253–272.
- Bell, David C.** 2001. Evolution of Parental Caregiving. *Personality and Social Psychology Review* 5, št. 3:216–229.
- Bloch, Susana, Madeleine Lemeignan in Nancy T. Aguilera.** 1991. Specific Respiratory Patterns Distinguish among Human Basic Emotions. *International Journal of Psychophysiology* 11, št. 2:141–154.
- Bowlby, John.** 1982. *Attachment and Loss*. Zv. 1: *Attachment*. New York: Basic Books.
- Bradshaw, John.** 1995. *Family Secrets: The Path from Shame to Healing*. New York: Bantam Books.
- Brown, Brene.** 2010. *The Gifts of Imperfection*. Center City: Hazelden.
- Collins, Gary R.** 1995. *Family Shock: Keeping Families Strong in the Midst of Earthshaking Change*. Wheaton: Tyndale House.
- Cvetek, Mateja.** 2014. *Živeti s čustvi*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Ekman, Paul.** 1999. Basic Emotions. V: *Handbook of Cognition and Emotion*, 45–60. Ur. Tim Dalgleish in Mick J. Power. Chichester: John Wiley & Sons.
- Erikson, Erik H.** 1968. *Identity, Youth, and Crisis*. New York: W. W. Norton.
- Folden Palmer, Linda.** 2007. *Baby Bond: The New Science behind What's Really Important when Caring for your Baby*. San Diego: Baby Reference.
- Farley, Edward.** 1996. *Divine Empathy: A Theology of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Frijda, Nico H.** 1986. *The Emotions*. New York: Cambridge University Press.

- Gerhardt, Sue.** 2004. *Why Love Matters: How Affection Shapes a Baby's Brain*. New York: Brunner–Routledge.
- Gostečnik, Christian.** 2010. *Neprodirna skrivnost intime*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2007. Odršenje predpostavlja odnos – relacijska družinska paradigma. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 1:51–72.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Mateja Cvetek in Robert Cvetek.** 2009. The Salvation Process in Relationships: A View from Projective-Introjective Identification and Repetition Compulsion. *Journal of Religion and Health* 48, št. 4:496–506.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Saša Poljak Lukek in Robert Cvetek.** 2011. Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 2:265–277.
- Hazan, Cindy, in Phillip Shaver.** 1987. Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 3:511–524.
- Izard, Carroll E.** 2007. Basic Emotions, Natural Kinds Emotion Schemas, and a New Paradigm. *Perspectives on Psychological Science* 2, št. 3:260–280.
- Johnson, Susan M., Judy A. Makinen in John W. Millikin.** 2001. Attachment Injuries in Couple Relationships: A New Perspective on Impasses in Couples Therapy. *Journal of Marital and Family Therapy* 27, št. 2:145–155.
- Kalawski, Juan Pablo.** 2010. Is Tenderness a Basic Emotion? *Motivation and Emotion* 34, št. 2:158–167.
- Kirkpatrick, Lee A.** 2005. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Leroux, Peny, David Sperlinger in Michael Worell.** 2007. Experiencing Vulnerability in Psychotherapy. *Existential Analysis* 18, št. 2:315–328.
- Lishner, David A.** 2003. The Components of Empathy: Distinguishing between Tenderness and Sympathy. Doktorska disertacija. University of Kansas.
- Lishner, David A., Daniel Batson in Elizabeth Huss.** 2011. Tenderness and Sympathy: Distinct Empathic Emotions Elicited by Different Forms of Need. *Personality and Social Psychology Bulletin* 37, št. 5:614–625.
- Lopez-Perez, Belen, Janice Sanchez in Brian Parkinson.** 2017. Perceived Effects of Other People's Emotion Regulation on their Vicarious Emotional Response. *Motivation and Emotion* 41, št. 1:113–121.
- Marar, Ziyad.** 2014. *Intimacy*. New York: Routledge.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič.** 2012. Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 1:113–122.
- Rebula, Alenka.** 2011. Nežnost in učinkovitost. <http://www.alenkarebula.com/alenkadrupal/content/ne%C5%BEnost-u%C4%8Dinkovitost> (pridobljeno 12. 5. 2017).
- Frančišek.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Ljubljana: Družina.
- Scheinkman, Michele, in Mona DeKoven Fishbane.** 2004. The Vulnerability Cycle: Working with Impasses in Couple Therapy. *Family Process* 43, št. 3:279–299.
- Schore, Allan N.** 1994. *Affect Regulation and the Origin of the Self*. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: W. W. Norton.
- Shaver, Phillip, Judith Schwartz, Donald Kirson, in Cary O'Connor.** 1987. Emotion Knowledge: Further Exploration of a Prototype Approach. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 6:1061–1086.
- Siegel, Daniel J.** 2014. *Vihar v glavi*. Prev. Lučka Lučovnik. Domžale: Družinski in terapevtski center Pogled.
- . 2012. *The Developing Mind: How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*. New York: The Guilford Press.
- Simonič, Barbara.** 2015. Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:487–494.
- . 2014. Psihoterapija kot možnost razvoja empatije v odraslosti. *Andragoška spoznanja* 20, št. 4:63–76.
- Simonič, Barbara, in Nataša Rijavec Klobučar.** 2016. Experiencing Positive Religious Coping in the Process of Divorce: A Qualitative Study. *Journal of Religion and Health* 56, št. 5:1644–1654.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W. W. Norton.
- Tognacci, Stefano.** 2016. Psihologija srama: glavni psihološki i kulturološki vidovi. *Crkva u svijetu* 51, št. 3:426–452.
- Winnicott, Donald D.** 1986. *Home is Where We start From*. London: Penguin Books.
- . 1971. *Playing and Reality*. London: Routledge.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,219—235
 UDK: 159.942
 Besedilo prejeto: 07/2017; sprejeto: 08/2017

Barbara Simonič, Mateja Cvetek, Robert Cvetek, Christian Gostečnik, Drago Jerebic, Saša Poljak Lukek, Tanja Repič Slavič in Nataša Rijavec Klobučar

Čustvena avtonomija in spoprijemanje s stresom v povezavi z religioznim soočanjem ob ločitvi¹

Povzetek: Razpad zakonske (ali dolgotrajne partnerske) zveze je eden od bolj stresnih življenjskih dogodkov, ki lahko doletijo posameznika. Doživljanje okoliščin, ki nastopijo z ločitvijo, je povezano s povečanim tveganjem za slabšo posameznikovo psihično in fizično blaginjo. V procesu soočanja z ločitvijo so ključnega pomena primerno razvite čustvene kompetence, ki se povezujejo s funkcionalnostjo čustvenega procesiranja v soočanju s stresnostjo ločitve. Med temi kompetencami izpostavljam čustveno avtonomijo, ki je sposobnost posameznika, da na temelju stabilnih notranjih standardov postavlja notranje meje, uporablja dobre presoje in čustveno neodvisno skrb zase, to pa se kaže tudi v uspešnosti soočanja s stresnimi situacijami. Čustveno avtonomne osebe izkazujejo tudi višjo stopnjo duhovne zrelosti in v stresnih situacijah primerno uporabljajo strategije religioznega soočanja, zatekajo se k bolj aktivnim in primernim strategijam soočanja s stresom ob ločitvi, kakor potrjujejo tudi izsledki raziskave, izvedene na vzorcu 257 udeležencev, ki so se soočili z ločitvijo. Rezultati kažejo na trend, da osebe, ki ob ločitveni situaciji kot strategijo soočanja s stresom vključujejo religiozne dimenzije, izkazujejo višjo stopnjo čustvene avtonomije in uporabljajo bolj funkcionalne oblike soočanja s stresom. Rezultati potrjujejo tudi trend, da osebe z višjo stopnjo čustvene avtonomije v soočanju s stresnostjo ločitvene situacije v večji meri uporabljajo funkcionalne strategije soočanja.

Ključne besede: avtonomija, diferenciacija, ločitev, religija, duhovnost, stres

Abstract: **Emotional Autonomy and Coping with Stress in Correlation with Religious Coping in the Face of Divorce**

Divorce (or the break-up of a long-term partnership) is one of the most stressful life events an individual might face. Experiencing the circumstances that accompany separation/divorce is associated with an increased risk for physical and psychological well-being. Well-developed emotional competences are crucial in the process of coping with divorce. They are associated with the functi-

¹ Doseženi rezultati so nastali v okviru projekta št. J5-6825, ki ga je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

onal capacity to emotionally process while dealing with the severity of separation/divorce. Particularly noteworthy among these competences is emotional autonomy, which is the individuals' ability to establish internal boundaries on the basis of stable internal standards and values, to practice healthy judgment, and to be emotionally independent. The latter is also reflected in the increased capacity to cope with stressful situations. Emotionally autonomous individuals also exhibit a higher level of spiritual maturity; that is, in stressful situations they suitably apply various strategies of religious coping, and they use more active and appropriate coping strategies for dealing with the distress of separation/divorce. Our research, which was carried out on a sample of 257 participants who went through the process of coping with divorce, confirms this. The results bespeak the trend that those who include religious dimensions as a viable strategy in their process of coping with the stress of divorce demonstrate a higher degree of emotional autonomy and use more functional forms of coping with stress. Our results also confirm the trend that those with a higher degree of emotional autonomy use more functional coping strategies for dealing with the stress induced by the separation/divorce process.

Key words: autonomy, differentiation, divorce, religiosity, spirituality, distress

1. Stresnost ločitve

Ločitev oziroma razpad dolgotrajnejše partnerske zveze je ena od težjih preizkušenj, ki jih lahko doživi posameznik. Čeprav je ločitev včasih neizogibna rešitev različnih relacijskih težav in stresnih okoliščin v zakonu oziroma partnerski zvezi (npr. visoka konfliktnost in nasilje, nezvestoba, odvisnost ...), je neprijetna izkušnja za vse udeležene. Ločitev ima številne čustvene, socialne in ekonomske posledice za partnerja, za otroke in za širšo družino, ki se navadno nadaljujejo še dolgo po tem, ko so vsi formalni vidiki ločitve že urejeni. (Tanaka 2010, 2)

Glede na izsledke raziskav in glede na klinično terapevtsko delo z ločenimi posamezniki je mogoče zaznati čustvene, vedenjske, socialne, fizične in duhovne posledice ločitve, ki se med seboj prepletajo in pomenijo znaten stres za posameznike in tudi za vse preostale neposredno (predvsem otroci) ali posredno udeležene. Fizične posledice se lahko kažejo v slabšem zdravju posameznika, saj stres vpliva na imunski sistem in znižuje telesno sposobnost, da se brani pred okužbami in boleznimi. Začnejo se zdravstveni problemi, nastopi možnost samomorilnosti ali drugi psihiatrični zapleti. (Amato 2000, 1274; Aseltine in Kessler 1993, 241–245; Sbarra in Nietert 2009, 111; Stack 1990, 120–121) Med čustvene posledice lahko ob soočanju z novimi izzivi uvrstimo fenomen globokega čustvenega procesa, ki je pri posameznikih odvisen od tega, v kateri fazi procesa ločitve je, od vzrokov za ločitev in tudi od tega, kdo da pobudo za ločitev (Halperin 2006, 247). Navadno v procesu ločitve prevladujejo konfliktna in težka čustva, ki večkrat nihajo (Määttä 2011, 420–425). Partnerja se tako spopadata z izgubljenostjo, zmedo in občutji krivde, prevare, izdajstva in globoke osamljenosti, ki ju spremlja na vsakem kora-

ku (Gostečnik 2003, 302).

Ločitvena situacija tako prebudi globoke bolečine, ki so partnerjema verjetno znane iz odnosov, ki sta jih ustvarjala že od najzgodnejšega obdobja dalje (Gostečnik et al. 2017, 1129). Ker govorimo pri ločitvi o izgubi ljubezni in na neki način o »smrti« odnosa ter o poslavljanju od dosedanjega življenja, je upravičeno, na ta proces gledati kot na proces žalovanja z vsemi čustvenimi fazami, ki jih žalovanje vključuje (Simonič in Poljanec 2008, 251–254). Vsemu temu se pridružijo tudi vedenjske posledice, saj morajo ločene osebe dejavnosti vsakdanjega življenja kljub ločitvi nadaljevati, vendar je vse reči sedaj treba izvesti brez sodelovanja partnerja. Velikokrat so potrebne spremembe v strukturi gospodinjestev, prodaja lastnine, zapuščanje skupnosti, v kateri so osebe imele mrežo prijateljev in socialno podporo itd., to pa kot posledica vodi tudi v spremembe vzorcev vedenja in delovanja v vsakdanjem življenju. (Collins 2007, 617) S tem nastopijo še socialne posledice, saj se po razpadu zveze posledice kažejo tudi v odnosih z bližnjimi, na primer z družinskimi člani (otroci, starši in drugi sorodniki), v odnosih z drugimi osebami, kakor so osebna prijateljstva, odnosi s člani verske skupnosti, sodelavci itd. (Kunz in Kunz 1995, 111). Zlasti pri vernih osebah ima ločitev tudi zaznane duhovne posledice, ko se lahko zgodi, da se odnos z Bogom poglobi, saj verniki iščejo v duhovnosti podporo v soočanju z ločitvijo (Simonič in Rijavec Klobučar 2016, 6–7), drugi pa se lahko jezijo nanj in opuščajo duhovno življenje in aktivnosti ter povezanost z versko skupnostjo (Collins 2007, 618; Tanaka 2010, 4).

Poudariti je treba tudi, da vsaka ločitev ni travmatična. Mnogi poročajo, da se je njihovo življenje po ločitvi tudi izboljšalo (Määttä 2011, 431–432). Nekatere raziskave kažejo, da je mogoče izkušnjo ločitve povezati s spremembami, ki jih posameznik doživi kot pozitivne in ki vodijo v osebno rast (Amato 2000, 1275). Pri tem se velja vprašati, kateri so tisti dejavniki, ki ob soočanju s stresom, kakor ga pomeni tudi ločitev, pomagajo posamezniku, da to težko preizkušnjo preoblikuje v izkušnjo, ki je lahko korak k boljši (ali dovolj dobri) kvaliteti življenja. V nadaljevanju bomo v zvezi s tem raziskovali, kakšno vlogo imajo pri uspešnosti s spoprijemanjem s stresom različne strategije, ki jih ljudje uporabljajo pri tem, posebej pa nas bo zanimalo, kakšna je vloga čustvenih kompetenc (še zlasti čustvene avtonomije) in religioznosti v tem kontekstu.

2. Čustvene kompetence in spoprijemanje s stresom ob ločitvi

2.1 Psihične strategije soočanja s stresom

Sposobnost posameznikovega soočanja s problemi in stresom je središčnega pomena za uspešno življenje. Skozi evolucijo je človek razvil različne strategije, ki so mu omogočale preživetje v različno težkih življenjskih situacijah. (Spilka et al. 2003, 481) Klasična teorija o soočanju s stresom poudarja, da obstajajo različni stili ali oblike strategij soočanja s stresom, ki so lahko že kar posameznikove trajne oseb-

ne karakteristike. Pri tem govorimo o uporabi različnih metod oziroma tehnik (problemsko osredotočene strategije) ali pa o čustveni drži (čustveno osredotočene strategije), ki jo posameznik zavzame ob soočanju s stisko. (Lazarus in Launier 1978, 288) Velikokrat nastopata obe vrsti strategij simultano, odvisno tudi od narave stresorja, od tega, kako oseba dojema neko situacijo, in od virov, ki so ji pri reševanju situacije na voljo (Newman in Newman 2003, 52).

Problemsko osredotočene strategije so usmerjene h konkretnemu reševanju problema ali k temu, da bi zaobšli neki vir stresa. Čustveno osredotočene strategije pa so usmerjene k zmanjševanju ali obvladanju čustvene stiske, ki je povezana z neko stresno situacijo. Navadno so problemsko osredotočene strategije uporabljene takrat, kadar ljudje čutijo, da je v povezavi s stresom mogoče storiti še kaj konstruktivnega, medtem ko so čustveno osredotočene strategije pogostejše takrat, kadar ljudje čutijo, da je stresna situacija nekaj, kar je treba zdržati. (Carver et al. 1989, 267–268) Ob ločitvi, ko so potrebne številne konkretne prilagoditve in spremembe, posamezniki sprva uporabljajo bolj problemsko osredotočene strategije, ko pa so konkretni izzivi ob prilagoditvi na ločitev obvladani, se zaradi povečane čustvene ranljivosti v večji meri aktivirajo tudi čustveno osredotočene strategije soočanja s stresom (Ben-Zur in Michael 2016, 184). Pri tem je treba poudariti, da imajo te strategije različne oblike in da niso vse opredeljene kot funkcionalne. Nekatere čustveno osredotočene strategije vključujejo, na primer, zanižanje, to lahko vodi v potlačitev, druge pozitivno reinterpretacijo dogodkov ali iskanje socialne podpore, to pa lahko vodi v rast (Calhoun in Tedeschi 2013, 22). Ti odzivi se torej med seboj močno razlikujejo, imajo lahko tudi različne implikacije na uspeh soočanja s stresom (Carver et al. 1989, 268).

2.2 Funkcionalnost čustvenega procesiranja

Preučevanje področja čustev in čustvenega procesiranja je v zadnjih letih postalo eno od pomembnejših področij razumevanja človekovega zdravja in njegove splošne blaginje. Čustvovanje igra ključno vlogo v človekovem razvoju in je pomembno vključeno v vse izkušnje našega življenja, tudi v proces soočanja s stresnimi situacijami. Sam proces čustvovanja je kompleksen in vključuje med seboj prepletene komponente: zaznavo dogodka, fiziološko vzbujenje in telesne odzive, subjektivno doživljanje čustev, stanje akcijske pripravljenosti, pozornost na čustva, čustveno zavedanje, prepoznavanje čustev, čustveno izraznost, uravnavanje čustev in čustveno stabilnost. (Cvetek 2014, 13) Za optimalnost posameznikovega delovanja je pomembno, da je celoten proces čustvenega procesiranja primeren in da se oblikujejo primerni čustveni odzivi, ki se ne spremenijo v moteče čustvene odzive, za to pa je ključnega pomena razvitost posameznikovih čustvenih kompetenc. Posamezniki, ki imajo slabše razvite čustvene kompetence in s tem slabše zmožnosti čustvenega procesiranja, doživljajo več negativnih afektov, teže inhibirajo močne impulze, so manj življenjsko funkcionalni, manj fleksibilni in odporni, manj razumejo sami sebe, manj se sprejemajo, manj so čustveno izrazni v odnosih z drugimi (2015, 36), to pa se kaže tudi v njihovem načinu soočanja s stresom. Primerčnost čustvenega procesiranja se namreč spozna tudi v bolj ali manj učinkovi-

tih strategijah soočanja s stresom (Noorbakhsha et al. 2010, 819; Saklofske et al. 2007, 491–493).

Čustvene kompetence, ki se kažejo v funkcionalnosti čustvenega procesiranja, zorijo skozi celotno življenje. Kompleksna zmožnost čustvenega procesiranja ni ves čas enaka, ampak se skozi življenje razvija. Ena od najbolj izdelanih razvojnih teorij vseživljenjskega čustvenega razvoja, Greenspanova teorija funkcionalnega čustvenega razvoja (1989), opisuje šestnajst obdobij razvoja in z njimi povezane čustvene kompetence. V teh fazah se afekt preoblikuje v vedno višje oblike mentalnega delovanja, pri tem pa morajo biti izpolnjene ključne razvojne naloge posameznega obdobja, da bi čustveni razvoj potekal kar najbolj optimalno. (Cvetek 2014, 95–96)

Čustveno procesiranje zori prek osvajanja nebesednih čustvenih kompetenc (zmožnost čustvene umiritve, intimna povezanost z drugimi, vzajemna čustvena izmenjava, vzajemno socialno reševanje problemov), prek besednih čustvenih kompetenc (zmožnost simboličnega predstavljanja čustvenih stanj, čustveno logično mišljenje, primerjalno čustveno mišljenje, razlikovanje čustvenih odtenkov) vse do razvoja samoregulativnih čustvenih kompetenc (zmožnost samorefleksije, avtonomna želja po spreminjanju sebe, reflektiranje prihodnosti, notranjepsihična avtonomija, vedno večja skrb za družbeno skupnost (partnerstvo, starševstvo), modrost) (2015, 36–43). Predpostavljamo, da je čustvena kompetenca, ki je še zlasti pomembna pri zrelosti in funkcionalnosti čustvenega procesiranja v povezavi s soočanjem s stresnimi situacijami, dosežena stopnja avtonomije, ki se razvije na prehodu iz otroštva v mladostništvo in kot samoregulativna čustvena kompetenca pomeni sposobnost zrelega posameznika, da se v soočanju s stresom lahko zanese na svoj »notranji kompas«.

2.3 Pomen čustvene avtonomije v soočanju s stresom in z ločitvijo

Čustvena avtonomija ustvarja primerne razmejitve. Dokler posameznik ne razvije temeljne čustvene avtonomije, ko jasno razlikuje med seboj in svojimi idejami ter drugim in njegovimi idejami, svoje ideje in občutja nehote pripisuje drugemu oziroma občutja drugih pripisuje sebi. V otroštvu je mešanje zornih kotov oziroma perspektiv sebe in drugih običajen fenomen (Vasta et al. 1998, 489), v poznejšem življenju pa je lahko vir številnih zapletov in konfliktov (Cvetek 2014, 130); to se zlasti kaže v težavah pri soočanju s stresom. Intrapsihična čustvena avtonomija pomeni ustalitev samostojnega občutja samega sebe in svojih notranjih standardov. Posameznik razvije trdno, samostojno občutje samega sebe in je zmožen ponotranjene samostojne notranje standarde čustveno angažirano udeležati na vseh pomembnih področjih delovanja. Posameznik, ki je dosegel to kompetenco, si je sposoben na temelju stabilnih ponotranjenih notranjih standardov postavljati notranje meje, uporabljati dobre presoje in čustveno samostojno skrbeti zase, to pa mu pomaga tudi pri soočanju s stresom. (149)

Z drugimi besedami, pri tem lahko govorimo o primerni čustveni diferenciaciji, saj ločeno občutje samega sebe zadeva zmožnost doživljanja tako intimnosti z drugimi kakor tudi neodvisnosti od drugih. Bolj diferencirane osebe so zmožne v

odnosih z drugimi vzdrževati jasno opredeljeno občutje samega sebe in premišljeno ohraniti zvestobo svojim osebnim prepričanjem, tudi v situacijah, ko drugi pritiskajo nanje in pričakujejo, da bodo delovali na drugačen način (Bowen 1978, 252); to pomeni tudi večjo trdnost in fleksibilnost pri soočanju s stresom. Čustvena avtonomija ne pomeni, da je človek samozadosten in izoliran, ampak da ne potrebuje več drugih za to, da bi pri njih iskal občutek svoje lastne moči (zlitost), saj lahko računa na svojo notranjo moč. Čustveno avtonomen posameznik zmore prepoznavati svoje pristne potrebe in notranje vzgibe. Zmore jasno razlikovati, katere težnje so njegove lastne in katere so mu vsiljene od drugih. Pri odločanju sledi izbiri, ki jih izbere sam, pri tem pa upošteva tako svoje argumente kakor tudi smiselne argumente drugih. Odgovornost za svoje življenje v celoti prevzame nase. Ob soočenju z neugodnimi okoliščinami spreminja, kar lahko spremeni, in sprejema, česar ne more spremeniti. (Cvetek 2014, 150)

Primerna čustvena avtonomija in diferenciacija se kaže v višji psihični blaginji vsakega posameznika, v boljši povezanosti z drugimi, v višji samokontroli in tudi v višji zakonski in partnerski prilagojenosti, v nižji kronični anksioznosti, z manj psihiatričnimi simptomi in z nižjim strahom pred zapuščenostjo (Gharehbaghy 2011, 61). Osebe s temi kompetencami delujejo bolj trdno na svojih vrednotah in na svojem notranjem občutku in nanje ne vpliva toliko čustvena reaktivnost drugih in okoliščine same, zato tudi stresnost nekega dogodka doživljajo nižje. Čustveno avtonomni posamezniki v soočanju s stresom delujejo tako, da so bolj nagnjeni k reflektivnosti v soočanju s stresom (npr. identificirajo vzroke čustvenih reakcij in doživljanja in premišljeno odreagirajo) in tudi hitreje dosežejo čustveno ravnovesje, medtem ko osebe z nizko stopnjo čustvene avtonomije večkrat potlačijo čustva (npr. izogibanje) ali pa odreagirajo zelo reaktivno (npr. impulzivne nepremišljene odločitve), kažejo pomanjkanje čustvene stabilnosti, višjo tesnobo in tudi rigidno vedenje. Vse to se kaže tudi v situaciji prilagoditve na ločitev. Čustveno avtonomni posamezniki bodo v procesu soočanja z ločitvijo hitreje dosegli prilagoditev, saj bodo svoje odločitve in dejanja premišljeno utemeljevali na dobro razvitih in trdnih notranjih prepričanjih in principih, ne da bi podlegli pritiskom drugih, hitreje bodo prevzeli odgovornost za dejanja in posledice, ne da bi krivili druge, videli sebe kot žrtve ali čutili, da jih drugi kontrolirajo in negativno sodijo. Pri tem bodo prej iskali aktivne in primerne rešitve, ne pa ostajali v pasivni drži in nemoči. (Sheikh et al. 2013, 67)

Čustvena avtonomija je povezana tudi z duhovno zrelostjo. Nekatere raziskave s področja psihologije religije kažejo, da sta primerna diferenciacija in s tem dosežena čustvena avtonomija povezani z duhovno stabilnostjo in z višjo sposobnostjo odpuščanja, zrele oblike duhovnosti pa se kažejo v večji sposobnosti intimnih odnosov z drugimi in tudi z Bogom (Jankowski in Sandage 2012, 418). Posamezniki z višjo stopnjo diferenciacije in čustvene avtonomije v stiskah doživljajo Boga kot sodelavca, ki jih resda s svojo pomočjo spremlja pri soočanju z izzivi, vendar pa se ne zanašajo pasivno nanj ali ga celo zavrnejo, s tem pa tudi bolj učinkovito rešujejo posledice stresorjev. Ti posamezniki so sposobni bolje prenesti bolj negotove in izzivalne izkušnje, pri tem pa se tudi laže oprejo na Boga.

(Frederick et al. 2016, 560–561) Ta proces imenujemo proces religioznega soočanja.

3. Religiozno soočanje s stresom ob ločitvi

Veliko pozornosti in raziskovanja smo posvetili temu, kakšno vlogo ima religija oziroma duhovnost pri odzivanju na stres. Pri tem se študije predvsem osredotočajo na monoteistična verstva, kakor je krščanstvo. Mnoge ugotovitve kažejo, da je religioznost povezana s srečo, zadovoljstvom in blaginjo vsakega posameznika (Park in Slattery 2013, 544), religioznost lahko zagotovi tudi primerne načine za interpretiranje stresnih dogodkov, s tem pa znižuje negativne vplive stresorjev. Posamezniki lahko, na primer, na preizkušnje gledajo kot na del poti duhovne rasti in vzpostavljanja večje bližine z Bogom. V religioznih in duhovnih dimenzijah lahko najdejo pomen svojemu trpljenju, nekatere funkcije religije pa v psihičnem smislu lahko nastopajo tudi kot način za zagotavljanje občutka kontrole, tolažbe, povezanosti z drugimi enako mislečimi posamezniki in občutka povezanosti z višjo silo. Religioznost oziroma duhovne dimenzije so tako v večji ali manjši meri del soočanja s stresom. Ta proces avtorji (Emery in Pargament 2004; Pargament 1997; Pargament et al. 1988; 1998) imenujejo religiozno soočanje in ga opredeljujejo kot proces, v katerem posameznik kot proaktivni agent v procesu soočanja z različnimi izzivi na različne načine vključuje religiozno oziroma duhovno dimenzijo. (Pargament 1997, 32)

Obstaja tudi nekaj študij (Greef in van der Merwe 2004, 59; King 2003, 391; Nathanson 1995, 179), ki potrjujejo, da ima duhovnost pomembno vlogo pri soočanju s posledicami ločitve in s prilagoditvijo nanje. Kenneth I. Pargament (1997, 229), eden najpomembnejših raziskovalcev področja religioznega soočanja, opisuje različne oblike religioznega soočanja s stisko, ki se gibljejo od bolj aktivnih do bolj pasivnih, od bolj osredotočenih na problem do bolj osredotočenih na emocije, od pozitivnih do negativnih, od kognitivno-vedenjskih do medosebnih in duhovnih. Pozitivne oblike odsevajo varno povezanost z Bogom in sposobnost iskanja povezanosti z drugimi člani skupnosti. Negativne oblike pa zaznamujejo duhovno nezadovoljstvo, zmeda in krhek odnos z Bogom. (Frederick et al. 2016, 555) Tudi strategije oziroma oblike religioznega soočanja, ki posameznikom pomagajo pri soočanju z ločitvijo, so lahko pozitivne ali negativne in se kažejo tudi v uspešnosti prilagoditve na ločitev. Ločeni posamezniki v proces soočanja z ločitvijo večinoma vključujejo pozitivne oblike religioznega soočanja, pri tem pa rezultati raziskav kažejo, da so te oblike povezane z večjo osebnostno rastjo po stresu, ki ga pomeni ločitev (Krumrei et al. 2009, 373), in z nižjo stopnjo depresije (Webb et al. 2010, 551–555).

Med pozitivne oblike religioznega soočanja z izzivi ločitve lahko vključimo molitev, osebne rituale ali različne oblike češčenja (pomembno pri preseganju občutkov jeze, bolečine in strahu), iskanje duhovnega očiščenja ali odpuščanja za morebitno napačno ravnanje v razpadli zvezi (to pripomore k zmanjšanju krivde ali k

ponovni utrditvi občutka integritete), iskanje možnosti za povečevanje občutka povezanosti s presežnim bitjem (zmanjša občutek zapuščenosti). Pozitivno religiozno soočanje je lahko po svoji naravi tudi medosebno. To vključuje iskanje tolažbe prek sprejetosti in skrbi pri duhovnikih in članih verske skupnosti, katere član je tudi posameznik, ali pa prek iskanja duhovne povezanosti z drugimi. (Krumrei et al. 2009, 374; 2011, 974)

Na podlagi vseh teh dejstev nas je v naši raziskavi zanimalo, kako se v procesu soočanja z ločitvijo dimenzija religioznega soočanja povezuje s čustveno avtonomijo in s strategijami soočanja s stresom ter kako se čustvena avtonomija povezuje z (ne)funkcionalnimi oblikami soočanja s stresom. Predpostavljali smo, da so osebe, ki v procesu soočanja s stresnostjo ločitvene situacije vključujejo religiozno dimenzijo, bolj čustveno avtonomne in tudi v večji meri uporabljajo funkcionalne oblike soočanja s stresnostjo ločitvene situacije. Nadalje smo želeli preveriti, ali bolj čustveno avtonomne osebe pri soočanju s stresom ob ločitvi uporabljajo učinkovitejše oziroma funkcionalnejše strategije soočanja.

4. Metoda

4.1 Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 257 udeležencev, od tega je bilo 52 moških (20,23 %) in 205 žensk (79,77 %). 72 udeležencev je bilo v postopku ločitve, 185 pa že ločenih. Povprečna starost udeležencev je bila 45,23 leta.

4.2 Pripomočki in postopek

Udeleženci so poleg splošnega vprašalnika o demografskih podatkih (spol, starost, stopnja izobrazbe, zakonski status, vprašanja o ločitvi) izpolnjevali še dva vprašalnika:

1. Vprašalnik čustvenih kompetenc (Cvetek 2014) je samoocenjevalni vprašalnik, ki meri izraženost posameznih čustvenih kompetenc v situacijah, ko se partnerja oziroma dve bližnji osebi znajdeti v medsebojnem konfliktu. Vprašalnik meri več dimenzij: zaupanje v pomoč drugega, vzajemnost in sodelovanje med partnerjema, besedno izražanje čustev, primerjalno čustveno mišljenje, nihanja v doživljanju čustev, avtonomno iskanje novih možnosti oziroma novega pomena izkušenj, avtonomna želja po izboljšanju sebe in avtonomnost presojanja. Vprašalnik je bil razvit na temelju teorije vseživljenjskega čustvenega razvoja (Cvetek 2014, 95–167; Greenspan in Greenspan 2002; Greenspan in Lewis 1999; Greenspan in Wieder 1998) in ustreza nekaterim čustvenim kompetencam, ki jih posameznik razvije v svojem vseživljenjskem čustvenem razvoju. Skladnost teorije in izbranih postavk je bila preverjena s faktorsko analizo vprašalnika (najprej je bil generiran nabor postavk za vsako posamezno čustveno kompetenco – postavke ustrezajo prvim dvanajstim razvojnim obdobjem čustvenega razvoja; potem je bila izvedena faktorska analiza, ki je izločila deset faktorjev, od tega osem takšnih, ki

vsebinsko ustrezajo teoretičnemu ozadju, imajo dovolj dobro faktorsko nasičenost posameznih postavk, hkrati pa imajo tudi ustrezno zanesljivost). Za raziskavo smo uporabili samo rezultate dimenzij: avtonomna želja po izboljšanju sebe in avtonomnost iskanja novih možnosti, saj nas je zanimal vidik čustvene avtonomije posameznika, ki predpostavlja precejšnje čustveno zrelost. Dimenzija avtonomna želja po izboljšanju sebe pomeni posameznikovo pripravljenost, izboljševati svoj način odzivanja in delovanja, skratka, posameznikovo željo po osebni rasti in napredovanju. Dimenzija avtonomno iskanje novih možnosti oziroma novega pomena izkušenj je posameznikova pripravljenost za novo učenje in za iskanje smisla v doživetih izkušnjah. Koeficient zanesljivosti (Cronbachov alfa) za dimenzijo avtonomno iskanje novih možnosti oziroma novega pomena izkušenj v naši raziskavi znaša $\alpha = 0,786$, za dimenzijo avtonomne želje po izboljšanju samega sebe pa znaša $\alpha = 0,729$.

2. Skrajšani vprašalnik COPE (vprašalnik soočanja s stresom) (Brief COPE) (Carver 1997) je skrajšana verzija vprašalnika COPE (Carver et al. 1989). To je samoocenjevalni vprašalnik za oceno različnih oblik soočanja (vedenjskih in psihičnih), ki jih oseba lahko uporabi v neki določeni (stresni) življenjski situaciji, denimo ob ločitvi. Vprašalnik ima štirinajst podlestvic: različne študije jih delijo na strategije, ki se osredotočajo na čustva, na strategije, ki se osredotočajo na problem in na disfunkcionalno soočanje, pri tem pa avtor (Carver 1997, 98) poudarja, da ni standardnega pravila, kako deliti te kategorije, in to prepušča raziskovalčevi odločitvi. Možno jih je deliti tudi na funkcionalne in nefunkcionalne oblike soočanja, odvisno tudi od trenutka in od okoliščin stresorja (npr. v akutni fazi žalovanja je prepuščati se čustvom potrebno, pozneje pa to lahko pomeni oviro vsakdanjemu funkcioniranju). Dimenzije so: 1. odvrčanje pozornosti (soočanje z navzočim problemom na način odvrčanja pozornosti od njega); 2. aktivno spoprijemanje (aktivni koraki pri odstranjevanju ali poskusu, kako zaobiti stresorja ali učinke stresorja); 3. zanikanje (potlačevanje in zavračanje dejstva, da problem obstaja, ali vedenje, kakor da problem ni resničen); 4. uporaba substanc (zloraba različnih substanc, ki omogočajo odmik od soočanja s stresom); 5. iskanje čustvene podpore (iskanje moralne podpore, sočutja in razumevanja pri drugih); 6. iskanje instrumentalne socialne podpore (iskanje nasvetov, pomoči ali informacij pri drugih); 7. vedenjski umik (omejevanje vedenja, ki bi pomenilo aktivno spoprijemanje s problemom in iskanje ciljev); 8. prepuščanje čustvom, ventiliranje (težnja k temu, da se osredotočimo na to, kar nas vznemirja, in to tudi v polnosti čutimo in priznamo); 9. pozitivna reinterpretacija (iskanje pozitivnega pomena stresne situacije); 10. načrtovanje (razmišljanje o tem, kako se aktivno soočiti s problemom); 11. humor (soočanje s stresno situacijo z zdravim humorjem); 12. sprejemanje (nasprotje zanikanja in pomeni sprejetje resničnosti situacije, kakršna je); 13. samoobtoževanje (prevzemanje celotne odgovornosti in krivde nase) in 14. religioznost (splošno vključevanje religioznih oziroma duhovnih dimenzij pri soočanju s stresnimi življenjskimi situacijami). (Carver et al. 1989, 268–270) Vprašalnik izkazuje precej dobro veljavnost (Cooper et al. 2008, 842; Hoe et al. 2013, 662; Su et al. 2015, 2; Yusoff et al. 2010, 41) in je široko uporabljan v številnih raziskavah, ki raziskujejo

področje načinov soočanja z različnimi oblikami stresa. Veljavnost vprašalnika COPE, ki je bil preveden po sistemu dvojnega prevajanja, smo preverili z uporabo faktorjske analize, ki je izločila osem faktorjev. Pet faktorjev (odvrčanje pozornosti, sprejemanje, religioznost, uporaba substanc in humor) se v celoti pokriva z dimenzijami, ki jih predlagajo avtorji vprašalnika. Šesti faktor združuje tri dimenzije, ki jih predlaga avtor (pozitivna reinterpretacija, aktivno spoprijemanje in načrtovanje) in jih lahko s skupnim imenom poimenujemo aktivne strategije soočanja. Sedmi faktor združuje dve dimenziji, ki ju predlaga avtor (iskanje čustvene podpore in iskanje instrumentalne socialne podpore) in ju lahko s skupnim imenom poimenujemo iskanje podpore. Osmi faktor združuje tri dimenzije, ki jih predlaga avtor (zanikanje, vedenjski umik ter samoobtoževanje) in bi jih lahko s skupnim imenom poimenovali negativne strategije spoprijemanja. Dimenzije prepuščanje čustvom (ventiliranje) faktorjska analiza ni potrdila, zato smo to dimenzijo izločili iz nadaljnje analize. Koeficient zanesljivosti (Cronbachov alfa) za celotni vprašalnik v naši raziskavi znaša $\alpha = 0,769$, to pa kaže na primerno zanesljivost vprašalnika.

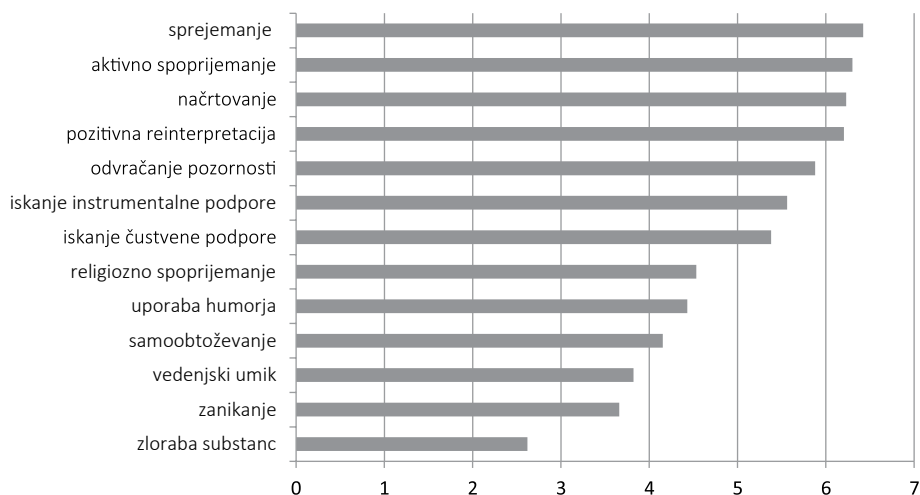
V raziskavi so sodelovali ločeni udeleženci oziroma osebe, ki so v postopku ločitve. Vprašalniki so bili oblikovani tako, da so imeli udeleženci pri izpolnjevanju v mislih svojo preteklo ali sedanjo ločitveno situacijo. Udeleženci so vprašalnik reševali v spletni obliki (povabilo za sodelovanje v raziskavi s povezavo do vprašalnika je bilo poslano na različne naslove in forume) in pisno (te udeležence smo po sistemu snežne kepe pridobili v različnih okoljih, največ v skupinah za razporočne, ki jih vodijo zakonski in družinski terapevti). Anketiranje je potekalo od oktobra 2015 do novembra 2016. Rezultate smo izračunali z uporabo programskega paketa SPSS 20.

5. Rezultati in razprava

Najprej smo pogledali, katere strategije spoprijemanja s stresom osebe, ki so v postopku ločevanja, najpogosteje uporabljajo. Rezultati, ki smo jih dobili, so prikazani na sliki 1. S slike je razvidno, da osebe v največji meri uporabljajo problemsko osredotočene strategije, tem pa sledijo na čustva osredotočene strategije.

Nadalje smo preverili, kako se dimenzija religioznega soočanja povezuje s čustveno avtonomijo in s preostalimi strategijami soočanja s stresnostjo ob ločitvi. Povezanost med merskimi spremenljivkami je bila določena s Spearmanovim korelacijskim koeficientom, saj pogoji za uporabo Pearsonovega korelacijskega koeficienta niso bili izpolnjeni.

Rezultati so pokazali: obstaja trend, da osebe, ki uporabljajo religiozne strategije soočanja s stresom, v večji meri uporabljajo še druge proaktivne strategije soočanja, kakor so aktivno spoprijemanje z nastalim položajem, načrtovanje reševanja problemov, pozitivna reinterpretacija položaja, iskanje čustvene in instrumentalne podpore in sprejemanje situacije. Hkrati obstaja trend, da so te osebe



Slika 1: Grafični prikaz pogostosti uporabe strategij spoprijemanja s stresom pri osebah, ki se soočajo z ločitvijo. Podatki so pridobljeni z uporabo vprašalnika COPE. Na sliki so prikazane povprečne vrednosti za vsako posamezno strategijo spoprijemanja s stresom (minimalno možno število točk za vsako posamezno strategijo soočanja sta bili 2 točki, maksimalno možno število točk pa 8).

v večji meri zmožne iskati nove možnosti oziroma nove priložnosti v svojem življenju, v večji meri pa se tudi čutijo odgovorne in pripravljene, spreminjati same sebe (glej tabelo 1).

Nadalje smo preverjali, kako se čustvena avtonomija (avtonomno iskanje novih možnosti in avtonomna želja po izboljšanju samega sebe) povezuje z različnimi strategijami soočanja s stresnostjo ločitvene situacije. Tudi tu smo uporabili Spearmanov korelacijski koeficient, saj pogoji za uporabo Pearsonovega korelacijskega koeficienta niso bili izpolnjeni.

Iz rezultatov je razvidno: obstaja trend, da so osebe, ki v večji meri iščejo nove možnosti oziroma priložnosti v svojem življenju in so se v večji meri pripravljene spreminjati, v večji meri nagnjene k aktivnemu spoprijemanju s težavami, v večji meri načrtujejo in pozitivno reinterpreterirajo nastali položaj, po drugi strani pa v manjši meri zanikajo težave in v manjši meri uporabljajo strategije, ki niso usmerjene v dejansko reševanje težav (glej tabelo 2).

Rezultati kažejo na trend, da osebe, ki ob ločitveni situaciji v večji meri uporabljajo religiozni način spoprijemanja s stresom, izkazujejo višjo stopnjo čustvene avtonomije. To na eni strani pomeni, da te osebe v soočanju s stresnostjo ločitve v večji meri iščejo nove možnosti oziroma nov pomen svojih izkušenj in v večji meri želijo izboljšati sami sebe, pri tem pa se lahko oprejo na Boga in na duhovne dimenzije, v katerih v sodelovalnem odnosu z Bogom doživljajo podporo in pomoč (Krumrei et al. 2011, 974). To jim pomaga pri doseganju avtonomije in primernih razmejitev. Religiozno soočanje ob ločitveni situaciji se tako povezuje s tem, da posamezniki v večji meri delujejo na trdnem, neodvisnem občutju samega sebe

	COPE–religiozno soočanje
ČK – avtonomno iskanje novih možnosti	,245**
ČK – avtonomna želja po izboljšanju sebe	,394**
COPE – odvratanje pozornosti	,008
COPE – aktivno spoprijemanje	,301**
COPE – zanikanje	–,010
COPE – zloraba substanc	–,135*
COPE – čustvena podpora	,213**
COPE – instrumentalna socialna podpora	,162**
COPE – vedenjska preusmeritev	,036
COPE – pozitivna reinterpretacija	,236**
COPE – načrtovanje	,326**
COPE – humor	,023
COPE – sprejemanje	,145*
COPE – samoobtoževanje	,121

Tabela 1: Korelacijski koeficienti (Spearmanov rho) med strategijo religioznega soočanja, čustveno avtonomnijo in preostalimi strategijami soočanja s stresom (N = 257)
Opombe: ČK – vprašalnik čustvenih kompetenc; COPE – vprašalnik soočanja s stresom; * – statistično pomemben rezultat na nivoju 5 % tveganja; ** – statistično pomemben rezultat na nivoju 1 % tveganja.

in da zmorejo ponotranjene neodvisne notranje standarde čustveno angažirano udejanjati na vseh pomembnih področjih delovanja, tudi v soočanju z izzivi ločitve, to pa pomeni, da so njihove presoje boljše (Cvetek 2014, 149). Zmožni so izboljševati svoje načine odzivanja in delovanja, imajo višjo osebnostno rast in željo po napredku (avtonomna želja po izboljšanju samega sebe) ter so bolj pripravljeni za novo učenje in iskanje smisla v doživetih izkušnjah (avtonomno iskanje novih možnosti). Vse to so pomembne čustvene kompetence pri učinkovitem soočanju s stresno situacijo. Na drugi strani pa lahko rezultate interpretiramo tudi tako, da osebe, ki so čustveno bolj avtonomne, v večji meri v procesu soočanja z ločitvijo vključujejo tudi religiozno dimenzijo, to pa je pozitivno, saj s tem hitreje napredujejo in razrešujejo stresne situacije. Navzočnost religioznega soočanja je namreč pozitivno povezana z višjo stopnjo potravmatske rasti po težkih situacijah (Prati in Pietrantoni 2009, 364).

Pri preverjanju povezanosti religioznih strategij soočanja s stresnimi situacijami ob ločitvi so se pokazale statistično pomembne povezave z nekaterimi strategijami soočanja s stresom, pri tem pa ugotavljamo, da se religiozni stil soočanja pozitivno povezuje z bolj funkcionalnimi oblikami soočanja s stresom. Obstaja trend, da osebe, ki v ločitveni situaciji v večji meri uporabljajo religiozni način soočanja s stresom, tako v soočanju s stresom iščejo več aktivnih strategij spoprijemanja (aktivni koraki pri odstranjevanju ali poskusu, zaobiti stresorja ali učinke stresorja), manj je zlorabe različnih substanc, v višji meri zaupajo v čustveno (moralna podpora, sočutje in razumevanje) in instrumentalno (iskanje nasvetov, pomoči ali informacij) podporo drugih, to pa v trenutkih povečane negotovosti pomeni varno izhodišče in s tem učinkovitejše soočanje s stresom (Johnson 2003, 6). V strategi-

	ČK – avtonomno iskanje novih možnosti	ČK – avtonomna želja po izboljšanju sebe
COPE – odvracanje pozornosti	–,221**	–,131
COPE – aktivno spoprijemanje	,415**	,333**
COPE – zanikanje	–,230**	–,290**
COPE – zloraba substanc	–,193**	–,145
COPE – čustvena podpora	,046	,060
COPE – instrumentalna socialna podpora	,108	,141
COPE – vedenjska preusmeritev	–,270**	,033
COPE – pozitivna reinterpretacija	,571**	,298**
COPE – načrtovanje	,339**	,428**
COPE – humor	,196**	,043
COPE – sprejemanje	,385**	,159
COPE – samoobtoževanje	–,250**	,123

Tabela 2: Korelacijski koeficienti (Spearmanov rho) med čustveno avtonomijo (avtonomno iskanje novih možnosti in avtonomna želja po izboljšanju samega sebe) in strategijami soočanja s stresom (N = 257)

Opombe: ČK – vprašalnik čustvenih kompetenc; COPE – vprašalnik soočanja s stresom; * – statistično pomemben rezultat na nivoju 5 % tveganja; ** – statistično pomemben rezultat na nivoju 1 % tveganja.

jah soočanja uporabljajo več pozitivne reinterpretacije (dajanje pomena stresnim situacijam v pozitivnih okvirih, to pa je pomembno še zlasti tedaj, kadar situacije ni mogoče spremeniti) in načrtovanja (razmišljanje o tem, kako se aktivno soočiti s problemom) in v višji meri sprejemajo stresno situacijo (pomeni nasprotje zaničanja in sprejetje resničnosti situacije, to pa je še posebno pomembno, kadar se je treba na situacijo prilagoditi, ker je ni mogoče spremeniti). Osebe, ki v soočanju s stresnimi situacijami vključujejo religiozne dimenzije, navadno tudi na globlji intimni ravni gojijo tesen odnos z Bogom, ki jim pomeni osebo, na katero se lahko navežejo in oprejo, in s tem odnos, iz katerega lahko črpajo moč in podporo. Bog jim pomeni varno osebo navezanosti, z vidika teorije navezanosti pa so varno navezani posamezniki v primerjavi z nevarno navezanimi v stresnih situacijah bolj učinkoviti. Varna navezanost je povezana z boljšo sposobnostjo soočanja, prav tako pa tudi z boljšo splošno posameznikovo blaginjo (Crowell, Fraley in Shaver 2008, 607). Tako se tudi ob soočanju s stresnostjo ločitvene situacije varnost v odnosu z Bogom in s tem višje vključevanje religioznih strategij v procesu soočanja povezuje z bolj učinkovitimi strategijami soočanja s stresom.

Preverjali smo tudi povezanost čustvene avtonomije z različnimi strategijami soočanja s stresom. Pri tem nas je zanimalo, ali bolj čustveno avtonomne osebe pri soočanju s stresom ob ločitvi uporabljajo učinkovitejše oziroma funkcionalnejše strategije soočanja. Rezultati so pokazali: navzoč je trend, da osebe, ki v soočanju s stresom ločitvene situacije izkazujejo višjo stopnjo sposobnosti avtonomnega iskanja novih možnosti – to pomeni sposobnost iskanja novega pomena izkušenj in pripravljenost za novo učenje ter iskanje smisla v novih izkušnjah –, v večji meri uporabljajo aktivne strategije spoprijemanja, pozitivne reinterpretacije,

načrtovanja, humorja (soočanje s stresno situacijo z zdravo mero humorja), bolj sprejemajo stresne situacije, medtem ko je manj odvrčanja pozornosti (soočanje z navzočim problemom na način odvrčanja pozornosti od njega), zanikanja (poltlačevanje in zavračanje dejstva, da problem obstaja, ali vedenje, kakor da problem ni resničen), zlorabe substanc, vedenjskega preusmerjanja (omejevanje vedenja, ki bi pomenilo aktivno spoprijemanje s problemom in iskanje ciljev; pogosto v obliki naučene nemoči) in samoobtoževanja (prevzemanje celotne odgovornosti in krivde nase); vse to so oblike manj funkcionalnih strategij soočanja s stresnimi situacijami.

Avtonomna želja po izboljšanju samega sebe (pripravljenost, izboljševati svoj način odzivanja in delovanja in želja po osebni rasti in napredovanju) pa se povezuje z več uporabe aktivnih strategij soočanja, z višjo stopnjo pozitivne reinterpretacije in z načrtovanjem ter z nižjo stopnjo strategije zanikanja. Višja stopnja čustvene avtonomije se tako pozitivno povezuje z bolj funkcionalnimi in negativno z manj funkcionalnimi oblikami soočanja s stresnimi situacijami ob ločitvi, kakor potrjuje pomembnost te kompetence pri soočanju z ločitvijo in s stresnimi situacijami v splošnem (Sheikh et al. 2013, 67).

6. Sklep

Rezultati raziskave potrjujejo pomembnost kompetence čustvene avtonomije, ki se v povezavi s funkcionalnejšimi oblikami soočanja s stresnostjo ločitve kaže kot tista, ki osebo vodi v smer uspešnejše prilagoditve na nove okoliščine in izzive ob ločitvi. V večji meri se kaže tudi v smeri iskanja podpore v odnosih, saj se te osebe v večji meri usmerjajo v iskanje emocionalne in pragmatične podpore pri bližnjih, prav tako pa tudi iščejo pomoč v relaciji z Bogom in s člani verske skupnosti. Vse to dodatno potrjuje potrebo po pastoralnem spremljanju oseb po razpadih in ločitvah zakonskih zvez, ki jo Cerkev vedno bolj prepoznava. V apostolski spodbudi Radost ljubezni (*Amoris laetitia*), katere glavni cilj je resda obuditev ideje o lepoti zakona in družine (Slatinek 2017, 133), papež Frančišek pravi (2016, tč. 241), da je treba

»priznati, da so primeri, v katerih je ločitev neizogibna. Včasih postane moralno nujna, če gre za to, da slabotnejšega zakonca ali majhne otroke zavarujemo pred hujšimi poškodbami, ki jih povzroča nadutost in nasilje, poniževanje, izkoriščanje, zanemarjanje in ravnodušnost.«

Vendar je to skrajno sredstvo, ki postane možno le takrat, ko se je ponesrečil vsak razumen poskus sprave. Kadar pa se to zgodi, je treba posebno pozornost posvetiti pastoralnemu spremljanju ločenih, razvezanih in zapuščenih, zlasti tistih, ki so po krivici utrpeli to stanje. Predvsem so ti ljudje pred izzivom odpuščanja (tč. 242), ki je tudi zapleten čustveni proces, v katerem so mogoči številni zapleti. Ena od pomembnih veščin, ki je potrebna za odpuščanje, je sposobnost razmejevanja, ki omogoča primerno prevzemanje odgovornosti in ne prevzemanja nepotrebne

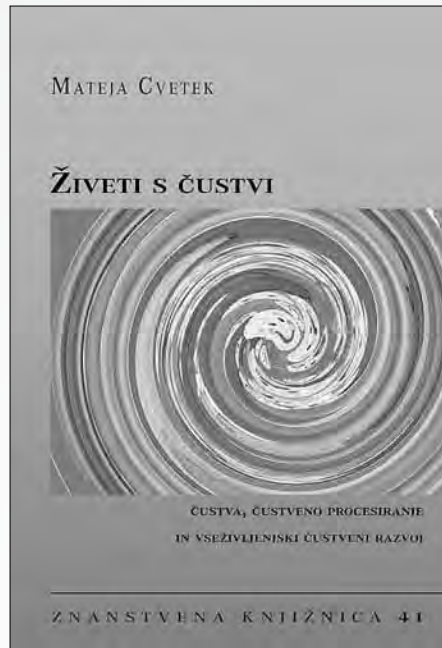
krivde, saj to dodatno zaplete procese soočanja s stisko in krivico (Cvetek 2014, 93; Fincham, Hall in Beach 2006, 416). Razmejitve in zdravo prevzemanje odgovornosti pa so povezani s stopnjo čustvene avtonomije, ki se kaže tudi v večji sposobnosti odpuščanja (Jankowski in Sandage 2012, 418). Doseganje in ohranjanje čustvene avtonomije – tudi ob ustrezni strokovni pomoči – je poleg drugih dimenzij ključna čustvena kompetenca, ki omogoča konstruktivnejše procese predelave in soočanja s stresom. Zato je smiselna spodbuda, ki jo poudarja tudi papež (2016, tč. 242), ko pravi, da je pri spremljanju ločenih resnično potrebno dušno pastirstvo, ki poudarja spravo, tudi v posebnih ustanovah za pogovor, ki naj jih ustanovijo škofije. Papež Frančišek (pridružuje se mu tudi ta raziskava) tako prepozna zapletenost in težo čustvenih procesov ob ločitvi in poudarja potrebo po globljem svetovalnem in terapevtskem delu z ločenimi osebami, ki dopolnjuje prepotrebno pastoralno spremljanje ločenih oseb.

Reference

- Amato, Paul R.** 2000. The Consequences of Divorce for Adults and Children. *Journal of Marriage and the Family* 62, št. 4:1269–1287.
- Aseltine, Robert H., in Ronald C. Kessler.** 1993. Marital Disruption and Depression in a Community Sample. *Journal of Health and Social Behavior* 34, št. 3:237–251.
- Ben-Zur, Hasida, in Keren Michael.** 2016. Loneliness, Coping and Wellbeing Following Marital Loss and Separation: An Empirical Study. V: *The Correlates of Loneliness*, 184–214. Ur. Ami Rokach. Sharjah: Bentham Books.
- Bowen, Murray.** 1978. *Family Therapy in Clinical Practice*. Lanham: A Jason Aronson Books.
- Calhoun, Lawrence G., in Richard G. Tedeschi.** 2013. *Posttraumatic Growth in Clinical Practice*. New York: Taylor and Francis.
- Carver, Charles S.** 1997. You Want to Measure Coping but Your Protocol's too Long: Consider the Brief COPE. *International Journal of Behavioral Medicine* 4, št. 1:92–100.
- Carver, Charles S., Michael F. Scheier in Jagdish Kumari Weintraub.** 1989. Assessing Coping Strategies: A Theoretically Based Approach. *Journal of Personality and Social Psychology* 56, št. 2:267–283.
- Collins, Gary R.** 2007. *Christian Counselling*. Nashville: Thomas Nelson.
- Cooper, Claudia, Cornelius Katona in Gill Livingston.** 2008. Validity and Reliability of the Brief COPE in Carers of People with Dementia: the LASER-AD Study. *The Journal of nervous and mental disease* 196, št. 11:838–843.
- Crowell, Judith A., Chris R. Fraley in Phillip R. Shaver.** 2008. Measurement of Individual Differences in Adolescent and Adult Attachment. V: *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, 599–634. Ur. Jude Cassidy in Phillip R. Shaver. New York: Guilford Press.
- Cvetek, Mateja.** 2015. Vloga čustvenega procesiranja v relacijski zakonski in družinski terapiji. V: *Relacijska družinska terapija v teoriji in praksi*, 35–48. Ur. Barbara Simonič. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2014. *Živeti s čustvi*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Emery, Erin E., in Kenneth I. Pargament.** 2004. The Many Faces of Religious Coping in Late Life – Conceptualization, Measurement, and Links to Well-being. *Ageing International* 29, št. 1:3–27.
- Fincham, Frank D., Julie Hall in Steven R. Beach.** 2006. Forgiveness in Marriage: Current Status and Future Directions. *Family Relations* 55, št. 4:415–427.
- Frančišek.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Frederick, Thomas, Susan Purrington in Scott Dunbar.** 2016. Differentiation of Self, Religious Coping, and Subjective Well-being. *Mental Health, Religion & Culture* 19, št. 6:553–564.
- Gharehbaghy, Fatemeh.** 2011. An Investigation into Bowen Family Systems Theory in an Iranian Sample. *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences* 5, št. 1:56–63.
- Gostečnik, Christian.** 2003. *Srečal sem svojo družino*. Zv. 2. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Saša Poljak Lukek, Tanja Pate in Robert Cvetek.** 2017. Emotional Detachment of Partners and the Sanctity of the Relationship with the Analyst as the Most Powerful Curative Factor. *Journal of Religion and Health* 56, št. 4:1123–1136.
- Greff, Abraham P., in Stephanus van der Merwe.** 2004. Variables Associated with Resilience in Divorced Families. *Social Indicators Research* 68, št. 1:59–75.
- Greenspan, Stanley I.** 1989. *The Development of the Ego: Implications for Personality Theory, Psychopathology, and the Psychotherapeutic Process.* Madison: International Universities Press.
- Greenspan, Jacob, in Stanley I. Greenspan.** 2002. Functional Emotional Developmental Questionnaire (FEDQ) for Childhood: A Preliminary Report on the Questions and their Clinical Meaning. *The Journal of Developmental and Learning Disorders* 6:71–116.
- Greenspan, Stanley I., in Nancy B. Lewis.** 1999. *Building Healthy Minds: The Six Experiences that Create Intelligence and Emotional Growth in Babies and Young Children.* Cambridge: Perseus Publishing.
- Greenspan, Stanley I., in Serena Wieder.** 1998. *The Child with Special Needs: Encouraging Intellectual and Emotional Growth.* Reading: Perseus Publishing.
- Halperin, Sandra M.** 2006. Family Therapy for the Postdivorce Adjustment of Women Left by their Husbands for Another Woman. V: *When Marriages Fail*, 247–259. Ur. Craig A. Everett in Robert E. Lee. New York: The Haworth Press.
- Hoe, Juanita, Claudia Cooper in Gill Livingston.** 2013. An Overview of the LASER-AD Study: A Longitudinal Epidemiological Study of People with Alzheimer's Disease. *International Review of Psychiatry* 25, št. 6:659–672.
- Jankowski, Peter J., in Steven J. Sandage.** 2012. Spiritual Dwelling and Well-being: The Mediating role of Differentiation of Self in a Sample of Distressed Adults. *Mental Health, Religion & Culture* 15, št. 4:417–434.
- Johnson, Susan M.** 2003. Introduction to Attachment. V: *Attachment Processes in Couple and Family Therapy*, 3–17. Ur. Susan M. Johnson in Valerie E. Whiffen. New York: The Guilford Press.
- King, Valerie.** 2003. The Influence of Religion on Fathers' Relationships with their Children. *Journal of Marriage and Family* 65, št. 2:382–395.
- Krumrei, Elizabeth J., Annette Mahoney in Kenneth I. Pargament.** 2011. Spiritual Stress and Coping model of Divorce: A Longitudinal Study. *Journal of Family Psychology* 25, št. 6:973–985.
- . 2009. Divorce and the Divine: The Role of Spirituality in Adjustment to Divorce. *Journal of Marriage and Family* 71, št. 2:373–383.
- Kunz, Jenifer, in Phillip R. Kunz.** 1995. Social Support during the Process of Divorce: It does Make a Difference. *Journal of Divorce and Remarriage* 24, št. 3–4:111–119.
- Lazarus, Richard S., in Raymond Launier.** 1978. Stress-related Transactions between Person and Environment. V: *Perspectives in Interactional Psychology*, 287–327. Ur. Lawrence A. Pervin in Michael Lewis. New York: Plenum.
- Määttä, Kaarina.** 2011. The Throes and Relief of Divorce. *Journal of Divorce & Remarriage* 52, št. 6:415–434.
- Nathanson, Irene G.** 1995. Divorce and Women's spirituality. *Journal of Divorce and Remarriage* 22, št. 3/4:179–188.
- Newman, Barbara, in Philip Newman.** 2003. *Development through Life: A Psychosocial Approach.* Belmont: Wadsworth.
- Noorbakhsha, Seyedeh Najmeh, Mohammad Ali Besharata, in Jamileh Zareia.** 2010. Emotional Intelligence and Coping Styles with Stress. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 5:818–822.
- Pargament, Kenneth I.** 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice.* New York: The Guilford Press.
- Pargament, Kenneth I., Joseph Kennell, William Hathaway, Nancy Grevengoed, Jon Newman in Wendy Jones.** 1988. Religion and the Problem Solving Process: Three Styles of Coping. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, št. 1:90–104.
- Pargament, Kenneth I., Bruce W. Smith, Harold G. Koenig in Lisa Perez.** 1998. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, št. 4:710–724.
- Park, Crystal L., in Jeanne M. Slattery.** 2013. Religion, Spirituality, and Mental Health. V: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 540–559. Ur. Raymond F. Paloutzian in Crystal L. Park. New York: The Guilford Press.
- Prati, Gabriele, in Luca Pietrantonio.** 2009. Optimism, Social Support, and Coping Strategies as Factors Contributing to Posttraumatic Growth: A Meta-analysis. *Journal of Loss and Trauma* 14, št. 5:364–388.
- Saklofske, Donald H., Elizabeth J. Austin, Josie Galloway in Kammy Davidson.** 2007. Individual Difference Correlates of Health-related Behaviours: Preliminary Evidence for Links between Emotional Intelligence and Coping. *Personality and Individual Differences* 42, št. 3:491–502.

- Sbarra, David A., in Paul J. Nietert.** 2009. Divorce and Death: Forty Years of the Charleston Heart Study. *Psychological Science* 20, št. 1:107–113.
- Sheikh, Fatemeh, Anahita Khodabakhshi Koolae in Masoumeh Rahmati Zadeh.** 2013. The Comparison of Self-differentiation and Self-concept in Divorced and Non-divorced Women who Experience Domestic Violence. *International Journal of High Risk Behaviors & Addiction* 2, št. 2:66–71.
- Simonič, Barbara, in Andreja Poljanec.** 2008. Ko odnos propade: posledice ločitve in proces žalovanja. *Socialno delo* 47, št. 3–6:249–257.
- Simonič, Barbara, in Nataša Rijavec Klobučar.** 2016. Experiencing Positive Religious Coping in the Process of Divorce: A Qualitative Study. *Journal of Religion and Health* 55, št. 3:1–11.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Ra-dost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard Gorsuch.** 2003. *The Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Stack, Steven.** 1990. New Micro-level Data on the Impact of Divorce on Suicide, 1959–1980: A Test of Two Theories. *Journal of Marriage and the Family* 52, št. 1:119–128.
- Su, Xiao-you, Joseph T. F. Lau, Winnie W. S. Mak, Kc Choi, Tie-jian Feng, Xi Chen, Chu-liang Liu, Jun Liu, De Liu, Lin Chen, Jun-min Song, Yan Zhang, Guang-lu Zhao, Zhang-ping Zhu in Jin-quan Cheng.** 2015. A Preliminary Validation of the Brief COPE Instrument for Assessing Coping Strategies among People Living with HIV in China. *Infectious Diseases of Poverty* 4, št. 41:2–10.
- Tanaka, Kimiko.** 2010. The Effect of Divorce Experience on Religious Involvement: Implications for Later Health Lifestyle. *Journal of Divorce & Remarriage* 51, št. 1:1–15.
- Vasta, Ross, Marshal M. Haith in Scott A. Miller.** 1998. *Dječja psihologija*. Prev. Lidija Arambašič. Jastrebarsko: Naklada Slap.
- Webb, Amy Pieper, Christopher G. Ellison, Michael J. McFarland, Jerry W. Lee, Kelly Morton in James Walters.** 2010. Divorce, Religious Coping, and Depressive Symptoms in a Conservative Protestant Religious Group. *Family Relations* 59, št. 5:544–557.
- Yusoff, Nasir, Wah Yun Low in Cheng Har Yip.** 2010. Reliability and Validity of the Brief COPE Scale (English Version) among Women with Breast Cancer Undergoing Treatment of Adjuvant Chemotherapy: A Malaysian study. *The Medical Journal of Malaysia* 65, št. 1:41–44.



Mateja Cvetek
Živeti s čustvi

Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,237—250
 UDK: 159.922:27-452
 Besedilo prejeto: 11/2017; sprejeto: 01/2018

Janez Logar

Kakovost zakonskih odnosov in religioznost zakon- cev v povezavi z obiskovanjem zakonskih skupin

Povzetek: V raziskavi smo ugotavljali, ali obstajajo statistično pomembne razlike in povezave v lastnostih: zadovoljstvo v zakonu, kakovost zakonskega odnosa ter religioznost med člani in nečlani zakonskih skupin. Vprašalnike je izpolnilo 545 članov zakonskih skupin in 456 nečlanov (30 % udeležencev raziskave je moških in 70 % žensk). Zadovoljstvo v zakonu smo merili s kansaško lestvico zadovoljstva v zakonu (ang. »*Kansas marital satisfaction*«), za merjenje kakovosti zakonskega odnosa pa smo uporabili vprašalnik medsebojne prilagojenosti (ang. »*Dyadic adjustment scale*«). Religioznost smo merili z vprašalnikom The dimensions of religiosity. Rezultati raziskave so pokazali statistično pomembne razlike med zadovoljstvom v zakonu, kakovostjo zakonskega odnosa med partnerjema in religioznostjo med člani in nečlani zakonskih skupin. Z uporabo Mann-Whitneyjevega testa smo ugotovili, da so člani bolj zadovoljni, imajo bolj kakovosten zakonski odnos in so bolj religiozni kakor nečlani zakonskih skupin. Povezave med zadovoljstvom v zakonu, kakovostjo zakonskega odnosa in religioznostjo so pri članih zakonskih skupin pozitivne ter večje in statistično pomembne v primerjavi s temi povezavami pri nečlanih zakonskih skupin.

Gljučne besede: zakonski odnos, religioznost, zakonske skupine

Abstract: **Quality of Marital Relationship and Religiosity of Spouses in Connection with Marital Support Groups Membership**

The research intended to establish the existence of statistically important differences in correlations between the nature of satisfaction in marriage, quality of marital relationship in religiosity among the members and non-members of marital support groups. Questionnaire was distributed to 545 members of marital groups and 456 non-members, of later 30 % of correspondents are men and 70 % women. The satisfaction in marriage was measured on Kansas marital satisfaction scale, to measure the quality of marital relationship Dyadic adjustment scale questionnaire was used. Religiosity was measured with The dimensions of religiosity questionnaire. The results of the research have indicated the statistically important differences between the satisfaction in marriage, quality of marital relationship between partners and religiosity by members and non-members of marital support groups. With the use of Mann-Whitney test, it was established that the members of marital support groups are

more satisfied, more religious and have on average a better quality of marriage that non-members of marital support groups do. The correlation between the satisfaction in marriage, quality of marital relationship and religiousness is higher within the group of members, therefore more positive and statistically more important in comparison with the non-members of marital support groups.

Key words: marital relationship, religiousness, marital groups

1. Zakonski odnos

Kakovost zakonskega odnosa je zapleten konstrukt, ki ga ni mogoče preprosto in enotno razložiti. Segregin in Flora (2014, 131) ga razlagata kot skupek štirih dejavnikov: stabilnost zakona, zadovoljstvo v zakonu, medsebojne prilagojenosti in zaveze drug drugemu. Te in še druge dejavnike bomo predstavili v tem poglavju.

Zakon je velika obveza, ki zahteva potrpljenje in stalen napor obeh partnerjev. Pozitiven je izid zakonskega odnosa, ko sta oba, mož in žena, zadovoljna kljub izraženim in neizraženim razlikam med njima. Doseganje zakonskega zadovoljstva je odvisno od osebnih, socialnih in religijskih dejavnikov. (Ayub in Iqbal 2012, 63) Izkušnja zakonskega življenja močno vpliva na splošno zadovoljstvo posameznika z življenjem, hkrati pa je zakonski odnos najbolj pomembna relacija v celotnem družinskem sistemu (Gostečnik 2004, 80).

Prav zaradi tega pomena se kakovosti zakonskega odnosa namenja veliko študij in raziskav. Osredotočajo se bolj na zakonske konflikte, na osebno zgodovino partnerjev, na tipe navezanosti, na bolezni v zakonu, malo pa se jih ukvarja s tem, kako doseči in vzdrževati zakonsko zadovoljstvo med partnerjema (Ayub in Iqbal 2012, 63). Collins (1988, 545) navaja, da je bila pred mnogimi leti opravljena raziskava s pari, ki so bili poročeni najmanj 15 let in so se opredelili kot srečno poročeni. Navajajo svoje glavne razloge za srečen zakon: pozitivna naravnost na sozakonca, ki ga hkrati dojemajo kot najboljšega prijatelja, zelo pomembna je medsebojna obljuba. Sozakonca navajajo kot nekoga, ki skrbi zanje, ki je odprtega duha in zaupanja vreden. Enotno bi lahko zapisali, da je zakon kljub težkim obdobjem odnos za rast. Mackey in O'Brien (1995, 142) v svoji knjigi navajata glavne dejavnike zakonskega zadovoljstva: nivo konfliktov, skupno odločanje, komunikacija, odnos s sorodniki in intimnost. V svoji raziskavi med drugim ugotavljata pozitivno povezavo med zadovoljstvom v zakonu in možnostjo pogovora o vseh problemih.

Zagotovo imajo zakonski konflikti velik vpliv na zakonsko zadovoljstvo, kakor ugotavljata v svojem delu Fincham in Beach (1999). Navajata negativne učinke (48–49) zakonskih konfliktov na psihično in fizično zdravje zakoncev, pa tudi negativne učinke na družinsko in starševsko življenje. Gostečnik (2015, 100–102) poudarja, so zakonski konflikti vedno zelo pomembni v partnerski dinamiki, hkrati pa so temeljni obrambni mehanizmi pred večjo ranljivostjo. Rešitev vidi v notranji umiritvi vsakega posameznika v zakonskem odnosu.

Huston (2001, 116) navaja, da je zadovoljstvo v zakonu relativno stabilno v času in da je poznejše zadovoljstvo zakoncev odvisno od zadovoljstva v začetku zakona. Eden od ključnih dejavnikov zadovoljstva v zakonu in kakovosti zakonskega odnosa je po mnenju mnogih raziskovalcev (Lauer in Lauer 1986, 382; Rosenblatt 1977, 79; Treas in Bengtson 1987, 144) medsebojna zaveza zakoncev (ang. »*commitment*«), ki jo lahko opredelimo kot odločitev za zakonca kot osebo s posebnimi značilnostmi (Clements in Swensen 2000, 111–112). Tako Clements in Swensen (115) v svoji študiji ugotavljata statistično pozitivno povezavo med zavezo zakoncu in dimenzijami zadovoljstva v zakonu in dimenzijo medsebojnega stika. Hkrati navajata še, da posamezniki z višjo stopnjo zaveze zakoncu izkazujejo več ljubezni in večjo kakovost v zakonskem odnosu.

Huenler in Gencoz v svoji raziskavi (2005, 124) povzemata različne dejavnike srečnega zakona: osebna zgodovina in socialno okolje zakoncev, zadovoljstvo z življenjskim slogom posameznika, medsebojno priznanje drug drugemu v zakonskem življenju, občutek enakopravnosti, prijeten temperament, zaupanje, ljubezen, zvestoba, intimnost in izogibanje sovražnemu vedenju in nadzoru drugega nad drugim. Na drugi strani so ljubosumje, nezvestoba, alkohol in droge ter nesmiselno trošenje denarja vzroki za zakonske težave in ločitve. Podobno velja za grobost moža in ženin umik iz odnosa (vloge so lahko obrnjene). Faktor zakonskega zadovoljstva in še večkrat zakonskega nezadovoljstva so kulturne razlike med zakoncema.

Pomemben dejavnik zadovoljstva v zakonu je odpuščanje. Fincham, May in Beach (2016, 25) navajajo odpuščanje kot mejnik do uspešnega in dolgoročno srečnega zakona. Ugotavljajo pa, da ni popolnoma jasno, kako omogočiti odpuščanje. Na velik pomen odpuščanja v zakonskem odnosu opozarja v svoji knjigi Erzar (2017, 186–188). Pravi, da neodpuščanje in celo sovražnost ne moreta biti združljiva z medsebojno bližino in intimnostjo. Krivice, ki si jih zakonci hote ali nehote povzročajo drug drugemu, globoko segajo v doživljanje drug drugega. Zato je nevarno, da nastanejo zamere in prevzemanje vloge žrtve ter neodpuščanja; to pa zakoncema preprečuje izražanje sočutja in pristne naklonjenosti.

Omenili smo že, da učinkovita komunikacija omogoča manj zahtev za pogovor (navadno so to žene) in manj umika (navadno so to moške) za pogovor. Gostečnik (2010, 255) trdi, da je komunikacija afektov temeljni pogoj za ravnotežje med ločenostjo – avtonomijo in povezanostjo – intimnostjo, ki najbolj globoko opredeljuje intimni odnos. Komunikacijo afektov lahko razumemo kot primarno organizacijsko silo v socialnih interakcijah. Z izrazi afektov posameznik kaže drugemu, ali se mu želi približati ali ne. S tem ko drugi prepozna, razume in sprejme afekt, daje pošiljatelju vedeti, da ga razume, in tako se vzpostavi empatičen odnos med njima. Govorimo o emocionalni inteligenci posameznika, to pa pomeni, da je takšen človek v stiku s svojimi čutenji, hkrati pa se je sposoben vživeti v čutenja drugega. Pomen čutenj in emocionalne inteligence posameznika za zakonsko zadovoljstvo navajajo številni raziskovalci (Anghel 2016, 19; Cordova, Gee in Warren 2005, 3; Bloch, Haase in Levenson 130; Peleg 2008, 394–395; Shahid in Kazmi 2016, 47; 53; Smith, Heaven in Ciarrochi 2008, 1314).

Johnsonova (1987, 553) v svoji klinični praksi ugotavlja, da niso problematična vsa čustva niti vse potrebe posameznika v odnosu, temveč so problem zatajena in nedovoljena čustva in te vrste potrebe. Partner, ki je v stiski, jih ne vidi kot razvojni primanjkljaj ali otroške impulze ali projekcije, izraža pa vse to kot problem v komunikaciji. Avtorica predpostavlja, da se bo z novim pogledom nase v odnosu tudi ta oseba spremenila, prav tako tudi komunikacija med partnerjema. To bo spremenilo čustveno vez med njima, povečalo bližino in povzročilo pozitivno interakcijo.

2. Religioznost v zakonskih odnosih

Vpliv religij na odnose v družbi in na odnose v sobivanju moškega in ženske je predmet mnogih raziskav po svetu. Gostečnik (2000, 7) pravi, da bi lahko psihologe in psihoanalitike, ki govorijo o religioznem izkustvu, v grobem razdelili v štiri skupine: na psihologe religije, na religiozne psihologe, psihologe, ki se za religijo ne zanimajo, in na psihologe, ki religijo zavračajo ali jo celo obravnavajo kot nekaj patološkega.

Švicarski psihiater in psihoterapevt C. G. Jung je v svoji analitični psihologiji in klinični praksi močno uporabljal spoznanja, ki jih človek lahko pridobi prek religij. Tako pravi (1986, 182–183): »Kaj so religije? Religije so psihoterapevtski sistemi. In kaj počnemo mi, psihoterapevti? Poskušamo ozdraviti trpljenje človekovega duha, psihe in duše, s čimer se ravno tako ukvarjajo religije.« Vezjak (1996, 33) v svojem članku o Jungu navaja, da je čudežna zdravilna moč vere stara prav toliko kakor vera sama, vsekakor pa je starejša od nastanka psihologije kot samostojne znanosti in od učinkov psihoterapije. Veliko raziskav, ki preučujejo religioznost in zadovoljstvo v zakonu, poudarja, da so bolj religiozni pari verjetno tudi bolj zadovoljni v zakonu in hkrati naj bi imeli bolj stabilen zakon (Fiese in Tomcho 2001, 597; Homaei et al. 2016, 57–58; Perry 2016a, 337–338; 2016b, 11; Sullivan 2001, 610; Wade in Wiloso 2016, 47). Tako raziskovalci ugotavljajo (Curtis in Ellison 2002, 551; Dudley et al. 1990, 78; Goddard et al. 2012, 7–9; Heaton in Pratt 1990; Mullins 2016, 5–9; Shehan, Bock in Lee 1990, 73; Wilson in Musick 1996, 30), da so družinsko obiskovanje bogoslužja, medsebojno ujemanje zakoncev glede religije in skupno udeleževanje aktivnosti, ki jih pripravlja Cerkev, statistično pomembno povezana z višjim zadovoljstvom v zakonu.

Mahoney (1999, 323) in Celestial (2016, 4) navajata, da skupne religiozne aktivnosti pomenijo možnost za zakonca, da se skupaj udeležita smiselnih in prijetnih dogodkov in ritualov, razpravljata in oblikujeta niz skupnih vrednot in si medsebojno zagotavljata podporo zlasti glede verskih, duhovnih in moralnih vprašanj. Večje vključevanje v te dejavnosti je verjetno povezano z višjo stopnjo zakonskega zadovoljstva, z zaznavanjem koristi od odnosa in z manj konflikti. Raziskovalci si niso enotni, katera dimenzija religioznosti je najbolj povezana s kakovostjo zakonskega odnosa. Tako Hartley (1978, 185) ugotavlja pozitivno povezavo kakovosti zakonskega odnosa in religiozne prakse, v svoji raziskavi pa ne vidi nikakršne povezave med kakovostjo zakonskega odnosa in religioznim prepričanjem (184). Zato lahko domnevamo, da skupna religiozna praksa (obiskovanje cerkvenih obredov)

vodi do večjega zadovoljstva v zakonu, kajti pari, ki imajo skupne aktivnosti, so srečnejši (Wilson in Filsinger 1986, 148; Mahoney in Cano 2014, 583).

Giblin (1997, 326) in Mahoney (1999, 333) trdita, da religija vpliva na komunikacijo, reševanje konfliktov, odločitve, držanje obljube, spolnost in na starševstvo. Nadalje raziskovalci ugotavljajo, da so podobno versko prepričanje, skupno branje Svetega pisma, molitev, skupna udeležba pri cerkvenih obredih in pri drugih aktivnostih povezani z nižjo stopnjo razpada zakonskih zvez. Različni avtorji (Brint 2004, 11; Butler, Gardner in Bird 1998, 451; Butler, Stout in Gardner 2002, 19; Fincham et al. 2008, 381–385; Lambert et al. 2012, 1) še ugotavljajo, da skupna molitev zakonce odvrta od prepiranja. Trdijo, da skupna molitev krepi zakonski odnos, dviguje empatijo, povečuje zaupanje, zmanjšuje sovražna čustva in negativno čustveno vedenje, povečuje čustvene odzive in vedenje, krepi odnos in spodbuja prevzemanje odgovornosti za medsebojno spravo in reševanje problemov. Lambert (2012, 6) ugotavlja velik pomen molitve za medsebojno zaupanje partnerjev. Skupna molitev hkrati krepi medsebojno zaupanje in zmanjšuje vedenje, ki razdira zaupanje. Fincham s sodelavci (2010, 649) v svoji raziskavi navaja, da molitev zmanjšuje stopnjo nezvestobe. Pozitivno vlogo molitve je ugotovil tudi Hatch s sodelavci (2016), saj navaja, da molitev pomaga pri osebni spremembi, med zakoncema spodbuja ponižnost in pozitivnost, olajša komunikacijo in omogoča lažje reševanje konfliktov. Tudi Kaslow in Robison ugotavljata (1996, 167) pomen duhovne dimenzije za zadovoljstvo v zakonu, saj so udeleženci raziskave med 43 faktorji religijo kot pomemben dejavnik medsebojnega zadovoljstva uvrstili na četrto mesto. Raziskava med starejšimi zakonci (Sporakowski in Hughston 1978, 323), ki je ugotavljala najbolj pomembne dejavnike srečnega zakona, je pokazala, da so ženske uvrstile religijo na prvo mesto, moški pa na peto mesto po pomembnosti.

Večina raziskav o povezavi religioznosti in zadovoljstva v zakonu je bila narejena v zahodnem svetu. Vendar tudi raziskave iz drugih delov sveta oziroma raziskave, ki preučujejo zadovoljstvo v zakonu na podlagi drugih veroizpovedi, navajajo podobne ugotovitve. Tako raziskovalca Huenler in Gencoz (2005, 131) v svoji raziskavi, narejeni v Turčiji, enako pišeta o pozitivni povezavi med religioznostjo in zadovoljstvom v zakonu. Za Indijo pa je velik pomen religije za zadovoljstvo v zakonu ugotovil Bowman (2013, 216). Enako za Iran v svoji raziskavi navajajo Ahmaddin in drugi (2008, 107; 2009, 211).

3. Zakonske skupine

Prva zakonska skupina v Sloveniji je bila ustanovljena leta 1972 (Ramovš 1995, 332). Ustanovil jo je jezuit Vital Vider. Število zakonskih skupin z imenom Najina pot raste, danes jih je več kakor 50 (Najina pot 2012, 207). Druga velika skupina zakonskih skupin z imenom Družina in življenje ima več kakor 115 skupin (Družina in življenje 2014) in jih vodita Dani in Vilma Siter. Večina drugih zakonskih skupin deluje po župnijah. Po oceni Urada za družino Nadškofije Ljubljana je bilo v Sloveniji leta 2013 več kakor 400 zakonskih skupin s približno 4000 člani.

V zakonskih skupinah se svobodno in vsak mesec srečujejo isti zakonski pari, navadno na domovih. V prvem delu srečanja se pogovarjajo o evangelijskem odlomku, ki je bil vsem dan že na prejšnjem srečanju. Posameznik skuša razložiti pomen tega odlomka, kakor ga razume on osebno in kako se pomen odlomka zrcali v njunem zakonu. V drugem delu večera se člani pogovarjajo o temi iz zakonskega ali družinskega življenja, ki jo vnaprej sporoči gostujoči par. Pomembno je, da posameznik govori iz svoje izkušnje, o sebi in o svojem lastnem doživljanju. To, da člani zakonskih skupin govorijo o svojih lastnih izkušnjah in ne o splošnih pravilih medsebojnega življenja, bogati skupino in posameznika. S tem ko en član govori in ga drugi brez prekinjanja poslušajo, se v skupini gradita spoštovanje in prijateljsko vzdušje kljub različnosti. (Vider 2005, 8–11)

Srečevanje in pogovori v zakonskih skupinah imajo številne prednosti (Siter 2007, 67–68): spodbujajo zakonca, da vedno sproti preverjajo obljubo, ki so si jo medsebojno podarili, zakonca v skupini spoznavata, da se morata za dober odnos vedno sproti odločati in potruditi, zakonca prepoznavata duhovni svet, ki jima pomaga pri rasti v zakonu, vsaj enkrat na mesec si vzameta čas zase, zakonci se medsebojno spodbujajo za odprtost življenju in v zakonskih skupinah imajo člani priložnosti spoznavati, kako biti dobri starši.

4. Predstavitev problema in hipoteze

Namen raziskave je bil, ugotoviti pomen zakonskih skupin. Želeli smo preveriti razlike v zakonskem zadovoljstvu, v kakovosti zakonskega odnosa in v religioznosti med člani in nečlani zakonskih skupin v Sloveniji. Preverjali smo tudi, kako so navedene dimenzije med seboj povezane. Tako smo postavili štiri hipoteze.

Hipoteza 1: Zadovoljstvo v zakonu članov zakonskih skupin je večje v primerjavi z nečlani.

Hipoteza 2: Kakovost zakonskega odnosa članov zakonskih skupin je večja v primerjavi z nečlani.

Hipoteza 3: Religioznost članov zakonskih skupin je večja v primerjavi z nečlani.

Hipoteza 4: Religioznost se pri članih zakonskih skupin močneje povezuje z zadovoljstvom v zakonu in s kakovostjo zakonskega odnosa kakor pri nečlanih.

5. Metoda

5.1 Udeleženci

V raziskavi je sodeloval 1001 udeleženec, od tega 297 moških (30 % vzorca) in 699 žensk (70 % vzorca). Najmlajši udeleženec je imel 20 let, najstarejši 78 let, povprečna starost udeležencev je bila 40,07 leta, standardni odklon 9,99. Največ udeležencev je bilo starih 40 let. V vzorcu je bilo 906 poročenih udeležencev (91 %),

neporočenih, ki živijo v partnerski zvezi, je bilo 54 (5 %), drugih 36 (4 %). 545 udeležencev (54 %) raziskave obiskuje zakonsko skupino (v nadaljevanju: člani), 456 udeležencev (46 %) ne obiskuje zakonske skupine (v nadaljevanju: nečlani) in bodo predstavljali kontrolno skupino. Člani zakonskih skupin imajo v povprečju 2,96 otroka, želijo si imeti 3,85 otroka, nečlani imajo 2,19 otroka, želijo pa si imeti 3,24 otroka. V povprečju so nečlani poročeni 14,9 leta, člani pa 15,0 leta. Člani v povprečju obiskujejo zakonsko skupino 9,63 leta, najmanj eno leto in največ 37 let.

6. Merski pripomočki

- a. Zadovoljstvo v zakonu. Zadovoljstvo v zakonu smo merili z vprašalnikom, ki se imenuje kansaška lestvica zadovoljstva v zakonu (ang. »*Kansas marital satisfaction*«) (Schumm et al. 1986). Vprašalnik ima tri vprašanja, ki imajo 7-stopenjske trditve, na katere udeleženec odgovarja od 1 do 7, glede na to, v kolikšni meri se z odgovorom strinja, največje možno število točk je 21, najmanjše 3. Večji seštevek točk izraža večje zadovoljstvo v zakonu.
- b. Kakovost zakonskega odnosa. Kakovost zakonskega odnosa smo merili z vprašalnikom medsebojne prilagojenosti (ang. »*Dyadic adjustment scale*«) (Spanier 1976), ki ima 32 vprašanj in štiri dimenzije: zadovoljstvo v odnosu, strinjanje v odnosu, sodelovanje v odnosu in medsebojno čustveno izražanje. Seštevek vseh dimenzij meri celotno kakovost zakonskega odnosa. Večje število točk pri posamezni dimenziji in pri seštevku vseh vprašanj pomeni večjo povezanost oziroma kakovost odnosa med zakoncema ali partnerjema. (Graham, Liu in Jeziorski 2006, 702)
- c. Religioznost. Za merjenje religioznosti smo uporabili vprašalnik »*The dimensions of religiosity*« (Cornwall et al. 1986). Vprašalnik razlikuje tri komponente vernosti, ki razlikujejo med kognitivno, čustveno in vedenjsko vsebino. Ali drugače povedano, tri komponente vernosti razlikujejo med posameznikovim miselnim dojemanjem vere, čutenji, ki jih ima posameznik glede verskih vsebin, in uresničevanjem vere v njegovem vsakdanjiku.

Kognitivno komponento religioznosti smo označili s tradicionalno vernostjo. Pomeni osebni način verovanja in je ena od bolj pogosto merjenih dimenzij religioznosti. Sprejemanje ali zavračanje tradicionalne krščanske doktrine je neodvisno od pripadnosti neki verski skupini ali instituciji. Vsebuje vprašanja o življenju po smrti, o božanski naravi Jezusa Kristusa, o obstoju Boga in hudiča in o Svetem pismu. Duhovna dimenzija obsega osebno vero do transcendentalnega, ki označuje čustveno orientacijo posameznika do božanstva. Zaveza Cerкви je čustvena orientiranost posameznika k religiozni instituciji in meri navezavo, identifikacijo in lojalnost posameznika do cerkvene organizacije ali religiozne skupnosti.

Tri dimenzije merijo religiozno vedenje. Vse tri izražajo osebni način religioznosti. Prva dimenzija meri vedenje, ki je že po naravi označeno kot religiozno, vendar ne zahteva članstva v religiozni skupnosti ali instituciji, na primer osebna molitev,

iskanje božjega vodstva in branje verske literature. Druga dimenzijo meri krščansko vedenje, na primer ali živite krščansko življenje, odpustate drugim in dajete prostovoljne prispevke. Tretja vedenjska dimenzija religioznosti meri religiozno življenje doma, na primer kako pogosto v družini skupaj molite, se pogovarjate o verskih zadevah, berete Sveto pismo in se pogovarjate o tem, kaj je prav in kaj narobe.

Seštevek vseh poddimenzij pomeni celotno religioznost, podobno kakor je to storil Wilson (1986, 149) v svoji raziskavi, v kateri raziskuje religioznost in kakovost zakonskega odnosa. Če upoštevamo kriterij neodvisnosti dimenzij, največ 0,70 za korelacijske koeficiente med dvema dimenzijama (Cornwall et al. 1986, 240–241), lahko potrdimo, da so dimenzije religioznosti med seboj neodvisne.

6.1 Postopek

Raziskovalni vzorec smo pridobivali izključno v elektronski obliki prek več spletnih forumov (medovernet.com, ringaraja.net, bibaleze@pop.tv). Imetnike večjih baz elektronskih naslovov smo večkrat osebno obiskali in jih prosili za pošiljanje raziskave njihovim uporabnikom. Na tak način smo dobili odgovore od, na primer, skavtske organizacije v Sloveniji, Združenja upokojencev Slovenije, Seniorji.info, Aninega sklada in od drugih. Velik del odgovorov smo dobili prek duhovnih in tehničnih voditeljev zakonskih skupin v Sloveniji, katerih naslove smo si priskrbeli pri Uradu za družino Nadškofije Ljubljana. V spremnem dopisu so bili vsi udeleženci seznanjeni, da je sodelovanje v raziskavi anonimno in prostovoljno. Rezultate smo izračunali z uporabo programskega paketa SPSS 20.

6.2 Rezultati

Opisne (deskriptivne) statistike za celotno raziskavo so na voljo v avtorjevem magistrskem delu. Navedimo le, da sta Kolmogorov-Smirnov test z Lilliefortsovimi popravki in Shapiro-Wilkov test normalnosti pokazala, da se vse dimenzije pri članih in nečlanih zakonskih skupin razlikujejo od normalne porazdelitve (sig. = 0,000). Zato smo za ugotavljanje razlik med člani in nečlani zakonskih skupin uporabili Mann-Whitneyjev U-test. Za preučevanje povezav med dimenzijami smo uporabili Spearmanov korelacijski koeficient.

6.3 Razlike med člani in nečlani zakonskih skupin

V vseh šestih poddimenzijah religioznosti (tradicionalna vernost, duhovnost, pripadnost Cerкви, versko vedenje, krščansko vedenje, versko življenje doma) in tudi za religioznost kot celoto člani zakonskih skupin izkazujejo statistično pomembno višjo stopnjo religioznosti. Navedimo še, da člani zakonskih skupin v primerjavi z nečlani bolj pogosto molijo in bolj pogosto obiskujejo duhovne vaje in nedeljsko mašo. Zaradi obsežnosti tabel in omejenosti s prostorom ne prilagamo tabel. Vse tabele so dosegljive v avtorjevem magistrskem delu.

Povezave med religioznostjo, zadovoljstvom v zakonu in kakovostjo zakonskega odnosa pri članih zakonskih skupin so višje in statistično pomembne, pri nečlanih pa večinoma statistično nepomembne. Iz dobljenih rezultatov izpostavimo srednje

močno pozitivno povezavo zadovoljstva v zakonu ter duhovnosti in religioznosti kot celote pri članih. S Fischerjevo z-transformacijo smo preoblikovali Spearmanove korelacijske koeficiente v z-vrednosti in ugotovili, da pri vseh povezavah lahko potrdimo močnejše povezave pri članih zakonskih skupin kakor pri nečlanih.

7. Razprava

S prvo in drugo hipotezo smo preverjali, ali se člani zakonskih skupin razlikujejo od nečlanov v kakovosti zakonskega odnosa in v zadovoljstvu v zakonu. Kakovost zakonskega odnosa je večja, vendar ne v vseh dimenzijah. Večja sta zadovoljstvo v zakonu in stopnja strinjanja med partnerjema, medtem ko se večje čustveno izražanje in večji stik med zakoncema nista pokazala kot statistično pomembna.

Kot najbolj pomembno in najprej nas je zanimalo, ali imajo člani zakonskih skupin bolj kakovosten zakonski odnos kakor nečlani. Razlika med člani in nečlani v glavni dimenziji – kakovost zakonskega odnosa – je statistično pomembna. Glede na opravljeno raziskavo lahko sklenemo, da imajo člani zakonskih skupin v povprečju bolj kakovosten zakonski odnos kakor nečlani. Tako zakonske skupine opravičujejo svoje poslanstvo, saj z gradnjo zakonske osebe pomagajo možu in ženi do boljšega sožitja (Vider 2005, 6–7).

S kansaško lestvico zadovoljstva v zakonu in še s poddimenzijo zadovoljstvo v zakonu vprašalnika medsebojne prilagojenosti smo potrdili, da člani izkazujejo višjo stopnjo zadovoljstvu v zakonu. Sklepamo lahko, da obiskovanje zakonskih skupin verjetno prispeva k večjemu zadovoljstvu v zakonu. Ker s korelacijskim koeficientom preverjamo povezavo in ne vzročnosti obeh fenomenov, lahko istočasno tudi sklenemo, da se morda v zakonske skupine vključujejo zakonci z večjim zadovoljstvom v zakonu. Z istim vprašalnikom, kansaško lestvico zadovoljstva v zakonu, je podobno ugotovil tudi Žerovnik (2005, 9), ki v svoji raziskavi zakonskih skupin v Sloveniji ugotavlja statistično pomembno večje zadovoljstvo članov zakonskih skupin v primerjavi z nečlani.

Morda lahko iščemo razloge za večje zadovoljstvo v zakonu članov zakonskih skupin prav v načinu dela v zakonskih skupinah, v katerih je velik poudarek na pogovoru med zakoncema (Pucelj 2007, 24). Pogovarjala naj se ne bi le v zakonski skupini, predvsem naj bi izkušnjo pogovora prenašala v vsakodnevno življenje. Verjetno prav pogovor vodi do večjega soglasja med zakoncema, kakor nam potrjuje rezultat poddimenzije strinjanje v odnosu, saj člani zakonskih skupin izkazujejo statistično pomembno večjo stopnjo strinjanja med seboj v primerjavi z nečlani. Sklepamo lahko, da se člani zakonskih skupin več pogovarjajo kakor nečlani. Več osebnega pogovora pa verjetno prispeva k večjemu soglasju in zadovoljstvu v zakonu. O pozitivni povezavi pogovora in kakovosti zakonskega odnosa oziroma zadovoljstva v zakonu poroča veliko avtorjev (Bodenmann et al. 2001, 8–9; Carrere in Gottman 1999, 293; Christensen in Shenk 1991, 458; Mackey in O'Brien 1995, 142; Rogge in Bradbury 1999, 340; Seikkula 2011, 179; Snyder 1979,

816–818; Troy 2000, 221).

Raziskava je pokazala, da med člani in nečlani zakonskih skupin ni statistično pomembnih razlik v poddimenzijah, ki merijo medsebojno čustveno izražanje in stik v odnosu. Obe dimenziji merita, kako blizu sta si zakonca, ali se znata, hočeta, upata in si dovolita spregovoriti o notranjem svetu in ga deliti drug z drugim. To so teme, ki jih Vider (1991, 18–19; 2007, 133–135; 2012, 19–22) zelo poudarja in priporoča članom zakonskih skupin oziroma vsem zakoncem. Z delitvijo notranjega sveta zakonca priznata svojo ranljivost (Gostečnik 2010, 256–258; Vider 2012, 53–58). Ker navedeni poddimenziji ne izkazujeta statistično pomembne razlike, ne moremo trditi, da si člani zakonskih skupin dovolijo več čustvene bližine oziroma več stika med seboj kakor nečlani. Več bližine v odnosu, to pomeni: tudi več ranljivosti, verjetno preprečuje tako imenovani nezavedni notranjepsihični konflikt, ki zavira posameznika pri gradnji zavestnega, zdravega in močnega odnosa (Gostečnik 2010, 320–333; 2008, 127–128). Verjetno pa pogovori v skupini kljub vsemu spodbujajo člane zakonskih skupin k pogovoru o ranljivih temah, čeprav to lahko tudi poveča strah pred intimo in delitvijo svojega notranjega sveta. Tako Žerovnik (2005, 13) presenetljivo ugotavlja, da imajo člani zakonskih skupin celo večji strah pred intimo (razlika ni statistično pomembna) kakor nečlani.

S tretjo hipotezo smo predvidevali, da je religioznost članov zakonskih skupin večja kakor pri nečlanih. Hipotezo lahko v celoti potrdimo, saj člani zakonskih skupin izkazujejo večjo religioznost v vseh šestih dimenzijah. Večjo religioznost v podobnih dimenzijah (povezanost s Cerkvijo, udejstvovanje v župniji in pri bogoslužju, molitev, verska vzgoja, verske vrednote) kakor v naši raziskavi je leta 1981 ugotavljal tudi Gril (1983i; 1983d; 1983b; 1983c; 1983a; 1983g; 1983e; 1983f; 1983h).

S četrto hipotezo smo preverjali, ali se religioznost pri članih zakonskih skupin močneje povezuje z zadovoljstvom v zakonu in s kakovostjo zakonskega odnosa kakor pri nečlanih. Hipotezo lahko v celoti potrdimo, saj je religioznost kot celota in kot vsaka posamezna poddimenzija religioznosti pri članih zakonskih skupin večja kakor pri nečlanih. Poleg tega so povezave pri nečlanih pretežno statistično nepomembne. Statistično pomembne so le povezave pri poddimenzijah, ki razlagajo religiozno vedenje. Morda to lahko razumemo tako, da nečlani razumejo religijo pretežno prek verskega vedenja in ohranjanja verskih običajev znotraj družine. Torej imajo na neki način religijo za dnevno življenje.

Na drugi strani pa so povezave med zadovoljstvom v zakonu oziroma kakovostjo zakonskega odnosa in poddimenzijami religioznosti pri članih zakonskih skupin vse statistično pomembne, razen pri poddimenziji, ki meri zvestobo Cerkvi. Glede na močnejše povezave religioznosti in zadovoljstva v zakonu oziroma kvalitete zakonskega odnosa verjetno lahko sklenemo, da morda člani zakonskih skupin vero bolj intenzivno živijo, nečlani pa jo dojemajo bolj kot tradicijo in del kulture. Morda ni naključje, da prav zato člani zakonskih skupin ne dopustijo, da bi poddimenzija zaveza Cerkvi vplivala na njihovo zakonsko zadovoljstvo oziroma kakovost zakonskega odnosa. Ker imajo člani zakonskih skupin precej večje povezave religiozno-

sti in zadovoljstva v zakonu oziroma kakovosti zakonskega odnosa, morda lahko sklenemo, da vidijo večje priložnosti za povezave med notranjim dojemanjem vere in duhovnosti in zadovoljstvom v zakonu. Verjetno lahko rečemo, da člani zakonskih skupin bolj dopustijo, da religija vpliva na njihov zakonski odnos, oziroma da znajo, hočejo in želijo, da religioznost prežame njihov odnos – najmanj v poddimenzijah kakovosti zakonskega odnosa, ki smo jih raziskovali. Zavedamo pa se omejitvev kvantitativnega raziskovanja religioznosti in še posebno duhovnosti, ki je ni mogoče ujeti v številke.

Raziskava ima omejitve, ker smo udeležence izbirali (še posebno to velja za kontrolno skupino) prek raznih portalov in elektronskih medijev in ne moremo govoriti o naključnem vzorcu. Zato ugotovitev ne moremo posplošiti na celotno populacijo. Omejitve raziskave je tudi dejstvo, da na takšne ankete navadno odgovarjajo udeleženci, ki to želijo. Mnogo pa je ljudi, ki ne želijo odgovarjati na zanje preveč intimna vprašanja. Morda imajo prav oni višjo religioznost in večje zakonsko zadovoljstvo.

Raziskava odpira tudi številne možnosti za nadaljnje raziskovanje zakonskih skupin. Tako bi bilo, na primer, smiselno raziskati, zakaj med člani zakonskih skupin ni večje čustvene bližine, kljub temu da izražajo višje zadovoljstvo v zakonu v primerjavi z nečlani. Če je zakonski odnos temelj za starševstvo, bi bilo koristno pogledati, kakšen stil starševstva uporabljajo člani in nečlani, ali članom kot staršem uspe razviti čustveno bolj trden odnos s svojimi otroki kakor nečlanom. Čeprav člani izkazujejo višjo religioznost, bi bilo smiselno raziskovati, kako dojemajo in uresničujejo zakramentalno-evharistično življenje v svojem vsakdanjiku.

8. Sklep

V raziskavi smo preučevali zakonske skupine v Sloveniji, ki jih je bilo leta 2013 po oceni Urada za družino Nadškofije Ljubljana več kakor 400 s približno 4000 člani. Raziskovali smo dimenzije zakonskega odnosa in religioznosti članov zakonskih skupin, to pa smo primerjali s kontrolno skupino nečlanov. Na podlagi vzorca lahko potrdimo statistično pomembne razlike med člani in nečlani zakonskih skupin. Člani zakonskih skupin izkazujejo večje zadovoljstvo v zakonu, pa tudi višjo religioznost kakor nečlani. Podobno je ugotovil že leta 1981 Gril. Raziskava je pokazala, da so povezave zakonskega odnosa in religioznosti pri članih zakonskih skupin večje (in statistično značilne) kakor pri nečlanih.

Zavedamo se, da na dober zakonski odnos in na religioznost posameznika vpliva veliko dejavnikov. Z raziskavo smo potrdili, da so zakonske skupine lahko pomemben dejavnik za gradnjo boljšega zakonskega odnosa, pa tudi religioznosti. Zagotovo je uspešno sistematično delo slovenske rimskokatoliške Cerkve z zakonskimi skupinami prispevek k boljšemu sožitju zakoncev in s tem k boljšim družinam.

Reference

- Ahmadi, Khodabakhsh, Esfniar Azad-Marzabadi, in Seyed M. Nabipoor.** 2008. The Influence of Religiosity on Marital Satisfaction. *Journal of Social Sciences* 4, št. 2:103–110.
- Ahmadi, Khodabakhsh, in Fateme Hossein-abadi.** 2009. Religiosity, Marital Satisfaction and Child Rearing. *Pastoral Psychology* 57, št. 5/6:211–221.
- Anghel, Teodora C.** 2016. Emotional Intelligence and Marital Satisfaction. *Journal of Experiential Psychotherapy* 19, št. 3:14–20.
- Ayub, Nadia, in Shahid Iqbal.** 2012. The Factors Predicting Marital Satisfaction: A Gender Difference in Pakistan. *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences* 6, št. 7:63–73.
- Bloch, Lian, Claudia M. Haase in Robert W. Levenson.** 2014. Emotion Regulation Predicts Marital Satisfaction: More Than a Wives' Tale. *Emotion* 14, št. 1:130–144.
- Bodenmann, Guy, Linda Charvoz, Annette Cina in Kathrin Widmer.** 2001. Prevention of Marital Distress by Enhancing the Coping Skills of Couples: 1-year Follow-up-study. *Swiss Journal of Psychology* 60, št. 1:3–10.
- Bowman, Jennifer L., in David C. Dollahite.** 2013. Why Would Such a Person Dream About Heaven? Family, Faith, and Happiness in Arranged Marriages in India. *Journal of Comparative Family Studies* 44, št. 2:207–225.
- Brint, Sarah.** 2004. Religious Homogamy and Marital Satisfaction: Couples That Pray Together, Stay Together. *Sociological Viewpoints* 20:11–20.
- Butler, Mark H., Brint C. Gardner in Mark H. Bird.** 1998. Not Just a Time-Out: Change Dynamics of Prayer for Religious Couples in Conflict Situations. *Family Process* 37, št. 4:451–478.
- Butler, Mark H., Julie A. Stout in Brint C. Gardner.** 2002. Prayer as a Conflict Resolution Ritual: Clinical Implications of Religious Couples' Report of Relationship Softening, Healing Perspective, and Change Responsibility. *American Journal of Family Therapy* 30, št. 1:19–37.
- Carrere, Sybil, in John M. Gottman.** 1999. Predicting Divorce among Newlyweds from the First Three Minutes of a Marital Conflict Discussion. *Family Process* 38, št. 3:293–301.
- Celestial, Ronaldo Roa.** 2016. Participation in Religious Couple Community: A Catalyst for Joint Religiousness and Sanctification of Marriage. *Proceedings of the De LaSalle University Research Congress* 4:1–5.
- Christensen, Inrew, in James L. Shenk.** 1991. Communication, Conflict, and Psychological Distance and Nondistressed, Clinic and Divorcing Couples. *Journal of Consulting in Clinical Psychology* 59, št. 3:458–463.
- Clements, Richard, in Clifford H. Swensen.** 2000. Commitment to One's Spouse as a Predictor of Marital Quality among Older Couples. *Current Psychology* 19, št. 2:110–119.
- Collins, Gary R.** 1988. *Christian Counseling: A Comprehensive Guide*. Dallas: Word Pub.
- Cordova, James V., Christina B. Gee in Lisa Z. Warren.** 2005. Emotional Skillfulness and Marriage: Intimacy as a Mediator of the Relationship between Emotional Skillfulness and Marital Satisfaction. *Journal of Social and Clinical Psychology* 24, št. 2:218–235.
- Cornwall, Marie, Stan L. Albrecht, Perry H. Cunningham in Brian L. Pitcher.** 1986. The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test. *Review of Religious Research* 27, št. 3:226–244.
- Curtis, Kristen Taylor, in Christopher G. Ellison.** 2002. Religious Heterogamy and Marital Conflict Findings from the National Survey of Families and Households. *Journal of Family Issues* 23, št. 4:551–576.
- Družina in življenje.** 2014. Družina in življenje, zakonska skupina. <http://www.diz.si/zacniva/zakonska-skupina/razisciva/> (pridobljeno 2. 9. 2014).
- Dudley, Margaret G., in Frederick A. Kosinski Jr.** 1990. Religiosity and Marital Satisfaction: A Research Note. *Review of Religious Research* 32, št. 1:78–86.
- Erzar, Tomaž.** 2017. *Dolga pot odpuščanja*. Ljubljana: Družina.
- Fiese, Barbara H., in Thomas J. Tomcho.** 2001. Finding Meaning in Religious Practices: The Relation between Religious Holiday Rituals and Marital Satisfaction. *Journal of Family Psychology* 15, št. 4:597–609.
- Fincham, Frank D., in Steven R. H. Beach.** 1999. Conflict in Marriage: Implications for Working with Couples. *Annual Review of Psychology* 50, št. 1:47–77.
- Fincham, Frank D., Steven R. H. Beach, N. Lambert, T. Stillman in S. Braithwaite.** 2008. Spiritual Behaviors and Relationship Satisfaction: A Critical Analysis of the Role of Prayer. *Journal of Social in Clinical Psychology* 27, št. 4:362–388.
- Fincham, Frank D., Nathaniel M. Lambert in Steven R. H. Beach.** 2010. Faith and Unfaithfulness: Can Praying for your Partner Reduce Infidelity? *Journal of Personality and Social Psychology* 99, št. 4:649–659.
- Fincham, Frank D., Ross May in Steven R. H. Beach.** 2016. Forgiveness Interventions for Optimal Close Relationships: Problems and Prospects. V: *Positive Approaches to Optimal*

Relationship Development, 304–325. Ur. C. Raymond Knee in Harry T. Reis. Cambridge: Cambridge University Press.

- Giblin, Paul R.** 1997. Marital Spirituality: A Quantitative Study. *Journal of Religion and Health* 36, št. 4:333–344.
- Goddard, Wallace H., James P. Marshall, Jonathan R. Olson in Steven A. Dennis.** 2012. Character Strengths in Religiosity as Predictors of Marital Satisfaction in a Sample of Highly Religious and Divorce-Prone Couples. *Journal of Couple and Relationship Therapy* 11, št. 1:2–15.
- Gostečnik, Christian.** 2015. *Je res vsega kriv partner?* Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2010. *Neprodirna skrivnost intime.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2008. *Relacijska paradigma in travma.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2004. *Relacijska družinska terapija.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2000. *Psihoanaliza in religija.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center.
- Graham, James M., Yenling J. Liu in Jennifer L. Jeziorski.** 2006. The Dyadic Adjustment Scale: A Reliability Generalization Metaanalysis. *Journal of Marriage and Family* 68, št. 3:701–717.
- Gril, Janez.** 1983a. Molitev v družini. *Naša družina: mesečna priloga tednika Družina*, 5. junij.
- . 1983b. Nove oblike prijateljstva med družinami. *Naša družina*, 6. marec.
- . 1983c. Povezanost družin s Cerkvijo. *Naša družina*, 10. april.
- . 1983d. Spremenjene, vendar srečne družine. *Naša družina*, 6. februar.
- . 1983e. Število otrok v vernih družinah. *Naša družina*, 2. oktober.
- . 1983f. Včlanjenost v družinske verske skupine. *Naša družina*, 6. november.
- . 1983g. Vera v življenju zakoncev. *Naša družina*, 7. avgust.
- . 1983h. Verska vzgoja v današnjih družinah. *Naša družina*, 4. december.
- . 1983i. Zakonci pri bogoslužju. *Naša družina*, 8. maj.
- Hartley, Shirley F.** 1978. Marital Satisfaction among Clergy Wives. *Review of Religious Research* 19, št. 2:178–219.
- Hatch, Trevan G., Loren D. Marks, E. A. Bitah, M. Lawrence, Nathaniel M. Lambert, David C. Dollahite in Benjamin P. Hardy.** 2016. The Power of Prayer in Transforming Individuals in Marital Relationships: A Qualitative Examination of Christian, Jewish, and Muslim Families. *Review of Religious Research* 58, št. 1:27–46.
- Heaton, Tim B., in Edith L. Pratt.** 1990. The Effects of Religious Homogamy on Marital Satisfaction and Stability. *Journal of Family Issues* 11, št. 2:191–207.
- Homaei, Rezvan, Zahra D. Bozorgi, Maryam S. Mirbabaei Ghahfarokhi in Shima Hosseinpour.** 2016. Relationship between Optimism, Religiosity and Self-Esteem with Marital Satisfaction and Life Satisfaction. *International Education Studies* 9, št. 6:53–61.
- Huenler, Olga S., in Tuelin Gencoz.** 2005. The Effect of Religiosity on Marital Satisfaction: Testing the Mediator Role of Marital Problem Solving between Religiosity and Marital Satisfaction Relationship. *Contemporary Family Therapy* 27, št. 1:123–136.
- Huston, Ted L., Sylvia Niehuis in Shanna E. Smith.** 2001. The Early Marital Roots of Conjugal Distress and Divorce. *Current Directions in Psychological Science* 10, št. 4:116–119.
- Johnson, Susan M., in Leslie S. Greenberg.** 1987. Emotionally Focused Marital Therapy: An Overview. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 24, št. 3:552–560.
- Jung, Carl Gustav.** 1986. *Analytical Psychology: Its Theory and Practice.* London: Ark Paperbacks.
- Kaslow, Florence, in James A. Robison.** 1996. Long-term Satisfying Marriages: Perceptions of Contributing Factors. *American Journal of Family Therapy* 24, št. 2:153–170.
- Lambert, Nathaniel M., Frank D. Fincham, Dana C. LaVallee in Cicely W. Brantley.** 2012. Praying Together and Staying Together: Couple Prayer and Trust. *Psychology of Religion and Spirituality* 4, št. 1:1–9.
- Lauer, Robert H., in Jeanette C. Lauer.** 1986. Factors in Long-term Marriages. *Journal of Family Issues* 7, št. 4:382–390.
- Mackey, Richard A., in Bernard A. O'Brien.** 1995. *Lasting Marriages: Men and Women Growing Together.* Santa Barbara: Praeger.
- Mahoney, Annette, in Annmarie Cano.** 2014. Introduction to the Special Section on Religion and Spirituality in Family Life: Delving into Relational Spirituality for Couples. *Journal of Family Psychology* 28, št. 5:583–586.
- Mahoney, Annette, Kenneth I. Pargament, Tracey Jewell, Aaron B. Swank, Eric Scott, Erin Emery in Mark Rye.** 1999. Marriage and the Spiritual Realm: The Role of Proximal and Distal Religious Constructs in Marital Functioning. *Journal of Family Psychology* 13, št. 3:321–338.
- Mullins, David F.** 2016. The Effects of Religion on Enduring Marriages. *Social Sciences* 5, št. 2:24–38.

- Najina pot.** 2012. *Najina pot*, št. 302.
- Peleg, Ora.** 2008. The Relation between Differentiation of Self and Marital Satisfaction: What Can be Learned from Married People over the Course of Life? *American Journal of Family Therapy* 36, št. 5:388–401.
- Perry, Samuel L.** 2016a. Perceived Spousal Religiosity and Marital Quality across Racial and Ethnic Groups. *Family Relations* 65, št. 2:327–341.
- . 2016b. Spouse's Religious Commitment and Marital Quality: Clarifying the Role of Gender. *Social Science Quarterly* 97, št. 2:476–490.
- Pucelj, Jože, in Jože Kunaver.** 2007. Živeti v občestvu: priročnik za zakonska občestva. Ljubljana: Salve.
- Ramovš, Jože.** 1995. *Družina: Zbornik predavanj na Osrednjih strokovnih prireditvah v Sloveniji v letu družine*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno.
- Rogge, Ronald D., in Thomas N. Bradbury.** 1999. Till Violence Does Us Part: The Differing Roles of Communication and Aggression and Predicting Adverse Marital Outcomes. *Journal of Consulting in Clinical Psychology* 67, št. 3:340–351.
- Rosenblatt, Paul C.** 1977. Needed Research on Commitment in Marriage. *Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, 73–86. Ur. Georg K. Levinger in Harold L. Rausch. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Schumm, Walter R., Lois A. Paff-Bergen, Ruth C. Hatch, Felix C. Obiorah, Janette M. Copelin, Lori D. Meens in Margaret A. Bugaighis.** 1986. Concurrent and Discriminant Validity of the Kansas Marital Satisfaction Scale. *Journal of Marriage and the Family* 48:381–387.
- Segrin, Chris, in Jeanne Flora.** 2014. *Family Communication*. London: Routledge.
- Seikkula, Jaakko.** 2011. Becoming Dialogical: Psychotherapy or a Way of Life? *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy* 32, št. 3:179–193.
- Shahid, Hira, in Syeda F. Kazmi.** 2016. Role of Emotional Regulation in Marital Satisfaction. *International Journal for Social Studies* 2, št. 4:47–60.
- Shehan, Constance L., Wilbur E. Bock in Gary R. Lee.** 1990. Religious Heterogamy, Religiosity, and Marital Happiness: The Case of Catholics. *Journal of Marriage and the Family* 52, št. 1:73–79.
- Siter, Dani.** 2007. Zakonska skupina. V: *Družina, nosilka vrednot: 41. pastoralni tečaj*, 65–80. Ur. Slovenski pastoralni svet. Maribor: Slomškova družba.
- Smith, Lynne, Patrick C. L. Heaven in Joseph Ciarrochi.** 2008. Trait Emotional Intelligence, Conflict Communication Patterns, and Relationship Satisfaction. *Personality and Individual Differences* 44, št. 6:1314–1325.
- Snyder, Douglas K.** 1979. Multidimensional Assessment of Marital Satisfaction. *Journal of Marriage and Family* 41, št. 4:813–823.
- Spanier, Graham B.** 1976. Measuring Dyadic Adjustment: New Scales for Assessing the Quality of Marriage in Similar Dyads. *Journal of Marriage and the Family* 38, št. 1:15–28.
- Sporakowski, Michael J., in George A. Hughston.** 1978. Prescriptions for Happy Marriage: Adjustments and Satisfactions of Couples Married for 50 or More Years. *The Family Coordinator* 27, št. 4:321–327.
- Sullivan, Kieran T.** 2001. Understanding the Relationship between Religiosity and Marriage: An Investigation of the Immediate and Longitudinal Effects of Religiosity on Newlywed Couples. *Journal of Family Psychology* 15, št. 4:610–626.
- Treas, Judith, in Vern L. Bengtson.** 1987. The Family in Later Years. V: *Handbook of Marriage and the Family*, 625–648. Ur. Marvin B. Sussman, Suzanne K. Steinmetz in Gary W. Peterson. Cham: Springer.
- Troy, Adam B.** 2000. Determining the Factors of Intimate Relationship Satisfaction: Interpersonal Communication, Sexual Communication, and Communication Affect. *Colgate University Journal of the Sciences* 32:221–230.
- Vežjak, Boris.** 1996. Numinosum kot psihična funkcija: Jungova religiozna utemeljitev psihologije. V: *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*, 31–48. Ur. Marko Uršič in Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: Nova revija.
- Vider, Vital.** 2012. *Zakon, ki osrečuje*. Koper: Ognjišče.
- . 2007. *Mož in žena : krščanski pogled na zakon*. Koper: Ognjišče.
- . 2005. Življenje zakonskih skupin Najina pot. Ljubljana: Najina pot.
- . 1991. *Kakšna zakonca sva?* Ljubljana: Katehetski center.
- Wade, Jay C., in Pamerdi G. Wiloso.** 2016. Religiosity, Masculinity, and Marital Satisfaction among Javanese Muslim Men. *International Journal* 5, št. 3:37–52.
- Wilson, John, in Marc Musick.** 1996. Religion and Marital Dependency. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, št. 1:30–40.
- Wilson, Margaret R., in Erik E. Filsinger.** 1986. Religiosity and Marital Adjustment: Multidimensional Interrelationships. *Journal of Marriage and the Family* 48, št. 1:147–151.
- Žerovnik, Boris.** 2005. *Zloraba, strah pred intimo in zadovoljstvo v zakonu pri poročenih pari*. Ljubljana: samozaložba.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,251—264
 UDK: 159.942:613.81
 Besedilo prejeto: 11/2018; sprejeto:01/2018

Uroš Perko in Sonja Čotar Konrad

Čustvena izraznost družine, struktura družine in volja do bivanjskega smisla oseb iz nealkoholičnih in alkoholičnih družin

Povzetek: Negativne posledice alkoholizma se kažejo v alkoholikovem celotnem socialnem okolju, najbolj pa v njegovi družini, v kateri je komunikacija pogosto negativna, več je izražanja agresivnosti, manj sprejemanja in razumevanja, več konfliktov, obtoževanja, žaljenja, prepiranja in pritoževanja. V raziskavo je bilo vključenih 98 merjencev, starih od 18 do 70 let, obeh spolov, članov zavoda Mitikas, ki zagotavlja pomoč ljudem v stiski. V prispevku ugotavljamo povezanost med čustveno izraznostjo, prilagodljivostjo in kohezivnostjo v družini, v kateri so udeleženci odraščali, ter razlike v merjenih konceptih in v volji do smisla odraslih otrok alkoholikov in odraslih otrok nealkoholikov. V raziskavi opredeljujemo tudi povezanost volje do smisla s posameznikovo duhovnostjo. Rezultati so pokazali pomembno nižjo voljo do smisla ter slabšo povezanost, prilagodljivost, komunikacijo in zadovoljstvo v primarni družini odraslih otrok alkoholikov kakor pri otrocih iz nealkoholnih družin.

Gljučne besede: odrasli otroci alkoholikov, čustvena izraznost družine, struktura družine, volja do smisla, eksistencialna kriza, duhovnost

Abstract: **Family Emotional Expressiveness, Family Structure and the Will of Existential Meaning of Persons from Non-alcoholic and Alcoholic Families**

The negative consequences of alcoholism are more far reaching than just problems with which the alcoholics themselves face. These problems can be seen in all social environments, but primarily within an alcoholic's own family. In alcoholic families, communication is mostly negative, there are more expressions of aggressiveness and less mutual understanding, more conflicts, accusations, insulting, arguing and complaining. With the help of a questionnaire, we will display the differences between adult children of alcoholics and adult children of non-alcoholics in the context of family emotional expressiveness, family structure and giving meaning to one's own life. We will also try to define the correlation between spirituality and will of meaning. The survey included 98 participants from 18 to 70 years old of both genders and all were members of the club Mitikas. The difference between groups has been statistically determined on the basis of the will of meaning of life and connectedness, adaptability, communication and general satisfaction in primary families.

Key words: family emotional expressiveness, family structure, the will of meaning, existential deprivation, adult children of alcoholics, spirituality

1. Uvodna pojasnila

Čustvena izraznost družine velja za prevladujoči stil verbalnega in neverbalnega izražanja čustev v družini (Čotar Konrad 2016, 320–321; Halberstadt et al. 1995, 95–98). Okolje, v katerem otrok odrašča, močno vpliva na njegov vesplošni razvoj, predvsem na razvoj čustev (Morris et al. 2007, 363). Čustvena izraznost v družini se največkrat pojmuje kot nagnjenja staršev k izražanju čustev v obliki različnih interakcij, ki pa niso namenjena direktno nekemu določenemu posamezniku v družini. Raziskovalce zanima predvsem, kdaj, koliko in kateri tip čustev izražajo starši individualno ali kot celoto v družini (Čotar Konrad 2016, 321). Mnogi avtorji so se oprijeli opredeljevanja čustev ne samo na pozitivna in negativna, temveč na tako imenovana trda ali dominantna in mehka ali submisivna (Čotar Konrad 2016, 321–322; Sanford 2007, 65–70), ki so lahko ali pozitivna ali negativna. Cvetek (2014, 67) navaja v svojem delu tudi samozavedajoča čustva, katerih najpomembnejša komponenta so procesi samovrednotenja. Sonja Čotar Konrad (2016, 320) navaja, da jeza in prezir sodita med trda ali dominantna negativna čustva, pogosto poimenovana tudi egoistična, med mehka ali submisivna pa, na primer, žalost in razočaranje. Avtorica nadalje navaja, da je med omenjenimi čustvi dokaj preprosto razločevati, dokler so ta čustva negativna, s pozitivnimi pa je več težav. Med dominantna pozitivna čustva se navadno prišteva agresivno in asertivno izražanje ponosa, občudovanja ali zagotavljanje podpore drugemu, med submisivna pozitivna čustva pa izražanje naklonjenosti, zagotavljanja pomoči ali delanja uslug ipd. (320–321)

Družina je torej primarni dejavnik za socializacijo čustvenega izražanja, saj naj bi se otrok prav v raznovrstnih čustvenih situacijah v družini naučil prepoznavati, sporočati in uveljavljati svoje želje in potrebe (Cvetek 2017, 251; Čotar Konrad 2011, 5–15). Od tega, kakšno čustveno izraznost v družinskem okolju odigravata starša, je odvisno, kakšna čustvena klima se nato pokaže v družini. Družina je torej kraj, kjer se otrok nauči ubesediti tudi najmočnejša čustva (Čotar Konrad 2011, 5–15; 2012, 38–40; McCoy in Raver 2011, 742–745). Sonja Čotar Konrad (2011, 5–15) nadalje navaja, da v posameznih družinah prevladujejo različni stili izražanja čustev glede na pogostost in intenzivnost ter negativno ali pozitivno valenco.

V svoji raziskavi je Gottman (1993, 58–62) ugotovil: če so v družinskih konfliktih pogosteje izražena posamezna negativna čustva, lahko njihova navzočnost značilno napoveduje destruktivne posledice za družinsko razmerje. Izražanje trdih čustev, pozitivnih ali negativnih, enega od članov družine lahko namreč povzroči umik in obrambo preostalih članov v družini.

V tej raziskavi se bomo osredotočili na odrasle otroke alkoholikov (v nadaljevanju: OOA), na čustveno izraznost in na strukturo njihovih primarnih družin. Mno-

ge raziskave kažejo, da so OOA odraščali v družinah, v katerih so pogosto izražena egoistična, trda negativna čustva, kakor sta, na primer, jeza in prezir (Amodeo, Griffin in Paris 2011, 70–73; Bijttebier in Goethals 2006, 126; Bush, Ballard in Fremouw 1995, 178–180; Campbell, Masters in Johnson 1998, 7–10; Destefano 2001, 5–8; Finan et al. 2015, 100–105; Gordis 1990; Grekin, Brennan in Hammen 2005, 14–20; Haughland 2003, 128–132; Johnson in Stone 2009, 3–10; Lee 2013, 231–233; Onyskiw 2003, 12; Perko 2011; 2013, 158–161; Rugelj 1977, 22; 2008, 180–182; Schlesinger et al. 1990, 130–131; Stanley in Vanitha 2008, 67–70; Steinhauzen 1995, 143–144). Nadalje nekateri avtorji (Bush et al. 1995, 178–180; Campbell et al. 1998, 7–10; Destefano 2001, 5–8; Finan et al. 2015, 100–105) navajajo, da je v alkoholičnih družinah tudi veliko več agresivnosti, konfliktov, obtoževanja, žaljenja, prepiranja in pritoževanja ter manj sprejemanja in razumevanja. Različni avtorji (Bijttebier in Goethals 2006, 126–130; Mupier, Rodney in Samuels 2002, 607–608; Scherer 2012, 164–167) so v svojih raziskavah ugotovili, da v alkoholičnih družinah ni nižja samo čustvena izraznost, temveč je slabša tudi struktura družine, saj sta v njej nizki kohezija in prilagodljivost, slabša je organizacija in nižje samovrednotenje pri otrocih.

Prilagodljivost in kohezija sta dva najpomembnejša aspekta v strukturi vsake družine (Olson 2011, 64–65), ki ju je avtor zaznal v svojem validiziranem Circumplex modelu zakonskega in družinskega sistema. Povezanost je definirana kot čustvena vez med posameznimi družinskimi člani, prilagodljivost pa kot kvaliteta in sposobnost izražanja vodstvenega statusa in pravil v družini in sposobnost družine na njihovo prilagajanje (Čotar Konrad 2016, 322–323; Olson 2011, 64–65). Z zgoraj navedenimi ugotovitvami o nizki koheziji in prilagodljivosti primarnih družin OOA se ujemajo tudi ugotovitve Sonje Čotar Konrad (2016, 322–323), ki navaja, da se družinska kohezivnost lahko doseže prek izražanja submisivnih čustev, medtem ko jo izražanje trdih negativnih čustev znižuje. Domneva se tudi, da mora v fleksibilni družini prevladovati pozitivna čustvena izraznost (323).

Nadalje več avtorjev (Campbell et al. 1998, 7–10; Johnson in Stone 2009, 5–10; Kelley et al. 2011, 700–706) navaja, da je v družinah alkoholikov tudi komunikacija pogosteje negativna kakor pri nealkoholičnih družinah. Bijttebier in Goethals (2006, 126) trdita, da obstaja mnogo razlogov, da so OOA bolj dovzetni za različne psihosocialne težave. Eden od odločilnih razlogov, da bodo OOA razvili katero od psihopatologij, pa je prav v družinski strukturi. Podobno trdijo tudi drugi (Adrian et al. 2011, 390–393; Bush et al. 1995, 178–180; Campbell et al. 1998, 7–10; El-Sheikh in Cummings 1997, 25–30; Freed et al. 2016, 505–510; Grekin et al. 2005, 14–20; Jarmas in Kazak 1992, 244; Onyskiw 2003, 11–15; Sim Adrian et al. 2009, 75–80; Smith 2004, 3–11; Kelley et al. 2011, 700–706), saj v svojih raziskavah navajajo, da so OOA zaradi odraščanja v nefunkcionalnih družinskih razmerah in pogostih težavah s svojim lastnim delovanjem rizična populacija za razvoj različnih motenj. Mednje sodijo hiperaktivnost, nizka samopodoba, nezaupanje v odnosu in depresija. Kako pomembna je zdrava družinska struktura, pove tudi dejstvo, ki ga navaja več raziskav (Amodeo et al. 2011, 70–72; Bijttebier in Goethals 2006, 126; Bush et al. 1995, 180; Campbell et al. 1998, 7–10; Cisler in Zweben 1999,

263–265; Destefano 2001, 1; Finan et al. 2015, 100–105; Gordis 1990, 1; Johnson in Stone 2009, 3–10; Lee 2013, 230–232; Marsh et al. 2003, 860; Perko 2008, 182; Rugelj 2008, 809–814; Schlesinger et al. 1990, 127–130; Trtnik 2016, 194–195, Smith 2004, 3–5): kar 40 % OOA ima, ko odrastejo, različne psihosocialne težave, najpogostejša je prav odvisnost od alkohola.

Vedno več raziskav (Cisler in Zweben 1999, 263–265; Hutzell in Peterson 1986, 51–57; Kavenska 2009, 1; Konkoly Thege et al. 2010, 589–591; Marsh et al. 2003, 860–863; Minehan, Newcomb in Galaif 2000, 35–38; Peschel 1988, 115–119; Rainer 1997; Schlesinger et al. 1990, 127–128) potrjuje povezanost med pretirano in škodljivo uporabo alkohola in pomanjkanjem smisla v življenju (Frankl 1986; 1994; 2005), zato bomo v naši raziskavi preverjali tudi voljo do smisla OOA. Alkoholizem je velik zdravstveni in socialni problem (Amodeo et al. 2011, 70–72; Bijttebier in Goethals 2006, 126; Bush et al. 1995, 178–180; Campbell et al. 1998, 9–10; Destefano 2001, 1; Finan et al. 2015, 100–110; Gordis 1990, 1; Grekin et al. 2005, 14–16; Haughland 2003, 127–130; Jermas in Kazak 1992, 244; Johnson in Stone 2009, 3–10; Lee 2013, 232; Onyskiw 2003, 12; Perko 1998, 112–115; 2013, 19; Rugelj 1977, 52; 2008, 139–144; Schlesinger et al. 1990, 128–130; Stanley in Vanitha 2008, 67–70; Steinhausen 1995, 143–145). Avtorji navajajo, da negativne posledice alkoholizma segajo precej dlje od posameznikov, ki zlorabljajo alkohol. Kažejo se v alkoholikovem celotnem socialnem okolju, najbolj pa na njegovih najbližjih, na njegovi družini. V Sloveniji strokovnjaki govorijo o 200 000 alkoholikov (Rugelj 2008, 139–144), vendar je – kakor navaja avtor – problem alkoholizma še bistveno večji zaradi spremljevalnih socialnih razsežnosti. Tako lahko vidimo, da zaradi alkoholizma ne trpi samo 200 000 alkoholikov, ampak tudi vsi tisti, ki so najožje povezani z njimi, to pa bistveno poveča razsežnost problematike (Perko 2013).

Eksistencialna problematika je danes eden od glavnih vzrokov za človeške osebne zaplete in s tem povezane psihosomatske in socialne patologije (Masten 2004, 68–70; Kristovič 2013, 4–5). Pogosteje študije poročajo o doživljanju osebne stiske v obliki eksistencialne krize in krize smisla (Frankl 1986; Kristovič 2013, 4–5; Perko 1998, 2–6). Človek uspeva, če odkriva svoje življenjske naloge v resničnosti, če pa si postavlja cilje samovoljno in ločeno od celotne resničnosti, doživlja krizo smisla (Frankl 1994; Kavenska 2009, 1; Konkoly Thege et al. 2010, 590–592; Masten 2004, 70–71). Doživljanje smisla po Franklu (1994, 23) sodi v duhovno sfero življenja.

Namen raziskave je, dobiti vpogled v čustveno izraznost in strukturo družin OOA in OON (odrasli otroci nealkoholikov). Nadalje nas zanima, ali obstajajo razlike v doživljanju smiselnosti življenja med OOA in OON. Preverjali bomo povezanost volje do smisla s komunikacijo, prilagodljivostjo in povezanostjo v družini OOA in OON. Cilj raziskave je, z merskimi instrumenti FEQ, Faces IV in PIL dobiti podatke, prek katerih bomo lahko raziskali, ali obstajajo razlike v volji do smisla, v čustveni izraznosti, v prilagodljivosti in v kohezivnosti v družini, v kateri so odraščali OOA in OON.

Hipoteza 1: Čustvena izraznost primarne družine odraslih otrok alkoholikov je nižja kakor čustvena izraznost odraslih otrok nealkoholikov.

Hipoteza 2: V primarni družini odraslih otrok alkoholikov sta izrazitejši rigidnost in kaotičnost kakor v primarni družini odraslih otrok nealkoholikov.

Hipoteza 3: Odrasli otroci alkoholikov imajo nižjo izraženo voljo do smisla kakor odrasli otroci nealkoholikov.

Hipoteza 4: Volja do smisla je pozitivno povezana s komunikacijo, prilagodljivostjo in povezanostjo v družini odraslih otrok alkoholikov in odraslih otrok nealkoholikov.

2. Metode

2.1 Udeleženci

V raziskavo je bilo vključenih 98 merjencev, starih od 18 do 70 let (povprečna starost $40,42 \pm 9,16$) obeh spolov (m = 54, ž = 44), vsi so člani zavoda Mitikas, ki zagotavlja pomoč ljudem v stiski. Odraslih otrok alkoholikov je bilo 50, 48 pa jih je izhajalo iz nealkoholičnih družin.

2.2 Instrumenti

Čustvena izraznost družine. FEQ vprašalnik družinske čustvene izraznosti. V študiji smo uporabili slovensko verzijo vprašalnika (Lamovec 1988; Čotar Konrad 2011 (priredba lestvice)). Vprašalnik vključuje 40 trditev, ki zadevajo čustvovanje v družini, posameznik pa jih na petstopenjski lestvici oceni glede na pogostost nastopanja v družini. 40 trditev je razdeljenih na dva podsklopa, 20 trditev pomeni pozitivno družinsko čustveno izraznost (»Pripovedovati članu družine o svoji sreči«), 20 pa negativno družinsko čustveno izraznost (»Prelagati krivdo za družinske težave z enega na drugega«). Vsaka podlestvica je razdeljena dalje na še dve podlestvici, na podlestvico dominantnih in podlestvico submisivnih čustev: (1) pozitivna – dominantna čustva zadevajo količino izkazovanja naklonjenosti, vzajemnega odpuščanja in podpore, pa tudi do entuziazma in spoštovanja uspehov posameznih članov družine, (2) pozitivna – submisivna čustva veljajo za vzajemno in medsebojno izkazovanje hvaležnosti, pohval, odobravanja, volje do zagotavljanja pomoči, napraviti uslugo, govoriti o sreči, osebnih planih in o vsakodnevnih dogodkih, (3) negativna – dominantna čustva zadevajo izražanje zaničevanja, jeze, sovraštva, popolnih groženj in kritiziranje preostalih članov družine, (4) negativna – submisivna čustva veljajo za obtoževanje med družinskimi člani, za zamere do drugih članov zaradi njihovega neprimerne obnašanja in za izražanje nezadovoljstva, osramočenosti, žalosti in razočaranja, ki jih povzročajo preostali člani družine. Posameznik je na 5-stopenjski lestvici (1 – zelo redko, 2 – redko, 3 – srednje, 4 – pogosto, 5 – zelo pogosto) ocenil, kako pogosto so posamezne čustvene situacije nastopale v družini. Alfa koeficient je za štiristopenjske podlestvice sprejemljiv do dober, saj je znašal na poprejšnjih vzorcih od 0,71 do 0,84, in dober za lestvico negativnih čustev (0,83) in za lestvico pozitivnih čustev (0,90).

Družinska prilagodljivost in kohezivnost. V študiji smo uporabili slovensko verzijo vprašalnika FACES IV (Svetina, Zabret in Bajec 2008). Vprašalnik vsebuje 62 trditev, od katerih jih 7 evalvira uravnovešenost družinske kohezije, naslednjih 7 pa njeno fleksibilnost. 14 trditev zadeva in zaznava neuravnoteženo kohezivnost v družini (7 trditev za izmikajočo, 7 trditev za vpleteno kohezivnost). Podlestvici za ocenjevanje družinske komunikacije in zadovoljstva z družinskimi odnosi sta ocenjeni z 10 trditvami. Sodelujoči obkrožijo trditve na 5-stopenjski Likertovi lestvici (1 – sploh ne velja za našo družino, 5 – povsem velja za našo družino). Olson (2011) navaja dobre psihometrične lastnosti testa FACES IV.

PIL-test (Crumbaugh in Maholick 1964) je namenjen odkrivanju eksistencialnega vakuuma. PIL-test je stališčna lestvica, ki temelji na logoterapevtski teoretični usmeritvi. Teoretično se opira na osrednji pojem Franklove logoterapije, to je: na eksistencialni vakuum. Posameznik, ki svojega življenja ne zna osmisliti, doživlja praznoto, dolgočasje, to pa vodi v eksistencialno frustracijo. Ta frustracija pomeni čustveno reakcijo na doživljanje praznote in lahko vodi v noogeno nevrozo. Eksistencialni vakuum sam zase ni nevroza, temveč odsev splošne človeške situacije današnjih dni, ko posameznik izgublja občutek individualne iniciative, ko ne ve, za kaj bi sploh živel. Zato Frankl to nevrozo imenuje tudi kolektivna nevroza, ki je značilna za naš čas. Pri delu nevrotično disponiranih posameznikov se ta predisponiranost razvije v noogeno nevrozo, torej takšno, pri kateri je v ospredju občutek nesmisla življenja. PIL-test je namenjen odkrivanju eksistencialnega vakuuma in ne noogenih nevroz, za katere je potrebna klinična diagnostika. Navzočnost bivanjskega vakuuma je, če je rezultat testa PIL pod 92 točkami, bivanjsko varnost nakazuje rezultat nad 112 točk, med tema dvema vrednostma pa govorimo o eksistencialni krizi; skupno število vseh možnih doseženih točk testa PIL je 140. Zanesljivost izračuna po metodi razpolovitve znaša $r = 0,81$, s Spearman-Brownovo korekturo popravljena na 0,90 (po Craumbaugh in Maholick, 1964). PIL-test je glede na spremenljivke, kakor so spol, starost, stopnja izobrazbe in inteligentnost, homogen.

2.3 Postopek zbiranja in obdelave podatkov

Sodelujočim v raziskavi smo na sestanku skupine Mitikas osebno razdelili in predstavili merske instrumente. Pred izpolnjevanjem so dobili natančna navodila o izpolnjevanju, namenu in vsebini raziskave. Obveščeni so bili tudi, da v raziskavi sodelujejo anonimno in prostovoljno. Za izpolnitev anketnih vprašalnikov so imeli teden dni časa in so jih vrnili na naslednjem skupnem srečanju skupine Mitikas.

Statistične obdelave so bile narejene s statističnim programom SPSS Statistics 18 (SPSS Inc., Chicago, ZDA). Za posamezne spremenljivke smo uporabili deskriptivno statistiko in zanesljivost lestvic. Razlike med skupinami smo primerjali s testom analize varianc MANOVA, povezanost posameznih spremenljivk pa s Pearsonovim korelacijskim koeficientom. Cronbach alfa PIL-testa je dobra in znaša 0,81, nadalje je Alfa koeficient štiristopenjske podlestvice testa FEQ sprejemljiv do odličen, saj znaša na našem vzorcu od 0,67 do 0,91. Cronbach alfa testa FACES IV-a znaša v našem vzorcu za posamezne dimenzije: za povezanost 0,86, za fleksibilnost

0,65, za nevklučenost 0,76, za prepletenost 0,72, za rigidnost 0,70 in za kaotičnost 0,84.

3. Rezultati in razprava

Tabela 1 prikazuje opisno statistiko vrednosti za 7 spremenljivk čustvene izraznosti družine (PD, PS, ND, NS, SPI, SNI, SDI), za spremenljivke testa FACES IV in PIL-testa. Razvidno je, da so najpogosteje izražena negativna dominantna čustva, na skupni lestvici izražanja čustev pa prevladajo pozitivno izražena čustva. Povezanost je bolje uravnotežena kakor prilagodljivost, kaotičnost je najvišje izražena na neuravnovešeni lestvici, sledijo pa ji rigidnost, prepletenost in nevklučenost. Povprečni rezultati PIL-testa kažejo na navzočnost eksistencialne krize pri skupnem vzorcu.

	N	Min	Max	M	SD	As	Spl
Čustvena izraznost							
PD	98	1,3	4,5	2,93	0,72	0,02(0,24)	-0,59 (0,48)
PS	97	1,7	6,4	3,11	0,71	0,85 (0,24)	-3,35 (0,48)
ND	97	1,6	5	3,08	0,77	0,30 (0,24)	-0,48 (0,48)
NS	98	1,6	4,3	2,83	0,56	0,30 (0,24)	-0,25 (0,48)
SPI	97	1,5	4,7	3,02	0,68	0,05 (0,24)	-0,43 (0,48)
SNI	97	1,75	4,65	2,95	0,59	0,46 (0,24)	0,01 (0,48)
SDI	98	1,9	4,1	2,99	0,41	0,24 (0,24)	-0,05 (0,48)
Struktura družine							
POVEZANOST	97	9	35	25,12	5,51	-0,81 (0,24)	0,44 (0,48)
PRILAGODLJIVOST	97	7	43	21,35	4,99	0,41 (0,24)	3,39 (0,48)
NEVKLUČENOST	97	7	33	15,95	5,69	0,99 (0,24)	1,08 (0,48)
PREPLETENOST	97	7	30	16,65	4,79	0,73 (0,24)	0,45 (0,48)
RIGIDNOST	97	9	30	17,81	4,22	0,41 (0,24)	0,27 (0,48)
KAOTIČNOST	97	7	31	18,22	5,73	0,21 (0,24)	-0,88 (0,48)
KOMUNIKACIJA	97	10	49	33,57	8,54	-0,44 (0,24)	0,07 (0,48)
ZADOVOLJSTVO	96	10	54	32,37	7,68	0,19 (0,24)	0,52 (0,48)
Volja do smisla							
PIL	98	75	125	97,63	11,23	-0,18 (0,24)	-0,50 (0,48)

Tabela 1: Opisna statistika za čustveno izraznost družine, za strukturo družine in za voljo do smisla OOA

N – število udeležencev; *Min* – minimum; *Max* – maksimum; *M* – aritmetična sredina; *As* – asimetričnost; *Spl* – sploščenost; *PIL* – smiselnost življenja; *PD* – pozitivna dominantna čustva; *PS* – pozitivna submisivna čustva; *ND* – negativna dominantna čustva; *NS* – negativna submisivna čustva; *SPI* – izražena pozitivna čustva; *SNI* – izražena negativna čustva; *SDI* – čustvena izraznost družine

Tabeli 2 in 3 prikazujeta povezanosti med posameznimi postavkami. V tabeli 2 vidimo, da je statistično značilna, a nizka povezanost med voljo do smisla in PD čustvi in negativna srednja povezanost z ND, NS in SNI.

	PD	PS	ND	NS	SPI	SNI	SDI
PIL	0,225*	0,124	-345**	-0,228*	0,186	-0,330**	-0,085

Tabela 2: Povezanost spremenljivk testov PIL in FEQ

PIL – smiselnost življenja; PD – pozitivna dominantna čustva; PS – pozitivna submisivna čustva; ND – negativna dominantna čustva; NS – negativna submisivna čustva; SPI – izražena pozitivna čustva; SNI – izražena negativna čustva; SDI – čustvena izraznost družine; * – statistično pomembno na nivoju $p < 0,05$; ** – statistično pomembno na nivoju $p < 0,00$

V tabeli 3 vidimo značilno in srednje močno povezanost PIL s komunikacijo, z zadovoljstvom in s prilagodljivostjo, značilno srednje močno negativno povezanost pa s kaotičnostjo in s povezanostjo med družinskimi člani. Nadalje obstaja tudi značilna negativna, a nizka povezanost z ne vključenostjo in z rigidnostjo. Treba pa je dodati, da so povezave resda značilne, vendar nizke.

	POV	PRIL	NEVKLJ	PREPLET	RIG	KAOT	KOM	ZAD	LZŽ
PIL	-0,321**	0,263**	-0,243*	-0,178	-0,242*	-0,307**	0,479**	0,375**	0,744**

Tabela 3: Povezanost spremenljivk testov PIL in FACES IV

PIL – smiselnost življenja; POV – povezanost; PRIL – prilagodljivost; NEVKL – ne vključenost; PREPLET – prepletenost; RIG – rigidnost; KAOT – kaotičnost; KOM – komunikacija; ZAD – zadovoljstvo; LZŽ – lestvica zadovoljstva z življenjem; * – statistično pomembno na nivoju $p < 0,05$; ** – statistično pomembno na nivoju $p < 0,00$

Tabela 4 prikazuje povprečne vrednosti za skupine odraslih otrok alkoholikov in nealkoholikov. Levenov test homogenosti varianc je za skupine pokazal enakost varianc. Rezultati tudi kažejo, da se skupine v izbranih parametrih med seboj statistično pomembno razlikujejo ($F = 2332,77$, $p < 0,001$). Med skupinama v skupni čustveni izraznosti družine ni statistično značilnih razlik ($p > 0,05$). Vidimo pa lahko, da so statistično pomembne razlike ($f = 4,553$; $p = 0,037$) v izražanju pozitivnih dominantnih čustev, ki so značilno pogosteje izražena v družinah OON.

	OOA	OON	F	P
	M (SD)	M(SD)		
PD	2,79 (0,63)	3,12 (0,81)	4,553	0,036*
PS	3,05 (0,71)	3,02 (0,71)	1,273	0,262
ND	3,21 (0,81)	2,90 (0,68)	2,871	0,094
NS	2,89 (0,57)	2,74 (0,53)	1,464	0,229
SPI	2,92 (0,62)	3,16 (0,74)	2,961	0,089
SNI	3,05 (0,62)	2,81 (0,51)	2,843	0,095
SDI	2,99 (0,42)	2,99 (0,40)	0,053	0,818
POVEZANOST	24,08 (5,44)	26,60 (5,33)	4,383	0,039*
PRILAGODLJIVOST	20,31 (5,25)	22,82 (4,22)	9,615	0,003**

NEVKLJUČENOST	16,87 (5,58)	14,65 (5,66)	3,417	0,058
PREPLETENOST	17,80 (4,34)	15,02 (4,98)	8,934	0,004**
RIGIDNOST	18,50 (4,35)	16,82 (3,86)	4,198	0,043*
KAOTIČNOST	19,31 (5,51)	16,67 (5,77)	5,834	0,018*
KOMUNIKACIJA	31,54 (8,43)	36,47 (7,93)	8,318	0,005**
ZADOVOLJSTVO	29,58 (6,56)	36,27 (7,50)	20,635	0,000**
PIL	94,91 (11,79)	101,57 (9,14)	9,197	0,003**

Tabela 4: Povprečja, standardni odkloni in razlike za čustveno izraznost družine, za strukturo družine in za voljo do smisla OOA in OON

OOA – odrasli otroci alkoholikov; OON – odrasli otroci nealkoholikov; PIL – smiselnost življenja; PD – pozitivna dominantna čustva; PS – pozitivna submisivna čustva; ND – negativna dominantna čustva; NS – negativna submisivna čustva; SPI – izražena pozitivna čustva; SNI – izražena negativna čustva; SDI – čustvena izraznost družine; M – aritmetična sredina; SD – standardni odklon; F – analiza varianca MANOVA; p – statistično pomembne razlike; * – statistično pomembno na nivoju $p < 0,05$; ** – statistično pomembno na nivoju $p < 0,00$.

Rezultati tudi pokažejo, da so pozitivna čustva izražena v obeh skupinah pogosteje kakor negativna, izjema so le negativna dominantna čustva, ki v skupini OOA prevladajo nad pozitivnimi dominantnimi čustvi. Ker statističnih razlik ni, lahko hipotezo 1 ovržemo. Zanimivo je, da imata v primerjavi z vzorcem srednješolcev v raziskavi Sonje Čotar Konrad (2016, 326) obe skupini merjencev precej nižje povprečje v izražanju pozitivnih in višje pri izražanju negativnih čustev. Nizka čustvena izraznost obeh skupin v raziskavi lahko kaže na deloma enake značilnosti obeh skupin (Trtnik 2016, 193). Razlog za neznačilne razlike čustvene izraznosti družine bi lahko iskali v definiciji pojma OOA in OON. Navadno se izraz OOA (193) uporablja za osebe, ki so odraščale v družinah, v katerih je bil navzoč alkohol in so bile nefunkcionalne. Izraz pa se uporablja tudi za vse tiste, ki so odraščali v nefunkcionalnih družinah, v katerih resda ni bilo alkoholizma, so pa bile navzoči zlorabe, sram, zapuščenost, nasilje in zanemarjenost (Trtnik 2016, 193; ACA WSO 2006). Omenjene osebe naj bi imele iste značilnosti kakor OOA. Zanimivo bi bilo v prihodnje opraviti raziskavo na povečanem vzorcu, v katerega bi vključili ljudi zunaj skupnosti, in nato primerjali vse skupine med seboj.

Nadalje lahko vidimo (tabela 4), da so odnosi v družini OON bolj uravnoteženi, saj sta postavki povezanost in prilagodljivost statistično značilno višji kakor pri OOA. Pri neprilagojenih postavkah lahko vidimo, da so družine OOA statistično značilno bolj kaotične, prepletene in rigidne. Statistično značilne razlike pa so tudi v komunikaciji, ki je v OOA značilno slabša in bolj negativna, in pri zadovoljstvu z družinskimi odnosi, ki je v skupini OOA značilno nižje. Obe skupini imata torej dokaj nizke vrednosti na lestvici družinske strukture. Prvi dve lestvici, povezanost in prilagodljivost, sta uravnoteženi: to se pri povezanosti kaže kot prava mera med čustveno bližino in oddaljenostjo med družinskimi člani, pri prilagodljivosti pa kot prava mera med rigidnostjo in kaotičnostjo družinskih odnosov. Preostale štiri lestvice, nevklučenost, prepletenost, rigidnost in kaotičnost, pa so neuravnotežene in kažejo na ekstremne (neprilagojene) oblike povezanosti (lestvici nevklučenost

in prepletenost) oziroma prilagodljivosti (lestvici rigidnost in kaotičnost). V 5 od 6 postavk na lestvici so statistično značilne razlike. Razlik ni le v nevklučenosti. Tako lahko hipotezo 2 le deloma potrdimo. Rezultati pa kažejo, podobno kakor v nekaterih drugih raziskavah (Amodeo et al. 2011, 73–75; Bijttebier in Goethals 2006, 126; Cisler in Zweben 1999, 266–270; Jermas in Kazak 1992, 244; Schlesinger et al. 1990, 127–141), na večjo kaotičnost, patološko prepletenost in nevklučenost v družinah, v katerih so odraščali OOA. V primerjavi s preostalo populacijo (Čotar Konrad 2016, 327) pa lahko domnevamo enako tudi za OON v našem vzorcu, saj so dobljene vrednosti testa tudi pri njih zelo nizke. Statistično značilne razlike so tudi v komunikaciji in v zadovoljstvu.

Iz tabele 3 je razvidna značilna pozitivna povezanost med voljo do smisla in komunikacijo, prilagodljivostjo in povezanostjo družine tako med OOA kakor med OON. Tako lahko potrdimo hipotezo 4 in tudi sklepamo na nekoliko boljše meddružinske odnose v nealkoholičnih družinah, v katerih so komunikacija, prilagodljivost in povezanost višje. Poudariti pa velja, da so povprečne vrednosti na lestvici družinske strukture pri obeh skupinah nizke.

Naše ugotovitve so identične ugotovitvam več avtorjev (Campbell et al. 1998, 7–10; Johnson in Stone 2009, 5–8), ki so v svojih raziskavah ugotovili, da je v alkoholičnih družinah komunikacija pogosteje negativna kakor pri nealkoholičnih družinah. Deloma se lahko glede na dobljene rezultate strinjamo z Rugljem (2008, 231–233), ki trdi, da je v alkoholičnih družinah več izražanja agresivnosti ter manj sprejemanja in razumevanja, več konfliktov, obtoževanja, žaljenja, prepiranja in pritoževanja, deloma se strinjamo le zato, ker razlike v negativni čustveni izraznosti niso statistično značilne. Kljub temu razlike obstajajo, saj so vrednosti pri postavkah negativnih čustev pri OON nižje. V našem vzorcu prevladujejo odrasli, ki so imeli patološke družine. Vzrok patologije pa ni bil vedno alkohol. Glede na statistično značilne razlike v volji do smisla bi lahko sklepali vsaj na deloma drugačno osebnostno strukturo odraslih otrok, ki so odraščali v nealkoholičnih, vendar drugače patoloških družinah.

Iz tabele 4 je razvidno, da dosega skupina OOA statistično značilno nižje vrednosti na lestvici PIL kakor OON. Razvidno je tudi nizko povprečje obeh skupin in lahko rečemo, da se merjenci gibljejo med bivanjskim vakuumom in eksistencialno krizo. Ker med skupinama obstajajo statistično značilne razlike v skupni oceni PIL-testa, lahko potrdimo hipotezo 3. OOA imajo nižjo voljo do smisla, njihovo življenje je manj bivanjsko varno, pred seboj pa imajo kot posledica tega slabše izdelane življenjske cilje in manj jasno zastavljene cilje kakor OON. Rezultat je glede na raziskave (Bijttebier in Goethals 2006, 126; Bush et al. 1995, 178–180; Campbell et al. 1998, 7–10) pričakovan, saj odraščanje ob staršu alkoholiku pogosto pušča otrokom negativne posledice, ki jih zaznamujejo v odraslost in se prelivajo v njihove družine in na naslednje rodove, ker OOA nehote ponavljajo priučene vzorce (Trtnik 2016, 195–197). Nizko skupno povprečje PIL-testa si lahko razlagamo s Franklovim spoznanjem, da vse več ljudi trpi zaradi pomanjkanja smisla in notranje praznine, pa tudi z dejstvom, da so vsi merjenci člani terapevtske skupnosti Mitikas, ki zagotavlja pomoč ljudem v stiski. Nizko povprečje merjencev se

ujema tudi s Torkarjevimi navedbami (2006, 131), da PIL-lestevica pomembno diferencira različne skupine ljudi. Za normalne skupine je $M = 112,42$, pri psihiatričnih pacientih je $M = 92,60$, pri študentih je $M = 108,45$ in pri uspešnih poslovnějšíh in strokovnjakih je $M = 118,90$. Glede na dobljene rezultate ni presenetljivo, da lahko OOA trpijo zaradi pomanjkanja smisla in bivanjske praznine. Rezultati naše raziskave kažejo na neko določeno patologijo dela naše družbe, to pa kliče ne samo k preventivi v smislu opozarjanja o škodljivih posledicah, temveč predvsem k delu s širjenjem informacij o zdravem načinu življenja in o usklajevanju medčloveških odnosov (Perko 1998, 131).

4. Sklep

Naša raziskava daje tudi vpogled v stopnjo doživljanja smisla, v čustveno izraznost in v strukturo družin OOA. Rezultati kažejo na statistično nižjo voljo do smisla OOA. Še več, povprečje na lestvici življenjskih ciljev kaže na bivanjski vakuum, ki ga doživljajo OOA. Frankl (1986, 23) govori o duhovni razsežnosti, od katere loči biološke in psihološke fenomene. Nadalje navaja, da človek doseže duhovno razsežnost takrat, ko premišluje sam o sebi ali pa se po potrebi zavrača. Nadalje avtor navaja, da si lahko bivanjsko praznoto – v nasprotju z vrhunsko izkušnjo, kakor jo opisuje Maslow – predstavljamo kot izkušnjo brezna (77). Maslow je duhovnost opredelil kot posebno stanje duha, ki nastopi ob zlitju človekove racionalne in kontemplativne sfere (Perko 2017, 131). Temu pravimo tudi vrhunsko doživetje. Samouresničeni ljudje pa vrhunsko doživetje pogosto doživijo. Duhovnost oziroma samouresničitev je stranski produkt človekovega delovanja za dobro drugih ljudi ali stranski produkt njegovega ustvarjalnega udejstvovanja (Frankl 1994, 51; Perko 2017, 132). Takšni ljudje torej živijo globoko duhovno življenje. Namen duhovnosti je tudi, da človek najde pomen in smisel v življenju in se čuti celega, povezanega. Možnosti nadaljnega raziskovanja vidimo predvsem v oblikovanju študij v večjem vzorcu, ki bi zajemal tudi ljudi zunaj skupnosti Mitikas, in nato v primerjavi merjenih konceptov med skupinami. Kot smiselno ocenjujemo tudi zasnovo longitudinalne študije, na podlagi katere bi lahko sklepali o uspešnosti nekega določenega psihoterapevtskega pristopa ali drugega načina zagotavljanja pomoči osebam z nizkim doživljanjem smisla svojega življenja.

Kratici

OOO – odrasli otroci alkoholikov.

OOO – odrasli otroci nealkoholikov.

Reference

- ACA WSO.** 2006. *Adult Children of Alcoholic/ Dysfunctional Families*. 9. izdaja. Torrance: Adult Children of Alcoholics, World Service Organization.
- Adrian, Molly, Janice Zeman, Cynthia Erdley, Ludmila Lisa in Leslie Sim.** 2011. Emotional Dysregulation and Interpersonal Difficulties as Risk Factors for Nonsuicidal Self-injury in Adolescent Girls. *Journal of Abnormal Child Psychology* 39, št. 3:389–400.
- Amodeo, Maryann, Margaret Griffin in Ruth Paris.** 2011. Women's Reports of Negative, Neutral, and Positive Effects of Growing Up with Alcoholic Parents. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services* 92, št. 1:69–76.
- Bijtebier, Patricia, in Evelin Goethals.** 2006. Parental Drinking as a Risk Factor for Children's Maladjustment: The Mediating Role of Family Environment. *Psychology of Addictive Behaviors* 20, št. 2:126–130.
- Bradshaw, John.** 1996. *Bradshaw On: The Family*. Deerfield Beach: Health Communications.
- Bush, Stephanie I., Mary E. Ballard in William Freumou.** 1995. Attributional Style, Depressive Features, and Self-esteem: Adult Children of Alcoholic and Non-alcoholic Parents. *Journal of Youth and Adolescence* 24, št. 2:177–185.
- Campbell, James L., Mark A. Masters in Mark E. Johnson.** 1998. Relationship of Parental Alcoholism to Family-of-Origin Functioning and Current Marital Satisfaction. *Journal of Addictions and Offender Counseling* 19, št. 1:7–14.
- Cisler, Ron A., in Allen Zweben.** 1999. Development of a Composite Measure for Assessing Alcohol Treatment Outcome: Operationalization and Validation. *Alcoholism: Clinical and Experimental Research* 23:263–271.
- Crumbaugh, James C., in Leonard T. Maholick.** 1964. An Experimental Study in Existentialism: The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis. *Journal of Clinical Psychology* 20, št. 2:200–207.
- Cvetek, Mateja.** 2017. Children's Comprehension of the Religious Story Affected by their Emotional Capacities. V: *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, 249–261. Ur. Jadranka Garmaz in Alojzije Čondić. Split: Crkva u svijetu.
- . 2014. Živeti s čustvi: čustva, čustveno procesiranje in vseživljenski čustveni razvoj. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Čotar Konrad, Sonja.** 2016. Family Emotional Expressiveness and Family Structure. *Psihologija* 49, št. 4:319–333.
- . 2012. Konfliktnost med mladostniki in starši: razvojno psihološki vidiki in sistemski vidik konfliktnosti v družini. *Psihološka obzorja* 21, št. 3–4:37–46.
- . 2011. Izražanje čustev in konfliktnost v družinskih odnosih. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2000. Čustvena klima v družini: primerjava med slovenskimi in španskimi študenti. *Psihološka obzorja* 14, št. 4:81–105.
- DeStefano, Katherine R.** 2001. *The Effects of Household Substance Abuse on the Behavioral and Emotional Outcomes of Child Witnesses to Domestic Violence*. Doktorska disertacija. Glassboro NY: Rowan University.
- El-Sheikh, Mona, in E. Mark Cummings.** 1997. Marital Conflict, Emotional Regulation, and the Adjustment of Children of Alcoholics. *New Directions for Child and Adolescent Development*, št. 77:25–44.
- Finan, Laura J., Jessica J. Schulz, Mellisa S. Gordon in Christine M. Ohannessian.** 2015. Parental Problem Drinking and Adolescent Externalizing Behaviors: The Mediating Role of Family Functioning. *Journal of adolescence*, št. 43:100–110.
- Frankl, Viktor E.** 2005. *Človek pred vprašanjem o smislu: izbor iz zbranega dela*. Prev. Živa Verbič. Ljubljana: Pasadena.
- . 1994. *Zdravnik in duša: osnove logoterapije in bivanjske analize*. Prev. Jože Stabej. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1986. *Volja do smisla: osnove in raba logoterapije*. Prev. Jože Stabej. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Freed, Rachel. D., Liza M. Rubenstein, Issar Daryanani, Thomas M. Olino in Lauren B. Alloy.** 2016. The Relationship between Family Functioning and Adolescent Depressive Symptoms: The Role of Emotional Clarity. *Journal of Youth and Adolescence* 45, št. 3:505–519.

- Gordis, Edgar.** 1990. Children of Alcoholics: Are They Different. *Alcohol Alert* 9:1–3.
- Gostečnik, Christian.** 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gottman, John M.** 1993. A Theory of Marital Dissolution and Stability. *Journal of Family Psychology* 7:57–75.
- Grekin, Emily R., Patricia A. Brennan, in Constance Hammen.** 2005. Parental Alcohol Use Disorders and Child Delinquency: The Mediating Effects of Executive Functioning and Chronic Family Stress. *Journal of Studies on Alcohol* 66, št. 1:14–22.
- Halberstadt, Amy G., Jude Cassidy, Cinthya A. Stifter, Ross D. Parke in Nathan A. Fox.** 1995. Selfexpressiveness within the Family Context: Psychometric Support for a New Measure. *Psychological Assessment* 7:93–103.
- Haugland, Bent S. M.** 2003. Paternal Alcohol Abuse: Relationship between Child Adjustment, Parental Characteristics, and Family Functioning. *Child Psychiatry and Human Development* 34, št. 2:127–146.
- Hutzell, Robert R., in Thomas Peterson.** 1986. Use of the Life Purpose Questionnaire with an Alcoholic Population. *International Journal of the Addictions* 21, št. 1:51–57.
- Jarmas, Audre. L., in Anne E. Kazak.** 1992. Young Adult Children of Alcoholic Fathers: Depressive Experiences, Coping Styles, and Family Systems. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 60, št. 2:244–251.
- Johnson, Patrick, in Rachel Stone.** 2009. Parental Alcoholism and Family Functioning: Effects on Differentiation Levels of Young Adults. *Alcoholism Treatment Quarterly* 27, št. 1:3–18.
- Kavenska, Veronika.** 2009. Meaning of Life in the Context of Alcohol Dependence. *Electronic journal of CMPS* 1, št. 3:1–11.
- Kelley, Michelle L., Matthew R. Pearson, Scott Trinh, Keith Klostermann in Kristina Krakowski.** 2011. Maternal and Paternal Alcoholism and Depressive Mood in College Students: Parental Relationships as Mediators of ACOA-depressive Mood Link. *Addictive behaviors* 36, št. 7:700–706.
- Kokolj Thege, Barna, Adrienne Stauder in Maria S. Kopp.** 2010. Relationship between Meaning in Life and Intensity of Smoking: Do Gender Differences Exist? *Psychology and Health* 25, št. 5:589–599.
- Kostiuk, Lynne M., in Gregory T. Fouts.** 2002. Understanding of Emotions and Emotion Regulation in Adolescent Females with Conduct Problems: A Qualitative Analysis. *The Qualitative Report* 7, št. 1:1–15.
- Kristovič, Sebastjan.** 2013. Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:625–637.
- . 2012. Redukcionizem v humanističnih znanostih in bivanjska prikrajšanost. *Raziskave in razprave* 5, št. 1:64–98.
- Lamovec, Tanja.** 1988. *Priročnik za psihologijo motivacije in emocij*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Lee, Hyunhwa.** 2013. Childhood Domestic Violence, Alcoholic Parents, and Adult Psychological Features. *Journal of Korean Academy of Psychiatric and Mental Health Nursing* 22, št. 3:230–240.
- Marsh, Ali, Leigh Smith, Jan Piek in Bill Saunders.** 2003. The Purpose in Life Scale: Psychometric Properties for Social Drinkers and Drinkers in Alcohol Treatment. *Educational and Psychological Measurement* 63, št. 5:859–871.
- McCoy, Dana C., in Cybele C. Raver.** 2011. Caregiver Emotional Expressiveness, Child Emotion Regulation, and Child Behavior Problems among Head Start Families. *Social Development* 20, št. 4:741–761.
- Masten, Robert.** 2004. Noogene osebnostne značilnosti in prilagajanje. *Psihološka obzorja* 13, št. 4:67–84.
- Minehan, Janet A., Michael D. Newcomb in Elisha R. Galaif.** 2000. Predictors of Adolescent Drug Use: Cognitive Abilities, Coping Strategies, and Purpose in Life. *Journal of Child and Adolescent Substance Abuse* 10, št. 2:33–52.
- Morris, Aamanda S., Jennifer S. Silk, Laurence Steinberg, Sonya S. Myers in Lara R. Robinson.** 2007. The Role of the Family Context in the Development of Emotion Regulation. *Social development* 16, št. 2:361–388.
- Mupier, Robert, Elaine H. Rodney in Lorraine Samuels.** 2002. Difference in Parenting Style between African American Alcoholic and Nonalcoholic Parents. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services* 83, št. 5:604–610.
- Olson, David H.** 2011. FACES IV and the Circumplex Model: Validation Study. *Journal of Marital and Family Therapy* 37, št. 1:64–80.
- Onyskiw, Judee E.** 2003. Domestic Violence and Children's Adjustment: A Review of Research. *Journal of Emotional Abuse* 3, št. 1/2:11–45.
- Perko, Andrej.** 2017. *Večkrat sem ji kupil rože, kot je ona mene pričakala v negližeju: Ljudje v stiski in socialno androgoška metoda*. Ljubljana: Buča.
- . 2013. *Pijan od življenja: premagati alkohol in spet zaživeti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- . 2011. *Otroci alkoholikov in tiranov*. Kamnik: Zavod Mitikas.
- . 1998. Mladi in smisel življenja: Specialistična naloga iz klinično-psihološkega svetovanja. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Peschel, Hans W.** 1988. Zur Sinnproblematik des Alkoholikers: Eine Fragebogenuntersuchung mit dem Logo-Test bei männlichen Alkoholikern. *Suchtgefahren* 34, št. 2:115–119.
- Rainer, Michael.** 1997. Die existenzielle Seite der Alkoholkrankheit: Eine existenzanalytische Untersuchung an Alkoholkranken V: *Süchtig sein: Entstehung, Formen und Behandlung von Abhängigkeiten*, 39–51. Ur. Alfred Längle in Christian Probst. Dunaj: Profil Verlag.
- Rugelj, Janez.** 2008. *Pot samouresničevanja: Zdravljenje in urejanje zasvojenecv in drugih ljudi v stiski: Priročnik za zdravo in ustvarjalno življenje*. Ljubljana: UMco.
- . 1977. *Dolga pot: Vrnitev alkoholika in njegove družine v ustvarjalno življenje*. Ljubljana: Republiški odbor Rdečega križa Slovenije.
- Sanford, Keith.** 2007. Hard and Soft Emotions during Conflict: Investigating Married Couples and Other Relationships. *Personal Relationships* 14:65–90.
- Scherer, Michael, Everett L. Worthington, Joshua Hook, Kathryn L. Campana, Steven L. West in Aubrey L. Gartner.** 2012. Forgiveness and Cohesion in Familial Perceptions of Alcohol Misuse. *Journal of Counseling and Development* 90, št. 2:160–168.
- Schlesinger, Susanna, Marilyn Susman in Judy Koenigsberg.** 1990. Self-esteem and Purpose in Life: A Comparative Study of Women Alcoholics. *Journal of Alcohol and Drug Education* 36:127–141.
- Sim, Leslie, Molly Adrian, Janice Zeman, Michael Cassano in William N. Friedrich.** 2009. Adolescent Deliberate Self-harm: Linkages to Emotion Regulation and Family Emotional Climate. *Journal of Research on Adolescence* 19, št. 1:75–91.
- Smith, Marjorie.** 2004. Parental Mental Health: Disruptions to Parenting and Outcomes for Children. *Child and Family Social Work* 9, št. 1:3–11.
- Stanley, Selwyn, in C. Vanitha.** 2008. Psychosocial Correlates in Adolescent Children of Alcoholics – Implications for Intervention. *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 12:67–80.
- Steinhausen, Hans-Christoph.** 1995. Children of Alcoholic Parents: A Review. *European Child and Adolescent Psychiatry* 4, št. 3:143–152.
- Svetina, Matija, Erika Zabret in Boštjan Bajec.** 2008. *FACES IV, slovenska oblika: Priročnik za vrednotenje in interpretacijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Torkar, Gregor.** 2006. Vplivi učiteljevih vrednot na njegovo vzgojno-izobraževalno delovanje na področju varstva narave. Doktorska disertacija. Ljubljana: Biotehniška fakulteta.
- Trtnik, Nada.** 2016. Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:191–201.

Ocene

Jure Volčjak. *Goriška nadškofija na Kranjskem v času apostolskega vikarja in prvega nadškofa Karla Mihaela grofa Attemsa (1750–1774)*. Acta Ecclesiastica Sloveniae 39. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 403 str. ISBN: 978-961-6844-57-4.

Avtor dr. Jure Volčjak je za zbirko Acta Ecclesiastica Sloveniae (njen 39. zvezek) pripravil dopolnjeno izdajo svoje doktorske disertacije z naslovom *Goriška nadškofija na Kranjskem v času apostolskega vikarja in prvega nadškofa Karla Mihaela grofa Attemsa (1750–1774)*. Delo bralcu nudi vpogled v okoliščine, ki so privedle do ukinitve starodavnega oglejskega patriarhata in njegove delitve na videmsko in goriško nadškofijo. Ozemeljsko je osredotočeno na Kranjsko, vsebinsko pa na dejavnost prvega goriškega nadškofa Karla Mihaela, grofa Attemsa.

Zaradi številnih temi odgovarjajočih tematik je avtor delo zastavil zelo razvejano, kar je razvidno že iz kazala. Najprej predstavi predzgodovino konteksta dogodkov okoli ukinitve starodavnega oglejskega patriarhata, ki so se zgodili za časa vladarice Marije Terezije sredi 18. stoletja. Opiše vrsto poizkusov svetne in cerkvene oblasti v drugi polovici 16. in tekem 17. stoletja, ki naj bi razrešili konflikt med Beneško republiko in habsburškimi vladarji, ki se je vlekel od leta 1420 in najbolj odražal prav na avstrijskih ozemljih patriarhata. Neposredna patriarhova jurisdikcija je bila na njih posledično ovirana in po leta 1628 tudi praktično onemogočena ter v dobršni meri odvisna od (ne)spretnosti oglejskih arhidiaconov. V nevzdržno stanje je naposled

posegla vladarica Marija Terezija, ki je pri papežu Benediktu XIV. leta 1749 izposlovala ustanovitev apostolskega vikariata za habsburške dežele, čemur je leta 1751 sledila formalna ukinitve oglejskega patriarhata in leto kasneje ustanovitev goriške nadškofije.

Avtor nadrobno opiše osebnost in vlogo prvega ordinarija Karla Mihaela grofa Attemsa, ki je s pomočjo države postopoma spravil v tek novoustanovljeno goriško nadškofijo, ki je še vedno imela ogromen obseg. V upravnem smislu je ohranil njeno razdelitev na arhidiakonate, po izvoru srednjeveško župnijsko mrežo pa je nadgradil z ustanavljanjem vikariatov ter ostalih dušnopastirskih postojank.

Na podlagi Attemsovih vizitacijskih zapiskov je avtor predstavil posamezne značilnosti iz verskega življenja župnij, zlasti bratovščin. Zanimale so ga tudi gospodarske razmere in jezikovne ter kulturne posebnosti, saj sta bili v nadškofiji poleg večinsko slovenskega prebivalstva tudi nemško in italijansko govoreča manjšina.

Veliko podatkov je avtorju uspelo zbrati v povezavi s škofijsko duhovščino. Opiše njeno provenienco, izobrazbo, kraje službovanja; kakor tudi njeno pastoralno delovanje, ki se je zrcalilo v maševanju, katehezi, spovedovanju, podeljevanju zakramentov itn. Zanimalo ga je tudi osebno življenje duhovščine, ki odseva njeno takratno socialno, gmotno in duhovno stanje s pomanjkljivostmi in vzornimi primeri vred.

Vzporedno s svetno duhovščino avtor primerja tudi redovnike. Predstavi njihove samostane na Kranjskem ter proble-

matiko njim inkorporiranih župnij. Delo zaključuje znanstvenokritična komparativna obravnava Attemsovih vizitacijskih zapisnikov. Predstavi jih kot izjemno bogat vir za zgodovino posameznih župnij. Po topografskem ključu posameznih arhidiaconatov v prilogi prikaže cerkve, patrocinije oltarjev in njihovo bogoslužno opremo.

Avtor se je pri pisanju zares potrudil, saj je zbral praktično vso obstoječo literaturo o obravnavanih tematikah. Posebno dodano vrednost njegovemu delu daje občudovanja vredno število konzultiranih in navedenih arhivskih dokumentov, pretežno izvirajočih iz tujih arhivov. Prav zaradi njih delo barvno zapolnjuje

dosedanje sive konture zgodovinopisnega vedenja o predstavljenih tematikah. Metodološko in interpretativno je nalogo opravil odlično. Pri tem velja poudariti, da se je srečal s problematiko razpršenosti virov, ki jo je zadovoljivo razrešil in sešil v berljivo pripoved navkljub množici raznovrstnih in na prvi pogled nezdržljivih podatkov. Študij arhivskega gradiva mu je omogočil, da je popravil tudi napake iz predhodno izdane literature. Delo je izvirno, saj je avtorju uspelo napraviti sintetično-analitični pregled obravnavane tematike in s tem zapolniti še eno vrzel v našem zgodovinopisju. Iskrene čestitke!

Matjaž Ambrožič

Marjan Zupančič, ur. *Nadžkof Šuštar v spominu Slovencev: Posvet ob 10. obletnici njegove smrti*. Zbornik Občine Trebnje 2. Trebnje: Kulturno društvo, 2017. 117 str. ISBN: 978-961-92100-2-4

Kulturni društvo Trebnje je 30. novembra 2017 v prostorih trebanjske župnije javnosti predstavilo zbornik *Nadžkof Šuštar v spominu Slovencev: Posvet ob 10. obletnici njegove smrti*, ki vsebuje pet prispevkov z junijskega znanstvenega posveta o znamenitem dolenskem rojaku. Potem ko sta ob praznovanju petindvajsetletnice slovenske samostojnosti izšli deli dr. Jerneja Vrtovca *Vloga nadškofa Šuštarja pri osamosvojitvi Slovenije* in dr. Antona Jamnika *Naš nadškof Šuštar*, sta bila Šuštarjeva dediščina in spomin Slovencev nanj predstavljena že v tretji knjigi zapored v zgolj dveh letih.

Mag. Blaž Otrin v prispevku »Nadžkovo vizija Cerkev v ljubljanski škofiji po demokratičnih spremembah na Slovenskem« izpostavlja dejstvo, da je bila po demokratičnih spremembah Cerkev postavljena v nov položaj, ki ji je omogočil, da »svobodneje zadih« (9). V prispevku je govor o Šuštarju kot prodornemu moralnemu teologu, ki je v ospredje postavljala koncept osebne odgovornosti. Nadalje je predstavljena Šuštarjeva vizija Cerkev na Slovenskem, ki jo po odločitvi za demokratično družbeno ureditvijo zaznamujeta optimizem, upanje in (pre)velika pričakovanja. Predstavljeno je tudi urejanje odnosov med državo in Cerkvijo ter posebej vprašanje šolstva in družbenega angažiranja laikov; slednje je Šuštar močno podpiral, a je bil »skrajno pozoren na to, da se cerkvena hierarhija ni vpletala v strankarsko politiko« (21).

Prispevek dr. Matevža Koširja »Iskanje odprtosti in spoštovanja« je najobsežnejši in razkriva veliko število do sedaj bodisi neznanih bodisi nedokumentiranih dejstev o vsebini odnosov med Šuštarjem in slovensko avtoritarno enopartijsko oblastjo, pri čemer prispevek v prevladujoči meri temelji na gradivu Službe državne varnosti. O izredni odgovornosti Šuštarja pri razvoju odnosov med Cerkvijo in oblastjo v Sloveniji govori avtorjeva ocena, da je arhivsko gradivo o Šuštarju »večinoma identično z gradivom, ki zadeva delovanje Rimskokatoliške Cerkve na Slovenskem od osemdesetih let dvajsetega stoletja dalje« (27). Avtor tudi ugotavlja, da so bile, v primerjavi z ugodnimi ocenami navedenih odnosov, ki so bile posredovane javnosti, interne ocene tako režimskih organov kot cerkvenih predstavnikov precej slabše, fokus pogovorov med obema stranema pa je bil nemalokrat na incidentih na lokalni ravni in vprašanjih, o katerih se je brezplodno dogovarjanje vleklo več let. V prispevku je predstavljen obseg prisluškovanja in drugih oblik nadzorovanja dejavnosti, ki jih je bil deležen Šuštar in ostali izpostavljeni cerkveni predstavniki. Šuštar se je zavedal, da je spremljan na vsakem koraku, zato je v zaupnih pomenkih s sodelavci govoril »zelo tiho« (35). Bralec se lahko seznanja še z vsebino režimskih analiz Šuštarjevega delovanja v Cerkvi in v odnosih do oblasti, o njegovem odnosu do nadškofovske službe, stališču o Slovenskem duhovniškem društvu, prizadevanju za ustanovitev Slovenske pokrajinske škofovske konference ter številnih drugih dejstvih in dogodkih iz prvega desetletja Šuštarjevega vodenja ljubljanske krajevne Cerkve in cerkvene pokrajine.

Dr. Andrej Saje v prispevku »Zapuščina nadškofa Šuštarja« najprej predsta-

vi Šuštarjev čas v Švici (1949–1977), kjer je ostal v zavesti ljudi »kot priljubljen dušni pastir, voditelj duhovnih vaj in učitelj« (74). Avtor izpostavlja Šuštarjev prispevek na področju dialoga z družbo, prizadevanj za spoštovanje človekovih pravic in rušenja predsodkov do Cerkve v osemdesetih letih. V odnosu do predstavnikov oblasti, ki je Cerkev izrinila iz javnosti, vero pa tolerirala zgolj kot zasebno zadevo posameznikov, ga je odlikovala želja po poštenem in tvornem sodelovanju, dialogu in reševanju odprtih vprašanj, predvsem pa vztrajnost. Poleg tega si je v moči škofovske službe prizadeval udejanjiti občestvenost in zbornost Cerkve, kot ju uči drugi vatikanski koncil. Nazadnje je Šuštar predstavljen v vlogi pobudnika procesa sprave, vizionarja moderne Evrope ter človeka srečanja in odnosov.

V prispevku »Odsev Dolenjske v Šuštarjevem značaju« dr. Stane Granda na izviren in duhovit način interpretira Šuštarjevo osebnost, na katero je bolj kot dolenjsko ali celo slovensko poreklo vplival študij v Rimu, življenje v Švici in delovanje v mednarodnih cerkvenih organizacijah. Navedeno ga je po avtorjevem prepričanju oblikovalo v »enega pomembnejših Evropejcev« in v »svojevrstnega intelektualnega aristokrata v najboljšem smislu besede« (84).

Dr. Vinko Škafar je svoj prispevek naslovil »Zavzet ekumenski realist« in v njem izpostavil dejstvo, da je po vrnitvi v Slovenijo Šuštar »samo nadaljeval ekumenski dialog, ki ga je začel v Švici« (89). V tej večkonfesionalni državi se je soočal s konkretno ekumensko problematiko na teoretični in praktični ravni, pri čemer si je prizadeval biti nekatoličanom »po duhu brat in kristjan«. Nezanemarljiv Šuštarjev prispevek k ekumenizmu

je, da je kot tajnik Sveta evropskih škofovskih konferenc dal »določnejšo in trajno obliko« sodelovanju s Konferenco evropskih Cerkva. (92–93)

V drugem delu zbornika (t. i. Dodatek) najde bralec nagovor ljubljanskega nadškofa in metropolita Stanislava Zoreta pri sv. maši v trebanjski cerkvi 30. junija 2017 v okviru Baragovega dneva. Zoretov nagovor dopolnjujeta nagovora s priložnostne akademije, ki je sledila sv. maši: slavnostni govor direktorja Zavoda sv. Stanislava dr. Romana Globokarja in prispevek redovnic skupnosti Loyola. Vsi trije prispevki predstavljajo neke vrste poskus izrisa duhovnega in značajskega portreta Šuštarja, katerega »geslo in edino veljavno merilo« (33) je bilo spolnjevat² božjo voljo. Ta zanj, po lastnih besedah, ni bila

»kaka statična formula, ampak dinamična naloga, ki zahteva nenehno iskanje, iskreno zavzetost, budno odprtost in resno in pošteno delo, pa tudi precejšno mero notranje ravnodušnosti, zdrave samokritike, življenjskega humorja in tudi nekaj treznega relativiziranja vsega človeškega« (114).

Dr. France Dolinar v Spremni besedi ocenjuje, da obravnavani zbornik

»odpira novo poglavje v slovenski zgodovini v drugi polovici 20. stoletja, ki jo je odločilno zaznamovala prav osebnost ljubljanskega nadškofa, slovenskega metropolita in predsednika Sloven-

skega škofovske konference Alojzija Šuštarja«

ter obenem poudarja velik pomen zbornika, ki je

»dragocen prispevek v odstiranju bogastva preteklosti lokalne skupnosti in nepogrešljiv pripomoček pri proučevanju slovenske nacionalne in cerkvene zgodovine v drugi polovici 20. in na prelomu v 21. stoletje« (7).

Vseh pet prispevkov iz zbornika je osredotočenih na Šuštarjevo delovanje v vlogi ljubljanskega nadškofa in metropolita ter predsednika Slovenske (pokrajinske) škofovske konference (1980–1997). Prispevki dokazujejo, da je Šuštar izpolnil pričakovanja svojega podpornika in mentorja, ljubljanskega pomožnega škofa dr. Stanislava Leniča (1967–1988), ki je želel, da krmilo ljubljanske nadškofije in metropolije prevzame vsestransko močna in ugledna osebnost doma in v Evropi. Šuštarjevo predhodno delo na področju moralne teologije, duhovnosti in družbene problematike (njegova bibliografija za obdobje 1950–1979 obsega kar 419 enot) ter mednarodnega delovanja, ki ga je pripeljalo na položaj ljubljanskega nadpastirja, kakor kritično sodi dr. Granda, pa »premalo poznamo in cenimo« (85). Navedeno misel je mogoče razumeti kot spodbudo za nadaljnje odkrivanje dediščine tega velikega Slovenca in Evropejca.

Dejan Pacek

Krčki biskup Josip Srebrnić (1876.–1966.): Zbornik radova sa znanstvenog skupa povodom 50. obljetnice smrti. Reka, Krk, Zagreb: Teologija u Rijeci, Krčka biskupija, Kršćanska sadašnjost, 2017. 626 str. ISBN: 978-953-11-2021-1.

Leta 2016 je škofija Krk na različne načine obeležila 50-letnico smrti škofa dr. Josipa Srebrnića, svojega dolgoletnega voditelja. Med drugim je skupaj s teološko šolo na Reki pripravila enodnevni znanstveni posvet o škofu in času, v katerem je deloval; posvet je bil organiziran 4. marca 2016 na Reki. Knjiga, ki jo predstavljamo, je sad posveta in dodatnega raziskovanja delovanja škofa Srebrnića, ki je bil voditelj krške krajevene Cerkve od leta 1923 dalje, skupno več kakor štiri desetletja. Knjiga hkrati prinaša vrsto dokumentov, ki so pomembni za boljše poznavanje tako zgodovine škofije Krk kakor tudi več desetletij dogajanja na tem območju. Publikacijo sta pripravila učitelja cerkvene zgodovina na reški teološki šoli dr. Marko Medved in dr. Franjo Velčić – ta je hkrati generalni vikar krške škofije in izvrsten poznavalec tako škofa Srebrnića kakor tudi krščanstva nasploh v severnem delu Jadrana. Kot soizdajatelja nastopata založniška hiša Kršćanska sadašnjost iz Zagreba in krška škofija.

Škofovsko službo dr. Josipa Srebrnića na otoku Krku so zaznamovala tri obdobja. Vsako izmed njih je bilo za Cerkve na svoj izviren način težko in izzivalno. Pred drugo svetovno vojno so pogoje narekovala jugoslovanske in italijanske oblasti, v času vojne italijanske in nato nemške, po koncu vojne pa jugoslovanski komunisti. Vsak čas je imel svoje probleme, a pastoralna vnema je škofu Srebrniću narekovala, da je vedno

našel poti in načine, kako zagovarjati pravice vernikov in Cerkve ter kako braniti dostojanstvo vsake osebe. Široka razgledanost, dobro poznavanje zgodovine cerkvenih občestev v tem delu Evrope, sposobnost dobre presoje in znanje jezikov mu je omogočalo, da so bili njegovi nastopi uspešni in v prid ljudem. Nanj so se obračali mnogi, tako predstavniki državnih in cerkvenih ustanov kakor tudi duhovniki ali preprosti verniki – vsakemu je odgovoril in v svoji pisarni ohranil koncept odgovora. Spisi škofijskega ordinariata iz njegovega časa so v popolnem soglasju z delovodniki in drugimi spisovnimi evidencami. Tudi v tem smislu so izraz škofovega zelo urejenega življenja in poslovanja.

Zajetna knjiga je sestavljena iz dveh delov. Prvi del vsebuje razširjena predavanja devetih poznavalcev škofa Srebrnića in njegovega časa, ki so jih avtorji imeli na znanstvenem srečanju. Gre za predstavitev raznih obdobij škofovega življenja in izvirnih dokumentov, ki razkrivajo ravnanje ključne osebe za cerkveno in splošno zgodovino Krka in krške škofije. Vsebina je razvidna iz naslovov predavanj: Dr. Josip Srebrnić – učitelj teologije v Gorici in v Ljubljani (Bogdan Kolar); Družbene in cerkvene razmere v krški škofiji v času prihoda in delovanja škofa Srebrnića (1923–1966) (Anton Bozanić); Josip Srebrnić – prenovitelj hrvaškega naroda s pomočjo evharistije (Juraj Batelja); Krški škof Josip Srebrnić, blaženi Ivan Merz in katoliške organizacije (Božidar Nagy); Vloga krškega škofa dr. Josipa Srebrnića pri reševanju internirancev koncentracijskega taborišča Kampor na otoku Rabu 1942–1943 (Ivan Kovačić); Intervencije krškega škofa dr. Josipa Srebrnića med drugo svetovno vojno in prid odpeljanih in za-

prti ljudje s področja krške škofije (Franjo Velčič); Škof Josip Srebrnič in komunistične oblasti (Miroslav Akmadža); Josip Srebrnič – apostolski administrator reške škofije (1949–1951) (Marko Medved); Pomen škofa Srebrnića z današnje perspektive (Srebrničev naslednik, škof Ivica Petanjak). Ker so bile sestavni del posveta tudi razprave in s tem možnosti dopolnitve, so dela, ki so bila pripravljena za objavo, še bolj celovito in poglobljeno odgovorila na nekatere dileme, ki so se predhodno pojavljale. Z različnimi oblikami nastopanja in učenja je škof Srebrnič ne le skrbel za zaupano mu škofijo, temveč je pustil sporočilo o pastirskem ravnanju, ki je aktualno še danes; to je poudaril zlasti njegov naslednik škof Petanjak.

Drugi in večji del (preko 350 strani) pa vsebuje številne dokumente iz prezidialnega arhiva krškega škofa v vojnem letu 1944. Dokumente, ki prikazujejo delovanje škofa Srebrnića za reševanje ljudi v času nemške okupacije, to je v zadnjem letu druge svetovne vojne, je za objavo pripravil dr. Velčič, ki je bil dolga leta vodja škofijskega arhiva na Krku. Objavo izvirnih dokumentov spremlja študija, v kateri so predstavljene okoliščine delovanja škofove pisarne in razlogi za škofove posege. V svojem poslovanju se je škof Srebrnič izkazal kot zelo natančen in urejen človek. Takšna je bila tudi njegova pisarna. Kot zgodovinar se je zavedal pomena nastajanja in varovanja dokumentov za zgodovino, ne le v primeru pomembnih spomenic, temveč tudi na področju vsakodnevnega poslovanja ali majhnih prošenj. Avtor razprave dr. Velčič je navedel znane škofove besede, ki jih je izrekel duhovnikom, njegovim ožjim sodelavcem, ob vrnitvi iz večmesečnega pripo-

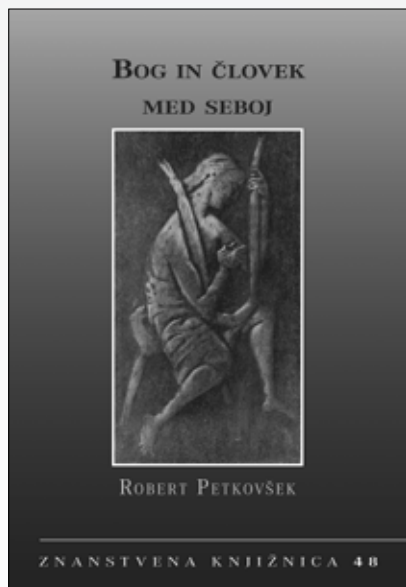
ra in zapora, kamor so ga po drugi svetovni vojni poslale komunistične oblasti. Ker so v strahu, da bi lahko kakšni dokumenti prišli v roke preiskovalcem in škodili škofu, uničili del spisov iz njegove pisarne, jim je škof dejal: »S tem ste uničili del zgodovine!« Spise, ki so objavljeni v knjigi, je zbral in uredil škof sam in jih je v pisarni vodil kot 40. zvezek prezidialnega arhiva. Nastali so kot dopisi različnih naslovov in osnutki odgovorov, ki jih je škof odposlal. Uporabljal je jezik, ki ga je v svojem dopisu uporabljal dopisnik: pripadnikom nemških okupacijskih oblasti je pisal nemško, Svetemu sedežu je pisal latinsko ali italijansko, oblastem na Hrvaškem v hrvaščini in svojim rojakom v slovenščini.

Velja poudariti nekatere vsebinske sklope škofovih dopisov. Pri nemških oblasteh je posredoval za ujete partizane. V vrsti dokumentov so obravnavani slovenski interniranci na otoku Rabu in zavzemanje škofa Srebrnića za rešitev njihovega položaja, potem ko so se Italijani umaknili in so bili bolniki prepuščeni sami sebi. Tudi iz tega razloga je objava pomemben prispevek za poznavanje razmer na Slovenskem v času druge svetovne vojne. Zavzemal se je za judovske internirance na Rabu. Protestiral je proti množičnim racijam in zapiranjem ljudi. Ljudem je pomagal prisrčno razna dovoljenja in podpiral njihove prošnje za reševanje njihovih domačih, ki so jih zapirale vsakokratne oblasti. Pomagal je reševati stiske prebivalstva v posameznih župnijah in v mestu Krku, tudi ko je šlo za preskrbo z najbolj osnovnimi sredstvi za preživetje. Posameznikom je pomagal urediti njihov položaj ali podprl njihove prošnje za reševanje stisk, v katerih so se znašli.

Zajeten zbornik je zelo zgovorna priča časa. Ne govori le o škofu Srebrniću, njegovi življenjski poti in o njegovih pastirskih odločitvah, temveč tudi o škofiji, ki jo je vodil in ji pustil močan pečat. Govori o skoraj pol stoletja zgodovine krške krajevne Cerkve, ki se je srečevala z mnogimi izzivi in v vsakem času skušala najti odgovore nanje. Ker je šlo za prelomne čase, je bil škof še bolj izpo-

stavljen. V spominu ljudi se je zapisal kot dober škof, njihov podpornik in zagovornik. Objavljeni dokumenti so hkrati izraz delovanja Cerkve v širšem prostoru, kajti jugoslovanski škofje, med temi tudi Slovenci, so pri svojem ravnanju in učenju zelo cenili nastope škofa Josipa Srebrnića.

Bogdan Kolar



Robert Petkovšek

Bog in človek med seboj

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Mednarodna zveza akademij 89. generalna skupščina

Tokio, Japonska akademija, 22.–26. 10. 2017

89. generalna skupščina UAI (Union Académique Internationale) je letos potekala na sedežu Japonske akademije od 22. do 26. oktobra, čez dve leti bo ob slovesnosti stoletnice ustanovitve UAI potekala na akademiji v Parizu. Poročilo se začne s pregledom zgodovine delovanja UAI. Mednarodna unija akademij je bila ustanovljena oktobra 1919 kot mednarodna organizacija z namenom, da promovira mednarodno sodelovanje na področju humanistike in družbenih ved. Izvršni urad UAI je od vsega začetka na Kraljevi belgijski akademiji znanosti in umetnosti v Bruslju. Pobuda za ustanovitev UAI je prišla s strani francoske *Akadémie des Inscriptions et belles-lettres* leta 1919, zato bo naslednja skupščina čez dve leti v Parizu ob stoletnici ustanovitve.

1. Zgodovina in nameni UAI

Na pobudo, da se ustanovi UAI, se je leta 1919 odzvalo enajst držav: Belgija, Danska, Francija, Grčija, Italija, Japonska, Poljska, Nizozemska, Rusija, Velika Britanija in Združene države Amerike. Predstavniki akademij teh držav so se 18. oktobra 1919 sestali v Parizu in so ustanovili združenje akademij za področje humanistike in družbenih ved. Naravoslovnih ved niso vključili, ker sta istega leta na pobudo Francoske akademije znanosti Ameriška nacionalna akademija znanosti in Britanska kraljeva družba ustanovili svet za raziskovanje (International Research Council). Od ustanovitve do danes UAI kot pokroviteljica spremlja že okoli 80 velikih mednarodnih projektov.

Eden od prvih velikih projektov je bil *Corpus Christianorum*, to je priprava tekstnokritične izdaje zgodnjekrščanskih virov (patristika in začetki srednjega veka). Sad tega projekta je okoli 600 knjig tekstnokritičnih izdaj primarnih krščanskih virov. Kot sedmi veliki projekt je bil že leta 1922 na tretji generalni skupščini sprejet načrt s krovnim naslovom Neobjavljeni zgodovinski dokumenti, ki se tičejo Japonske. Naloga tega projekta je zbiranje še neobjavljenih dokumentov, ki so se ohranili v drugih deželah: dokumenti in poročila tujih opazovalcev o Japonski, prevajanje izvornih dokumentov v japonščino, pozneje tudi dodajanje komentarjev in objavlanje rezultatov. Japonska pa sodeluje tudi v velikem projektu *Corpus Vasorum Antiquorum*, to je pri raziskovanju antičnih vaz, ki se nahajajo v območju Pacifika.

Osnovna naloga UAI je predstavljena v statutu inavguralne skupščine oktobra 1919 in se glasi: »Nameni tega sodelovanja so spodbujanje mednarodnega sodelovanja v panogah, kot so jezikoslovje, arheologija, zgodovina, etika, politika in

sociologija.« Ustanovitev UAI je bil dejaven odgovor na katastrofalne posledice prve svetovne vojne, da različne narode spet poveže v skupne projekte, ki bodo dejansko in simbolno povezali narode. UAI je vsako leto organizirala generalno skupščino, na kateri so delegati vključenih akademij sprejemali predlagane nove projekte, spremljali njihovo delo in organizirali materialna sredstva za najbolj zahtevne in finančno slabo podprte projekte.

Med drugo svetovno vojno je UAI prenehala delovati (do leta 1947). V povojnem obdobju so pristopile nove države, po osamosvojitvi tudi Slovenija. Danes je pridruženih preko 60 nacionalnih akademij. Število velikih projektov, ki jih spremlja UAI, je naraslo na okoli 90. Na letošnji skupščini je bil sprejet projekt raziskovanja stenskega slikarstva na področju Balkana. Predlog projekta so pripravile Bolgarska akademija znanosti, Srbska akademija znanosti in umetnosti in Romunska akademija znanosti. Za evalvacijo projekta smo bili naprošeni delegatinja Ameriške nacionalne akademije prof. dr. Madeline Caviness, delegat švicarske akademije prof. dr. Agostino Paravicini-Bagliani in delegat SAZU prof. dr. Jože Krašovec.

Med 88 projekti v teku so nekateri posebno pomembni za humanistiko, na primer priprava slovarja srednjeveške latinščine (projekt št. 5). V bistvu vsi projekti temeljijo na iskanju in objavljanju temeljnih virov večjih kultur sveta. Med najpomembnejšimi projekti je še vedno *Corpus Christianorum*, ki pa je v bistvu že končan z rezultatom okoli 600 knjig virov krščanstva v antiki in zgodnjem srednjem veku. Nadaljevanje tega projekta je zdaj priprava tekstnokritičnih izdaj apokrifov.

2. Predstavitev raziskovanja zgodovinskih virov na 89. generalni skupščini UAI v Tokiu

Japonska akademija znanosti je 89. generalno skupščino odlično pripravila ob sodelovanju Univerze v Tokiu. Izkazali so se kot odlični organizatorji, pa tudi kot izjemno prijazni gostitelji. Eno dopoldne je bilo določeno za obisk nekaterih inštitutov Univerze v Tokiu. Skoraj polovica delegatov se je odločila za ogled Zgodovinskega inštituta. Ta inštitut je bil ustanovljen leta 1793 v okviru vlade, leta 1888 pa je prišel pod okrilje Univerze v Tokiu. Naloge inštituta so iskanje, restavriranje in komentiranje primarnih zgodovinskih dokumentov, ki so se ohranili na tleh Japonske, pa tudi v številnih drugih deželah, ki so od poznega srednjega veka na različne načine iskale stik z Japonsko. V svojih začetkih je Zgodovinski inštitut iskal metodološke vzorce na Zahodu. Leta 1870 so raziskovalci navezali stik z madžarskim zgodovinarjem Georgom Gustavom Zerffijem, ki je leta 1879 izdal knjigo o zgodovinski znanosti. V letih 1882 do 1902 je na Univerzi v Tokiu deloval nemški profesor Ludwig Riess, ki je zagovarjal zamisel, da mora poučevanje in raziskovanje zgodovine temeljiti na zbiranju in znanstvenem raziskovanju zgodovinskih dokumentov.

Zgodovinski inštitut Univerze v Tokiu je sprejel načelo, da je primarna naloga inštituta zbiranje in restavriranje izvirnih zgodovinskih dokumentov z vseh obdobj pismenstva, objavljanje faksimil izvirnih zgodovinskih dokumentov, priprava

znanstvenih komentarjev in študij. Leta 1984 je Zgodovinski inštitut začel z digitaliziranjem zgodovinskih dokumentov vseh vrst. Leta 1992 je inštitut ustanovil Center za študij vizualnih virov kot zgodovinskih dokumentov. Leta 2006 je inštitut ustanovil Mednarodni center za digitalizacijo zgodovinskih dokumentov. Knjižnica Zgodovinskega inštituta ima med drugim delavnico za restavriranje zgodovinskih dokumentov, digitalizirani dokumenti so tako dostopni v odlični vezani obliki vsem raziskovalcem zgodovinskih virov. Med zgodovinske vire med drugimi štejejo korespondenco jezuitskih misijonarjev v Indiji v 16. stoletju. Leta 2011 je inštitut izdal tekstnokritično izdajo korespondence jezuitov.

3. Predstavitev nastanka krščanstva na 89. generalni skupščini UAI v Tokiu

Sodelovanje Japonske akademije z Univerzo v Tokiu v pripravi 89. generalne skupščine UAI je generalno skupščino UAI dodatno postavilo na višjo raven. Težišče skupščine je vedno v pripravi poročil o izvajanju projektov pod pokroviteljstvom UAI. V program letošnje skupščine pa so vključili nekaj predavanj o pomenu zgodovinskih virov iz obdobja prehoda iz srednjega v novi vek. Eno izmed predavanj je imel profesor Takashi Gonoji o delovanju jezuitskih misijonarjev, ki so bili tako uspešni, da je v letih od 1549 do 1630 prestopilo v krščanstvo okoli 760.000 Japoncev. Leta 1614, ko je vladavina Edo prepovedala versko dejavnost, se je število kristjanov zmanjšalo na okoli 370.000 oseb, kar vendarle pomeni 2.46% takratnega prebivalstva, ki je štelo okoli 15 milijonov.

Misijonarjev je bilo zaradi preganjanja na Japonskem zelo malo, zato je skrb za krščansko skupnost prevzela Bratovščina usmiljenja (*Jihino Kumi*), ki je bila ustanovljena leta 1558, ko so misijonarje izgnali. Ko je bil leta 1587 izdan edikt o deportaciji krščanskih misijonarjev, je za prikrite kristjane organizirano skrbela prav Bratovščina usmiljenja. Krščanske nauke so na začetku predstavljali z rabo budiistične terminologije, a so kmalu prešli v romanizirano japonščino s poudarkom na odrešenju v prihodnjem življenju z izkazovanjem ljubezni do bližnjega, kakor jo je učil Kristus. Svojo vero so poglobljali z duhovnim besedilom, znanim kot zaničevanje sveta in svetnih reči (*contemptus mundi*), ki je bil alternativa posnemanju Kristusa (*imitatio Christi*).

Priljubljeni so bili tudi življenjepisi svetnikov kot primerov žrtvovanja življenja za Kristusa. Od leta 1591 so besedila tiskali. Malo število misijonarjev je bilo pod nadzorom japonskih oblasti skladno z ediktom o prepovedi krščanstva. Zaradi pomanjkanja misijonarjev so se posluževali molitvenikov, po katerih je lahko vsak član skupnosti delil zakramente (krst, spoved in poslednje maziljenje). Leta 1583 je bila Bratovščina usmiljenja ustanovljena v Nagasakiju. Poudarek je bil na zdravstveni negi ubogih.

V obdobju verske prepovedi krščanstva je bilo na Japonskem leta 1597 usmrčenih 26 kristjanov. Jezuiti so poskrbeli za navodila, kako ravnati med preganjanjem

kristjanov. Leta 1599 so frančiškani dobili dovoljenje za gradnjo cerkve v mestu Edo (Tokio). 1602 so na Japonsko prišli še dominikanci in avguštinci iz Manile. Leta 1614 je oblast izdala edikt o izgonu misijonarjev. Nekateri misijonarji so ostali in so se skrivali. V letu masovnih eksekucij od leta 1633/34 skoraj nobeden misijonar ni ostal v Nagasakiju. Za krščanske skupnosti so spet skrbeli laiki posameznih skupnosti v okviru Bratovščine usmiljenja.

4. Sklepna ocena

Vsebinski poudarki in potek 89. generalne skupščine UAI v Tokiu je pokazal, kako vsestransko se je sodobna Japonska vključila v tokove svobodnega in poglobljene raziskovanja primarnih virov svetovnih civilizacij. Po obdobjih preganjanja ima danes na Japonskem tudi krščanstvo zagotovljeno svobodo delovanja. Ko so na slovesnem sprejemu japonski gostitelji ugotovili, da je moje področje biblična filologija in hermenevtika, so me predstavili prof. dr. Arai Sasagu, ki je emeritirani profesor za biblične študije Univerze v Tokiu in je tudi član Japonske akademije. Tudi sicer so gostitelji izkazali spoštovanje do vrednot svobode znanstvenega raziskovanja in duha svobodnega raziskovanja primarnih virov vseh svetovnih civilizacij.

Jože Krašovec

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje Simpozij

Ljubljana, SAZU, 19. in 20. 10. 2017

»Slovenci smo majhen narod; ne spoznavamo vedno do cela svojih velikih mož, ker jih često sodimo po zunanostih. In Krek je bil po zunanosti neznamenit človek, skromen duhovnik, priprost mož brez vsakega priučenega kretanja, brez gladkih manir, prava kranjska kmetska narava.«

Tako je med drugim oktobra 1917 o dr. Janezu Evangelistu Kreku zapisal *Slovenski gospodar*.

Ob stoti obletnici smrti dr. Kreka je prav zato, da bi njega in njegovo delo bolje spoznali, 19. in 20. oktobra 2017 potekal simpozij z naslovom *Janez Evangelist Krek – sto let pozneje*. Organizatorji simpozija so bili Zveza zgodovinskih društev Slovenije, Inštitut za zgodovino Cerkve Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Organizatorji so za simpozij zbrali petnajst predavateljev, ki so s prispevki vsak s svojega zornega kota skušali osvetliti delo in pečat, ki ga je z energičnim nastopanjem v zgodovini slovenskega naroda pustil Krek.

V četrtek, 19. Oktobra, so potekala predavanja v dveh sklopih. V prvem sklopu je življenjsko pot dr. Kreka, »Štokarjevega gospoda«, kakor so ga klicali v domačem kraju, opisal Franc Pfajfar in v svojem referatu izpostavil predvsem njegovo prizadevanje in skrb za blagor bližnjega, za blaginjo naroda. Slovenska literarna zgodovinarica, akademikinja ddr. Marija Stanonik, je predstavila Krekovo literarno dejavnost, njegovo poezijo in prozna dela, v katerih je moč, kakor je zapisala avtorica, zaslediti, da je v njih zajeta »njegova v literaturo preoblečena socialna vizija«. Opozorila je tudi na njegov vpliv na literarne sodobnike (Župančič, Cankar), pa tudi, kako ga je obravnavala (in ga še obravnava) slovenska literarna zgodovina.

Dr. Janez Juhant je v svojem referatu govoril o Kreku kot pomembnem nosilcu krščanskosocialnega gibanja na prehodu v 20. stoletje. »Krekova odlika«, kakor je zapisal dr. Juhant, se je pokazala predvsem »v vzajemni odprtosti, inovativnosti in polni človeški zavzetosti za uresničevanje krščanstva prek ideoloških, socialnih, nacionalnih in političnih pregrad«.

Drugi sklop predavanj je začel dr. Jure Gašparič. Predstavil je Krekovo poslansko in politično pot in njegove aktivnosti in analiziral nekatere njegove parlamentarne govore; dr. Janko Prunk je v svojem referatu osvetlil Krekovo sodelovanje s Hrvati od leta 1898 do njegove smrti.

Zanimivo je bilo slišati predavanje, ki sta ga pripravila dr. Igor Salmič in dr. Bogdan Kolar in nosi naslov *Janez Ev. Krek v odnosu do osrednjega vodstva Cerkve in Cerkve na Slovenskem*. V prispevku sta avtorja predstavila doslej slabo raziskane odnose med škofom Jegličem in dr. Krekom, med katerima so večkrat nastala trenja. Zaradi razpetosti delovanja na različna področja je bil Krek deležen precej-

šnjega nerazumevanja. Posledica tega so bili izbruhi afer in ovadbe, ki so se znašle tudi pred cerkvenimi predstojniki. V prispevku je bilo predstavljeno, kako so na te obtožbe gledali škof Jeglič, apostolski nuncij na Dunaju in osrednji vatikanski uradi.

Po zadnjem predavanju tega dne je sledil še vrhunec dneva – slovesno odkritje doprsnega Krekovega kipa, ki bo (po ureditvi prostora) stal na dvorišču Teološke fakultete v Ljubljani.

Dr. Egon Pelikan je s svojim predavanjem o Janezu Evangelistu Kreku kot modernizatorju katoliškega gibanja na Slovenskem odprl drugi dan simpozija. Dr. Pelikan je predstavil »Krekovo specifično metodo« prilagajanja znamenjem časa in se ukvarjal z vprašanjem, »kaj je bila ključna lastnost miselne paradigme človeka, ki je bil v katoliški stranki najbolj zaslužen za to, da je katoliški tabor v začetku 20. stoletja dosegel popolno prevlado v slovenskem političnem življenju«.

Dr. Jurij Perovšek je predstavil Janeza Evangelista Kreka v očeh slovenskih socialnih demokratov, dr. Žarko Lazarevič pa se je v svojem prispevku dotaknil Krekove vloge »v konceptualizaciji in razvoju združnega gibanja v Sloveniji«. Prvi sklop petkovih predavanj je sklenil dr. Stane Granda, ki je spregovoril o Kreku in o reševanju slovenskega kmeta.

V drugem, zadnjem sklopu predavanj je prvi spregovoril akad. dr. Jože Pirjevec in kot predstavnik treh generacij, ki so se ukvarjali s problemom socializma, predstavil Kreka, Andreja Gosarja in Edvarda Kardelja. Muzejski svetnik dr. Branko Šuštar je v svojem predavanju izpostavil Krekova prizadevanja na področju izobraževanja in opozoril na njegov prispevek k splošnemu izobraževanju, pa tudi na aktivno podporo izobraževalne vloge društev in zadrug tako za podeželsko prebivalstvo kakor tudi za delavstvo.

Ddr. Damir Globočnik se je dotaknil slovite Krekove afere z dunajsko publicistko Kamilo Theimer iz leta 1913, ki je v slovenskih liberalnih listih objavljala odlomke in korespondenco med seboj in člani SLS, najhujše obtožbe pa naperila proti dr. Kreku. Kot zadnji predavatelj je nastopil dr. Ivan Janez Štuhec z razmišljanjem o Kreku in našem času, o podobnostih in razlikah med njima in skušal pokazati »na tisto vrednost, ki jo imajo Krekove ideje še danes, in tudi na tiste, ki so izgubile svojo idejno in praktično moč«.

Krekov simpozij se je končal ob zanimivih razpravah in vprašanjih, ki so jih s svojimi referati med poslušalci odpirali predavatelji. Upati je, da bodo vse te razprave kmalu ugledale luč sveta v obliki tiskanega zbornika in tako današnjemu človeku še bolj približale Kreka samega, pa tudi ideje, ki so še danes aktualne.

Miha Šimac

Colloquia Russica VIII: religija in verovanja v Stari Rusiji

Mednarodna znanstvena konferenca

Lvov, 15.–18. 11. 2017

Osma v vrsti mednarodnih znanstvenih konferenc s področja zgodovinopisja in sorodnih ved v sklopu serije Colloquia Russica se je od 15. do 18. novembra 2017 odvijala na zahodu Ukrajine, v Lvovu, središču zgodovinske pokrajine Galicija (Galič). Tema tokratne konference je bila posvečena religiji in verovanjem v Stari Rusiji od 10. do 16. stoletja, to je med Vzhodnimi Slovani v srednjem veku. Koordinator serije konferenc in urednik konferenčnih zbornikov je že od samega začetka leta 2011 ukrajinsko-poljski zgodovinar Vitalij Nagirni, raziskovalec na Inštitutu za zgodovino Vzhodne Evrope pri Jagelonski univerzi (Krakov). Tokratna konferenca je potekala v organizaciji treh ustanov: že omenjenega Inštituta za zgodovino Vzhodne Evrope pri Jagelonski univerzi, Ukrajinske katoliške univerze in Lvovske nacionalne univerze Ivana Franka. Konferenca se je odvijala na treh lokacijah: v Centru metropolita Andreja Šeptickega pri Ukrajinski katoliški univerzi, na sedežu Knjižnice Lvovske nacionalne univerze Ivana Franka in v dvorani cerkve Marijinega zašpanja pri Ukrajinski katoliški univerzi.

Na konferenci je sodelovalo nad šestdeset referentov iz desetih držav, večinoma iz Vzhodne srednje in Vzhodne Evrope. Iz Slovenije se je konference udeležil le en referent (avtor tega poročila). Največji delež referentov so sestavljali zgodovinarji, arheologi in umetnostni zgodovinarji. Uradni jeziki referatov, kar na splošno velja tudi za prispevke v konferenčnih zbornikih serije Colloquia Russica, so bili štirje: ukrajiniščina, ruščina, poljščina in angleščina. Vsi referati so bili predstavljeni plenarno, pred istim občinstvom istočasno, razporejeni pa so bili po kronološkem redu, od časovno najstarejših do najmlajših tem. Največ pozornosti sta vzbudili dve daljši oziroma otvoritveni predavanji. Prvo otvoritveno predavanje, ki ga je pripravil umetnostni zgodovinar Volodimir Aleksandrovič, predstojnik Oddelka za srednjeveško zgodovino pri Inštitutu ukrajinskih študij Nacionalne akademije znanosti (Lvov), je bilo posvečeno odmevu bizantinskega religiozno-umetnostnega kanona na primeru upodobitev Marije (Bogorodice) v ikonopisju, mozaikih in freskah, nastalih na ozemlju današnje Ukrajine od 12. do 16. stoletja. Drugo otvoritveno predavanje, ki ga je pripravil zgodovinar Igor Danilevski, predstojnik Katedre za zgodovino idej in metodologijo zgodovinske znanosti Fakultete za zgodovino pri Nacionalni raziskovalni univerzi »Visoka šola ekonomije« (Moskva), pa je obravnavalo »protilatinske« (protikatoliške) polemične spise, nastale v Kijevski Rusiji na prelomu 11. in 12. stoletja.

Večina referentov je izkazovala visoko raven znanja in ustrezne predavateljske (retorične) sposobnosti, prav tako pripravljenost na vsebinsko tehtno in spoštljivo razpravo, ki je potekala pretežno v ukrajinskem in ruskem jeziku. Posebnost in obenem ena najboljših lastnosti konference, kar velja tudi za celotno serijo Collo-

quia Russica, je bila udeležba tako mladih doktorjev ali podiplomskih študentov kakor tudi izkušenih raziskovalcev oziroma visokošolskih učiteljev, ki niso nastopali v ločenih sekcijah, temveč skupaj. To sledi želji organizatorjev po gojenju medgeneracijskega spoštovanja in sodelovanja, po nujenju priložnosti mlajši generaciji za vstop v svet starejših in medsebojnem učenju. Naslednja dobra lastnost konference je bila prijaznost gostiteljev in pozitivna razpoloženost večine referentov. Tu je vredno omeniti dva strokovno vodena ogleda Lvovskega mestnega središča in dve družabni srečanja z večerjo v dveh različnih restavracijah z lokalno kuhinjo. Kot manj pozitivno lastnost konference pa je treba izpostaviti pozitivističen oziroma metodološko enostranski in (delno) zastarel pristop nekaterih zgodovinarjev in arheologov. V tem pogledu je bilo glede na izbrano krovno temo konference večkrat opaziti pomanjkanje ustreznega teoretskega aparata, prav tako razmeroma skromno zastopanost izvedencev s področja kulturne zgodovine in religijskih študij ali teologije.

Za konec se je treba ustaviti še pri eni od organizatoric, Ukrajinski katoliški univerzi. Ustanovljena je bila leta 2002 in predstavlja edino univerzo na svetu v okviru vzhodnih (uniatskih) katoliških Cerkva. S svojim velikim kompleksom – ki zajema predavalnice, knjižnico, kolegij (študentski dom), dva gostinska obrata, cerkev in park –, s svojo raziskovalno in založniško dejavnostjo, fakultetami in raznolikimi študijskimi programi ter študenti iz celotne Ukrajine, pa tudi tujimi v sklopu različnih izmenjav, lahko služi kot zgled in spodbuda Sloveniji, konkretno slovenski katoliški Cerkvi oziroma Nadškofiji Ljubljana, da se v (bližnji) prihodnosti moralno in finančno zavzame za podoben tako duhovno kot tudi družbeno pomemben projekt slovenske katoliške univerze. Če je to uspelo Ukrajini, ki se od osamosvojitve leta 1991 spopada z nelahkimi identitetnimi, pravno-institucionalnimi ter ekonomskimi izzivi in ki povrh vsega nikoli v zgodovini ni bila večinsko katoliška, lahko s pravo zavzetostjo uspe tudi »stabilnejši« in zgodovinsko katoliški Sloveniji.

Simon Malmenvall

Islamska etika in medreligijska družbena etika Letno srečanje moralnih teologov in družbenih etikov

Innsbruck, 3.–5. 1. 2018

Katoliška teološka fakulteta Univerze v Innsbrucku je od 3. do 5. januarja 2018 organizirala že 45. letno srečanje moralnih teologov in družbenih etikov. Udeležilo se ga je okrog 35 univerzitetnih profesorjev in doktorandov iz Avstrije, Nemčije, Švice, Italije, Češke, Slovaške in Slovenije (Janez Juhant in Roman Globokar). Naslov letošnjega srečanja je bil »Islamska etika in medreligijska družbena etika« (»Islamische Ethik und interreligiöse Sozialethik«). Osrednja predavateljica sta bila Reza Hajatpour, profesorica za islamske religijske študije na Univerzi Erlangen v Nemčiji, in Hansjörg Schmid, vodja Švicarskega centra za islam Univerze Fribourg.

Reza Hajatpour je predstavil ključne elemente islamske etike in njene osnovne vire, ki so razodetje, tradicija, teologija, pravo, literatura in filozofija. Izpostavil je dejstvo, da islam ni razvil sistematične etične teorije in da je veliko prepuščeno različnim interpretacijam. Tako obstaja množstvo smernic in etičnih pripovedi glede obnašanja in delovanja v osebnem in družbenem življenju. Vsekakor ima temeljno vlogo pri oblikovanju etičnih norm Koran, vendar je tudi na tem področju opaziti različne interpretacije istih zapisanih besed. Zelo pereče je vprašanje odnosa med šarijo in etiko. Temelj njihove etike je želja po izpolnitvi. Izpolnitev je za njih človeški projekt, saj ne posvečajo posebne pozornosti božji milosti. Bog daje človeku v življenje ljudi, ki mu pomagajo, da najde pravo pot.

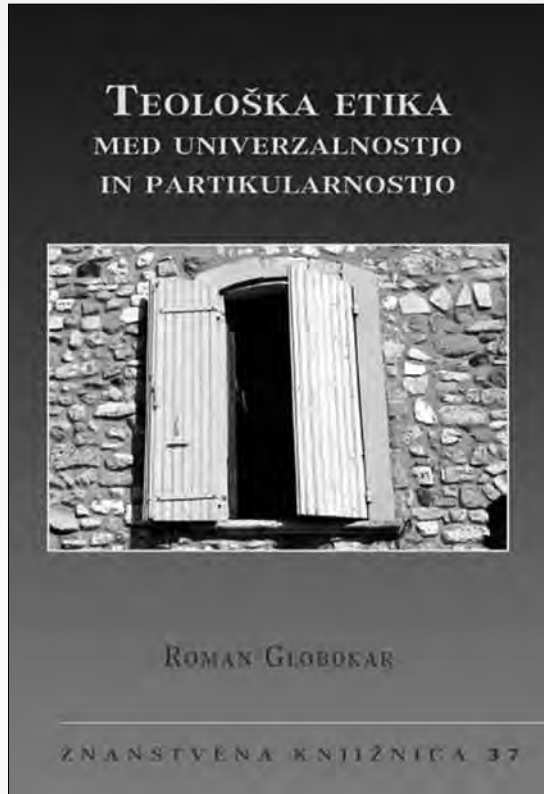
Raza Hajatpour je razložil tudi, kako islam gleda na posamezna bioetična vprašanja. Glede določenih vprašanj bolj podpira razvoj sodobne znanosti, saj zarodek ne dobi statusa človeške osebe že ob spočetju, ampak glede na interpretacije različnih avtoritet med 42. (človek je že fizično določen) in 120. dnem (človeku je vdihnjena duša) po spočetju. Tako je splav dovoljen do dne, ko Alah vdihne dušo. Prav tako je s strani večine avtoritet dovoljena tudi kontracepcija. Dokaj odprti so tudi na področju genetskih raziskav, saj so prepričani, da je Alah dal človeku to možnost. Načelno tudi niso proti kloniranju. Za argumentacijo kloniranja uporabljajo celo znameniti izrek iz Korana 5,32: »Kdor umori eno dušo, umori celotno človeštvo in kdor obdrži eno dušo, reši celo človeštvo.«

Hansjörg Schmid je predstavil koncept medreligijske družbene etike, ki ga razvijajo na Univerzi v Fribougu v Švici. Ob priznavanju pluralnosti različnih religijskih prepričanj želijo ustvariti možnosti za sobivanje in za medsebojno obogatitev. Želijo preseči neko uniformirano univerzalno etiko (s tem tudi idejo o svetovnem etosu, kakor jo je predlagal Hans Küng) in dopustiti različne prakse, ki v dialogu sobivajo in spodbujajo druga drugo. Kot temelj skupne etike je predavatelj izpostavil pet temeljnih dobrin, ki jih varujeta islam in krščanstvo: življenje, razum, potomstvo, lastnina, religija. Te dobrine odgovarjajo na temeljne potrebe človeka, ki so zdravje, varnost, pripadnost, priznanje in smisel.

Schmid je prepričan, da postsekularna družba omogoča tudi religijskim skupnostim, da sooblikujejo skupni družbeni prostor. V tem novem kontekstu je vernost ena od svetovnonazorskih opcij, kar pomeni, da ima svojo legitimnost tudi v javnem prostoru. Predavatelj je razvil koncept postsekularne teologije znamenj. Po njegovem je potrebno poiskati, katera so znamenja časa v sodobnem svetu (npr. okoljske katastrofe) in kako različni svetovni nazori dojemajo in interpretirajo ta znamenja ter kako bi oblikovali skupna dejanja, da bi se kot družba ustrezno odzvali na ta znamenja. Versko prepričanje in religijska pripadnost spodbujata k prevzemu soodgovornosti za stanje v svetu. Rešitve se ne išče v soglasju in uniformiranosti stališč, ampak v sobivanju religijskih in laičnih stališč.

V plenarni razpravi smo izpostavili predvsem izziv pluralizma in dialoga v sodobnem svetu. Predvsem je potrebno delati na preseganju različnih predsodkov in iskanju možnosti za medsebojno obogatitev med islamom in krščanstvom. Pri tem je potrebno upoštevati tudi zgodovinski in kulturni kontekst. Zelo pomembno je tudi vedeti, kaj naj pričakujemo od medreligijskega dialoga: večje zблиževanje ali ohranjanje svoje specifik v večjem medsebojnem spoštovanju. Ugotovili smo, da smo si načelno pri etičnih vprašanjih bliže kot pri teoloških. Obe etiki imata za podlago razodetje, vendar tako v krščanstvu kakor tudi v islamu ni enoznačno opredeljeno, na kakšen način sveta knjiga legitimira posamezna etična načela in konkretno delovanje vernika. Govorili smo tudi o odnosu posameznih religij do koncepta človekovih pravic v zgodovini in danes. Strinjali smo se, da ima tudi pluralizem svoje meje in da je obstoj demokratične družbe možen samo ob priznavanju določenih temeljev (spoštovanje človekovega dostojanstva in svobode, družbena pravičnost, enakopravnost ...), ki omogočajo sobivanje znotraj različnosti. Vprašanje pa je, če je mogoče te predpostavke utemeljiti povsem brez religiozne podlage.

Roman Globokar



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščenja
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 izvirnimi 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 odpuščenja 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 pastorage v Cerkvi na Slovenskem (sozaložništvo s Salve)
43. **Janez Juhant**, **Mateja Centa (ur.)**, V zvestobi narodu in veri
44. **Christian Gostečnik**, Je res vsega kriv partner? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
45. **Maksimilijan Matjaž**, Klic v novo življenje
46. **Barbara Simonič (ur.)**, Družinska terapija v teoriji in praksi
47. **Andraž Arko**, Pasijon po Gibsonu
48. **Robert Petkovšek**, Bog in človek med seboj
49. **Christian Gostečnik**, Zakaj se te bojim? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
50. **Rafko Valenčič**, Beseda in pričevanje (sozaložništvo z Družino)
51. **Mari Jože Osredkar**, Teologija odnosa (sozaložništvo z ZBF)
52. **Mari Jože Osredkar**, Božje razodetje v Bibliji in Koranu (sozaložništvo z ZBF)
53. **Christian Gostečnik**, Družinske terapije in klinična praksa (sozaložništvo s FDI in ZBF)
54. **Ciril Sorč**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
55. **Bojan Žalec**, **Vojsko Strahovnik (ur.)**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
57. **Slavko Kranjc (ur.)**, Svetloba drami našega duha (sozaložništvo z občino Slovenske Konjice)

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Vojko Strahovnik
Uredniški svet / Editorial Council	Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinić (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Roman Vučajnk
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Robert Petkovšek
Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus Emerging Sources Citation Index (WoS) ERIH PLUS dLib IBZ Online MIAR MLA International Bibliography Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BLSJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



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 transcenco 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 obluba</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

Glasilno 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 evangeljskega 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 izvirniku 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 PhD, 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 PhD, 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 PhD, 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 PhD, 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 PhD, Assist. Prof., Management
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 PhD, 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 PhD, 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 PhD, 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 PhD, 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

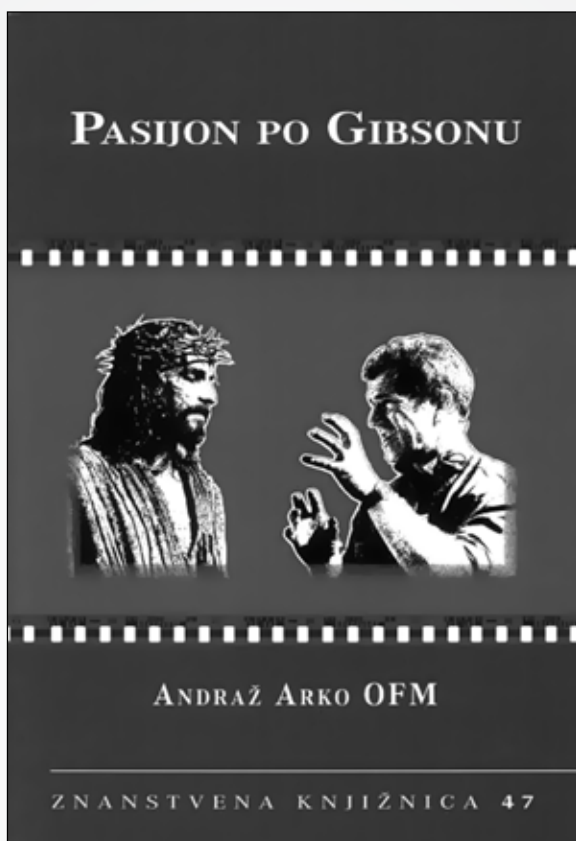
dr., doc., arhivistika in arheologija PhD, Assist. Prof., Archivistics and Archaeology
 Nadškofijski arhiv Ljubljana Archdiocesan Archives Ljubljana
 Krekov trg 1, SI-1000 Ljubljana
julijana.visocnik@rkc.si

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 pritrtilen, 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, pripisemo 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 telosom tvorbe prepričan in razvil ustrezen pogled na spoznavne vrline.

3. Oblike spoznavne nepravčnosti

Razprava o spoznavni nepravčnosti 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 nepravčnost, 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 nepravčnosti, ki predhodi misli o (spoznavni) pravičnosti, saj z osredotočanjem na pojavne oblike spoznavne nepravčnosti 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 nepravčnosti, in sicer med pričevalsko nepravčnostjo in hermenevtično nepravčnostjo. 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 nepravčnost, saj je na tak način izključen iz družbenih spoznavnih praks in se mu hkrati odreka vloga nosilca vednosti. Hermenevtična nepravčnost 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 nepravčnost 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 pomen in smisel – nenehno interpretirati in razlagati. Tako ohranjamo svoj pomenski svet, ga širimo in poglobljamo. /... / Z izgovarjanjem besed človek odklepa resničnost sebi in drugim; stvarjem daje imena, pomen in smisle; nevidno dela vidno in pojasnjuje skrivnosti; vse to pa– vzvratno – učinkuje 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 povezovale 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 vrlihah 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. Intelktualna 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). Intelktualna ponižnost je dober napovedovalec verske strpnosti posameznikov, in sicer razmeroma neodvisno od moči njihove verske zavezanosti in konzervativnosti njihovih svetovnonazorskih prepričanj. Intelktualna 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, ne vzajemno 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 obnovitev 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 prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojskega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija.

Ljubljana: ZBF, TEOF IN FDI, 2017. 440 str. ISBN 978-961-6873-47-5, 19€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 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; Máhrik, Kralik in Tavilla 2018; Tavilla, Kralik 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 primerne 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. Ugotovljamo, 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 nezdržljiva 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. nenakost 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. Treći kvodlibetum. V: *Pariske rasprave Tome Akvinskoga*, 513–600. Ur. Augustin Pavlović. 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.

Izvorni 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 razsredičenem in razlaščenem 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 razsredičenost 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 državljani 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 individuumi. 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 transcenci, 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 »hevristici 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 linearnosti 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 nenamer- 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 prenovo 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- jenih 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 opaža, 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 potrati 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 konstitutivno 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). Moscovici (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 konstruktov, 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 neosebnih moralnih 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 psihološkimi 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 omo- goča 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 Pitma.** 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 zanemara, 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 oktobrskere 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 nravno 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 poglobitev 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. Avgušтина 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 bremeni 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 zajavili 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 pokaže, 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 evangelijski 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 razsodbe Rimske rote).
- SR** – Janez Pavel II. 1994. *Sijaj resnice*.
- VE** – Frančišek. 2014. *Veselje evangelija*.
- ZCP** – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

Reference

Sodbe Rimske rote

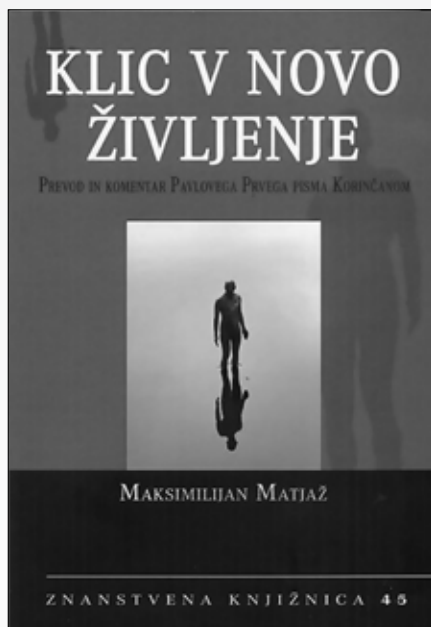
- Coram Stankiewicz** – rzsodba z dne 29. aprila 1982, *RRDec.*, zv. 74.
- Coram Pompedita** – rzsodba z dne 9. maja 1970, *RRDec.*, zv. 62.

- Coram Boccafola** – rzsodba z dne 15. februarja 1988, *RRDec.*, zv. 80.
- Coram Burke** – rzsodba 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]*. Apo-stolsko 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: Nadškofij-ski 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 pravnih 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

Izvorni 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 zaleglo. 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 izhodišču 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 osebnega 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 presega 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 iz obraževanja: 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.

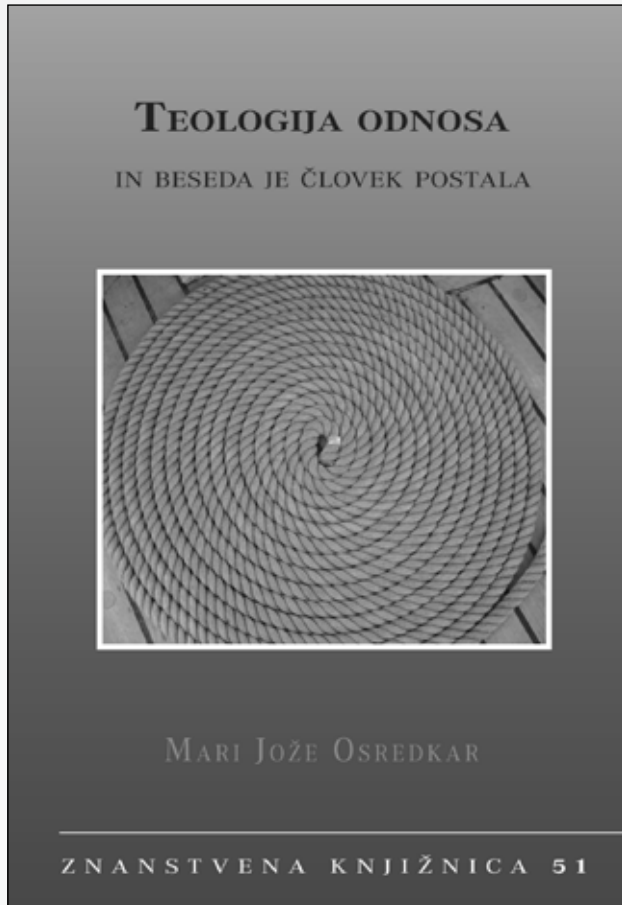
Kratice

- 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.

- Francišek.** 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 umešččnosti 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 samouravnvanja 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 oseba 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 osebne »entitete« 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 Avguštin, 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 »oikonomska Trojica imanentna Trojica in da je imanentna Trojica oikonomska Trojica« (1999, 22), je bila kasneje poimenovana kot Rahnerjevo pravilo (Phan 2011, 197). Pravilo ima dva dela, ki kategorično potrjujejeta identičnost med oikonomsko 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 (oikonomska 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 oikonomska 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 trinitarčni 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 misijonar-ska 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 evangelijskih 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 pastoralno, 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, Odrašeni-ka. 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 Cerkve. 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)

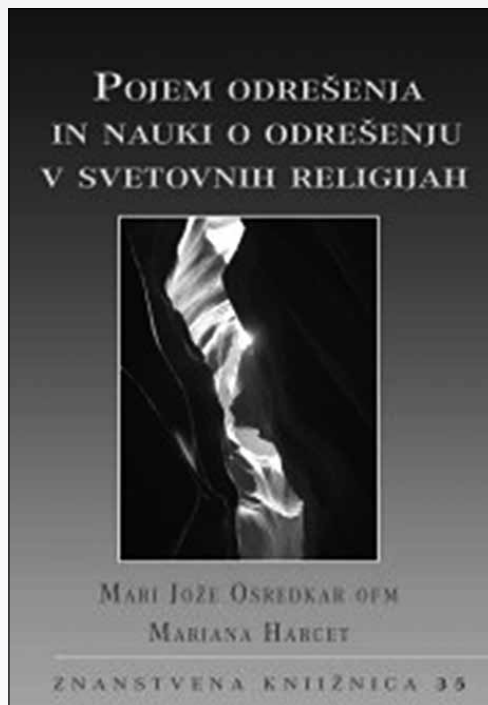
V tem prispevku predpostavljamo, da je evangelizacija, nova evangelizacija, pot, ki pelje k poglobljeni veri v enega Boga. Različni avtorji so nas popeljali v različne kontekste: od samega pojmovanja nove evangelizacije do sveta, v katerem se ta evangelizacija »uresničuje«, pa do ljudi, ne glede na njihovo 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> (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 €.

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

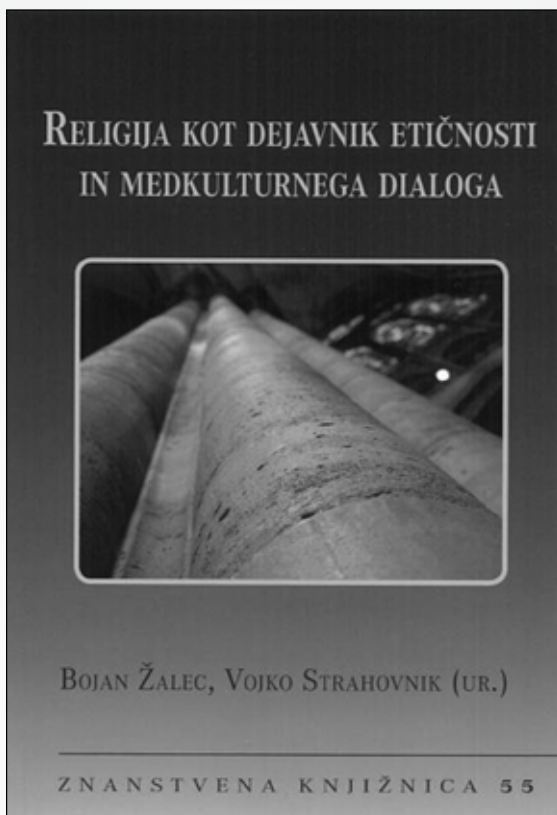
Creative Renunciation in the form of conversion (Girard) or detachment (Weil) promises to put an end to violence. Both agree to aforementioned fact that violence is not denied but diverted. The diversions in the form of conversion or detachment, toll the part of the single victim mechanism of scapegoating, 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 severnozahodnih 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), *'ôz*, »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: *dikaosýne, dikaios, 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.

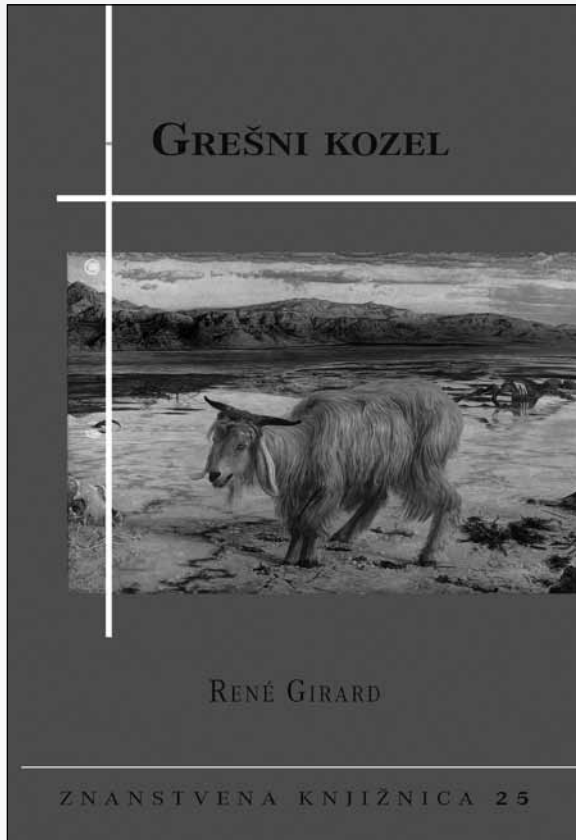
References

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 poseobljene modrosti (Prg 8,1–36). Poseobljena 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) poseobljeno modrost razume kot povezovalko med Bogom, ljudmi in preostalim stvarstvom, ki omogoča komunikacijo med omenjenimi členi. Nadaljuje, da imajo modri prav prek poseobljene 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 egipčansko 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 neizkušenosti (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 preživiljal. 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 Naberger 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 Scarlichi, 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. Scarlichi, 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 Scarlichi, 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 presetnetljivo. 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 frančiškan 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 drobci. 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 izvorniki 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 oplentitvi 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.

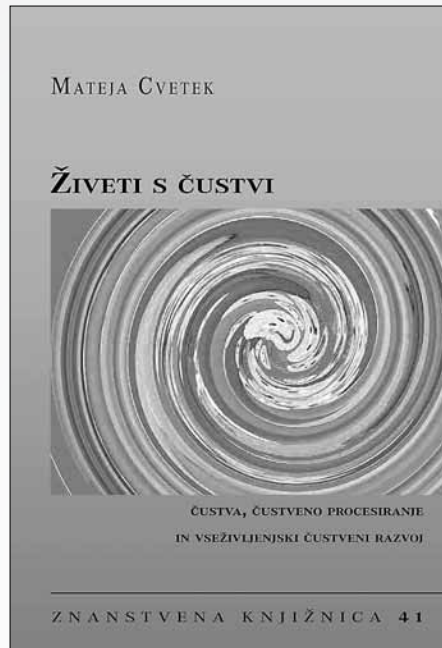
Lisac, Ljubomir Andrej, in Jože Markuža. 2013. Kumar plemeniti Chumberg, Mihael. Slovenska biografija: Primorski slovenski biografski leksikon. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. [Http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi1016500/](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi1016500/) (pridobljeno 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. Meništvo je oblika življenja, temelječa na duhovni poklicanosti k združitvi z Bogom, s Kristusom znotraj velike skupnosti, ki je Cerkev. Meništvo 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: meništvo, 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 ακημοσύνης 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.

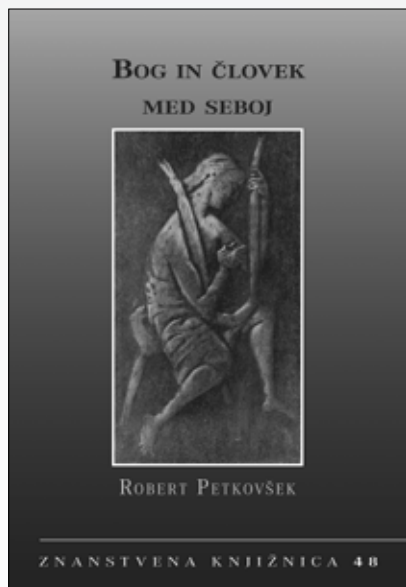
References

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, nazáj ta, gde so prva semena krščanske vere kapala v slovenska srca. S križom je tú 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 Slované, 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 patrociniem, ki se je uveljavil šele v baročnem obdobju. Markovski patrocinijski 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 obstajala 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 Gyóru (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 prezbitერი, 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 arhidiakonata* (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 trinpetdesetem / 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 Barkwcyz, 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 történetébol*. 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 pokrajini 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 arhidiaconata*. 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 nunciaturi 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. Josepha 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 papeževega 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 soočiti, 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. Predstavnike 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 nadaljnega 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 smeli le ostareli in nenevarni ekonom Karel Gross (rojen leta 1880; službo ekonomu 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 nunciaturi. 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 nunciaturi 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 nunciaturi 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 nunciatu.

»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 vati­kanskega 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 patriotska dolžnost. Msgr. Oddi pa je prišel tudi v času, ko je sovražni del duhovščine na čelu s svojimi najvišjimi predstavniki nenehno pritiskal na patriotsko 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 patriotske 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 patriotsko 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 objavljal 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 zgodovinopisju o tem že veliko napisanega.¹⁰ Dogodek se je pripravljaj 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 patriotskih 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 državljanca, 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 prerोजना 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 škofje 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 do 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, omejitve 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 učiteljske 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 premišljevati –, 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. Bajе 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 upravljala. /... / 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 podeželju 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 stkale 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 birni 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: zalozba@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 podarek 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)

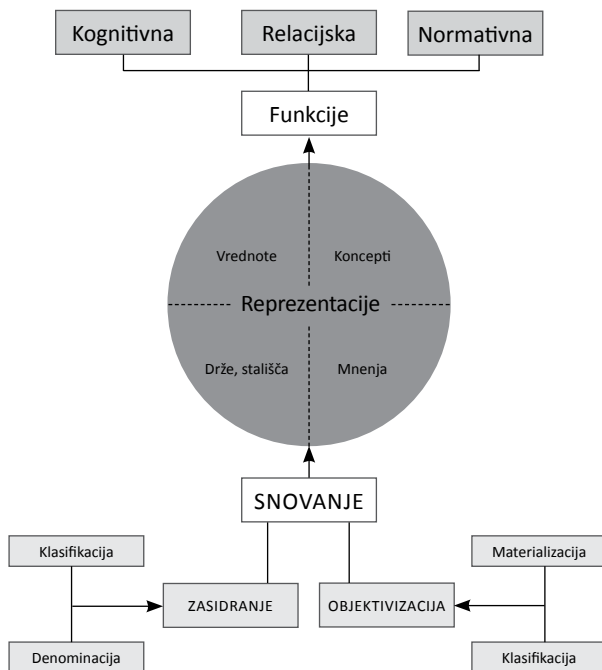
Iz navedenega izvirata dve praktični posledici: SR so produkt družbe in SR opravljajo neko določene funkcije. SR niso zgolj individualne podobe, mnenja, drža in vrednote, ampak so družbeno dejanje, v katero posameznik vloži svoj lastni prispevek. SR omogočajo vsakemu posamezniku, da se lahko orientira 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 govorice 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 Klasterna 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 2: Aktivni vernik in pozitivnež (1)

Prva negativna kategorija je »dejanje«. Obsega zelo različna negativna dejanja: goljufije, izkoriščanje, korupcija, kraja, laž, manipulacija, moraliziranje, nesprijetanje, nestrpnost, obsojanje, poneumljanje, posilstvo, pranje možganov, prepričevanje, pretiravanje, prevare, prikrivanje, propaganda, spolne zlorabe, sprenevedanje, vsiljevanje, zlorabe ...

S statističnem programu SPAD se je apliciral ukaz *Specific vocabulary for groups of cases* oziroma na prej omenjene klastrne analize so se dodale besedne kategorije. Tako se je ugotovilo, katere besedne kategorije uporablja vsak od petih tipov osebnosti.

4.3 Tipologije osebnosti in njihove besedne kategorije

Prvi tip, aktivni vernik in pozitivnež, zaobjema 32,17 % vzorca ali 1516 anketirancev. Pri njem najdemo 23 statistično reprezentativnih besednih kategorij (slika 2), med katerimi je samo ena negativna (škandal) in ena nevtralna (občutje). Vse preostale so pozitivne: skupnost, občutje, aktivnost, lastnost, voditelj itd. Med njimi ne nastopa beseda Bog, se pa najde beseda Jezus.

V tej skupini so večinoma katoličani, ki se samoopredelijo za »aktivnega vernika«, gredo vsako nedeljo k obredom – večinoma so to ženske –, so poročeni, stari od 45 do 64 let. Te osebe »precej« zaupajo KCS in volijo desne politične stranke. Njihova splošna izpostavljenost medijem je »nizka«, so »srednje« izpostavljeni informacijam in »srednje« zaupajo medijem. V njihovem opisu mnenja o Cerкви sta najbolj navzoča »pozitivno mnenje« in podoba Cerkve kot »skupnosti«. Povedo, da je njihovo mnenje »zelo podobno« mnenju njihovih domačih in »malo podobno« mnenju prijateljev. Vsi indeksi semantičnega diferenciala so ocenjeni z »visoko«, to pa pomeni, da so pridevnike ocenjevali zelo pozitivno in je zanje Cer-



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, molčečnej 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 Cerkvi. 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 molčečnejš 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 pozitivnejš, ki je v Cerkvi najbolj aktiven, ji je najbližje 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).

Četrti 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 izvornim 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 reinterpreteracijah, 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 egiptске.« (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

Očitni 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 izraziti 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. Sleherna 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 pogrebne 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 pogrebne 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 brezčasje, 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 brezčasje, 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 memoriám: 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

Izvirni 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 zanemarljivo 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.

		Koliko časa ste že v domu za starejše? * Kolikokrat se udeležujete verskih obredov?					
		Kolikokrat se udeležujete verskih obredov?					
		Vedno, ko so na voljo	Občasno, ko sem zainteresiran	Redko, le ob večjih praznikih	Nikoli	Skupaj	
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 prikopljeta 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 svobodniželna 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 vpelela v strukturo 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 sedemnajst 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 (najsi 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 dih ali zrak, hkrati pa predstavlja izraz za življenjsko energijo. Seveda pa pri zahodnih izročilih diha ni nič manj pomemben. Najsi gre za *ruah* v judovski tradiciji (vse od diha, 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 diha kot paradigmatike usmerjenosti k drugemu, ob analizi Strandove pesmi Dih in drugih pa odpre ključna vprašanja navdiha, inspiracije. Kaj se zgodi, preden nastane pesem? Kaj predstavlja pojem navdiha, 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 lahkotnost 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.

Četrty 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 osiščo, 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 moških 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 zbirala 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 odpuščenja
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 odpuščenja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardtsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)

41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)
- s.n. **Polona Vesel Mušič**, Utrip birmanske 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

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

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)

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

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Rosana Čop

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. n. o., Grobelno

Robert Petkovšek

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)

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

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 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

Bogoslavni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RAZPRAVE NA TEMO

POMEN SVETEGA PISMA V BESEDI IN V ŽIVLJENJU CERKVE

- | | |
|--------------------------------|---|
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona</i> |
| Maria Carmela Palmisano | <i>La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente</i> |
| Samo Skralovnik | <i>Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)</i> |
| Anton Štrukelj | <i>The Purification of Memory</i> |
| Bogdan Kolar | <i>Sokol Kraljevine Jugoslavije in ustvarjanje napetosti</i> |
| Dejan Pacek | <i>Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji</i> |
| Miha Šimac | <i>Ob nepravem času: Iz kratke zgodovine delovanja bratov ...</i> |
| Maruša Brozovič | <i>Marijanski motivi v poeziji Elizabete Kremžar</i> |
| Slavko Krajnc | <i>Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji</i> |
| Andrej Saje | <i>Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona ...</i> |

DRUGE RAZPRAVE

- | | |
|------------------------------|---|
| Marcin Godawa | <i>Spiritual Depth and Dynamic of Patience ...</i> |
| Srboljub Ubiparipović | <i>The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church</i> |
| Julijana Visočnik | <i>Kvintilijanova Šola govorništva in pridiganje škofa Tomaža Hrena</i> |
| Robert Cvetek idr. | <i>The Concept of Respect in the Bible and in Modern Sciences</i> |

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 78

2018 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 78
Leto 2018**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2018

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME****POMEN SVETEGA PISMA V BESEDI IN V ŽIVLJENJU CERKVE***THE MEANING OF THE BIBLE IN THE WORD AND IN THE LIFE OF THE CHURCH***679 Irena Avsenik Nabergoj, Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi***From Poetization of the Mission in the Old Testament to Completion of the Mission in the New Testament***695 Maria Carmela Palmisano, La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente in Sir 24,1-22***Poosebljena modrost in njen odnos do modrega v Sir 24,1-22
Personified Wisdom and her Relationship with the Wise in Sir 24,1-22***707 Samo Skralovnik, Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)***The Image of Abraham in the Genesis Apocryphon (1QapGen)***721 Anton Štrukelj, The Purification of Memory***Očiščenje spomina***729 Bogdan Kolar, Sokol Kraljevine Jugoslavije in ustvarjanje napetosti: primer župnije Koprivnik v Bohinju***The Sokol of the Kingdom of Yugoslavia and Making of Tensions: the Case of Parish Koprivnik v Bohinju***745 Dejan Pacek, Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del)***Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (part one)***767 Miha Šimac, Ob nepravem času: Iz kratke zgodovine delovanja bratov krščanskih šol oziroma šolskih bratov na slovenskih tleh***Never at the Right Time: From the Short History of Brothers of Christian Schools on Slovenian Territory***785 Maruša Brozovič, Marijanski motivi v poeziji Elizabete Kremžar***Motifs of Mary in the Poetry of Elizabeta Kremžar***797 Slavko Krajnc, Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji***Spirituality Based on the Liturgy and on the »Liturgy« through Liturgy***813 Andrej Saje, Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov***Influence of Wedding Customs of Old Cultures on the Contracting of Marriage of First Christians*

DRUGE RAZPRAVE / OTHER ARTICLES

- 825 Marcin Godawa, Spiritual Depth and Dynamic of Patience according to Christian Teaching and Experience**
Duhovna globina in dinamika potrpežljivosti glede na krščanski nauk in izkušnjo
- 833 Srboljub Ubiparipović, The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church: A Sacred Connection between Pre-Eucharistic and Eucharistic Table**
Obred artoklasije v pravoslavni Cerkvi: sveta vez med predevharistično in evharistično mizo
- 841 Julijana Visočnik, Kvintilijanova Šola govorništva in pridiganje škofa Tomaža Hrena**
Quintilianus' Institutionis Oratoriae and Sermons of the Bishop Tomaž Hren
- 855 Cvetek, Robert in Mateja Cvetek, The Concept of Respect in the Bible and in Modern Sciences: A Descriptive Model of Respect in Interpersonal Relations**
Pojem spoštovanja v Svetem pismu in v moderni znanosti: deskriptivni model spoštovanja v medosebnih odnosih

**NOVA DOKTORJA IN NOVA DOKTORICA ZNANOSTI /
NEW DOCTORS OF SCIENCE**

- 871 Tea Djokić, Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebe v domovih za starejše (Barbara Simonič)**
- 874 Simon Malmenwall, Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja (Anton Štrukelj)**
- 876 Boštijan Čampa, Socialna anksioznost in proces relacijske družinske terapije (Tanja Repič Slavič)**

879 NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Irena AVSENIK NABERGOJ

dr., prof., znanstvena svetnica, literarne vede PhD, Prof., Research Advisor, Literary Sciences
 Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@zrc-sazu.si

Maruša BROZOVIČ

prof. slov. in um. zgod., mlada raziskovalka BA in Education (Slovenian Studies and Art History), Junior Research Fellow
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marusa.brozovic@teof.uni-lj.si

Mateja CVETEK

dr., doc., zakonska in družinska terapija PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.cvetek@teof.uni-lj.si

Robert CVETEK

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.cvetek@teof.uni-lj.si

Marcin GODAWA

dr., izr. prof., duhovna teologija PhD, Assoc. Prof., Spiritual Theology
 Teološka fakulteta, Univerza Janeza Pavla II. Faculty of Theology, Pontifical University of John Paul II
 Kanonicza 9, PL – 31-002 Krakow
marcin.godawa@upjp2.edu.pl

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

Slavko KRAJNC

dr., prof., liturgika PhD, Prof., Liturgics
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc@teof.uni-lj.si

Dejan PACEK

prof. teol. in zgod., mladi raziskovalec BA in Education (Theology and History), Junior Research Fellow
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
dejan.pacek@teof.uni-lj.si

Maria Carmela PALMISANO

dr., izr. prof., Sveto pismo in judovstvo PhD, Assoc. Prof., Bible and Judaism
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maria.palmisano@teof.uni-lj.si

Andrej SAJE

dr., doc., kanonsko pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@teof.uni-lj.si

Samo SKRALOVNIK

dr., doc., Sveto pismo PhD, Assist. Prof., Biblical Studies
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
samo.skralovnik@teof.uni-lj.si

Miha ŠIMAC

dr., asist., zgodovina Cerkev Ph.D., Assist., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miha.simac@teof.uni-lj.si

Anton ŠTRUKELJ

dr., prof., dogmatična teologija PhD, Prof., Dogmatic Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@teof.uni-lj.si

Srboljub UBIPARIPOVIĆ

dr., doc., liturgika PhD, Assist. Prof., Liturgics
Pravoslavna teološka fakulteta, Univerza v Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
Mije Kovačevića 11b, SRB – 11060 Beograd
subiparipovic@bfspc.bg.ac.rs

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,679—694
UDK: 27-22-23
Besedilo prejeto: 06/2018; sprejeto: 06/2018

Irena Avsenik Nabergoj

Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi

Povzetek: Članek po metodološkem načelu celostne razlage besedil Svetega pisma razkriva notranjo povezanost med pojmi izvolitve, poslanstva in misijona v okviru razodetja odrešenjskega božjega načrta Stare in Nove zaveze v razponu od stvarjenja do »polnosti časov«. Temelji na spoznanju, da je bil Izrael med vsemi narodi izvoljen za posebno poslanstvo posredovanja razodetja o enem in svetem Bogu vsem narodom. V Novi zavezi je teološka podlaga poslanstva bistveno pridobila z razodetjem razmerja med tremi božjimi osebami, to je, da Oče pošilja Sina, Oče in Sin pa Svetega Duha, kakor najbolj izrecno razlaga Janezov evangelij. Z božjo avtoriteto Jezus po vstajenju svoje učence pošlje oznanjat evangelij vsem narodom in jih tako napravi za misijonarje z brezpogojnim božjim pooblastilom. Med vsemi apostoli je bil največji misijonar sv. Pavel. Ko je pri judovskih vrstnikih doživljal odločno nasprotovanje, je v svojih nastopih v različnih misijonskih mestih poudarjal, kako je del izvoljenega ljudstva nasprotoval prerokom v Stari zavezi. Na podlagi Stare zaveze je poudaril večjo odprtost poganov do sprejetja krščanske vere in zato toliko večjo upravičenost svoje misijonske vneme med narodi. Osredotočenost oznanjevanja na načelo božje milosti, ki se razkriva vsemu stvarstvu, Pavlu omogoči poetizacijo uvida v paradokso naravo božjega načrta odrešenja. Bog namreč celo upornost dela judovskega ljudstva obrne v dobro vseh tako, da manjšina pravičnih toliko bolj vneto oznanja evangelij večini poganov. Zgledi spreobrnjenja poganov v krščanstvo Pavlu dajejo podlago za njegovo upanje, da bo končno tudi večina Judov sprejela evangelij. Cilj prispevka je vračanje k primarnemu viru, na katerem temelji poslanstvo oznanjevanja božjega razodetja med vsemi narodi.

Ključne besede: božje razodetje, božja milost, Izrael in narodi, izvolitev, poklicanost, misijon, spreobrnjenje Judov po vzoru poganov

Abstract: **From Poetization of the Mission in the Old Testament to Completion of the Mission in the New Testament**

¹ Tematski sklop prinaša znanstvene rezultate dela v raziskovalnem programu Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti (P6-0262), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Using the methodological principle of a holistic interpretation of biblical texts, the paper reveals the inner connection between the concepts of election and mission in the framework of the revelation of the redemptive plan of the Old and New Testaments, from the creation to the »completion of time«. The paper is based on the recognition that Israel was chosen or elected from among all nations for the special mission of mediating the revelation of the one and only God to all nations. In the New Testament, the theological basis of the mission was fundamentally gained through the revelation of the relationship among the three Divine subjects – that is, through the Father’s sending of the Son, as well as through the Father, the Son and the Holy Spirit serving as the most explicit explanation of John’s Gospel. By means of God’s authority, Jesus, after his resurrection, sends his disciples out to proclaim the gospel to all nations, thus making them missionaries with an unconditional divine mandate. Saint Paul was the greatest missionary among all the apostles. When he faced decisive opposition among his Jewish peers, he emphasized, in his missionary appearances in various places, how a part of the elected people opposed the prophets in the Old Testament. On the basis of the Old Testament, he emphasized the greater openness of the Gentiles before their adopting of the Christian faith and, therefore, the greater justification of their missionary fervour among the nations. The focus on proclaiming the principle of God’s grace, which is revealed to all creation, enables Paul to poetize insight into the paradoxical nature of God’s plan of salvation. God even turns the resistance of a part of the Jewish people into the good of everyone, so that a minority of the righteous became all the more fervent in proclaiming the gospel to the majority of the Gentiles. Examples of the conversion of Gentiles to Christianity provides Paul with the basis for his hope that most of the Jews will come to accept the Gospel. The purpose of this paper is to return to the primary sources on which the mission of proclaiming God’s revelation is based among all nations.

Key words: Divine revelation, Divine grace, Israel and nations, election, vocation, mission, conversion of the Jews according to the example of the Gentiles

1. Uvod

Apostolska dela in Pavlova pisma, predvsem Pismo Rimljanom, kažejo, da apostol Pavel upravičeno velja za največjega misijonarja vseh časov. Zanima nas, kako sam utemeljuje svoje misijonsko poslanstvo. Ko se je v pizidijski Antiohiji »zbralo skoraj vse mesto, da bi slišali Gospodovo besedo«, ki jo je oznanjal Pavel, so Judje ugovarjali Pavlovim besedam in preklinjali. Tedaj sta Pavel in Barnaba spregovorila: »Vam bi se morala najprej oznanjati božja beseda. Ker pa jo zavračate in se sami nimate za vredne večnega življenja, glejte, se obračava k poganom. Tako nam je namreč naročil Gospod: Postavil sem te za luč narodom, da boš v odrešenje do skrajnih mej sveta.« (Apd 13,46–47) Pavel tukaj navaja drugi del božjega naročila v drugem spevu o Gospodovem služabniku v Izaijevi knjigi: »Premalo je, da kot moj služabnik

vzpostaviš le Jakobove rodove in privedeš nazaj Izraelove rešence. Zato sem te postavil za luč narodom, da boš moje odrešenje do konca zemlje.» (Iz 49,6)

Pavel ni samo največji misijonar na terenu med narodi, ampak je tudi ključni razlagalec enotnega božjega načrta odrešenja v Stari in v Novi zavezi. Če v Stari zavezi številne izjave o poslanstvu znotraj in zunaj izvoljenega ljudstva Izraela v Stari zavezi zaradi literarno-poetičnega načina izražanja misijonarsko razmerje med Judi in pogani ostajajo nedoločene, Pavel na več mestih izrecno poudari, da božje razodetje že v Stari zavezi ni bilo omejeno samo na Jude, temveč je namenjeno vsem narodom »do skrajnih mej sveta«.

V tem članku se osredotočamo predvsem na tista besedila o misijonskem poslanstvu v Stari zavezi, ob katerih Nova zaveza izrecno utemeljuje nepretrganost večnega božjega načrta odrešenja za vsa ljudstva od stvarjenja do konca časov. Pavlova vloga namreč ni edinstvena. Tudi apostoli in učenci, ki jih je Jezus poklical osebno pred svojo dopolnitvijo poslanstva na zemlji, so po Jezusovem vstajenju in vnebohodu postopno odkrivali univerzalizem Stare zaveze, še posebno glede vloge Izraela med narodi. Koliko je odklonilno stališče številnih Judov do oznanila Jezusovega evangelija vplivalo na Jezusove apostole in učence, da so bili vse bolj pozorni na univerzalne razsežnosti poslanstva v Stari zavezi, je glede na samo naravo večnega božjega načrta postranskega pomena.

Besedo »misijon« sta leta 1544 začela uporabljati jezuitska patra Ignacij Lojolski in Jacob Loyner za opisovanje širjenja krščanske vere. Leta 1588 je Ignacij Lojolski zapisal, da z besedo misijon označuje »potovanja in podvige, ki se izvajajo od mesta do mesta zaradi božje besede« (Müller 1987, 30). V Novi zavezi se pojem poslanstva uporablja v besedilih, ki poročajo o tem, kako Bog v Stari zavezi pošilja angele in preroke, v Novi zavezi pa Bog Oče pošilja Sina in Svetega Duha. Na tej povsem teološki podlagi sloni poslanstvo apostolov. (Köstenberger 1998, 97–111; Ott in Strauss 2010, xiv) Biblična hermenevtika misijona nas prek izjemnega bogastva besedil, ki govorijo o poslanstvu angelov in prerokov v Stari zavezi, vodi do izhodiščnega dojetja misijona v Novi zavezi, ki na več mestih izpostavi odnose med tremi božjimi osebami (Sorč 2006).

2. V Stari zavezi Bog pošilja preroke s pooblastili za Izraela in za narode

Beseda »poslanstvo« ali »misijon« vso vsebino prejema od tistega, ki ima avtoriteto, da nekoga pošlje za izpolnitev pomembnega poslanstva. V Svetem pismu je Bog tisti, ki nekoga pošilja s svojimi pooblastili. Zato že sama leksikalna raven govora o poslanstvu oziroma misijonu notranje povezuje Staro in Novo zavezo. V Stari zavezi se več kakor osemstokrat najde beseda šālah, »poslati«, več kakor dvestokrat je subjekt pošiljanja Bog. Grški prevod Stare zaveze, Septuaginta, tri četrtine teh mest prevaja z besedo *apostellō*, ki se tudi v grškem besedilu Nove zaveze uporablja za izražanje vsebin poslanstva. (Kaiser 2000, 11–12)

Pregled besedil s tematiko poslanstva potrjuje oceno:

»Sveto pismo je od začetka do konca misijonarska knjiga, ker je zgodba o Bogu samem, ki posega v človekovo zgodovino, da bi spraval padlo in uporno človeštvo s seboj in bi znova vzpostavil svoje kraljestvo čez celotno stvarstvo. V tem smislu je Bog misijonarski Bog – Bog, ki pošilja svoje poslane, glasnike in končno svojega Sina kot predstavnike v tej odrešenjski zgodbi. To odrešenje končno hoče doseči, da se vključijo osebe vsakega ljudstva, naroda, plemena in jezika. To je božja pobuda in Bog je tisti, ki prejema vso slavo. Najprej pošilja v prvi vrsti angele in preroke, potem oblikuje neko ljudstvo, Izrael, da bi bilo poslano kot priča njegove pravičnosti in slave med narodi. Zgodba doseže vrh s poslanstvom njegovega Sina, da bi na križu dosegel odrešenje in poraz zla. Toda zgodba se potem nadaljuje s pošiljanjem novega božjega ljudstva v moči njegovega Duha, Cerkve, ki naj bi postala njegovo orodje in znamenje njegovega kraljestva. Zgodba se bo sklenila zmagoslavno s Kristusovim ponovnim prihodom, s končno ustanovitvijo njegovega kraljestva, s končnim porazom zla in z univerzalnim priznanjem, da je Kristus Gospod.« (Ott in Strauss 2010, 3)

Razlog vseh navedenih vidikov poslanstva je notranja enotnost svetopisemskega sporočila o božjem načrtu odrešenja. V Stari zavezi se beseda »poslati« največkrat uporablja za primere, ko Bog s svojo izrecno voljo nekatere osebe pokliče za posebne naloge. Ključnega pomena za razumevanje odnosa Boga do izvoljenega ljudstva Izraela in do narodov je 12. poglavje Prve Mojzesove knjige. Po univerzalističnem prikazu stvarjenja in širjenja greha in po upornosti v prvih enajstih poglavjih (biblična prazgodovina) se Bog obrne na eno osebo, na Abrahama, in ga pokliče iz Ura na Kaldejskem v Kanaan, ki je postal obljubljeni dežela Izraela: »Medtem ko 1 Mz 1–11 opisuje univerzalno zgodovino ravnanja Boga s človeštvom in z navori človeštva, ki vodijo v katastrofo, 1 Mz 12 začenja s posebnim božjim klicem moža, ki naj bi postal oče ljudstva posebnega božjega izbora, ki vodi v blagoslov.« (Ott in Strauss 2010, 7) Slovitno besedilo resda ne uporablja termina »poslati«, a v vsebinskem pogledu je pomembno prav to. Božje naročilo poslanstva se začne (1 Mz 12,1–3):

»Pojdi iz svoje dežele, od svoje rodbine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem. Iz tebe bom naredil velik narod, blagoslovil te bom, povečal bom tvoje ime, da bo v blagoslov.

Blagoslovil bom tiste, ki bodo tebe blagoslavljali,
tiste pa, ki bodo tebe preklinjali, bom preklel.

V tebi bodo blagoslovljeni
vsi rodovi na zemlji.«

Več besedil izpostavlja, da je poseben namen poklicanosti Abrahama v tem, da je blagoslov »ljudstev« oziroma »družin« (1 Mz 18,18; 22,18; 26,4; 28,14). Vidiki pomena poklicanosti Abrahama za identiteto ljudstva Izraela in za njegovo vlogo med narodi so v ospredju judovskih in krščanskih komentarjev in drugih študij od antike do danes. Tu omenjamo le članek iz judovske srenje. Paul Mandel (1994)

na koncu članka o judovski tradiciji razlaga pomen poklicanosti Abrahama in piše:

»Klic Abrahama postane klic Abrahamu. Lahko bi rekli, kot želijo razumeti Martin Buber in drugi komentatorji, da je tukaj to nosilni pomen Svetega pisma: Če je Noe en človek, ki je fizični vesoljni svet rešil izginotja, potem je Abrahamov misijon (*mission*), po stvarjenju množice narodov v Babilonu, ta, da postane tisti, po katerem bodo ti narodi blagoslovljeni in privedeni k večji edinosti.« (278)

Večkrat je rečeno, da je Bog Mojzesa poslal za preroka (2 Mz 2,10–15; 5 Mz 34,11; 1 Sam 12,8; Ps 105,26). V izhodiščnem poročilu o Mojzesovem klicu za preroka Bog Mojzesu naroča: »In zdaj pojdi, pošiljam te k faraonu, da odpelješ moje ljudstvo, Izraelove sinove, iz Egipta.« (2 Mz 3,10)² Na Mojzesovo omahovanje Bog svojo voljo, da Mojzesa pošlje k faraonu s pomembnim poslanstvom, še podkrepi z razodetjem svojega imena »Jaz sem, ki sem«:

»Tedaj je Bog rekel Mojzesu: Tako reci Izraelovim sinovom: ›Jaz sem, ki sem.‹ Potem je rekel: ›Tako reci Izraelovim sinovom: 'Jaz sem me je poslal k vam.'‹ Nadalje je Bog še rekel Mojzesu: ›Gospod, Bog vaših očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov, me je poslal k vam.‹ To je moje ime na veke in po tem se me boste spominjali iz roda v rod.« (3,14–15)

V poročilu o Mojzesovih nastopih pred faraonom je še posebno pomembno dejstvo, da Bog Mojzesu ne sporoča slabe novice o uničenju Egipta, temveč željo, da Egipt v izrednih božjih znamenjih (nadlogah) »spozna, da je Jahve Gospod« (2 Mz 7,5.17; 8,22; 9,14.16; 14,4.18). Beseda »spoznati« v hebrejski duhovni kulturi pomeni veliko več kakor le kognitivno stran človekovega dožemanja: »Izraža željo, da bi Egipčani sami prišli do osebnega in izkustvenega spoznanja o tem, kdo je Jahve.« (Kaiser 2000, 21) Kakor je razvidno iz celotnega poteka pripovedi v poglavjih 3–15 Druge Mojzesove knjige, usoda faraonove vojske v valovih Rdečega morja torej ni v božjem načrtu, ampak je logična posledica faraonove upornosti.³

Dogodek Mojzesovega poklica za pomembno in zahtevno nalogo pomeni prototip za poznejše primere poklica prerokov za razne naloge. Vrh dogodka poklica preroka Izaija je Gospodovo vprašanje: »Koga naj pošljem? Kdo bo šel za nas?« Izaija odgovori: »Tukaj sem, pošlji mene!« Na koncu Drugega Izaija (Iz 55,10–11) pa Gospod anonimnemu preroku, ki se v strokovni eksegezi imenuje Drugi Izaija, sporoča:

»Kakor pride dež in sneg izpod neba
in se ne vrača tja, dokler zemlje ne napoji,
oplodi in stori, da zabrsti,
da dá seme sejalcu in kruh uživalcu,

² Glede povezave Mojzesove poklicanosti v deželi Midjan v: Coats 1973.

³ O kompleksnosti vprašanja Mojzesovega poklica in njegove vloge v celotnem obsegu poročil o njem v Svetem pismu in izročilu v: Rapoport 1979; Nigosian 1993.

tako je z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust:
 ne vrne se k meni brez uspeha,
 dokler ne stori, kar sem hotel,
 in ne uspe v tem, za kar sem jo poslal.«

Naloga poslanstva v razmerju do narodov izstopa dalje v poročilu o klicu preroka Jeremija. Bog zagotavlja: »Kamorkoli te pošljem, boš šel, in karkoli ti ukažem, boš govoril.« Pošilja pa ga »nad narode in kraljestva«.

»Glej, svoje besede polagam v tvoja usta.
 Glej, postavljam te danes nad narode in kraljestva,
 da ruješ in podiraš,
 da uničuješ in rušiš,
 da zidaš in sadiš.« (Jer 1,7–10)

Poslanstvo prerokov pa velikokrat naleti na upornost njihovega lastnega ljudstva. To postaja vse bolj ključen problem v odnosu med Bogom in Izraelom. Prerok Izaija v svojem videnju o svoji lastni poklicanosti za preroka dobi paradokсно božje naročilo, naj ohromi čute »temu ljudstvu«, »da ne bo videlo s svojimi očmi, ne slišalo s svojimi ušesi, da njegovo srce ne bo razumelo, da se ne bo spreobrnilo in ne bo ozdravelo« (Iz 6,9–10).

Neposlušnost Izraela je dalje zelo dramatično izražena v dolgem Ezekielovem opisu videnja o njegovi poklicanosti za preroka, ki preseneča z napovedjo neposlušnosti »Izraelove hiše« v nasprotju z večjo odprtostjo »številnih ljudstev nerazumljivega govora in težkega jezika« (Ezk 3,4–7):

»Sin človekov, pojdi, napoti se k Izraelovi hiši in jim govori z mojimi besedami! Saj nisi poslan k ljudstvu nerazumljivega govora in težkega jezika, temveč k Izraelovi hiši. Tudi ne k številnim ljudstvom nerazumljivega govora in težkega jezika, ki njihovih besed ne razumeš: zares, če bi te poslal k njim, bi te poslušali. Izraelova hiša pa te ne bo hotela poslušati; saj tudi mene nočejo poslušati. Vsa Izraelova hiša je namreč predrznega čela in trmastega srca.«

Brezpogojna zavezanost preroka, da govori samo to, kar mu naroča Bog, je odločilno merilo v prepoznavanju, kdo je pravi in kdo krivi prerok. Walter C. Kaiser izrecno opozarja na to merilo: »Dejansko je bilo tisto, kar je razlikovalo pravega preroka od krivega, najbrž bolj kakor karkoli drugega dejstvo, da Bog ni poslal krivih prerokov.« (2010, 12) Pravi preroki so se večkrat zelo dramatično spopadali z lažnimi preroki. Preroku Jeremiju Bog pravi: »Laž prerokujejo preroki v mojem imenu. Nisem jih poslal, nisem jim ukazal, niti jim govoril. Lažno videnje, prazno vedeževanje in sleparstvo svojega srca vam ponujajo kot prerokovanje.« (Jer 14,14) Temu ustrezna je tudi božja sodba: »Preroki, ki prerokujejo v mojem imenu, ne da bi jih poslal, in ki obljublajo, da meča in lakote ne bo v to deželo: z mečem in lakoto bodo ti preroki pokončani.« (14,15) Jeremija prejme podobno božje opozorilo še na drugih mestih. V Jer 23,21 pravi: »Nisem poslal teh prerokov, pa vendar tekajo; nisem jim govoril, pa vendar prerokujejo!«

Za razumevanje ključnega pomena božjega poslanstva (*missio Dei*) je še posebno pomenljivo in dokaj nazorno Jeremijevo poročilo o spopadu med njim in domnevnim prerokom Hananjajem, ki je imel podporo v javnosti (Jer 27–28). Ker se Hananja v nastopu pred občinstvom vede predrzno, Jeremija končno dobi navdih, da mu napove smrtno kazen: »Poslušaj, Hananja! Gospod te ni poslal. Ti zavajaš to ljudstvo, da zaupa v laž. Zato tako govori Gospod: Glej, pognal te bom s površja zemlje. Umrli boš še letos (ker si oznanjal upor proti Gospodu).« (28,15–16) Naslednji stavek se glasi: »Še tisto leto, v sedmem mesecu, je prerok Hananja umrl.« (28,17)

Stara zaveza poroča o poklicanosti prerokov različnih zgodovinskih obdobjih: »Gospod je svaril Izraela in Juda po vseh svojih prerokih in po vseh vidcih.« (2 Kr 17,13) »Od dne, ko so vaši očetje odšli iz egiptovske dežele, do tega dne sem nenehno dan na dan pošiljal k vam vse svoje služabnike preroke.« (Jer 7,25) »Gospod je nenehno pošiljal k vam vse svoje služabnike preroke, pa niste poslušali ne nastavljali ušesa, da bi slišali.« (25,4) »Če me ne boste poslušali, ne izpolnjevali moje postave, ki sem vam jo predložil, in ne pazili na besede mojih služabnikov prerokov, ki jih pošiljam, nenehno pošiljam k vam, pa jih ne poslušate, naredim tej hiši kakor Šilu in to mesto dam v preklinjanje vsem narodom na zemlji.« (26,4–6) Grožnja izgnanstva velja, »ker niso poslušali mojih besed, govori Gospod, ko sem pošiljal, nenehno pošiljal k njim svoje služabnike preroke, pa jih niso poslušali, govori Gospod« (Jer 29,19).

Po drugi strani pa nekateri preroki posebej bičajo krivdo tujih narodov. Prerok Izaija ima v poglavjih 13–23 »izreke proti tujim narodom«: proti Babiloncem, Asircem, Filistejcem, Moabcem, Damasku v Siriji, proti Kušu, Egiptu, Ašdodu, Edomu, Arabcem. Abdija sporoča samo grožnjo kazni za razne grehe sosedov Edomcev. V teh govorih Bog jasno sporoča, da je absolutni gospodar tako nad Izraelom kakor nad vsemi drugimi narodi. Zaradi upornosti Izraela pa se je zgodilo, da je Bog poslal Izraela v izgnanstvo: leta 721 pred Kristusom prebivalce Severnega kraljestva v Asirijo, leta 586 prebivalce Judeje v Babilon. (Kaiser 2010, 13)

3. Poetizacija misijona v Knjigi psalmov

V Knjigi psalmov je več kakor 175 mest, ki v poetičnem jeziku izražajo sporočilo, da je Bog gospod nad narodi in da bodo vsi narodi tudi slavili Boga. Zato je utemeljeno stališče, da »je hvalnica misijonska pridiga *par excellence*« (Martin-Achar 1962, 58). V tem pogledu še posebno izstopajo Psalmi 2, 22, 33, 47, 57, 66, 67, 86, 96, 98, 105, 117, 126 in 145.

V mesijanskem Psalmu 2 se pesnik s svarilom obrača na narode v vrsticah 9–12 in jih poziva, naj služijo Gospodu v strahu in trepetu. V Psalmu 22 psalmist v sklepnem delu izraža prepričanost v svojo rešitev in namero, da bo to veselo sporočilo oznanil vsem narodom, ki se bodo vrnili h Gospodu: »Spomnili se bodo in se vrnili h Gospodu vsi konci zemlje; pred njim bodo padle na kolena vse družine narodov. Kajti Gospodu gre kraljestvo, on vlada nad vsemi narodi.« (22,28–29)

V Knjigi psalmov prevladujeta misel in poziv, da vsi narodi slavijo Gospoda: »Vsa ljudstva, ploskajte z rokami, vzkljkajte Bogu z glasnim vriskanjem.« (47,2) Poetizacija misijona je najizrazitejša v Psalmu 67, ki je v celoti spodbuda, naj vsi narodi slavijo Gospoda:

»Bog naj nam izkaže milost in nas blagoslovi,
 naj razjasni svoje obličje med nami,
 da spoznajo tvojo pot vsi na zemlji,
 vsi narodi tvoje odrešenje.
 O Bog, slavijo naj te ljudstva,
 slavijo naj te vsa ljudstva.
 Veselijo in radujejo naj se narodi,
 ker sodiš ljudstva pravično
 in vodiš narode na zemlji.
 O Bog, slavijo naj te ljudstva,
 slavijo naj te vsa ljudstva.
 Zemlja je obrodila svoje sadove,
 Bog, naš Bog nas je blagoslovil.
 Bog nas blagoslavlja,
 naj ga častijo vsi konci zemlje.«⁴

V ozadju je temeljni razlog izvolitve Izraela. Bog ga ni izvolil zaradi njegovih posebnih zaslug, temveč svobodno, zato, da njegovo slavo ponese med vsa ljudstva. Poziv, naj vsa ljudstva slavijo Boga odrešitelja, ni neka svobodna izbira. Walter C. Kaiser komentira: »Vsa ustvarjena bitja na planetu zemlje, ne glede na religiozne ali nereligiozne reference, morajo častiti in slaviti Boga. On je tisti, ki jih je ustvaril, in on je tisti, s katerim se bodo nekega dne vsi soočili.« (2010, 32) Vsi narodi so poklicani, da se veselijo, ker jih Gospod sodi pravično in jih vodi na zemlji (Ps 67,5). Temeljna značilnost hebrejskega pojma božje pravičnosti pomeni, da »pravična božja sodba« ni sodna oblast, namenjena obsodbi Izraela ali narodov, temveč kraljevska oblast, ki ima za cilj odrešenje v spravi (Krašovec 1998). Suvereni in univerzalni božji načrt odrešenja človeštva narekuje: »Bistvo božje pravičnosti je, da so razlogi za odpuščanje in spravo končno brezpogojni.« (2017, 117)

Odrešenjski pomen vesoljnega božjega kraljestva je dobil veličasten poetični izraz v mesijanskem Psalmu 72. Bog daje izraelskemu kralju »svojo pravičnost« in mir (1–7): »Vladal bo od morja do morja, od veletoka do koncev zemlje.« (8) »Vsi kralji se mu bodo klanjali, vsi narodi mu bodo služili.« (11) »V njem bodo blagoslovljeni vsi rodovi, vsi narodi ga bodo blagorovali.« (17) Temeljna vsebina tega mesijanskega videnja se zelo očitno ujema z obljubo Abrahamu v 1 Mz 12,3 in v prvem in drugem spevu o Gospodovem služabniku v Izaijevi knjigi (42,1–9; 49,1–7). Božjemu služabniku bo Bog dal »svojega duha, da bo narodom delil pravico« (Iz 42,1). Bog ga je dal »v zavezo ljudstvu in v luč narodom« (42,6). V drugem spevu Bog zagotavlja, da poslanstvo božjega služabnika ne bo omejeno na »Jakobove

⁴ Poziv k slavospevu vseh narodov spominja na Aronov blagoslov v 4 Mz 6,24–26.

rodove« oziroma »Izraelove rešence« in pravi: »Zato te postavljam za luč narodom, da boš moje odrešenje do konca zemlje.« (49,6)

Zelo ekspresivna poetizacija misijonske zavesti v Stari zavezi je Psalm 96, ki slavi Boga kot kralja in sodnika. Večji del tega psalma je vključen v daljšo hvalnico v Prvi kroniški knjigi 16,8–36, predvsem vrstice 23–33. Psalmist vzklika: »Oznanjujete (*baššārû*) dan za dnem njegovo odrešenje. Pripovedujte (*sappārû*) med narodi o njegovi slavi, med vsemi ljudstvi o njegovih čudovitih delih.« (Ps 96,23; 1 Krn 16,23–24) »Govorite med narodi: Gospod kraljuje /... /, ljudstva bo sodil po pravici.« (Ps 96,10; 1 Krn 16) Gospod prihaja: »Sodil bo svet s pravičnostjo, ljudstva po svoji zvestobi.« (Ps 96,13) Psalmist verno ljudstvo poziva k vesoljnemu hvalospevu Boga, ki prinaša odrešenje vsemu svetu. Poziv »oznanjujete« (*baššārû*) in »pripovedujte« (*sappārû*) je izrecno misijonarski. Psalmist pa navaja tudi teološki razlog poziva, naj Boga slavijo vsi narodi: »Zakaj vsi bogovi ljudstev so prazni maliki, gospod pa je naredil nebesa.« (Ps 96,5; 1 Krn 16,26) Ta izjava pomeni, da psalmist izpodbija upravičenost politeizma, ki je značilen za domala ves antični svet. Sklepna vrstica 13 resda spominja na eshatološko prihodnost, teološka podlaga nasprotja med edinim Bogom stvarnikom in »praznimi maliki« pa pomeni, da se božje kraljevanje nad Izraelom in nad narodi uresničuje v vseh časih.

Pomenljiva okoliščina misijonarske zavesti je izražena v Psalmu 57, ki je sestavljen iz prošnje (2–7) in iz zahvale za rešitev. V prvem delu psalmist, podobno kakor pesnik Psalma 22, opisuje svojo ogroženost pred preganjalci, v drugem delu pa slavi Boga v veri v rešitev, ki jo želi oznanjati vsem narodom, in takole sklene (10–12):

»Hvalil te bom, o Gospod, med ljudstvi,
opeval te bom med narodi,
kajti do nebes sega tvoja dobrota,
do oblakov tvoja zvestoba.
O Bog, dvigni se nad nebesa,
nad vso zemljo naj zasije tvoja slava.«

V Psalmu 126 pesnik podoživlja božji odrešitveni poseg, ki je omogočil rešitev izgnancev v obljubljeni deželo, in pravi, kako so tedaj »govorili med narodi«, da je Bog velike reči storil zanje (2). Najkrajši psalm – Psalm 117 – je v celoti poziv k hvalospevu v razmerju do vseh narodov:

»Hvalite Gospoda, vsi narodi,
slavite ga, vsa ljudstva.
Kajti silna je nad nami njegova dobrota,
Gospodova zvestoba traja na veke.
Amen.«

Zgledi poziva, obljube in napovedi, da bodo vsi narodi slavili božjo slavo, ker je Bog (Jahve) edini vreden slave, omogočajo premislek, v kakšnem smislu lahko ta besedila razumemo kot pozive na pot misijona v konkretnem času in prostoru. George Peters v svoji študiji *Biblical Theology of Missions* (1972) piše, da Izrael nikjer v Stari zavezi ni bil »poslan« k narodom (21). Ta posplošena trditev se ne ujema s pesniškim navdihom psalmistov, ki svoje ljudstvo pozivajo, naj božjo slavo razgla-

šajo vsem narodom. V Psalmu 9,12 na primer poziva psalmist: »Igrajte Gospodu, ki ima prestol na Sionu, oznanjajte med ljudstvi njegova dela.« V Psalmu 96,2–3 pesnik pravi: »Pojte Gospodu, njegovo ime slavite, oznanjujte dan za dnev njegovo odrešenje. Pripovedujte med narodi o njegovi slavi, med vsemi ljudstvi o njegovih čudovitih delih.« V Psalmu 105,1 psalmist govori: »Zahvaljujte se Gospodu, njegovo ime kličite, oznanjajte med ljudstvi njegova dela.« Ponekod pa psalmist sporoča svojo namero, da bo slavil Gospoda med narodi. V Psalmu 18,50 beremo: »Zato te bom, o Gospod, slavil med narodi, pel bom tvojemu imenu.« V Psalmu 57,10 psalmist izjavlja: »Hvalil te bom, o Gospod, med ljudstvi, opeval te bom med narodi, kajti do nebes sega tvoja dobrota, do oblakov tvoja zvestoba.«

Namen vere v edinstvenost enega Boga, njegove dobrote in zvestobe po sami naravi kliče po oznanilu tega spoznanja vsem narodom. Kralj Salomon v svoji molitvi ob posvetitvi templja to samoumevno spoznanje takole izrazi (1 Kr 8,31–43):

»Tudi tujca, ki ni iz tvojega ljudstva Izraela, temveč bo prišel iz daljne dežele zaradi tvojega imena – slišali bodo namreč o tvojem velikem imenu, o tvoji močni roki in iztegnjenem laktu –, če pride molit v to hišo, poslušaj v nebesih, na kraju, kjer prebivaš, in izpolni, za kar te bo tujec goreče prosil, da bodo vsi narodi na zemlji spoznali tvoje ime, se te bali kakor tvoje ljudstvo Izrael in se prepričali, da je tvoje ime priklicano na to hišo, ki sem jo sezidal.«

Najbolj jasen zgled, ki razkriva notranjo zvezo o spoznanju edinstvenosti Boga stvarnika in gospodarja vesoljne zgodovine, pa je Jonova knjiga. To delo, parodija na dokaj razširjeni judovski partikularizem, je božji poziv Jonu, naj gre v pogansko mesto Ninive oznanjat pokoro, da se Ninivljani ne bi pogubili. Jona se upira, Bog pa brezpo- gojno vztraja v svoji odločitvi, da Jona mora izpolniti božje naročilo, ki izhaja iz nara- ve božje dobrote, zvestobe in usmiljenja do vsakega človeka in torej do vseh narodov.

4. Pavel svoje poslanstvo utemeljuje z razodetjem božjega načrta v Stari zavezi

Ko se je čas dopolnil, se je Jezus javno predstavil v shodnici v Nazaretu. Takrat so mu dali prebrati zvitke preroka Izaija. Ob listanju se je ustavil ob samopredstavitvi preroka v Iz 61,1–2: »Duh Gospodov je nad menoj ... « (Lk 4,16–20; Mt 13,53–58; Mr 6,1–6)⁵ Ko se je s to samopredstavitvijo starozaveznega preroka identificiral Jezus sam, je naletel na odpor, ki je dosegel vrh, ko je svoje poslanstvo ponazoril z zgledi iz neuspelega misijona med Izraelci: »Po resnici vam povem: Veliko vdov je bilo v Izraelu v Elijevih dneh, ko se je nebo zaprlo za tri leta in šest mesecev in je nastala huda lakota v vsej deželi, toda Elija ni bil poslan k nobeni izmed njih, razen k vdovi v Sarepto na Sidonskem. Tudi veliko gobavih je bilo v Izraelu v času preroka Elizeja, pa ni bil izmed njih očiščen nobeden, razen Sirca Naamana.« (Lk 4,25–27)

⁵ Pomen tega dogodka izčrpnje razlagajo vsi strokovni komentarji in številne druge študije: Harrington 1972.

Znamenito je nasprotje med partikularistično naravo poročila v Matejevem evangeliju v kontekstu poslanstva, ki ga je Jezus zaupal dvanajsterim apostolom (10,5–6), in univerzalistično izjavo na koncu evangelija (28,16–20). Po različici 10,5–6 Jezus apostolom naroča: »Ne odpravljajte se na pot k poganom in ne vstopajte v samarijska mesta! Pojdite raje k izgubljenim ovcam Izraelove hiše.« V sklepnem poročilu o Jezusovem naročilu apostolom na gori v Galileji po vstajenju (28,16–20) pa Matej poroča o Jezusovih pooblastilih apostolom: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence: krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih izpolnjevati vse, karkoli sem Vam povedal! In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.« (van Aarde 2007) Luka podobno poroča v Apostolskih delih, kako je Jezus apostolom, ki so bili zbrani ob njem tik pred vnebohodom na Oljski gori, dejal: »Prejeli boste moč Svetega Duha, ki bo prišel nad vas, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji ter do skrajnih mej sveta.« (Apd 1,8) V teh dveh testamentih lahko vidimo temeljni dokument Nove zaveze, ki Jezusovim apostolom in njegovim učencem nalaga nalogo misijona po vsem svetu.

Pavel, ki ga takrat še ni bilo med apostoli in učenci, pa je bil še bolj kakor drugi apostoli poklican za misionarja, ki bo veselo sporočilo evangelija oznanjal med narodi.⁶ Iz številnih mest Apostolskih del in Pavlovih pisem je razvidno, da je v središču Pavlovega oznanjevanja paradoks božje modrosti, ki se razodeva po »besedi o križu« (Matjaž 2015). Ko se je Pavel zagovarjal pred rimskim upraviteljem Feliksom, je izrecno izpostavil, da je bila celotna Stara zaveza njegova teološka in moralna avtoriteta: »Verujem v vse, kar je zapisano v postavi in prerokih.« (Apd 24,14) Ker je oznanjevanje prerokov med ljudstvom Izraela večkrat naletelo na odpor, je v Apostolskih delih na več mestih izpričana zavest o potrebnosti misijona med narodi: v poročilu o krstu etiopskega evnuha (8,26–40), ob Petrovem stiku z rimskim stotnikom Kornelijem (10,1–11.18), ob sklepu Pavlovega govora v pizidijski Antiohiji (13,44–47), v Jakobovem govoru v zboru v Jeruzalemu (15,13–21), v Pavlovem sklepnem govoru v Rimu (28,23–28), ki ga konča izjava: »Zatorej vedite, da je bilo to božje odrešenje poslano poganom; ti ga bodo poslušali.«⁷

Pavlovo navezovanje na odlomke iz Stare zaveze je pri razumevanju teoloških podlag za utemeljevanje njegovega misijonskega poslanstva ključnega pomena. V svojem nagovoru v pizidijski Antiohiji Pavel utemeljuje svoj obrat k poganom s sklicevanjem na izjavo Boga, ki daje pooblastila božjemu služabniku: »Postavljam te za luč narodom, da boš moje odrešenje do konca zemlje.« (Iz 49,6; Apd 13,47) Podobno se Jakob v svojem nagovoru v zboru v Jeruzalemu sklicuje na preroka Amosa (9,11–12), ki utemeljuje svoj obrat k poganom: »Zato jaz mislim, da ne smemo delati težav tistim poganom, ki se spreobrnejo k Bogu.« (Apd 15,19) V svojem sklepnem govoru pred rimskim upraviteljem Feliksom se Pavel sklicuje na izjavo o zakrknjenosti Izraela (Iz 6,9–10) in predvideva, da bodo pogani bolj odprti kakor Judje: »Zatorej vedite, da je bilo to božje odrešenje poslano poganom: ti ga bodo poslušali.« (Apd 28,28)⁸

⁶ Edinstvenost Pavlove usmeritve v misijon med »pogani« primerjalno obravnava Bowers 1980.

⁷ Za natančnejšo razlago teh odlomkov: Tyson 1987.

⁸ Glede razmerja med Judi in »pogani« v okviru Pavlovega nastopa v pizidijski Antiohiji v poglobljeni

V Pismu Rimljanom Pavel teološko utemeljevanje potrebnosti misijona med pagani na temelju Stare zaveze privede do vrhunca. Na začetku pisma izjavi, da je bil »poklican za apostola, odbran za božji evangelij, ki ga je Bog napovedal po svojih prerokih v svetih Pismih« (1,1–2), in nadaljuje, da smo po Jezusu Kristusu »prejeli milost in apostolstvo, da bi zaradi njegovega imena pripeljali vse narode k poslušnosti vere« (1,5). V skladu z božjo odločitvijo odrešenja po milosti »Izrael ni dobil tega, kar je iskal, ampak so to dobili izvoljenci. Vsi drugi pa so se zakrknili.« (11,7) Tu lahko vidimo resnični obrat v pojmovanju skrivnosti poklicanosti za misijsko poslanstvo, ki izhaja iz temeljnega teološkega razloga, da je božje odrešenje treba posredovati vsemu svetu.

V Rim 11,11–15 Pavel razlaga svoje stališče glede vloge Judov v božjem odrešenju, ki velja vsem narodom:

»Sprašujem torej: So se mar spotaknili zato, da bi padli? Nikakor ne! Vendar je zaradi njihovega padca odrešenje prešlo k poganom, da bi vzbudilo njihovo ljubosumnost. Če pa je njihov padec postal bogastvo za svet in njihovo pomanjšanje bogastvo za pogane, kaj bo šele prinesla njihova polnost! Vam, poganom, pa pravim: Kolikor sem apostol za pogane, častno izpolnjujem svojo službo, da vzbudim tekmovalnost svojih rojakov in rešim vsaj nekatere izmed njih. Kajti če je njihova izguba sprava za svet, kaj bo šele njihovo ponovno sprejetje? Mar ne življenje iz mrtvih?«

Če večjega dela Izraela ne prepriča božanskost božjega nauka, mu lahko pomagajo božja zvestoba večnemu načrtu klicanja ljudi k sebi, vztrajnost »ostanka« v Izraelu in »ljubosumnost« slabotnih v Izraelu, ki ga prebudi odprto sprejemanje evangelija med pagani. Ko bo večina Judov priča veličini božje milosti med pagani, se bodo končno tudi ti odprli skrivnostnemu božjemu načrtu odrešenja sveta.

Vrh teološke utemeljitve misijona med pagani je dosežen v Rim 11,25–32. Pavel pravi: »Nočem namreč, bratje, da ne bi poznali te skrivnosti (*mysterion*), da se ne bi imeli za razumne: del Izraela se je zakrknil, dokler ne pristopi k veri polnost (*plērōma*) poganov. In tako bo rešen ves Izrael, kakor je pisano.« (11,25–26)⁹ Pavel tukaj navede dve referenci iz Izaijeve knjige: v vrsticah 26–27a priredi izjavo iz Iz 59,20–21, v vrstici 27b pa izjavo iz Iz 27,9. Pavel besedo »skrivnost« uporabi še na nekaj drugih mestih (1 Kor 2,7; 4,1; 13,2; 15,51, Kol 1,26) v njenem specifično poglobljenem in pogosto paradoksnem pomenu. Pavel govori o »skrivnosti«, ki jo je mogoče dojeti le po posebnem božjem razodetju, tukaj skrivnostnega Jezusovega poslanstva od učlovečenja prek smrti in vstajenja do »polnosti« časov. Joseph A. Fitzmyer komentira: »V tem odstavku pridemo do logičnega sklepa o Pavlovi obravnavi problema Izraela. Zdaj daje svoj poglavitni razlog, zaradi katerega je vse, kar je bilo pred tem, le priprava. Izražen je s pojmom božje skrivnosti, ki je zdaj razodeta.« (1993, 618) Brendan Byrne poudari, da Pavlovo

študiji: Mowery 2006.

⁹ Tu je vredno omeniti delo Rogerja D. Ausa (1979), ki se osredotoča na ta stavek in bolj natančno razlaga starozavezno ozadje formulacije »polnost poganov«.

sklicevanje na »skrivnost« ne pomeni nujno, da Pavel govori o usodi Izraela iz osebnega navdiha: »Argument izhaja iz Svetega pisma in prepričanja glede božje zvestobe.« (1996, 349)

V Rim 11,25 Pavel pravi: »Del Izraela se je zakrknil, dokler ne pristopi k veri polnost poganov.« Pavel svoje prepričanje, da Izrael oziroma Judje s svojo nepokorščino niso zapravili svojega poslanstva med narodi, utemeljuje: »Glede na evangelij so sovražniki, in to v vaš prid, glede na izvolitev pa so ljubljene, zaradi očetov; kajti Bog se ne kesa svojih milostnih darov in ne svojega klica.« (11,28–29) Bistvo sporočila je, da se božji načrt odrešenja ne ustavi pred nobeno oviro. Če ne more prodreti s pozitivnimi napori idealistov prerokov in drugih ljudi, pride po negativni poti prek padca: »Kakor ste bili namreč vi nekoč Bogu neposlušni, zdaj pa ste zaradi njihove neposlušnosti dosegli usmiljenje, tako so zdaj tudi ti zaradi usmiljenja, ki ste ga bili deležni, postali neposlušni, da bi tudi oni prišli do usmiljenja. Bog je namreč vse vkljenil v neposlušnost, da bi vsem izkazal usmiljenje.« (11,30–32) Heinrich Schlier ta paradoks stilizira kot osrednjo misel: »Poganom v obdobju njihove oddaljenosti od Boga (*Gottesferne*) ustrezajo Judje v obdobju njihove oddaljenosti od Kristusa (*Christusferne*).« (1979, 343) Frank J. Matera ta paradoks formulira v smislu, da nepokorščina Judov »na paradoksen način igra pozitivno vlogo v odrešenju poganov, tako kot odrešenje poganov igra pozitivno vlogo v rešitvi Izraela« (2010, 278).

Po tej paradoksnosti poti razkrivanja univerzalnega božjega načrta odrešenja je razumljiv sklep razlage tega paradoksa: »O globočina božjega bogastva in modrosti in spoznanja! Kako nedoumljivi so njegovi sklepi in neizsledljiva njegova pota!« (Rim 11,33) Tudi to vzhičenje Pavel izraža pod vplivom poetizacije vprašanj, ki merijo na zavest nedoumljivosti skrivnosti božjega načrta in jih v podobni obliki najdemo na nekaj mestih Stare zaveze (Job 15,8; 41,3; Iz 40,13; Jer 23,18):

»Kdo je namreč spoznal Gospodovo misel?
Ali kdo mu je bil za svetovalca?
Ali kdo mu je prej kaj dal,
da bi mu morali dati povračilo?«

Celotni argument vse do paradoksa božje poti milosti iz brezna zakrknjenosti do svobode iz luči vere Pavel končuje s sklepom, ki izrazi skladno celoto razodetja o enem samem Bogu milosti. Vključuje tudi sklep, da samo njemu pripada vsa slava: »Kajti iz njega, po njem in zanj je vse: njemu slava na veke! Amen.« (Rim 11,36)

V 15. poglavju Pavel svojo razlago Stare zaveze v prid misijonu med pogani še dopolni. V Rim 15,16 izrazi željo, »da bi bil služabnik Kristusa Jezusa med pogani in bi opravljal duhovniško službo za božji evangelij, da bi tako pogani postali Bogu prijetna daritev, posvečena v Svetem Duhu«. V zvezi s svojo namero, da po večkratnih ovirah obiše Španijo, omeni namero kristjanov v Makedoniji in Ahaji, da napravijo nabirko za uboge v Jeruzalemu: »To sta sklenili, in njihovi dolžniki sta. Kajti če so pogani postali deležni njihovih duhovnih dobrin, so jim dolžni pomagati tudi v njihovih telesnih potrebah.« (Apd 15,27)¹⁰

¹⁰ Iz Prve knjige kraljev (10,22), Izaijeve knjige (60,9; 66,189k), Jonove knjige (1,3) in iz Psalma 72,8–11 lahko razberemo, da so vsaj Judje v antiki Taršiš poznali kot »konec sveta« nekje v Španiji. Poročilo o

Posebno zgoščeno je Pavlovo povezovanje pomena Kristusove solidarnosti z Izraelom in z narodi v Rim 15,8–12. Ko pravi, da »narodi slavijo Boga zaradi usmiljenja«, se sklicuje na izjavo psalmista v Psalmu 18,50: »Zato te bom, o Gospod, slavil med narodi, pel bom tvojemu imenu.« Njegov poziv: »Veselite se, narodi, z njegovim ljudstvom!« (15,10) se navezuje na poziv v 5 Mz 32,43: »Slavite, narodi, njegovo ljudstvo ... « Njegov poziv »Hvalite Gospod, vsi narodi, in slavijo naj ga vsa ljudstva!« (15,11) se opira na poziv v Psalmu 117,1: »Hvalite Gospoda, vsi narodi, slavite ga, vsa ljudstva.« Pavlova napoved »Tisti dan bo Jesejeva korenina stala kot znamenje ljudstvom, njo bodo iskali narodi in njeno bivališče bo slavno« (15,12) je grški prevod obljube v Iz 11,10.

Pavel je v obdobju od doživetja dogodka posebnega božjega klica na poti v Damask (Apd 9,1–19; 26,12–18) do konca življenja vse bolj jasno dojemal razsežnosti uresničevanja skrivnosti božjega načrta odrešenja od poklicanosti Abrahama sredi mezopotamskega poganstva imperija do paradoksnega razodetja »božje pravičnosti« v osebi Jezusa Kristusa sredi še večjega rimskega poganstva. Jezus je s polnostjo razodetja božje milosti razodel tudi polnost misijona, a za razumevanje in uresničevanje te polnosti je zlomil načrt velikih duhovnikov, ko je iz njihovega najbolj gorečega privrženca Savla v dogodku klica na pohodu v Damask naredil največjega apostola narodov z imenom Pavel, da se je ta lahko predstavil za »najmanjšega izmed vseh svetih«. Pavel se na to »skrivnost« sklicuje v Pismu Efežanom in v Ef 3,4–11 povzema svoje razumevanje božjega načrta odrešenja:

»Če tisto berete, lahko doumete, kako razumem Kristusovo skrivnost. Ljudem prejšnjih rodov ni bila razkrita, kakor je zdaj v Duhu razodeta njegovim svetim apostolom in prerokom, da so namreč pogani sodediči, soudje in soudeleženci obljube v Kristusu Jezusu, in to po evangeliju, katerega služabnik sem postal po daru božje milosti, ki mi je bila dana po delovanju njegove moči. Meni, najmanjšemu izmed vseh svetih, je bila dana milost, da oznanjam poganom neizsledljivo Kristusovo bogastvo, da vse razsvetlim glede skrivnostnega načrta, ki je bil od vekov skrit v Bogu, stvarniku vsega. Tako naj bi se zdaj po Cerkvi oznanila vladarstvom in oblastem v nebesih mnogovrstna božja modrost, in to po večnem načrtu, ki ga je Bog izpeljal v Kristusu Jezusu, našem Gospodu. V njem imamo srčnost in dostop v popolnem zaupanju po veri vanj.«¹¹

5. Sklep: dopolnitev Stare zaveze v Novi zavezi

Vse ravni študija razmerja med Staro in Novo zavezo kažejo, da je Nova zaveza v celoti gradila na Stari zavezi in jo v nekaterih pomembnih vidikih bistveno dopol-

modrih iz daljnih dežel, ki so sledili zvezi v Jeruzalem, od tam pa v Betlehem, da bi počastili novorojenega Odrešenika, kakor poroča Matejev evangelij v 2,1–12, se po svoje priključuje na misijonarske posledice prihoda vesoljnega Odrešenika na svet.

¹¹ Več o razmerju med Judi in »pogani« v Pismu Efežanom: Dahl 1986.

nila. Včasih se je zdelo dovolj, da so poetično izražene misli, spodbude in napovedi dobile bolj eksplicitno razlago. Iz besedil, ki poudarjajo, da božje razodetje in odrešenje veljata vsem narodom, logično sledi sklep o smiselnosti, upravičenosti ali celo dolžnosti misijonske zavesti in dejavnosti. Anonimni prerok, v strokovni eksegezi imenovan Tretji Izaija, v zadnjem poglavju Izaijeve knjige (66,18–21) posreduje eshatološko poetično vizijo univerzalnega božjega odrešenja, ki bo nekoč združilo vse narode in jezike:

»Jaz pa pridem, da zberem vse narode in jezike, in prišli bodo in videli moje veličastvo. Položil bom nanje znamenje in tiste, ki so preživeli, bom poslal k narodom: v Taršiš, Paul in Lud, ki napenjajo loke, v Tubal in Javan, oddaljena obrežja, ki še niso slišala mojega oznanila, ne videla mojega veličastva, in oznanili bodo moje veličastvo med narodi. In pripeljali bodo vse vaše brate izmed vseh narodov v dar Gospodu, na konjih, na vozech, na nosilnicah, na mezgih in na dromedarjih, na mojo sveto goro v Jeruzalem, govori Gospod, kakor prinašajo Izraelovi sinovi jedilno daritev v čisti posodi v Gospodovo hišo. In nekatere izmed njih bom vzel za duhovnike, za levite, govori Gospod.«

To besedilo je nekakšen povzetek poetizacije vloge Izraela med narodi, ki jim po božjem navdihu prinaša božje razodetje. Walter C. Kaiser utemeljeno sklepa, da je misijon že v Stari zavezi »srce in bistvo božjega načrta« (2010, 38), in konča:

»Misijon poganov ni bil neke vrste *ab extra*, neki dodatek; vedno je bil v osrčju vsega, kar je Bog želel storiti, in je poklical Izraela in vse vernike za nalogo, da to storijo. To je bil razlog, da je Bog deloval prek svojega Sina. To je bilo zaradi resnice, s to resnico je moral potrditi svojo obljubo, ki jo je dal starim očakom naroda Izraela, Abrahama, Izaka in Jakoba.« (81)

Kar je v Stari zavezi zapisano s poetičnim zanosom o poslanstvu Izraela in posameznih prerokov med narodi, Pavel po osebnem srečanju z Jezusom razume kot svojo zavezo, ki logično sledi iz Jezusovega poslanstva v svetu. V 11. poglavju Pisma Rimljanom Pavel razumevanje svojega poslanstva med Judi in pogani privede do vrha, ko nevero in upornost Judov razlaga kot razlog obrata k poganom tako paradokсно, da celo »neposlušnost« Izraela oziroma Judov razume kot sredstvo božjega usmiljenja, ki ga Bog izkazuje tako Judom kakor tudi poganom. Na začetku poglavja Pavel na vprašanje, ali je Bog zaradi neposlušnosti zavrgel svoje ljudstvo, odgovarja z odločnim »Nikakor!« in svoje stališče utemeljuje z dejstvom, da v Izraelu nikoli niso odpadli vsi, in s temeljnim teološkim argumentom, da božja milost odrešenja ni božje plačilo za človekovo pravičnost, temveč je čista milost: »Prav tako tudi v sedanjem času obstaja ostanek, odbran po milosti. Če pa je po milosti, ni več po delih, sicer milost ne bi bila več milost.« (11,5–6)

Pavel pot Judov do odrešenja razume kot skrivnost: »Del Izraela se je zakrknil, dokler ne pristopi k veri polnost poganov. In tako bo rešen ves Izrael.« (11,25) To tezo utemelji s citatom grške različice izreka obljube v Iz 49,20–21:

»S Siona bo prišel Rešitelj,
odvrnil bo brezbožnost od Jakoba.
To bo moja zaveza z njimi,
ko bom odvzel njihove grehe.«

Skrivnost božjega načrta o odrešenju vseh ljudi vključuje ne samo upravičenost, temveč tudi zapoved misijonskega poslanstva Cerkve. Pot do sprejetja resnice in odrešenja je pot poslanstva oziroma misijona. Pavel na začetku Pisma Rimljanom na široko opisuje padce poganov, Judov in kristjanov, da bi tako bolj učinkovito prišel do sklepa: posredovanje božjega odrešenja pomeni pot božje milosti prek oznanjevanja o križanem in od mrtvih vstalem Jezusu med vsemi narodi. Ko se zaradi človeških zablod zdi, da ni nobene rešitve, se začne najbolj zanesljivo upanje na rešitev iz milosti, ki jo po svojih poslancih prinaša Bog. Njegov načrt odrešenja je tako popoln in neustavljiv, da Bog s svojo močjo tudi zlo obrača v dobro.

Reference

- Aarde, Andries van.** 2007. Jesus' Mission to All of Israel Emplotted in Matthew's Story. *Neotestamentica* 41, št. 2:416–436.
- Aus, Roger D.** 1979. Paul's Travel Plans to Spain and the »Full Number of the Gentiles« of Rom. XI 25. *Novum Testamentum* 21:232–262.
- Bowers, Paul.** 1980. Paul and Religious Propaganda in the First Century. *Novum Testamentum* 22, št. 4:316–323.
- Byrne, Brendan.** 1996. *Romans*. Collegeville MI: The Liturgical Press.
- Coats, George W.** 1973. Moses in Midian. *Journal of Biblical Literature* 92, št. 1:3–10.
- Dahl, Alstrup.** 1986. Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians. *The Harvard Theological Review* 79, št. 1–3:31–39.
- Fitzmyer, Joseph A., ur.** 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Harrington, Wilfrid.** 1972. The Mission of Jesus: Preaching Good News to the Poor. *The Furrow* 23, št. 9:511–523.
- Hearne, Brian.** 1993. New Models of Mission. *The Furrow* 44, št. 2:91–98.
- Kaiser, Walter C.** 2000. *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Grand Rapids MI: Baker Books.
- Köstenberger, Andreas J.** 1998. *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Krašovec, Jože.** 2017. Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščenja. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:117–129.
- . 1998. *Pravičnost v svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mandel, Paul.** 1994. The Call of Abraham: A Midrash Revisited. *Prooftexts* 14, št. 3:267–284.
- Martin-Achard, Robert.** 1863. *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*. Prev. John P. Smith. London: Oliver & Boyd.
- Matera, Frank J.** 2010. *Romans*. Grand Rapids MI: Baker Academic.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:65–78.
- Mowery, Robert L.** 2006. Paul and Caristianus at Pisidian Antioch. *Biblica* 87, št. 2:223–242.
- Nigosian, S. A.** 1993. Moses as They Saw Him. *Vetus Testamentum* 43, št. 3:339–350.
- Ott, Craig, in Stephen J. Strauss.** 2010. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*. Grand Rapids MI: Baker Academic.
- Peters, George.** 1972. *Biblical Theology of Missions*. Chicago: Moody.
- Rapoport, David C.** 1979. Moses, Charisma, and Covenant. *The Western Political Quarterly* 32, št. 2:123–143.
- Schlier, Heinrich.** 1979. *Der Römerbrief*. Freiburg: Herder.
- Sorč, Ciril.** 2006. Cerkev v svoji trinitarčni, perihoretični in evharistični razsežnosti. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:151–168.
- Tyson, Joseph B.** 1987. The Gentile Mission and the Authority of Scripture in Acts. *New Testament Studies* 33:619–631.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,695—706
 UDK: 27-277-245.38
 Besedilo prejeto: 09/2018; sprejeto: 10/2018

Maria Carmela Palmisano

La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente in Sir 24,1-22

Riassunto: L'articolo analizza alcuni passaggi del discorso di autoelogio della Sapienza in Sir 24,1-22 al fine di porre in luce i tratti caratterizzanti della relazione Sapienza-sapiente in Siracide e di confrontarli con quelli del primo discorso di autoelogio della Sapienza nella Bibbia, presente in Pr 8,4-36. Dopo una chiarificazione di tipo metodologico, la presentazione dell'analisi dei testi e la discussione dei risultati raggiunti, l'articolo propone alcune chiavi di lettura concernenti l'identità della Sapienza e lo sviluppo della relazione tra Sapienza e sapiente nella letteratura biblica presa in esame.

Parole chiave: sapienza personificata, relazione Sapienza-sapiente, creazione, rivelazione, Legge, Proverbi, Giobbe, Siracide

Povzetek: **Poosebljena modrost in njen odnos do modrega v Sir 24,1-22**

V prispevku predstavljamo analizo izbranih odlomkov iz hvalnice Modrosti v Sir 24,1-22, da bi osvetlili osnovne značilnosti odnosa med Modrostjo in modrim v Sirahu in jih primerjali z značilnostmi prve hvalnice Modrosti v Svetem pismu v Prg 8,4-36. Po metodološki pojasnitvi, predstavitvi analize besedil in presoji rezultatov podamo nekatere ključne za interpretacijo identite Modrosti in razvoj odnosa med Modrostjo in modrim v svetopisemski literaturi, ki smo jo obravnavali.

Ključne besede: poosebljena modrost, odnos Modrosti do modrega, stvarjenje, razodetje, Postava, Pregovori, Job, Sirah

Abstract: **Personified Wisdom and her Relationship with the Wise in Sir 24,1-22**

The article analyses some of the Wisdom passages in Sir 24:1-22, in order to highlight the characteristic features of the relationship Wisdom-the wise in Sirach and compare them to those in the first speech of Wisdom in the Bible, present in Pr 8:4-36. After having presented a methodological clarification, the analyses of the texts and the discussion of the results obtained, the article suggests some of the interpretations regarding the identity of Wisdom and the development of the relationship between the Wisdom-the wise in the Biblical literature taken in consideration.

Key words: personified wisdom, relationship Wisdom-the wise, creation, revelation, Law, Proverbs, Job, Sirach

1. Introduzione

I testi biblici dedicati ai discorsi di autoelogio della sapienza personificata, tra i quali menzioniamo in particolare: Pr 8; Gb 28; Sap 6–8; Sir 24,¹ hanno attirato l'attenzione di numerosi esegeti nel corso dei secoli. Ci si è interrogati soprattutto sull'identità della Sapienza² e su come comprendere la sua personificazione nei libri sapienziali e nella riflessione teologica giudaico-cristiana.³ Finalità del presente contributo è analizzare alcuni testi scelti di Sir 24 e altri passi del libro ponendoli in relazione a passi del primo discorso e autoelogio della Sapienza in Pr 8, secondo la prospettiva della relazione che la sapienza personificata intrattiene con il sapiente o i potenziali sapienti ai quali rivolge la sua parola. A partire dal tipo di relazione emergente dai testi intendiamo quindi riflettere sull'identità della Sapienza in una prospettiva canonica.

2. Chiarificazione metodologica

Il contributo non presenta lo studio filologico dettagliato dei testi proposti per i quali rimandiamo ai numerosi ed ottimi lavori già esistenti.⁴ La nostra finalità è quella di focalizzare alcuni passaggi dei discorsi della Sapienza utilizzando il metodo dell'analisi letteraria,⁵ particolarmente adeguato allo studio dei testi poetici, per enucleare le particolarità della relazione Sapienza-sapiente ovvero il tipo di relazione che si stabilisce tra gli interlocutori ed il contenuto del messaggio trasmesso e ricevuto.

Prima di iniziare l'analisi del testo osserviamo che Sir 24,1-22, sul quale ci soffermeremo più a lungo, come anche gli altri discorsi della sapienza personificata sono poemi, opere poetiche nei quali ha un ruolo importante l'aspetto estetico che si esprime con un linguaggio ricco di immagini e invita il lettore ad entrare in questo mondo simbolico rispettandone le caratteristiche e lasciandosi interpellare da esso. La seconda dimensione delle pericopi considerate è l'astrazione, ovvero la profonda riflessione sapienziale dalla quale questi testi sono scaturiti e che

¹ I testi nei quali la Sapienza è descritta come persona sono in realtà molto più numerosi nella letteratura veterotestamentaria rispetto a quelli nei quali essa parla, ad esempio: Pr 1,20-33; 9,1-12; Sir 4,11-19; 6,23-31; 14,20-15,10; 51,13-30; Bar 3,29-38.

² Precisiamo che, nel corso del presente contributo, usiamo il termine Sapienza con l'iniziale maiuscola ogni volta che facciamo riferimento alla sapienza personificata, quando dal contesto potrebbe non essere sufficientemente chiaro; quando invece ci riferiamo agli insegnamenti sapienziali usiamo il termine sapienza con l'iniziale minuscola.

³ Sul tema la letteratura è molto vasta; in questa sede forniamo solo alcune indicazioni di sintesi bibliografiche dove è possibile trovare ricche bibliografie (Murphy 1998, 277–287; 287–290); ricordiamo anche un filone di ricerca sull'interpretazione della figura della Sapienza alla luce dello sviluppo della società israelitica nel periodo post-esilico (Camp 1985; Schroer 1996). Rilevanti sono anche gli studi sull'uso della tecnica della personificazione nella Bibbia (Krašovec 2016).

⁴ Diversi sono i lavori che hanno analizzato Sir 24 e la figura della sapienza personificata (Gilbert 1974; 2003, 195–200; Di Lella 1987).

⁵ Il metodo dell'analisi letteraria è stato utilizzato anche nello studio esegetico di Sir 36,1-17 (Palmisano 2006); su Sir 24 e gli altri testi esaminati del libro del Siracide (2016).

hanno portato a sviluppare la personificazione della sapienza come mediatrice tra l'uomo e Dio. Bellezza e parola si incontrano e interpellano il lettore.⁶

In forma introduttiva occorre osservare che Sir 24, situato al centro del libro di Ben Sira, svolge un ruolo chiave nel piano dell'opera. Mentre infatti fino a Sir 24,29 l'attenzione prevalente dell'autore è rivolta al tema della sapienza e della sua ricerca, a partire dalla fine del capitolo, da Sir 24,30 e fino alla fine del libro, osserviamo che il centro dell'attenzione dell'autore si sposta dalla Sapienza al saggio. Il capitolo inizia con l'autoelogio della Sapienza (3-22) e si conclude con l'autoelogio del saggio (30-34). Quest'ultimo passo potrebbe avere quindi una funzione prolettica rispetto al contenuto della seconda (25,1-42,14) e terza parte del libro (42,15-51,30). I temi ricorrenti della seconda parte del libro sono infatti il motivo della lode a Dio rivoltagli dal saggio (39,12-35) e quello della gloria personale strettamente unita alla prima; nella terza ed ultima parte la riflessione di Ben Sira si sofferma a considerare l'agire dei padri nella storia d'Israele e a descrivere il servizio liturgico del sacerdote Simone (Sir 50). Sir 24 inoltre potrebbe rappresentare un'eco alla prima pericope sapienziale (Sir 1,1-30) e presenta eco successive in Sir 51,13-30 che narra della ricerca della Sapienza da parte del saggio.

Iniziamo presentando il testo del discorso della Sapienza in Sir 24,1-22, presente solo nella traduzione greca del nipote di Ben Sira, e la sua traduzione italiana.

Il testo:

Sir 24,1 ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς
καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχῆσεται
2 ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς ἀνοίξει
καὶ ἔναντι δυνάμεως αὐτοῦ καυχῆσεται
3 ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον
καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν
4 ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα
καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης
5 γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη
καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιπάτησα
6 ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῆ
καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνεσιν ἐκτησάμην
7 μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα
καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι
8 τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἀπάντων
καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου
καὶ εἶπεν ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον
καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι
9 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με
καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω

La Sapienza fa il proprio elogio,
in mezzo al suo popolo si gloria.
Nell'assemblea dell'Altissimo apre la bocca,
e si gloria dinanzi alla sua potenza:
»Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo
e come nube ho ricoperto la terra.
Io ho posto la mia tenda nelle altezze,
il mio trono fu su una colonna di nubi.
da sola ho percorso la volta del cielo,
e nelle profondità degli abissi ho passeggiato.
Sulle onde del mare e su tutta la terra,
su ogni popolo e nazione ho preso dominio.
Dopo tutto questo cercai un riposo,
E la proprietà di qualcuno presso il quale avrei
preso stabile dimora.
Allora il Creatore dell'universo mi ordinò,
colui che mi ha creato mi fece piantare la
tenda
e mi disse: »Poni la tenda in Giacobbe
e in Israele sia le tua eredità.«
Prima del tempo, dal principio egli mi ha creato,
per fino alla fine non verrò meno.

⁶ Gli aspetti estetico-relazionali della personificazione della sapienza sono stati oggetto dello studio di Beauchamp (1999).

<p>¹⁰ ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα καὶ οὕτως ἐν Σιων ἐστηρίχθην</p>	<p>Nella tenda santa davanti a lui ho reso servizio e così in Sion mi sono stabilita.</p>
<p>¹¹ ἐν πόλει ἡγαπημένη ὁμοίως με κατέπαυσε καὶ ἐν Ἱερουσαλημ ἡ ἐξουσία μου</p>	<p>Nella città amata mi ha fatto abitare e in Gerusalemme è la mia autorità.</p>
<p>¹² καὶ ἐρρίζωσα ἐν λαῷ δεδοξασμένῳ ἐν μερίδι κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ</p>	<p>Ho posto le radici in un popolo glorioso, nella porzione del Signore, sua eredità.</p>
<p>¹³ ὡς κέδρος ἀνυψώθην ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ὡς κυπάρισσος ἐν ὄρεσιν Αερμων</p>	<p>Come un cedro del Libano mi sono innalzata, come un cipresso sui monti dell'Ermon.</p>
<p>¹⁴ ὡς φοῖνιξ ἀνυψώθην ἐν Αιγγαδοῖς καὶ ὡς φυτὰ ῥόδου ἐν Ἱεριχω ὡς ἔλαια εὐπρεπῆς ἐν πεδίῳ καὶ ἀνυψώθην ὡς πλάτανος</p>	<p>Come una palma in Engaddi sono cresciuta e come piante di rose in Gerico, come uno splendido ulivo in pianura e come un platano mi sono elevata.</p>
<p>¹⁵ ὡς κιννάμωμον καὶ ἀσπάλαθος ἀρωμάτων καὶ ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ διέδωκα εὐωδία ὡς χαλβάνη καὶ ὄνυξ καὶ στακτὴ καὶ ὡς λιβάνου ἀτμὶς ἐν σκηνῇ</p>	<p>Come cinnamomo e come olio aromatico, come mirra scelta ho sparo buona fragranza, come galbano, ὄnice e storace, come nuvola d'incenso nella tenda.</p>
<p>¹⁶ ἐγὼ ὡς τερέμινθος ἐξέτεινα κλάδους μου καὶ οἱ κλάδοι μου κλάδοι δόξης καὶ χάριτος</p>	<p>Come una quercia ho esteso i miei rami e i miei rami sono rami splendidi e belli.</p>
<p>¹⁷ ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν καὶ τὰ ἄνθη μου καρπὸς δόξης καὶ πλούτου</p>	<p>Io come vite ho prodotto magnifici germogli e i miei fiori danno frutti di gloria e ricchezza.</p>
<p>¹⁸ ἐγὼ μήτηρ τῆς ἀγαπήσεως τῆς καλῆς καὶ φόβου καὶ γνώσεως καὶ τῆς ὁσίας ἐλπίδος, δίδωμι δὲ σὺν πᾶσι τοῖς τέκνοις μου ἀεικενεῖς τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ</p>	<p><i>Io sono la madre del bell'amore e del timore, della conoscenza e della santa speranza; in eterno sono donata a tutti i miei figli, secondo la sua parola.</i></p>
<p>¹⁹ προσέλθετε πρὸς με οἱ ἐπιθυμοῦντές μου καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε</p>	<p>Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate, e saziatevi dei miei frutti,</p>
<p>²⁰ τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ τὸ μέλι γλυκὺ καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηρίου</p>	<p>perché il ricordo di me è più dolce del miele, il possedermi (l'ereditarci) vale più del favo di miele.</p>
<p>²¹ οἱ ἐσθλοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν</p>	<p>Quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete.</p>
<p>²² ὁ ὑπακούων μου οὐκ αἰσχυνθήσεται καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ οὐχ ἁμαρτήσουσιν</p>	<p>Chi mi obbedisce non si vergognerà, quanti operano con me non peccheranno.»</p>

3. Analisi della relazione Sapienza-sapiente in Sir 24,1-22

Il poema è composto da ventidue distici, quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico, particolare attraverso il quale il lettore è invitato a cogliere il carattere comprensivo e totalizzante del discorso della Sapienza. Il capitolo presenta la seguente struttura: i vv. 1-2 hanno carattere introduttivo; i vv. 3-22 presentano il discorso che si può articolare nella descrizione del duplice movimento compiuto dalla Sapienza, discendente e concentrico, nei vv. 3-9, ascendente ed espansivo, nei vv. 10-17; il v. 18 (aggiunta tardiva) presenta la Sapienza come madre; i vv. 19-22 contengono il suo invito rivolto al lettore/discepolo.⁷

Dall'analisi letteraria è possibile notare che gli stichi 3a.4a.16a-17a contengono due successioni di anafore del pronome personale «io», presente anche

⁷ Per la struttura presentata: Gilbert (1974); Palmisano (2016, 230–235).

nell'aggiunta di GII (18a).⁸ La Sapienza parla in prima persona e mediante la prima anafora descrive la propria identità e la propria relazione personale con Dio che l'ha creata con un atto di parola (3a).⁹ Egli le ha dato quindi una tenda in cielo (3a.4a), l'ha inviata, le ha fissato una dimora nel popolo eletto e nella città amata (Gerusalemme). La Sapienza descrive con splendide immagini, evocative della geografia d'Israele, il suo espandersi sulla terra, a partire da un punto e da una radice (12-14), ed i suoi profumi (15). Al termine della sua presentazione osserviamo una nuova anafora del pronome personale «io» (nei vv. 16a.17a.18a, l'ultimo nell'aggiunta di GII) mediante la quale la Sapienza descrive la sua splendida crescita (16) e l'abbondanza dei suoi frutti rigogliosi e gloriosi (17). L'aggiunta greca (18) esplicita la relazione che intercorre tra la sapienza personificata ed i beni divini, considerati «l'inizio della sapienza»; essi sono: l'amore, il timore, la conoscenza, la speranza. In questa aggiunta gli interlocutori sono definiti «figli» della Sapienza, ai quali essa viene donata secondo la parola eterna di Dio.¹⁰

A partire dal v. 19 ascoltiamo le parole che la Sapienza rivolge direttamente ai suoi ascoltatori (19-22) invitandoli ad avvicinarsi a lei e promettendo loro la sua vicinanza anche nel futuro. È possibile osservare come nel discorso della Sapienza i tempi dei verbi procedono dal passato, nella descrizione della sua origine e della sua presenza nella storia d'Israele, includono il presente, nel suo invito rivolto agli ascoltatori, e raggiungono il futuro descrivendo l'appartenenza (eredità) della Sapienza agli uomini.

Comparando il testo greco e le versioni antiche dell'ultima parte del capitolo si possono osservare significative particolarità.

Proponiamo in lettura sinottica la traduzione del passo di Sir 24,18-22 dal testo greco, il testo latino e la traduzione dal siriano:

Sir 24,18-22	Traduzione del testo greco	Il testo latino	Traduzione del testo siriano
v. 18	<i>Io sono la madre del bell'amore e del timore, della conoscenza e della santa speranza; in eterno sono donata a tutti i miei figli, secondo la sua parola.</i>	ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei in me gratia omnis vitae et veritatis in me omnis spes vitae et virtutis	/
v. 19	Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate,	transite ad me omnes qui concupiscitis me	Venite a me, tutti voi che mi desiderate

⁸ La sigla GII si riferisce a tutte le aggiunte successive alla traduzione greca del testo di Ben Sira, condotta dal nipote del saggio; per uno studio analitico di tali aggiunte: Bussino (2013). Per uno studio particolareggiato delle aggiunte greche a Sir 24: Gilbert (1999).

⁹ La versione latina inserisce in questo punto due stichi: *Primogenita ante omnem creaturam ego in caelis feci ut oriretur lumen indeficiens*, testo considerato una rilettura cristologica del discorso della Sapienza, dove è possibile osservare come le venga attribuita un'attività creatrice, essendo essa collegata alla parola di Dio (3a), attraverso la quale Dio crea secondo la tradizione dell'autore sacerdotale (Gen 1,1).

¹⁰ Oltre all'anafora del pronome personale è importante osservare l'uso ricorrente del pronome personale e dell'aggettivo possessivo di prima persona singolare nelle parole pronunciate dalla Sapienza che diventano assai frequenti nell'invito rivolto agli ascoltatori: vv. 18c.19ab.20ab.21ab.22ab. Per la traduzione dell'aggiunta e alcune note filologiche: Palmisano (2016, 234–235).

	e saziatevi dei miei frutti,	et a generationibus meis implemini	e saziatevi dei miei buoni frutti
v. 20	perché il ricordo di me è più dolce del miele,	spiritus enim meus super melle dulcis	perché il mio insegnamento è più dolce del miele
	il possedermi (l'ereditarci) vale più del favo di miele.	et hereditas mea super mel et favum memoria mea in generatione saeculorum	e per quanti mi ereditano (è più dolce) del favo di miele.
v. 21	Quanti si nutrono di me avranno ancora fame	qui edunt me adhuc esurient	Quanti mangiano di me avranno ancora fame di me
	e quanti bevono di me avranno ancora sete.	et qui bibunt me adhuc sitient	e quanti bevono di me avranno ancora sete di me.
v. 22	Chi mi obbedisce non si vergognerà,	qui audit me non confundetur	Chi mi ascolta non cadrà
	quanti operano con me non peccheranno.	et qui operantur in me non peccabunt qui elucidant me vitam aeternam habebunt	e nessuna delle sue opere sarà distrutta.

Il confronto sinottico mostra che la traduzione latina contiene differenti interpretazioni rispetto a quella greca e alcuni ampliamenti testuali. La seconda parte del v. 18 in latino ad es. continua a descrivere le caratteristiche della Sapienza senza menzionare i suoi figli, come invece avviene in greco.

Inoltre alcuni stichi del testo latino contengono espansioni del testo greco (20.22) accentuando il motivo del ricordo della Sapienza in quanti la ricevono (20) ed esplicitando il tema della «vita eterna» (22), espressione assente nelle altre tradizioni linguistiche. Possiamo notare che la versione latina collega la Sapienza con lo spirito (20) e poi con la vita eterna, proponendo una riflessione teologica probabilmente successiva all'epoca di scrittura e traduzione del libro di Ben Sira. La traduzione dal siriano (testo della Peshitta) invece utilizza un vocabolario più sapienziale¹¹ e meno teologico rispetto alle traduzioni greca e latina: al v. 20 al posto di *μνημόσυνον*, «ricordo», nel testo siriano leggiamo «insegnamento»; al v. 22b al posto di *καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ οὐχ ἁμαρτήσουσιν*, «coloro che operano con me non peccheranno», leggiamo in siriano «nessuna delle sue opere sarà distrutta».

L'invito della Sapienza ad avvicinarsi a lei è espresso in greco con una forma imperativa (*προσέλθετε* al v. 19a), rivolta a quanti la desiderano, ed è seguito dalla descrizione della conseguenza, cioè l'essere ricolmati di frutti e appagati (19b). Tale invito, nonostante la forma imperativa, non è costrittivo ma attende una risposta libera, tratto questo che caratterizza la relazione tra sapiente e Sapienza (6,32) come anche tra i maestri di sapienza e i discepoli nei testi sapienziali.¹² Per questo motivo la Sapienza offre ragioni capaci di inclinare i discepoli ad accogliere l'invito: il v. 20ab descrive il valore incomparabile della Sapienza; il v. 21ab ritrae la bellezza e solidità della relazione con lei anche nel futuro; il v. 22ab trat-

¹¹ L'osservazione è in linea con le caratteristiche del testo siriano della Peshitta di Ben Sira: Calduch-Benages, Ferrer e Liesen (2003, 15–17).

¹² Lo sfondo teologico sottostante ai testi sapienziali considerati (Proverbi e Siracide) è l'alleanza sinaitica che presuppone l'adesione libera all'alleanza del Signore.

teggia la »riuscita« della vita di chi le si affida, non come successo umano e sociale ma come incontro profondo con Dio, perchè la Sapienza appare come unica mediatrice dell'incontro tra Dio e l'uomo.

4. La relazione Sapienza-sapiente negli altri passi del libro

Se confrontiamo Sir 24,1-22 con altri testi in cui è menzionata la sapienza personificata in Ben Sira e la relazione del sapiente con lei (4,11-19; 6,23-31; 14,20-15,10; 51,13-30) possiamo notare come in tutti questi testi sia il saggio a descriverne le caratteristiche; essa non parla, ma è oggetto della ricerca e del desiderio¹³ del maestro o del discepolo.

Nel primo testo (4,11-19) il rapporto col sapiente è delineato come relazione filiale (4,11), amorosa (4,12-14), espressa con un vocabolario liturgico-culturale (14a), descritta mediante la metafora del cammino (17-19) che conosce prove e difficoltà e rievoca il percorso e le prove del popolo nel deserto. Un tema simile della ricerca della Sapienza come un lungo itinerario che comprende sforzo e fatica e dura tutta la vita ricorre in 6,23-31 dove tuttavia si sottolinea il valore della trasformazione delle fatiche iniziali in gioia, riposo, acquisizione di tesori preziosi. Il vocabolario dei vv. 30-31 appartiene all'ambiente regale e culturale¹⁴ e consente di riconoscere anche in questo testo i tratti religiosi della Sapienza (24,10). La terza pericope (14,20-15,10) sviluppa il tema della relazione sapiente-Sapienza-Legge indicando la presenza della sapienza nella rivelazione; il sapiente medita le sue vie nel suo cuore (14,20-21; 39,6-9) suggerendo che la Legge, nel senso più ampio di totalità della rivelazione, rappresenta la manifestazione più riuscita della Sapienza (24,23).¹⁵ In 15,2-9 leggiamo importanti tratti dell'agire della Sapienza personificata verso il sapiente. Si sottolinea il suo andargli incontro come madre e sposa, ricolmandolo di beni, in una relazione personale che risponde alle esigenze profonde della persona e rifugge la falsità (15,8b). In questo passo possiamo osservare la connessione parola-nutrimiento (15,3):¹⁶ la Sapienza dà al saggio cibo e bevanda, gli fornisce sostegno e forza interiore alla quale attingere nelle altre relazioni umane. Tale legame è ritratto come vitale, profondo, reale, segnato da fatica e gioia, soprattutto come rapporto privilegiato che possiamo ben considerare un'anticipazione di quanto descritto in passi

¹³ Per uno studio della semantica del desiderio nell'Antico Testamento e nei testi sapienziali: Skralovnik (2013). In alcuni passi del Siracide ricorre la radice verbale 'wh avente come oggetto del desiderio l'acquisizione della sapienza (6,37d nel manoscritto A). In questo passo il verbo sembra confermare l'ipotesi di Rofé, riportata da Skralovnik, secondo il quale la radice verbale 'wh nella letteratura sapienziale esprime l'anelito in se stesso: »označuje hrepenenje samo« (67).

¹⁴ In particolare il vocabolario dei vv. 29b.31a ricorda quello usato per descrivere le vesti del re o del sacerdote, come in Sir 50,11a.

¹⁵ »Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio Altissimo, la Legge che ci ha ordinato Mosè, l'eredità dell'assemblea di Giacobbe.«

¹⁶ La parola di Dio presentata come cibo è un tema biblico ricorrente nell'Antico Testamento: Es 16,32; Dt 8,3-16; Sap 16,20-26.

neotestamentari quali Gv 14,6, dove la relazione con Gesù viene descritta come via, verità e vita.

L'ultimo passo dell'opera di Ben Sira che presenta la sapienza personificata si trova in alcuni testimoni del testo ebraico (il manoscritto B e il manoscritto di Qumran 11QSalmi^a) al termine del libro (51,13-30). Il poema, composto nella forma di un acrostico, fa seguito ad una intensa preghiera di lode a Dio per la salvezza ricevuta (51,1-12). Il poema presenta una struttura tripartita: i vv. 13-17 descrivono come il saggio abbia chiesto nella preghiera la Sapienza che gli è venuta incontro dalla sua giovinezza; i vv. 18-22 descrivono in termini poetici la sua vita con la Sapienza, caratterizzata da passione profonda e dedizione totale (19-20); i vv. 23-30 contengono l'invito finale del saggio a prendere parte alla sua scuola. Ben Sira confida al lettore/discepolo di aver cercato la Sapienza fin dalla giovinezza e di averla chiesta a Dio davanti al tempio santo (14) e, successivamente, che intende dare gloria a colui che gliene fece dono (17), quindi ancora una volta al termine del poema orienta i lettori a rivolgersi al Signore per rallegrarsi nella sua misericordia e lodarlo. Anche in questo poema conclusivo Ben Sira ribadisce l'origine divina della Sapienza che include tutta la rivelazione (14.19), descrive la relazione con la Sapienza con la metafora del cammino e al tempo stesso come fonte di gioia «il mio cuore si rallegrò in lei» (15b) ed infine come colei che guida il sapiente a rallegrarsi nel Signore. Al termine della riflessione veterotestamentaria sull'agire della Sapienza è possibile osservare che fine della sua presenza è condurre l'uomo a rallegrarsi in Dio ed in ciò che Dio è: misericordia (29).

5. Le caratteristiche della relazione Sapienza-sapiente in Ben Sira e in confronto a Pr 8,12-36

Nel discorso di Pr 8, primo grande discorso della sapienza personificata nella Bibbia, essa si presenta come immagine femminile nella sua origine divina; essa è stata creata da Dio prima di ogni altra creatura (8,22-23), era presente al momento della creazione (8,24-30) come elemento ispiratore per Dio, ritratta come una fanciulla che gioca suscitando nell'ascoltatore bellezza, gioia e tenerezza. In Ben Sira, invece, quando la riflessione sapienziale ha raggiunto in Israele la sua maturità, si può notare che la Sapienza è più esplicitamente descritta come «parola» pronunciata dal Creatore (24,3a), quindi come madre (24,18; anche 15,2 ove viene descritta come sposa e madre) che si prende cura della vita di coloro che la cercano. Essa viene presentata nel Siracide non tanto come «testimone» presente al momento della creazione e perciò indispensabile per comprendere l'ordine creato, quanto piuttosto nel suo movimento itinerante, in una sorta di viaggio¹⁷ che ha il suo inizio in cielo ma che continua sulla terra (24,4-6) in cerca di una dimora, di un luogo in cui porre radici e crescere. La seconda specificità che emerge dalla descrizione di Ben Sira è che l'agire della Sapienza, pur inizialmente rivolto a tutta l'uma-

¹⁷ Su alcune relazioni tra Sapienza in Pr 8 e Sir 24: Schökel e Vélchez Líndez (1984; 1988, 284).

nità (in Pr 8,31 leggiamo: «ero lieta con gli uomini»), è più esplicitamente diretto al popolo eletto. Infine l'attività della Sapienza descritta come gioco e diletto (in Pr 8,31 leggiamo «giocavo con l'orbe della sua terra») viene presentata in Sir 24,10-11 come officiare nella tenda sacra; la dimora della Sapienza è ritratta come un ambiente liturgico-culturale. Mentre il primo testo (Pr 8) mette a fuoco soprattutto il momento «a monte», ovvero l'origine della Sapienza, Ben Sira ricollegandosi al testo più antico dedica uno spazio più ampio alla descrizione del momento «a valle», ovvero all'incontro della Sapienza con l'umanità, nella quale attribuisce un ruolo preciso a Israele. Inoltre, se ci soffermiamo a considerare la relazione tra Sapienza e sapiente, il testo sapienziale più antico descrive la relazione tra Sapienza e sapiente come amore reciproco (8,17.21), gioia donata e ricevuta;¹⁸ la Sapienza è descritta come fonte di vita (8,35-36) ed i suoi ascoltatori, potenziali sapienti, sono invitati come figli a prestare ascolto al suo insegnamento.¹⁹

Se consideriamo il contenuto dell'invito che nei due testi fa seguito all'autopresentazione della Sapienza e mostra numerose analogie,²⁰ in Pr 8,32-36 si sottolinea che la ricerca della Sapienza viene saziata, chi la cerca la troverà; 8,32b.33b contengono due beatitudini legate all'ascolto del suo insegnamento; in Sir 24,19-22 l'invito sembra andare oltre la promessa di beatitudine e benessere per chi ascolta il suo insegnamento e viene descritto come un'esperienza più intensa, come un partecipare della vita della Sapienza, stare nella sua compagnia, godere dei suoi frutti, vivere di lei in un anelito profondo che provoca nel discepolo la costante ricerca non solo della vicinanza della Sapienza ma della vita in lei che allontana vergogna e peccato e offre una esistenza che a Dio piace. Ne deriva il ritratto di una vita di valore, segnata da bellezza, robustezza interiore e morale.

6. Le trasformazioni nella relazione tra Sapienza-sapiente

Con Paul Beauchamp (1999, 191) riconosciamo il «lavoro poderoso del pensiero» nella riflessione sulla sapienza personificata presentato nei testi biblici a iniziare da Pr 8. Il primo discorso della Sapienza nella parte più recente del libro (1-9) vuole introdurre il discepolo/uditore agli insegnamenti sapienziali presenti nelle raccolte più antiche del libro (10-30) conducendolo all'incontro con la Sapienza Una, che appare come l'altro polo della molteplicità dei proverbi e del sapere umano o

¹⁸ L'aspetto relazionale della gioia scambiata tra Sapienza e sapiente è stata messa in luce da Beauchamp (1999, 196-197). Gilbert (1990, 207-208) attira l'attenzione sulla particolarità dell'espressione in Pr 8,17: «Io amo coloro che mi amano e quelli che mi cercano mi trovano» e sulla reciprocità della relazione amorosa che non è tipicamente biblica e risente probabilmente dell'influsso di testi egiziani. Anche Fox presenta una simile interpretazione del versetto (2000, 276).

¹⁹ La modalità espressiva, adottata dalla Sapienza nel capitolo e l'appellativo «figli» (8,32a) sono simili a quelli usati dai maestri di sapienza nel libro dei Proverbi, i quali nel trasmettere gli insegnamenti al discepolo, si presentano nella funzione genitoriale («tuo padre» in Pr 1,8a; «tua madre» in Pr 1,8b). Sul tema e sulla funzione della metafora genitoriale: Pinto (2006, 89-90).

²⁰ In entrambi i passi al discorso della Sapienza (Pr 8,4-31; Sir 24,3-17) segue un invito (Pr 8,32-36; Sir 24,19-22). In Pr 8,32-36 al duplice invito all'ascolto (32a.33a) in forma imperativa seguono due beatitudini, quindi in forma antitetica sono date le ragioni che motivano l'ascoltatore ad accogliere l'invito.

meglio quello da cui scaturisce la molteplicità. L'unità della Sapienza espressa mediante la sua personificazione conduce ad allontanarsi dalla molteplicità per avvicinarsi al Principio, all'origine, all'Uno. La Sapienza non procede da se stessa, non ha una propria sussistenza e autonomia, perchè viene da Dio. In questo senso Beauchamp ben esprime questa sua caratteristica affermando che essa è *Unum de Uno* (Beauchamp 1999, 200), non si confonde con Dio, ma da lui deriva per un atto di creazione mediante la sua Parola che è presente anche nel cosmo, come leggiamo nel Sal 19,4-5. La personificazione della sapienza è quindi una figura poetica che parla del divino, testimonia il divino senza identificarsi con Dio. Lo sappiamo bene: preghiamo Dio per la Sapienza ma non ci rivolgiamo direttamente ad essa pregandola. La distinzione è chiara: la Sapienza invita a compiere un cammino, ma chi si incontra in questo cammino è Dio, come afferma un Midrash ai Proverbi.²¹ Questo è il grande lavoro di riflessione testimoniato nei testi sapienziali. La figura della sapienza personificata appare nel libro dei Proverbi (8,1-36) come unica mediatrice tra l'unico Dio, YHWH, e l'umanità: la sua parola unifica la parola del cosmo che come la Sapienza dà testimonianza del Creatore. Quello che colpisce il lettore passando dal libro dei Proverbi al Siracide è che la Sapienza appare nel secondo testo (24) più unita agli uomini attraverso la storia e la rivelazione. Per Ben Sira la Sapienza è figura unificante ed inclusiva non solo della parola pronunciata da Dio in Gn 1,1 come sempre nuovo inizio che è possibile cogliere nella creazione quotidiana, ma anche della Parola rivelata ad Israele mediante la storia della salvezza, testimoniata dai profeti e dai padri d'Israele (24,23-29). Creazione e storia, creazione e incarnazione si toccano quindi nei testi sapienziali tardivi.²²

Nel passaggio da Pr 8 a Sir 24, possiamo notare l'approfondimento di un secondo aspetto della Sapienza, ovvero la sua relazione con la vita umana. In Pr 8,30 si sottolineava la presenza della Sapienza accanto a Dio nel suo continuo creare, giorno dopo giorno e, al tempo stesso il suo gioire dello «stare» con gli uomini. Nella grande introduzione alle raccolte sapienziali di Pr 10–30, il passo unisce il dono della vita dato da Dio e trasmesso dalle figure genitoriali (fortemente presenti nel libro dei Proverbi come coloro che trasmettono gli insegnamenti sapienziali) a quello della Sapienza che rende bella la vita, le dà un senso mostrandole una «via», un itinerario dal molteplice all'uno che si compie dentro la vita stessa, è segnato dalla vita concreta, quotidiana, fatta di fatica e bellezza, cammino incarnato nella vita quotidiana. Questa dimensione dell'esistenza unita alla Sapienza diventa più evidente in Ben Sira e in Sir 24 dove la Sapienza si presenta non solo con doni rigogliosi, belli, desiderabili ma come «vita» offerta in quanto in Sir 24 la Sapienza invita a «mangiare e bere» non ciò che essa dà o prepara (come avviene in Pr 9,1-12) ma lei stessa. Si tratta di un passaggio significativo nella linea della unione maggiore tra Sapienza e sapiente che emerge in Ben Sira: la Sapienza vive nel sapiente.

²¹ Vedi anche: Schökel e Vilchez Líndez (1984; 1988, 285) ove leggiamo il testo rabbinico: «Chi viene incontrato (raggiunto) nelle parole della Tora? Dio, dice Is 55.»

²² In modo simile in Sap 10–19 la riflessione meditante dell'autore attribuisce alla Sapienza l'esecuzione degli interventi salvifici di Dio nella storia.

7. Per una conclusione

Nella riflessione sulla Sapienza svolge un ruolo particolare il contributo offerto dal saggio Ben Sira che suggerisce come la personificazione della Sapienza tenda a compiersi in una persona concreta. Il saggio esprime questo suo desiderio quando invita i discepoli ad avvicinarsi a lui come alla Sapienza, usando in Sir 51,23 un invito simile a quello di Sir 24,19 anche se le differenze tra i due, Sapienza e sapiente rimangono evidenti. Il saggio invita i discepoli a prendere parte alla sua scuola nel momento in cui si congeda dai suoi lettori e non ha alcuna pretesa di offrire se stesso come fonte della sapienza, sa bene infatti che questa origine è in Dio (1,1). Tuttavia il suo ardente desiderio di essere unito alla Sapienza rimane un anelito che sarà soddisfatto nel Nuovo Testamento.

Gesù assume l'Io della Sapienza e attribuisce a se, soprattutto nel vangelo di Giovanni, quanto la Sapienza affermava di se stessa; l'origine che tendeva all'incarnazione, all'unione alla vita degli uomini trova in Gesù il suo compimento. È lui che riferisce a se stesso le parole pronunciate nell'Antico Testamento dalla Sapienza in Sir 24,19.21 e in Gv 6,35. Lui si è fatto cibo orientando a se e alla sua persona la Sapienza, la salvezza, la vita. I poemi e i testi sulla sapienza personificata preparano concretamente e progressivamente la via all'esperienza di una unione più profonda, ontologica e storica che si è compiuta nel Figlio di Dio. Gesù Cristo è la Parola che procede dal Padre, è il compimento dell'*Unum de Uno* osservato, mediante immagini e anticipazioni poetiche, nella personificazione della sapienza. Egli unisce in se stesso Parola di Dio e nutrimento, persona e origine, è vero Dio e vero Uomo. È lui che rivela una parola più definitiva sulla relazione tra sapiente e Sapienza, tra Dio e uomo: «Colui che mangia di me vivrà per me.» (Gv 6,57) Quello che Dio ha rivelato nella creazione e nella storia della salvezza d'Israele diventa, attraverso l'incarnazione del Figlio, possibilità di incontro personale, cammino trasformato dalla sua presenza nell'umanità e nella vita di chi accoglie il suo invito. La Sapienza parlando di se pone il lettore dinanzi all'ineffabile mistero di Dio. Essa, quale mediatrice tra Dio e l'uomo, nell'Antico Testamento parla in prima persona esprimendo un'autorità superiore a quella dei profeti i quali non parlavano in prima persona, con un'autorità propria, ma nel nome di Dio. Essa anticipa in qualche modo il ruolo dell'Unico mediatore di salvezza tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, del quale leggiamo in 1 Cor 1,30: «Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale è diventato per noi, per opera di Dio, sapienza, giustizia, santificazione e redenzione.»²³

²³ A proposito del contesto più ampio del versetto all'interno della riflessione Paolina, Matjaž parla della sapienza della croce rivelata in Gesù Cristo e afferma che: «La ›Parola sulla croce‹, quando pone Cristo crocifisso in contrapposizione alla sapienza religiosa e a quella del mondo ed anche a tutte le forme di attaccamento scismatico (1,13), opera una demistificazione delle forze del mondo. In tal modo, non solo esige ma anche rende possibile la scelta integrale dell'uomo per Dio.» (2015, 77)

Riferimenti bibliografici

- Schökel, Luis A., e José Vílchez Líndez, ed.** 1988. *I Proverbi*. Trad. Teodora Tosatti e Pietro Brugnoli. Roma: Borla.
- . 1984. *Proverbios*. Madrid: Ediciones Christianidad.
- Beauchamp, Paul.** 1999. La personificazione della sapienza in Proverbi 8,22-31: genesi e orientamento. In: *Libro dei Proverbi: Tradizione, redazione, teologia*, 191–209. Ed. Giuseppe Bellia e Angelo Passaro. Casale Monferrato: Piemme.
- Bussino, Severino.** 2013. *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Trad. Michael Tait. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Calduch-Benages, Nuria, Joan Ferrer, e Jan Liesen.** 2003. *La Sabiduría del Escriba/Wisdom of the Scribe*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Camp, Claudia.** 1985. *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*. Decatur: Almond.
- Di Lella, Alexander A.** 1987. *The Wisdom of Ben Sira*. New York: Doubleday.
- Fox, Mihael V.** 2000. *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, Londra: Yale University Press.
- Gilbert, Maurice.** 2003. *Les cinq livres des sages*. Parigi: Les Éditions du Cerf.
- . 1999. Les additions grecques et latines à Siracide 24. In: *Lectures et relectures de la Bible*, 196–207. Ed. Jean-Marie Auwers e André Wénin. Leuven: Leuven University press.
- . 1990. Le discours de la Sagesse en Proverbes. *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 51:202–218.
- . 1974. L'Eloge de la Sagesse (Siracide 24). *Revue théologique de Louvain* 5:326–348.
- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76, num. 3–4:571–584.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75, num. 1:65–78.
- Murphy, Roland.** 1998. *Proverbs*. Nashville: Thomas Nelson.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2006. »Salvaci, Dio dell'universo!« *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- . 2016. *Siracide: Introduzione, traduzione, commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Pinto, Sebastiano.** 2006. »Ascolta figlio!« *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*. Roma: Città Nuova.
- Schroer, Silvia.** 1996. *Die Weisheit hat ihr Haus Gebaut: Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*. Ostfildern: Matthias-Grünewald Verlag.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73, num. 1:59–76.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,707—720
 UDK: 261-277-86ESE-2
 Besedilo prejeto: 09/2018; sprejeto: 09/2018

Samo Skralovnik

Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)

Povzetek: V prispevku je prikazana podoba Abrahama v 1QapGen v primerjavi z vzporednim besedilom Geneze. V odnosu do Geneze je podoba Abrahama prečiščena z odstranitvijo oz. relokacijo mest, ki bi jih bilo mogoče interpretirati oz. razumeti v negativni luči, in dodajanjem novih z namenom dopolnitve kanoničnih pripovednih vrzeli. V 1QapGen so v primerjavi z drugimi tradicijami in judovskimi viri opazni neznani dodatki. Dodatni elementi, predelave in opustitve prikazujejo Abrahama kot idealnega prednika s posebnim odnosom z Bogom, projekcijo kasnejšega judovstva. Abraham je prikazan kot posrednik (Božjega) razodetja, kot človek molitve, celo kot izganjalec.

Glavne besede: Kumranski apokrif Geneze (1Q20), Kumranski rokopisi, 1QapGen, Abraham, Abrahamove sanje, Abraham eksorcist

Abstract: **The Image of Abraham in the Genesis Apocryphon (1QapGen)**

This paper presents the image of Abraham in 1QapGen compared to the parallel text from Genesis. In relation to Genesis, the image of Abraham in 1QapGen is refined by removing or relocating of canonical passages that could be interpreted or understood in a negative light, and by adding new ones to fulfill the canonical narrative gaps. In 1QapGen, compared to other traditions and Jewish sources, one can notice so far unknown additions. Additional elements, reworking, and omissions represent Abraham as an ideal ancestor, the projection of later Judaism, which has a special relationship with God. Abraham is portrayed as the mediator of God's revelation, as a man of prayer, even as an exorcist.

Key words: The Genesis Apocryphon (1Q20), Dead Sea Scrolls (Qumran Caves Scrolls), 1QapGen, Abraham, Abraham's Dreams, Abraham Exorcist

1. Kumranski apokrif Geneze (1QapGen)

Naslov *Kumranski rokopisi* označuje rokopise, ki so jih odkrili na različnih krajih Judovske puščave v bližini Mrtvega morja. Glavno in najslavnejše najdišče rokopisov je kraj Kumran (קומראן), zato se je uveljavilo poimenovanje rokopisov po tem kraju. V angleško govorečem svetu se je uveljavilo še poimenovanje po bližnjem

Mrtvem morju (Dead Sea, ים המלח), zato naslov *Mrtvomorski rokopisi* (*Dead Sea Scrolls*). Na tem območju so našli blizu 900 rokopisov; ti so na kraju najdišča večinoma razpadli v manjše kose, ki jih je več kot petindvajset tisoč. (Zupet 2006, 9) Samo nekaj rokopisov se je dobro ohranilo v celoti, 1QapGen, apokrif Geneze, ni med njimi.

1QapGen so odkrili leta 1947 med sedmimi glavnimi zvitki, najdenimi v jami št. 1. Besedilo v slabem stanju, napisano v aramejskem jeziku, se je ohranilo samo v dvaindvajsetih stolpcih; veliko stolpcev, še posebej na začetku in na koncu, je uničenih, našli pa niso nobene druge kopije ne v Kumranu ne kje drugje (Reyes 2013, 37; Machiela 2007, 3). Iz tega lahko sklepamo, da to ni bilo pomembno in avtoritativno besedilo v esenski skupnosti. Ker so vsa druga dela esenskega izvora zapisana v hebrejščini, »jeziku svetišča«, tj. v »uradnem jeziku« Kumranske skupnosti, je mogoče tudi zaključiti, da gre za tuje, »uvoženo« delo (Fitzmyer 2004, 24).

1QapGen je predelano besedilo Geneze, Prve Mojzesove knjige. Ker sledi pripovednemu loku in kronologiji Geneze – močno pa se naslanja tudi na Henohovo knjigo¹ in Knjigo jubilejev² – veliko strokovnjakov meni, da gre za midraš, razlago in metodo tolmačenja svetopisemskih besedil. Po drugi strani nekateri strokovnjaki dopuščajo možnost, da gre za targum, aramejski prevod z razlago, ker je zvitek napisan v aramejščini. Fitzmyer zapiše:

»Ko pa je vse to rečeno in storjeno, se zavemo, da besedilo tega rokopisa ne spada v noben (omenjen) žanr. To ni zgolj midraš, tako kot ni le targum. Obstajajo odlomki, kjer dobesedni prevod (angl. word-for-word) besedila Geneze nakazuje targum, hkrati obstajajo odlomki, ki z dodatki spominjajo na hagadski midraš. ... Ni presenetljivo, da rokopis vsebuje elemente, ki hkrati spominjajo tako na targum kot na midraš, saj sta oba žanra že obstajala, vsaj v zgodnji fazi razvoja, če ne že polno razvita ...« (2004, 19)

¹ Henohova knjiga oz. pravilneje Prva Henohova knjiga (1 Hen) je bila znana in vplivna v času dokončnega oblikovanja judovskega kanona, vendar se zaradi opisa angelov, ki so se uprli Bogu, ni uvrstila v judovski kanon. Knjiga je bila poznana novozaveznim piscem (1 Hen 1,9 je naveden v Jud 1,14-15) in cerkvenim očetom. Doktrine o Božjem kraljestvu, Mesiji, posmrtnem življenju, demonih in angelih, vstajenju ipd. so imele pomemben vpliv na krščanstvo. Okoli figure Henoha (1 Mz 5,24 poroča, da je Henoha vzel Bog) se je spletla vrsta apokaliptičnih spisov. Celotno besedilo knjige se je ohranilo samo v etiopskem jeziku (geez), zato tudi ime Etiopski Henoh (etHen = 1 Hen). Etiopski kristjani verjamejo, da je bila knjiga tudi napisana v tem jeziku, čeprav preučevanje besedila pokaže, da je bila napisana v aramejščini in verjetno deloma v hebrejščini, nato pa prevedena najprej v grščino in nato v geez. Etiopski Henoh (etHen = 1 Hen) je sestavljen iz petih knjig, ki izvirajo iz različnih obdobj (prvo in drugo stoletje pr. Kr) in so včasih krožile ločeno. Knjige vsebujejo opise padca angelov, Henohove vizije, astronomske »napotke«, pripovedi zgodovine sveta do apokaliptičnega konca oziroma do prihoda Mesije.

² Knjiga jubilejev, imenovana tudi Leptogeneza (Mala Geneza), opisuje dogodke od stvarjenja do ustanovitve pashe. Gre za midraš, predelavo oziroma na novo napisano Genezo (1 Mz 1–2 Mz 12) z namenom podčrtati pomen Postave in drugih liturgičnih določil. Napisana je v apokaliptičnem tonu in vsebuje miselnost, legende in religiozne prakse konzervativnih farizejskih šol 2. stol. pr. Kr. Omemba v damaščanskem dokumentu (CD) izpričuje, da so knjigo visoko cenili eseni v Kumranu. Cilj knjige je braniti judovstvo pred navadami helenizma. Jub izhaja iz tradicij, ki predpisujejo strogo spoštovanje zakonov in praznikov.

1.1 Vsebina rokopisa

Rokopis lahko razdelimo na tri dele oz. knjige: Lamehovo, Noetovo in Abrahamovo knjigo. Večina zgodb temelji na svetopisemskih pripovedih, vendar vključuje še druge neznane osebe in podrobnosti. Biblična zgodba je prevedena in predelana z veliko uredniške svobode, samo mestoma je mogoče zaslediti dobesedni prevod »ad verbum« ali parafraze iz Geneze. (Fitzmyer 2004, 13–45)

1.1.1 Stolpci 0–5

Ta odlomek je močno fragmentiran, vendar se zdi, da vsebuje zgodbo o čuvarjih iz 1 Hen 1–36 (t. i. Knjiga čuvarjev), ki temelji na 1 Mz 6,1–4. Stolpci 2–5 opisujejo zgodbo o rojstvu Noeta v tretji in prvi osebi z vidika Lameha, Noetovega očeta.

Stolpci 3–5 vsebujejo Henohov govor, ki se dobro prekriva z aramejskim besedilom 1 Hen 106–107 iz 4QEn. To prekrivanje predstavlja najmočnejše dokaze, da je avtor 1QapGen uporabil 1 Hen kot svoj vir. (Crawford 2008)

1.1.2 Stolpci 6–17

Odlomek, napisan v prvi osebi, poroča o znanih dogodkih iz Noetovega življenja. Veliki čuvar oz. stražnik³ (עירא רבא) (6,13) Noeta opozori na prihajajočo povodenj, zato se ta z družino umakne na ladjo. Po poplavi se mu prikaže Bog in z njim sklene zavezo. Čez štiri leta pripravi Noe v svojem vinogradu gostijo – kot zahvalo Bogu. Vinjen zaspi, v sanjah doživi videnje cedre in oljke; drevo cedre s številnimi poganjki predstavlja Noeta, ker bo imel veliko potomcev, vendar pa bo večina zlobna. Odlomek se konča s podrobnim opisom, kako Noe (raz)deli zemljo med svoje sinove, ti pa svoje deleže zemlje naprej razdelijo med svoje sinove. (Crawford 2008)

1.1.3 Stolpci 19–22

Ta niz stolpcev predstavlja predelavo zgodbe o Abra(ha)mu. Za razliko od razdelka o Noetu ta del natančneje sledi pripovedi svetopisemske Geneze, mestoma celo dobesedno prevaja dele besedil iz 1 Mz. Na žalost je stolpec št. 18 izgubljen, domnevno naj bi vseboval začetek zgodbe Abrama iz 1 Mz 11–12, saj se stolpec št. 19 začne z Abramom v Kánaanu. Pred potovanjem v Egipt je omenjeno, da se ustavi v Hebronu, ki v Genezi ni omenjen, vendar je to zabeleženo v Jubilejih.

Abram, ki trpi zaradi lakote, se odloči vstopiti v Egipt, deželo Hamovih sinov. Pred vstopom v Egipt prejme razodetje v obliki sanj. Abram sanja o cedri in palmi, ki poganjata iz iste korenike. Vsebina sanj vpliva na nadaljnji potek dogodkov, ki jih bomo natančneje opisali pozneje. Po dogodkih v Egiptu sledi pripoved o Abrahamu in Lotu, kako se njune poti ločijo. Ko si delita premoženje, je Abraham prikazan kot velikodušen, besedilo posebej podčrta tudi njegovo čustveno plat, tj. žalost ob ločitvi (od Lota, predhodno od Sare) (21,6–7). (Crawford 2008)

³ Termin עירא SSP (dvakrat v ednini in enkrat v množini) prevaja kot »stražnik/i« (Dan 4,10.14.20). Klemen Jelincič Boeta v svojem prevodu Henohove knjige prevaja kot »čuvar/ji«. Glej tudi Fitzmyer 2004, 148.

1.2 Namen rokopisa

Po mnenju strokovnjakov je besedilo nastalo z namenom, da bi uskladili teološke ali etične razkorake med Genezo (1 Mz) in esenskim stališčem, oz. z namenom – če se omejimo na lik Abrahama –, da bi z odstranitvijo oz. relokacijo mest, ki bi jih bilo mogoče interpretirati oz. razumeti v negativni luči, in dodajanjem novih »prečistili« podobo patriarha Abrahama, odpravili sence njegovega lika. (Reyes 2013, 37) Beate Ego meni, da je namen apokrifnega besedila »izpolniti pripovedne vrzeli biblične zgodbe in narediti to privlačnejšo in bolj poučne narave« (2010, 233), »... in sicer z uskladitvijo nepojasnjenih ali navidezno nasprotujočih se izjav v bibličnem besedilu.« (Vermes 1973, 125)⁴

»Vendar je bila večina olepšav dodana, da bi poudarila Abrahamov izjemno pobožen značaj.« (Ego 2010, 233)⁵ V tem prispevku bomo prikazali podobo Abrahama v 1QapGen v primerjavi z vzporednim besedilom iz Geneze. Ne le dodane Abrahamove sanje, o katerih se veliko razpravlja, tudi drugi dodani elementi prikazujejo Abrahama kot idealno osebo, ki ima poseben odnos z Bogom. Prikazan je kot posrednik (Božjega) razodetja, kot človek molitve, celo kot izganjalec in tudi kot znanilec Nove zaveze, kar bomo ugotovili v nadaljevanju.

2. Podoba Abrahama: Primerjava med Prvo Mojzesovo knjigo (1 Mz) in kumransko apokrifno Genezo (1QapGen)

2.1 Abrahamove sanje

Pripoved v 1QapGen se začne oz. postane berljiva malo pred Abrahamovim vstopom v Egipt. Geneza poroča, da je predhodno bival nekaj časa v kanaanski deželi. Ker je »v deželi nastala lakota ..., je šel v Egipt, da bi tam nekaj časa ostal; kajti lakota v deželi je bila huda« (1 Mz 12,10).

⁴ Celoten citat: »Avtor 1QapGen poskuša z vsemi sredstvi, ki so mu na voljo, narediti biblično zgodbo privlačnejšo, resničnejšo, uglednejšo in predvsem razumljivejšo. ... Kratke izjave iz Geneze so pogosto razširjene, da bi npr. razložil, kako so egiptovski knezi hvalili Sarino lepoto, kako je Bog prizadel faraona, kako je Abraham poslušal Božje navodilo o potovanju po deželi, kako je bil obveščen o nesreči Lota itn. K tem dodatkom in razširitvam doda še eno, in sicer uskladitev nepojasnjenih ali očitno nasprotujočih se izjav v bibličnem besedilu, da bi se izognili dvomu in skrbem. Abraham je zaradi sanj vedel, da mu bo Sara odvzeta ...« (Vermes 1973, 125)

⁵ Za seznam avtorjev in del, ki trdijo podobno, glej Ego 2010, 233 (posebej opombo št. 1).

1 Mz 12

11 Ko pa se je približal Egiptu, je rekel ženi Saráji: »Glej, vem, da si lepa ženska. 12 Ko te bodo Egiptčani videli in rekli: ›To je njegova žena,‹ bodo mene ubili, tebe pa pustili pri življenju. 13 Reci, prosim, da si moja sestra, da se mi bo dobro godilo zaradi tebe in bom po tvoji zaslugi ostal živ.«

1QapGen 19⁶

14 (prazen prostor *vacat*)⁷ Jaz, Abram, sem v noči, ko sem vstopil v Egipt, imel sanje. V svojih sanjah sem videl [] cedro in palmo, (ki je bila) [zelo lepa]. 15 Prišli so neki možje, ki so hoteli posekati in izkoreniniti cedro in pustiti palmo samo. 16 Toda palma je zavpila in rekla: »Ne posekajte cedre, kajti obe poganjava iz iste korenike.« In cedra je bila rešena, zahvaljujoč palmi, 17 in ni bila posekana [] (*vacat*). To noč sem se zdrnil iz sanj in dejal Saráji, moji ženi: »Imel sem sanje 18 [in] te sanje [me] plašijo.« Rekla mi je: »Povej mi svoje sanje, da jih bom poznala.« In začel sem ji pripovedovati sanje 19 [in pomen teh] sanj. (In) [rekel] sem: »[] ki me bodo iskali, da bi me ubili, tebe pa pustili pri življenju. Samo to 20 [moraš storiti zame]: Na [kateremkoli kraju bova, reci] o meni: ›On je moj brat.‹ In tako bom živel pod tvojo zaščito in bom zaradi tebe ostal živ. 21 [In oni] te [bodo] poskusili ločiti od mene in me ubiti.« Sarája je to noč zaradi mojih besed jokala.

Apokrifna geneza na začetku omenja Abramove sanje o cedri in palmi. Te sanje o cedri in palmi niso omenjene v nobenem drugem judovsko-krščanskem viru (Reyes 2013, 38; Crawford 2012, 362). Sanje so značilen biblični način komunikacije Boga s človekom. Bog lahko uporabi sanje kot opozorilo, spodbudo ali (na) vodilo. Poglejmo nekaj primerov sanj »znanih osebnosti«:

Ko se je sonce nagibalo k zatonu, je Abrama obšel trden spanec in glej, polastila se ga je groza in gost mrak je padel nanj. Rekel je (GOSPOD Bog) Abram: »Vedi, da bodo tvoji potomci priseljenci v deželi, ki ne bo njihova, spravili jih bodo v sužnost in jih stiskali štiristo let. A tudi narodu, ki jih bo imel zasužnjene, bom sodil []« (1 Mz 15,12-14)

V sanjah so se mu (Jakobu) prikazale stopnice, ki so bile postavljene na zemljo, vrh pa jim je segal do neba. In po njih so Božji angeli hodili gor in dol. (1 Mz 28,12) Božja svetilka še ni ugasnila in Samuel je spal v GOSPODOVEM svetišču, kjer je bila Božja skrinja. Tedaj je GOSPOD poklical Samuela. (1 Sam 3,3-4)

V Gibeónu se je Salomonu ponoči v sanjah prikazal GOSPOD. Bog je rekel: »Prosi, kaj naj ti dam!« (1 Kr 3,5)

Njen (Marijin) mož Jožef je bil pravičen in je ni hotel osramotiti, zato je sklenil, da jo bo skrivaj odslovil. Ko je to premišljeval, se mu je v sanjah prikazal Gospodov angel in rekel: »Jožef, Davidov sin, ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene; kar je spočela, je namreč od Svetega Duha.« (Mt 1,19-20)

Bog je vedno predstavljen kot pobudnik sanj, razodeva se tako vernim kot nevernim. Pri tem sporočilo sanj v vseh primerih ni očitno ali je celo zavito v skrivnostne podobe, npr. faraonove sanje o mršavih kravah, ki so požrle debele krave (1 Mz 41,1-7), ali sanje Nebukadnezarja o orjaški podobi iz zlata, srebra, brona in ila (Dan 2,17-45). Faraon sanj ni razumel, zato je »dal poklicati vse egiptovske ča-

⁶ Številka za kratico 1QapGen ne označuje števila poglavja, temveč število stolpca.

⁷ Oglati oklepaj označuje manjkajoča oz. popolnoma uničena mesta v rokopisu, navadni oklepaj predlog rekonstrukcije oz. dodatna pojasnila (po Fitzmyer, Joseph A. 2004. The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico)

rovnike in modrijane. In faraon jim je povedal sanje, a nobeden mu jih ni znal razložiti.« (1 Mz 41,8) Podobno ukrepa Nebukanezar, vendar brez uspeha.

Tisti, ki je sanje znal razložiti, kot npr. Jožef faraonove ali Daniel Nebukadnezarjeve, je zato veljal za posebej pobožnega, v posebnem odnosu z Bogom. Tako dejstvo, da ima Abraham v 1QapGen sposobnost razlaganja sanj, analogno poudarja veliko Abrahamovo pobožnost oz. posebno povezanost z Bogom. Kot zatrjuje Daniel Falk (2007, 89), so Abrahamovo sanje v 1QapGen edinstvene in nimajo vzporednice v judovski književnosti, vendar z besednjakom, ki spominja na Daniela (primerjaj 1QapGen 19,14; 21,8 in Dan 2,1.19.43; 4,15; 7,7).

Raziskave na področju Mezopotamije so pokazale, da je brat (v primeru smrti ali odsotnosti očeta) imel vlogo uradnega zastopnika (predstavnik) svoje sestre (Levenson 2012). Brat je uredil formalnosti glede poroke in prejel »doto«. Abraham, predstavljen kot Sarin brat – »Reci, prosim, da si moja sestra, da se mi bo dobro godilo zaradi tebe in bom po tvoji zaslugi ostal živ.« (1 Mz 12,13) –, je torej imel nedotakljivo vlogo pogajalca za sestrično poroko.

Ob tem se ne moremo izogniti vtisu, da je Abraham izrekel neresnico (Ego 2010, 235). Sara je bila po Abrahamovem očetu Terahu njegova polsestra: »Sicer pa je res moja sestra; hči mojega očeta je, a ne hči moje matere.« (1 Mz 20,12) Abraham torej ni izrekel absolutne laži, vendar je izrekel (vsaj) moralno neresnico z namenom zavajanja. Besede je mogoče razumeti tudi kot Abrahamov pragmatični ukrep, s čimer si je ne le ohranil življenje, temveč tudi obogatel; in sicer s prejetjem »dote«, tj. drobnice in goveda, oslov, hlapcev in dekel, oslic in kamel (1 Mz 12,16). Dodatek sanj lahko razumemo kot pojasnilo, kot »alibi« (Ego 2010, 234)⁸ za ravnanje Abrahama in njegove žene pred faraonom, saj je Abraham prejel Božje navodilo v obliki sanj. Lik Abrahama dobi pobožnejši značaj v okviru apokrifne geneze (Reyes 2013, 38). 1QapGen prikazuje te okoliščine z motivom sanj; Abrahamova namera, da izroči svojo ženo, je motivirana s sanjami (Ego 2010, 235). Ker so v antiki ljudje običajno gledali na sanje kot božansko razodetje, je Abraham z vstavkom sanj očitno razbremenjen odgovornosti. Ne deluje z motivom strahopetnosti ali lastnega interesa, ko naroči Sari, da se predstavi kot njegova sestra, temveč z Božjo avtoriteto. (Fitzmyer 2004, 184; Falk 2007, 84)

Omembe vredno je, da 1QapGen vsebuje dodatne podrobnosti, ki še poudarjajo željo avtorja, da Abrahama prikaže v pozitivni luči. Nadaljevanje apokrifa namreč razkrije, da je bila Abrahamova ocena razmer zelo realna. Medtem ko 1 Mz 12 na kratko navaja, da je bila Sara vzeta v faraonovo palačo, 1QapGen izrecno govori o faraonovi nameri, da bi bil v nasprotnem primeru Abraham ubit (1QapGen 20,9). (Ego 2010, 235)

⁸ Glej tudi Evans, Craig A. 2001. *Abraham in the Dead Sea Scrolls: A Man of Faith and Failure*. V: Peter W. Flint, ur. *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation*, 149–158. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans; Bernstein, Moshe J. 1998–1999. *Pentateuchal Interpretation at Qumran*. V: Peter W. Flint in James C., ur. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, 1:129–159. Leiden: Brill.

2.2 Sarina lepota in faraonovo poželenje

V nadaljevanju 1QapGen opazimo nov dodatek, ki govori o Sarini izjemni lepoti, in tudi omembo faraonovega poželenja. Dogodki, ki vodijo k pridobitvi Sare, so na kratko opisani v 1 Mz 12,14-16, opis v apokrifu je obsežnejši:

1 Mz 12

14 Ko je torej Abram prispel v Egipt, so Egipčani videli, da je žena zelo lepa. 15 Videli so jo tudi faraonovi uradniki in jo hvalili faraonu. Tako so ženo vzeli v faraonovo hišo. 16 Zaradi nje je lepo ravnal z Abramom: dobil je drobnico in govedo, osle, hlapce in dekle, oslice in kamele.

1QapGen 19–20

23 ... in po petih letih 24 so trije možje iz egiptovskega dvora [prišli] k meni []

1 [] 2 [»] kako čudovita [] in lepa oblika njenega obraza, in kako 3 [] prijetni [in] voljni lasje njene glave! Kako ljubke so njene oči in kako ljubek je njen nos; ves sijaj 4 njenega obraza [] Kako ljubke so njene prsi in kako lepa je vsa njena belina! Njene roke, kako lepe! In njene dlani, kako 5 popolne! In kako privlačna celotna podoba njenih rok! Kako ljubke njene dlani in kako dolgi in nežni prsti njenih rok! Njena stopala, 6 kako lepa! Kako popolne njene noge! Nobena devica ali nevesta, ki vstopa v poročno sobo, ni lepša od nje. Zares močno 7 presega vse ženske po lepoti; njena lepota je daleč nad njimi. In kljub vsej tej lepoti je v njej veliko modrosti. In vse, kar ima, 8 je ljubko.« Ko je kralj slišal besede Hirkana in besede dveh spremljevalcev – kajti trije so govorili kot eden – jo je močno pozelel. Hitro je poslal 9 ponjo in jo dal privedi. Ko jo je videl, je občudoval njeno lepoto in jo vzel k sebi kot ženo ...

Prva Mojzesova knjiga omenja vstop v Egipt in Sarino odtujitev v hitrem kronološkem zaporedju, kar je v nasprotju z apokrifno genezo, kjer sta Abraham in Sara pred tem živela v Egiptu pet let. Dodatek odslikava časovno premico, ki je omenjena v Knjigi jubilejev 13,11sl. Hkrati apokrif na tem mestu opušča podatek, da je Abraham od faraona prejel darila (1 Mz 12,6). (Reyes 2013, 38–39, Ego 2010, 235) Avtor apokrifa se je najverjetneje želel izogniti interpretaciji, da je bila Sara načrtno prodana faraonu in da je Abram imel »dobiček« od tega, zato je bil ta prizor postavljen na konec pripovedi (več v nadaljevanju).

Pripoved v apokrifu se nadaljuje z natančnim opisom Sarine lepote. Prva Mojzesova knjiga ne opisuje, kaj točno so faraonovi možje videli, besedilo preprosto pove, da so Egipčani videli, »da je žena zelo lepa« (1 Mz 12,14). Opis Sarine lepote v 1QapGen torej temelji na (kanoničnem) podatku, da je žena zelo lepa, vendar je ta razširjen s številnimi podrobnostmi in načinom izražanja, ki je primerljiv z jezikom Visoke pesmi. Avtor apokrifne geneze navede veliko podrobnosti, še posebej zato, da bi prepričal bralca, da je bilo Sarino zajetje neizogibno. S tem podkrepi »dejstvo«, da je bil opisan razplet izzvan zaradi izjemne lepote in ne zaradi dobička, preračunljivosti ali strahopetnosti Abrahama (Reyes 2013, 39; White Crawford 2012).

Faraonovo poželenje v Genezi ni omenjeno,⁹ 1 QapGen drugače govori o faraonovem »velikem poželenju« (שגי רחמה)¹⁰ (20,8).¹¹ Glagolske izpeljanke korena

⁹ Poželenje omenja tudi Jožef Flavij v *Starožitnostih* (1.8.1 §163) (Fitzmyer 2004, 199).

¹⁰ Npr. Fitzmayer (2004, 101) prevaja »he coveted her very much«. Podobno drugi prevajalci.

¹¹ Začetek dinamike poželenja predstavlja vizualni vtis Sarine lepote z omembo številnih zaznavnih ele-

רחם imajo v aramejskem kontekstu različne pomenske odtenke. V pravnih formulacijah pomeni željo, v aramejski različici povesti o Ahikarju pa ljubezen, sprejetost (nekoga), hvaležnost, zadovoljnost (z nekom). Vsebinsko označuje ljubezen, naklonjenost, sočutje. V svetopisemski aramejščini pomeni usmiljenje, milost (Dan 2,18). (Simian-Yofre 1990–1992, 438) Tudi v hebrejskih delih Svetega pisma ima koren različne pomenske odtenke, pretežno označujejo globoko ljubezen ali izkazovanje milosti, dobrote, usmiljenja. Le občasno označuje človeške odnose; prerok Izaija ga uporablja, da izrazi občutke, ki jih ima mati do svojega otroka (49,15); kralj David ga uporablja, da izrazi občutja, podobna usmiljenju, ki jih ima oče do svojega otroka (Ps 103,13). V največji meri se koren uporablja na religioznem področju za opis Božjega odnosa, ljubezni, usmiljenja ali dobrote do svojega ljudstva (2 Mz 33,19; 2 Kr 13,23). Uporablja se tudi za opis ljubezni človeka do Boga, npr. Ps 18,2: »Rekel je: Ljubim te, GOSPOD, moja moč ... (וַיֹּאמֶר אֶרְחַמְךָ יְהוָה חֲזָקִי)«. ¹² Koren ima torej – tako v aramejščini kot v hebrejščini – širok pomenski obseg, ki opisuje različne odnose ljubezni, usmiljenja, naklonjenosti, sočutja v odnosu med Bogom in izvoljenim ljudstvom (tudi med materjo/očetom in potomci). V nobenem primeru pa v Svetem pismu koren na označuje (spolne) ljubezni, se pravi strasti med moškim in žensko. Nasprotno, gre za močno teološko obtežen koren, s katerim svetopisemski avtorji označujejo samo Božjo naravo (ki je milost, usmiljenje) (Simian-Yofre 1990–1992, 452).

Izbira korena רחם, s katerim je V 1QapGen opredeljen faraonov odnos do Sare, kaže torej na to, da kumranski avtor načrtno ni želel poudariti spolnega oz. erotičnega vidika njunega odnosa oz. odtujitve Sare; o tem priča tudi podatek, da ima Sara »kljub vsej tej lepoti ... veliko modrosti (1QapGen 20,7). Avtor želi pokazati, da motiv faraonovega dejanja ni bilo samo čutno zaznavanje, torej njegova spolna sla, temveč (njegova) resnična ljubezen in naklonjenost. 1QapGen 20,8 db. poroča, da je faraon Saro močno (vz)ljubil (שָׂגִי רַחֲמָה), pri čemer spolna privlačnost nima primarne vloge. Tako je faraonov odnos do Sare prikazan v lepši, skoraj v pobožni luči.

2.3 Abrahamova molitev

V Prvi Mojzesovi knjigi je razplet zgodbe v Egiptu opisan zelo na kratko in brez podrobnosti: »GOSPOD pa je udaril faraona in njegovo hišo s hudimi nadlogami

mentov (lasje, roke, dlani, stopala), kar kaže na močno povezavo med poželenjem in vizualno-estetsko percepcijo. V opisu Sarine lepote in faraonove reakcije (prilastitve) prepoznamo značilen dinamizem, ki ga v Svetem pismu opredeljuje drugi koren, glagolska oblika korena חמד. Ta običajno označuje dinamično pohlepa, ki mu sledi prilastitev, dinamika in »prilastitev« pa se lahko odvijata na ravni spolne sle (npr. v Prg 6,25: »ne poželi אֶל־תַּחְמוֹד) njene lepote v svojem srcu«; glej tudi Vp 2,3). (Skralovnik 2017, 273–284; 2016, 90–91). Tudi v Genezi, v 1 Mz 3,6, je drevje v raji opisano z istim korenem: »prijetno (נִחְמָד) za pogled« (1 Mz 2,9), »vredno poželenja (וְנִחְמָד)« (1 Mz 3,6). Žena je to »videla«, podlegla skušnjavi in »vzela«. Podobno je faraon v 1 QapGen 20,9 Saro »videl« in »vzel k sebi«. Besedilo 1 Mz 3 predstavlja prototip človekove skušnjave in padca. Jedro te misli, ali namen kačine prevare, je, da bi Adam in Eva (torej človek kot tak) »postala kakor Bog«, stopila na mesto Boga (vzeti, prilastiti si; bodisi oblast, denar ali življenje) (Petkovšek 2018, 41).

¹² Koren v samostalniški obliki ima podobne pomene, osnovni in tudi najpogostejši je »maternica«, označuje lahko tudi nosečo ženo.

zaradi Abramove žene Saráje.« (1 Mz 12,17) Nasprotno si avtor apokrifne Geneze tudi v tem delu, ki opisuje odnos med Abrahamom in faraonom ter končni razplet, vzame veliko svobode in prostora.

1 Mz 12

17 GOSPOD pa je udaril faraona in njegovo hišo s hudimi nadlogami zaradi Abramove žene Saráje. 18 Faraon je poklical Abrama in rekel: »Kako si mi mogel to storiti? Zakaj mi nisi povedal, da je to tvoja žena? 19 Zakaj si rekel, da je tvoja sestra, da sem si jo vzel za ženo? Glej, tu imaš zdaj svojo ženo, vzemi jo in pojdi!« 20 Faraon je glede njega dal ukaze svojim možem in pospremili so Abrama, njegovo ženo in vse njegovo imetje.

1QapGen 20

10 ... Niso me ubili, vendar sem jokal 11 bridko tisto noč – jaz, Abram, in Lot, moj nečak z mano –, ko mi je bila Sarája s silo odvzeta. 12 To noč sem molil, rotil in prosil za milost. V svoji stiski, ko so mi solze tekale (po licih), sem dejal: »Blagoslovljen (si) ti, o Bog Najvišji, moj Gospod, za vse 13 veke. Kajti ti si Gospod in vladar vsega. Ti imaš oblast nad vsemi kralji sveta, da jih sodiš. Sedaj 14 se pritožujem pred teboj, moj Gospod, nad faraonom Zoanom, egiptovskim kraljem, kajti moja žena je bila odvedena s silo. Naredi pravico in pokaži svojo močno roko 15 zoper njega in zoper njegovo hišo, da v tej noči ne bo mogel zlorabiti moje žene – in da tako spoznajo, da si ti, moj Gospod, vladar čez vse oblasti 16 sveta.« Jokal sem in molčal. Tisto noč je, Bog Najvišji, poslal kužnega duha, da bi udaril njega in njegovo hišo, hudega duha, 17 da bi ga pestil, njega in vse člane njegove hiše. In ni se ji mogel približati, niti imeti spolnih odnosov z njo, kljub temu da je bila z njim 18 dve leti. Po dveh letih so boleznin in nadloge postale hujše; zanj in za vse člane njegove hiše. In poslal je 19 po vse [modre] [može] Egipta, vse čarovnike, skupaj z vsemi zdravilci Egipta, da bi ga ozdravili boleznin, in člane njegove 20 hiše. Vendar ga vsi zdravilci, čarovniki in vsi modreci niso mogli ozdraviti. Kajti duh je udaril (tudi) njih in 21 so zbežali. (*vacat*) Potem je prišel Hirkan in me prosil, naj pridem in molim 22 za kralja, in položim roke na njega, da bo živel. Kajti [on me] je videl v sanjah. A Lot mu poreče: »Abram, moj stric, ne more moliti 23 za kralja, dokler je Sarája, njegova žena, z njim. Pojdi zdaj in reci kralju, naj odpošlje svojo ženo (nazaj) svojem možu, in on bo molil zanj in bo živel.« 24 (*vacat*) Ko je Hirkan slišal Lotove besede, je šel in rekel kralju: »Vse te boleznin in nadloge, 25 ki pestijo gospoda, mojega kralja, so zaradi Saráje, Abramove žene. Vrni Sarájo Abram, njenemu možu, 26 in nadloge bodo izginile, prav tako kužni duh.« Tako me je (faraon) poklical in rekel: »Kako si mi mogel to storiti? Zakaj si rekel, 27 da je tvoja sestra, da sem si jo vzel za ženo? Glej, tu imaš zdaj svojo ženo, vzemi jo in pojdi! Zapusti 28 vsa mesta Egipta! Toda sedaj moli zame in za mojo hišo, da bo hudi duh pregnan.« In tako sem molil za [] preganjalca 29 in položil roke na njegovo glavo. Bolezen je izginila; [hudi] duh je bil izgnan in on je ozdravel. Kralj mi je [ta dan] dal darila in s kletvijo prisegel, da je ni ne spoznal in [ne oskrunil]. In vrnil mi je 31 Sarájo. Kralj ji je dal [veliko zlata in srebra] in veliko oblek iz finega platna in škrlata; vse je [položil] 32 pred njo in pred Hagaro. Izročil mi je (Sarájo) in dal ukaze svojim možem, da me pospremijo [iz Egipta]. 33 (*vacat*) In tako sem jaz, Abram, odšel silno bogat z živino, s srebrom in z zlatom. Zapustil sem [Egipt in Lot] 34, sin mojega brata, je [odšel] z menoj. Tudi Lot je pridobil veliko čred in vzel zase ženo izmed hčera [Egipta].

V kanonični Genezi Abrahamova čustva, ko mu faraon vzame ženo, niso opisana. Apokrifna Geneza drugače izriše čutečega Abrahama (in njegovega nečaka

Lota), zavitega v veliko žalost in jok. To poudarja z besedami »bridko jokal« in »moja stiska« ter omembo solz (1QapGen 20,10-12). Te besede izzovejo bralca k sočutju z Abramom in odstranijo vse dvome o njegovih resničnih namelih.

Opisano razpoloženje se spontano spremeni v ihtečo molitev k Bogu, v katero je vtkanih veliko čustev, kar ponovno nakazuje Abramovo predanost Bogu. Bog molitev usliši in še isto noč »udari« faraona in njegovo hišo (1QapGen 20,16). Geneza molitve ne omenja, res pa je, kot opaža Fitzmayer (2004, 201), da vse poznejše literarne predelave omenjajo molitev Abrahama (in Sare) (npr. Filon Aleksandrijski v *De Abrahamo* §95, Jožef Flavij v *Judovskih vojnah* 5.9.4 §380).

Intenzivnost molitve je poudarjena z motivom jokanja. Tako Abraham v prvi osebi ednine pripoveduje: »Vendar sem jokal bridko tisto noč – jaz, Abram« (ובכית אנה אברם בזי תקיף) (1QapGen 20,10-11). Molitev se začne z besedami: »To noč sem (v solzah) molil, rotil in prosil ... (1 QapGen 20,12) (בליליא דן צלית ובעית ואתחננת ואמרת באתעצבא) (1 QapGen 20,16) (ובכית וחשית). Tako postane očitno, da je celotna molitev uokvirjena z motivom joka in iskrenih čustev. To po eni strani pomeni, da je biblična pripoved »čustvenizirana«, hkrati pa tudi poudarja Abrahamovo trpljenje in intenzivnost njegove predanosti Bogu. Vse te reakcije kažejo, da je izročitev Sare povzročila globoke bolečine in da Abraham v svoji bedi povsem zaupa Bogu. (Ego 2010, 238)

2.4 Abraham izganjalec (ekorcist)

Ker je Sara živela s faraonom »dve leti« (1QapGen 20,18), bi se lahko pojavilo vprašanje Sarine spolne »čistosti«. Vendar je vsak dvom o Sarini zvestobi in spolni nedotaknjenosti odstranjen z omembo »hudega duha« (1QapGen 20,16-17),¹³ ki je faraonu onemogočil spolne odnose, kljub dejstvu, da sta bila s Saro poročena.

Čeprav se širši kontekst pripovedi v osnovnih značilnostih 1QapGen sklada z Genezo, dodatki v 1QapGen predstavijo Abrahama kot ekorcista. Abraham nastopi kot ekorcist na koncu bivanja v Egiptu. Ta Abrahamova podoba vključuje tudi posredovanje in priprošnje za svojega »sovražnika« in tujca, faraona. Ker so se boleznin in nesreče faraona (in njegove hiše) s časom stopnjevale (1QapGen 20,18), faraon pokliče na pomoč »zdravilce, čaravnike in modrece«, a tudi ti so bili brez moči (v. 19-20). V Genezi ne najdemo nobene podrobnosti v zvezi s tem, kako dolgo je bil faraon bolan, niti ni omenjeno, kako je faraon vedel, kdo ali kaj je razlog njegovih tegob. Apokrifna geneza obdela ta vidik ponovno s pomočjo razlage preko sanj, saj eden od faraonovih mož, Hirkan (חרקנוש), v sanjah vidi Abrahama, kako moli za faraona in nanj polaga roke.

Odsek, kjer se Apokrifna geneza razlikuje od Geneze, prikazuje faraona, kako roti Abrahama, naj moli zanj in za njegovo hišo, »da bo hudi duh pregnan« (1QapGen 20,28-29). Faraon v Genezi Abrahama in Saro preprosto odslovi brez prošnje

¹³ Ta duh ima v 1QapGen različna poimenovanja; 20,16-17: רוח מכדש (Fitzmayer: »kužni duh«); 20,16: רוח באישא (Fitzmayer: »zli duh« ali »hudi duh«); 20,28: רוחא דא באישתא. V 20,26 se imenuje tudi שחלניא רוח (Fitzmayer: »gnojni duh«).

za ozdravljenje in bralca pušča brez razlage, ali so bili faraon in njegovi možje ozdravljeni. Apokrif dodaja podatek o Abrahamovih sposobnostih oz. posebnih močeh, s katerimi izžene hudega duha in polaga roke za faraonovo ozdravljenje (Reyes 2013, 41; Fitzmyer 1971, 141). V 1QapGen tako beremo: »In tako sem molil za preganjalca in položil roke na njegovo glavo. Bolezen je izginila; hudi duh je bil izgnan in on je ozdravel.« (1QapGen 20,28-29)

Zdi se, da je pripoved o Abrahamovem eksorcizmu oblikovana po vzoru 1 Mz 20,17, kjer Abraham moli za bolnega kralja Abiméleha (»Potem je Abraham molil k Bogu in Bog je ozdravil Abiméleha, njegovo ženo in dékle, da so mogle roditi.«). To pojasnjuje, zatrjuje Beate Ego, zakaj demon – razen v 4Q560 – ni neposredno naslovljen z zaklinjanjem ali urokom, temveč Abraham izreka molitev (2010, 240).

Dodatek v apokrifu je pomemben, saj je to prva omemba rituala polaganja rok v judovskih virih (Ego 2010, 241). Res je, da se oboje omenja v Novi zavezi v Lukovem evangeliju (4,40-41), vendar se v rabinskih virih in hebrejski bibliji ne omenja nič podobnega. Prizor poudarja moč Boga in njegovo sposobnost prenašanja moči tudi na Abrahama. Ker to ni pogosto v judovskih virih, želi s tem avtor najverjetneje doseči poseben učinek na naslovljence (Reyes 2013, 41).

Ko je tako Abraham predstavljen kot izganjalec, spominja na podobo Abrahama v Knjigi jubilejev. Tam beremo, da ima Abraham moč, da se lahko sooči in prežene »oblake vran«, ki predstavljajo demonsko moč Masteme (Jub 11,11-21). Vredno omembe je tudi dejstvo, da so v kumranskih votlinah našli več drugih rokopisov, ki potrjujejo prakso eksorcizma; npr. 4Q560, prvi trije psalmi v 11Q11, zelo slabo ohranjen fragment 8Q5. (Ego 2010, 240)¹⁴

Pripoved se konča z izgonom demona in ozdravitvijo faraona. V Apokrifni genezi sta Abraham in Sara razkošno obdarjena šele na koncu, ko ju faraon odpošlje iz Egipta (1QapGen 20,31). Geneza drugače poroča, da je Abraham dobil služabnike in govedo pred tem, kot plačilo za Saro. Čeprav sta oba vira usklajena glede Abrahamovega bogastva, in sicer da se je to v Egiptu znatno povečalo, avtor Apokrifov z relokacijo išče način, kako bi nazorno pokazal Abrahamove čiste motive in namene (Reyes 2013, 41). Po omenjenem razpletu zgodbe v 1QapGen namreč postane očitno, da Abraham ni obogatel zaradi prevare (ob izročitvi Sare), kot je mogoče razumeti 1 Mz 12, ampak (med drugim) zaradi svoje pobožne priprošnje za faraonovo zdravlje (Ego 2010, 241; Falk 2007, 84).

Pomembno je tudi zaporedje dogodkov, saj se zdi, da je Abraham posredoval in molil za faraona pred izročitvijo (vrnitvijo) Sare. Drugače meni Beate Ego (2010, 239): »Šele ko je Sara zapustila faraonovo dvor, Abraham dejansko posreduje v

¹⁴ Glede eksorcizmov in demonov v Kumranu glej: Alexander, Philip S. 1998–1999. *The Demonology of the Dead Sea Scrolls*. V: Peter W. Flint, ur. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, 2:331–53. Leiden: Brill. Fröhlich, Ida. 2001. *Demons, Scribes, and Exorcists in Qumran*. V: Kinga Dévényi and Tamás Iványi, ur. *Essays in Honour of Alexander Fodor on His Sixtieth Birthday*, 73–81. Budapest: Eötvös Loránd University Press. Eshel, Esther. 2003. *Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls*. V: Armin Lange, Hermann Lichtenberger in K. F. Diethard Römhald, ur. *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, 395–415. Tübingen: Mohr Siebeck.

korist faraona in njegovega plemstva.« To stališče potrjujejo besede nečaka Lota, ki Abrahamu svetuje previdnost s faraonom in predhodno izročitev Sare (1QapGen 20,22-23). Lotovo razmišljanje je človeško in pragmatično; ko bo nevarnost minila, bi si faraon utegnil premislil in zadržati Saro. Lotova skrb izhaja iz (kasnejše) izkušnje faraona v Drugi Mojzesovi knjigi, kjer si po vsaki nadlogi premisli in zakrknje srce: »Ko pa je faraon videl, da je nadloga mimo, je zakrknil svoje srce in ju ni poslušal, kakor je napovedal GOSPOD.« (2 Mz 8,11) Vendar v 1QapGen faraon dejansko izroči Saro Abrahamu šele po ozdravitvi (1QapGen 20,27-31): »Toda sedaj moli zame in za mojo hišo, da bo hudi duh pregnan. In tako sem molil za ... preganjalca in položil roke na njegovo glavo. Bolezen je izginila; [hudi] duh je bil izgnan in on je ozdravel. Kralj mi je [ta dan] dal darila in s kletvijo prisegel, da je ni spoznal in [ne oskrunil]. In vrnil mi je Sarájo.« Iz besedila torej sledi, da je bila Sara privedena šele po ozdravitvi. Tudi v primeru, če je faraon vrnil Saro pred ozdravljenjem, to ne spremeni dejstva, da sta se z Abrahamom nahajala na faraonovem dvoru v samem srcu Egipta in brez resničnih možnosti pobega, če bi si faraon premislil oz. imel slabe name (prevara).

Abrahamovo razmišljanje je tako ponovno predstavljeno tendenciozno, brez preračunljivosti in z iskrenimi nameni. Lotovega nasveta ne posluša, temveč nasprotno sprejme vabilo faraona in zanj moli in nadenj polaga roke, ta pa skupaj s svojo hišo ozdravi, šele nato mu je Sara vrnjena. Taka podoba Abrahama spominja na nepreračunljivo držo ljubezni, ki jo zahteva tudi Jezus (Lk 6,27-36; Mt 5,38-48,7,12).

3. Sklep

Številni vstavki (in izpustitve) in olepšave biblične pripovedi o Abrahamu v 1QapGen imajo namen prikazati Abrahama na idealen način, prikazati njegov izjemno pobožen značaj. V primerjavi z drugimi tradicijami in judovskimi viri, ki prikazujejo Abrahama, v 1QapGen opazimo do sedaj neznane dodatke (Abraham prejemnik in razlagalec Božjega razodetja v obliki sanj, Abraham eksorcist).

Avtor 1QapGen se drugače kot nekateri drugi nekanonični avtorji ne odloči za opustitev »problematičnih mest«, temveč za njihovo predelavo, dopolnitev ali relocacijo. Za ponazoritev lahko omenimo avtorja Jub, ki odstrani mesta o ugrabitvi Sare v Egiptu in Gerárju (1 Mz 12,10-20; 20,1-18). V 1QapGen drugače Abraham naroči Sari, da se izdaja za njegovo sestro po navodilu Boga v obliki sanj (in ne iz lastne iniciative zaradi strahu za življenje ali celo zaradi preračunljivosti), podatek o tem, da ga faraon bogati nagradi, pa relocira na konec pripovedi (1QapGen 20,31). 1QapGen dodatno popravlja podobo odnosa med Saro in faraonom, ki ne temelji na spolni sli.

Drugače kot v Jub, kjer je namen sprememb predstaviti Abrahama kot ustanovitelja judovstva, kot sinonim popolne predaje Bogu, in kjer pisec Jub uporablja očakov glas, da bi spodbujal sodobnike k zvestobi veri in Bogu, je Abraham v 1QapGen pobožni vernik. Pri tem je jasno opazna projekcija navad, miselnosti in idealov poznejšega judovstva, verjetno esenskega stališča in predstav, v čas Abraha-

ma. Čeprav je judovska tradicija sprejela nekatere elemente iz drugih bibličnih besedil in jih uporabila za Abrahama (npr. BerR predstavlja začetek Abrahamove zgodbe po vzoru Joba, Abrahamove preizkušnje po vzoru Danielove goreče peči itd.) – in vključuje tudi preroško kritiko kot polemiko Abrahama proti malikom (po vzor Izaije) – v 1QapGen opazimo druge vplive, predvsem vplive Henohove knjige in Knjige jubilejev.

Ker je rokopis 1QapGen nastal približno v istem času in znotraj istih miselnih tokov kot zgodnji spisi Nove zaveze,¹⁵ se Abrahamova podoba vsaj v nekaterih vidikih (polaganje rok (ekorcizem), prošnja za sovražnika) kaže kot predhodnica Jezusovega veselega oznanila.

Reference

- Collins, John J.**, ur. 2006. *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Crawford, Sidnie White**. 2008. *Rewriting Scripture in Second Temple Times*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- . 2012. Genesis in the Dead Sea Scrolls. V: Craig A. Evans, ur. *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, 357–365. Boston: Brill.
- Ego, Beate**. 2010. The Figure of Abraham in the Genesis Apocryphon's Re-narration of Gen 12:10-20. V: Daniel K. Falk, ur. *Qumran Cave 1 Revisited: Texts from Cave 1 Sixty Years after Their Discovery*, 233–243. Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Fitzmyer, Joseph A.** 1960. Some Observations on the Genesis Apocryphon. *Catholic Biblical Quarterly* 22, št. 3:277–291.
- . 1971. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*. Rome: Biblical Institute Press.
- . 2004. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Greenfield, Jonas C.** in **Elisha Qimron**. 1992. The Genesis Apocryphon Col. XII. *Abr-Nahrain Supplement* 3:70–77.
- Levenson, Jon D.** 2014. *Inheriting Abraham: the legacy of the patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Lyon, Jeremy D.** 2015. *Qumran Interpretation of the Genesis Flood*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Machiela, Daniel A.** 2007. The Genesis Apocryphon (1Q20): A Reevaluation of its Text, Interpretive Character, and Relationship to the Book of Jubilees. Doktorska disertacija. University of Notre Dame.
- . 2009. *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 79. Boston: Brill.
- Martinez, Florentino García in Eibert J. C. Tigchelaar**, ur. 1997–98. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden: Brill.
- Morgenstern, M., E. Qimron in D. Sivan**. 1995. The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon. *Abr-Nahrain* 33:30–54.
- Petkovšek, Robert**. 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Qimron, Elisha**. 1999. Toward a New Edition of 1QGenesis Apocryphon. V: Donald W. Parry in Eugene Ulrich, ur. *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, 106–109. Leiden: Brill.
- Simian-Yofre, Horaico**. 1990–1992. מחר V: Johannes G. Botterweck in Helmer Ringgren, ur. *Theological Dictionary of the Old Testament*, 13:437–452. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Skralovnik, Samo**. 2016. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.

¹⁵ Radio-karbonska analiza je pokazala na čas nastanka med letoma 73 pr. Kr. in 14 po Kr., vendar nekateri strokovnjaki vidijo 1QapGen kot kopijo (teoretičnega) izvirnika iz 2. stol. pr. Kr. To stališče izpodbija dejstvo, da nikoli niso našli druge kopije (Lyon 2015, 20).

—, 2017. The Dynamism of Desire: The Root ḥmd in Relation to the Root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284

Vermes, Geza. 1973. *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*. Studia Post-Biblica 4. Leiden: Brill.

Wise, Michael Owen. 2005. *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*. New York: HarperSanFrancisco.

Zupet, Janez. 2006. *Kumranski rokopisi*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,721—727
 UDK: 272-185.36
 Besedilo prejeto: 08/2018; sprejeto: 08/2018

Anton Štrukelj

The Purification of Memory

Abstract: Pope John Paul II asked several times forgiveness for the Church's guilt in the past. The public liturgical prayer in the Holy Year 2000 (March 12) was well-considered and carefully prepared, especially with the publication of a document of the International Theological Commission entitled: *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*. Pope John Paul II emphasized: »Acknowledging the weaknesses of the past is an act of honesty and courage.« It shows the vitality of the Church, which can offer to individuals and to society an example of repentance and conversion. Pope Benedict XVI puts it bluntly: »This act of the purification of memory, of self-purification, of opening oneself to the Lord's grace, which spurs us on to do good, serves also to make us credible in the eyes of the world.«

Key words: Church, confession of sins, forgiveness, purification of memory, credibility, example to the society, sanctity of the Church

Povzetek: **Očiščenje spomina**

Papež Janez Pavel II. je ob raznih priložnostih prosil za odpuščanje grehov Cerkve v preteklosti. Javna liturgična prošnja v svetem letu 2000 (12. marca) je bila dobro premišljena in skrbno pripravljena, zlasti z objavo dokumenta Mednarodne teološke komisije z naslovom *Spomin in sprava. Cerkev in napake preteklosti*. Papež Janez Pavel II. je poudaril: »Priznanje včerajšnjih napak je dejanje poštenosti in poguma.« V tem se kaže živost Cerkve, ki more posameznikom in družbi dati zgled kesanja in spreobrnjenja. Papež Benedikt XVI. pove naravnost: »To dejanje očiščenja spomina, očiščenja samega sebe in odprtosti za Gospodovo milost, ki nas spodbuja, da delamo dobro, nas tudi pred očmi sveta napravlja verodostojne.«

Ključne besede: Cerkev, priznanje grehov, odpuščanje, očiščenje spomina, verodostojnost, zgled družbi, svetost Cerkve

1. Introduction

The penitential liturgy of the recently canonized Pope John Paul II on the First Sunday of Lent (March 12) in the Holy Year 2000 at St. Peter's in Rome was an important event, one of the high points in the Jubilee Year. The pope's prophetic gesture was new and nevertheless deeply in continuity with the history of the Church. The public liturgical prayer was well-considered and carefully prepared. More than once Pope John Paul II asked forgiveness for the Church's guilt in the past. In his Apostolic Letter *Tertio millennio adveniente* (1994, no. 33), he expressed the wish that the Holy Year not only should be a special occasion for individual penance, but also ought to signify for the Church a »purification of memory«, in which she should reflect on the guilt of the past that weighs upon Church history.

Pope John Paul II emphasizes: »Acknowledging the weaknesses of the past is an act of honesty and courage.« It shows the vitality of the Church, which can offer to individuals and to society an example of repentance and conversion. Pope Benedict XVI puts it bluntly: »This act of the purification of memory, of self-purification, of opening oneself to the Lord's grace, which spurs us on to do good, serves also to make us credible in the eyes of the world.« (2010, 504)

2. The Church's Request for Forgiveness

In his Bull of Indiction of the Holy Year 2000 *Incarnationis mysterium* (1998, no. 11), John Paul II highlights among the »signs /... / which may help people to live the exceptional grace of the Jubilee with greater fervour« the »purification of memory«. The »purification of memory /... / calls everyone to make an act of courage and humility in admitting the wrongs done by those who have borne or bear the name of Christian.«

Pope John Paul II said in his homily on March 12, 2000:

»Before Christ who, out of love, took our guilt upon himself, we are all invited to make a profound examination of conscience. One of the characteristic elements of the Great Jubilee is what I described as the »purification of memory« (Bull *Incarnationis mysterium*, no. 11). As the Successor of Peter, I asked that »in this year of mercy the Church, strong in the holiness which she receives from her Lord, should kneel before God and implore forgiveness for the past and present sins of her sons and daughters« (ibid.). Today, the First Sunday of Lent, seemed to me the right occasion for the Church, gathered spiritually round the Successor of Peter, to implore divine forgiveness for the sins of all believers. *Let us forgive and ask forgiveness!*

This appeal has prompted (in the ecclesial community) a thorough and fruitful reflection, which led to the publication several days ago of a document of the International Theological Commission, entitled: *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*. I thank everyone who helped to prepare this text. It is very useful for correctly understanding and

carrying out the authentic request for pardon, based on the objective responsibility which Christians share as members of the Mystical Body, and which spurs today's faithful to recognize, along with their own sins, the sins of yesterday's Christians, in the light of careful historical and theological discernment. Indeed, ›because of the bond which unites us to one another in the Mystical Body, all of us, though not personally responsible and without encroaching on the judgement of God who alone knows every heart, bear the burden of the errors and faults of those who have gone before us« (*Incarnationis mysterium*, no. 11). The recognition of past wrongs serves to reawaken our consciences to the compromises of the present, opening the way to conversion for everyone. *Let us forgive and ask forgiveness!*«

At this point we can ask ourselves with Joseph Ratzinger/Benedict XVI:

»What is forgiveness, really? What happens when forgiveness takes place? Guilt is a reality, an objective force; it has caused destruction that must be repaired. For this reason, forgiveness must be more than a matter of ignoring, of merely trying to forget. Guilt must be worked through, healed, and thus overcome. Forgiveness exacts a price – first of all from the person who forgives. He must overcome within himself the evil done to him; he must, as it were, burn it interiorly and in so doing renew himself. As a result, he also involves the other, the trespasser, in this process of transformation, of inner justification, and both parties, suffering all the way through and overcoming evil, are made new.« (2007, 158–159)

In her request for forgiveness, the Church turns first of all to God. She praises and professes his magnificent grace and mercy.

»This request for pardon must not be understood as an expression of false humility or as a denial of her 2.000-year history, which is certainly richly deserving in the areas of charity, culture and holiness. Instead [the Church] responds to a necessary requirement of the truth, which, in addition to the positive aspects, recognizes the human limitations and weaknesses of the various generations of Christ's disciples.« (John Paul II 1999)

3. »Spotted by sins, yet Beautiful«

Then Cardinal Joseph Ratzinger, as Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, perceived the idea proposed by the pope as an important challenge to theology. The new elements of the pope's idea and of the penitential liturgy of the Church that he had planned confronted theologians with the task of reflecting on the theological significance of such a process. The International Theological Commission, under its president, Cardinal Joseph Ratzinger, received directions to prepare the way for this act of requesting pardon with a scholarly study and to explain its deeper meaning. The document *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past* was presented by the Cardinal Prefect Joseph Ratzinger on March 7, 2000, in the Press Office of the Holy See. (2005) Cardinal

Georges Cottier, OP, as Secretary of the Theological Commission, explained the text in greater detail (2000).

As the Dogmatic constitution *Lumen gentium* puts it: »The Church, in Christ, is in the nature of sacrament – a sign and instrument, that is, of communion with God and of unity among all men.« (1964, no. 1) Hans Urs von Balthasar says: »All Christians are sinners, and if the Church does not sin as Church, she does sin in all her members, and through the mouths of all her members she must confess her guilt.« (1991, 245) The Church is holy because she is the salvific instrument of the Holy Spirit. For this reason she is indestructible in professing God's saving deeds, in her faith, in her teaching, and in the sacraments that Christ instituted in her. Neither interior decay nor hostility from the outside will ever overcome her (Mt 16:18).

Cardinal Joseph Ratzinger analyzes the »phenomenon of animosity toward the Church«. Protestantism tried to show that

»the Catholic Church was not merely stained with sin, as she had always known and said, but that she was, allegedly, completely corrupted and ruined and no longer the Church of Christ; rather, she has, on the contrary, become an instrument of the Antichrist. The position became still worse in the course of the Enlightenment; let us recall Voltaire's *Écrasez l'Infâme!* Ultimately, the accusations were growing in scope right up to those of Nietzsche, in which the Church appears, no longer as merely failing to do the will of Christ, but as the great evil of all evils afflicting mankind, as effecting the alienation of man from himself, something from which he must finally be liberated in order to become once more himself. We see the same theme, differently worked out, in Marxism. /... / Since the Enlightenment, many deplorable historical realities have been exaggerated into real myths – the Crusades, the Inquisition, the burning of witches – and these have grown far beyond the historical facts into mythical bugbears that not merely justify but positively demand the rejection of the Church.« (2005, 280–281)

In this often unfriendly situation the Church admits with great candor her own weakness, asks for forgiveness, and shows the way to reconciliation. This is actually her prophetic charism. The Catholic Church, by her own example, presents to civil society also the way out of many even more profound crises. The request for pardon is an important sign for the New Evangelization, which is always reconciliation with God and among human beings.

Pope Benedict XVI explains the liturgical prayer, the *Confiteor*, which introduces the celebration of the liturgy every day.

»The priest, the pope, the laymen all confess with their ›I‹ – each one of them and all together before God and in the presence of their brothers and sisters – that they have sinned, with their own sin, their own most grievous sin. Two aspects of this opening of the holy liturgy seem important to me. On one hand, we speak in the first person singular: ›I‹ have sinned; I am not confessing the sins of other people; I am not confessing the anonymous sins

of a collective entity; I am myself confessing with my ›I‹. Yet at the same time it is all the people at prayer who with their ›I‹ are saying, ›I have sinned‹. /... / Thus in this fellowship of confession is expressed that image of the Church which was formulated by the Second Vatican Council in *Lumen gentium*, chapter 1, number 8: *Ecclesia /... / sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*: the Church is at the same time holy and constantly in need of purification; she is always treading the path of penitence and of renewal. This picture of the Church, formulated by Vatican II and put into practice daily in the liturgy, for its own part reflects the Gospel parables of the darnel [weeds] growing amid the corn [wheat] and of the fishing net that catches all kinds of fish, good and bad. In all generations the Church has recognized these parables as being the Lord's way of expressing in anticipation her own experiences. /... / The Church of Jesus Christ cannot separate herself from sinners; she has to accept that there are all kinds of fish in her net and that in her field the darnel is always growing along with the corn.« (276–277)

4. **Confessio fidei – Confessio peccati – Confessio laudis**

Alongside this self-critical attitude of the Church, which again and again admits her own *Mea culpa*, we must still declare that the Catholic Church – despite the sins which are undeniable and more than obvious – nevertheless remains Holy Church. With the request for pardon and with the document of the Theological Commission, the Church of today is not condemning the Church of the past. Rather she is admitting the roots of her own failings in the past. The Church is very much aware of the fact that there is sin in her; she has always fought against the notion of a Church in which there is room for saints only.

»Admitting sin is an act of honesty by which we can make it clear to people that the Lord is stronger than our sins. An anecdote comes to mind that is related by Cardinal Consalvi, the Secretary of State of Pius VII. When someone told him, ›Napoleon wants to destroy the Church‹, he replied: ›He will not succeed; that is something that not even we have managed to do.« (Ratzinger 2010, 504)

Joseph Ratzinger (2005) lists the three criteria for understanding correctly the reality of the request for pardon. First: the Church of the present cannot present itself as a tribunal that passes judgment on past generations. Second: admitting, according to Augustine, means »doing the truth«.¹ Third:

»Again in accordance with Augustine, we have to say that a Christian *confessio peccati* [confession of sins] always has to go hand in hand with a

¹ On this topic: Ratzinger 1957.

confessio laudis [confession of praise]. In any honest examination of conscience we can see that for our part in every generation we have done much that is evil. Yet we can also see that, in spite of our sins, God has always purified and renewed the Church and has always entrusted great things to fragile vessels. And who could fail to recognize how much good has been done, for example, in the past two centuries by new religious congregations and by lay movements in the sphere of education, in the social sector, in efforts on behalf of the weak, the sick, the poor, and the suffering, even while those centuries were at the same time ravaged by the atrocities of the atheistic systems? It would be failing in honesty to see only our evil and not the good that God has effected through the faithful – in spite of their sins. The Church Fathers saw this paradox of guilt and grace as being summed up in the words of the Bride in the Song of Songs: *Nigra sum sed formosa* (Sg 1:5). »I am stained with sins, yet beautiful – beautiful through your grace and through what you have done. The Church is able to confess the sins of the past and of the present in all openness and confidence, in the knowledge that evil will never completely stain her; in the knowledge that the Lord is stronger than our sins and renews his Church again and again, that she may continue to be the instrument of God's good works in our world.« (282–283)

The memory of the scandals of the past cannot hinder the witness of the Church of today. Conversely, however, acknowledgment of the failings of the Church's sons and daughters in the past can foster renewal and reconciliation in the present. This is why the whole Church, with the confession of the sins of her members, confesses also her faith in God and his infinite goodness and willingness to forgive. This conviction prompted the Church Fathers, for example Saint Ambrose, to make lapidary statements. »Let us, then, be on our guard, lest our fall be the Church's wound (*Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat*).« (Balthasar 1991, 246)

The Church's request for pardon is a healing and prophetic act. Saint Augustine says:

»The saints themselves are not free of daily sins. The Church as a whole says, »Forgive us our trespasses!« She thus possesses spots and wrinkles. But through confession the wrinkles are smoothed out, the spots washed away. The Church stands in prayer in order, through confession, to be purified, and as long as men live on earth, that is how she stands.« (284)

References

- Balthasar, Hans Urs von.** 1991. Casta Meretrix. In: *Spouse of the Word*. Vol. 2 of *Explorations in Theology*, 193–288. Trans. A. V. Littledale. San Francisco: Ignatius Press.
- Cottier, Georges.** 2000. *Memoria e pentimento: Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori, la purificazione della memoria, l'importanza della richiesta di perdono per l'ecumenismo*. Cinsello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- John Paul II.** 2000. Homily on the Day of Pardon in the Holy Year 2000 (12th March). La Santa Sede. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html (accessed 10th August 2018).
- . 1999. Address at the General Audience (1st September). La Santa Sede. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_01091999.html (accessed 12th August 2018).
- . 1998. Bull of Indiction of the Great Jubilee of the Year 2000 *Incarnationis Mysterium*. La Santa Sede. http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_en.html (accessed 10th August 2018).
- . 1994. Apostolic Letter *Tertio millennio adveniente*. La Santa Sede. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html (accessed 10th August 2018).
- Ratzinger, Joseph.** 2010. Nur die Wirklichkeit der Vergebung macht das Bekenntnis der Sünden möglich. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 8/1: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, 503–506. Freiburg: Herder.
- . 2007. *Jesus of Nazareth*. Vol. 1: *From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*. Trans. Adrian J. Walker. New York: Doubleday.
- . 2005. The Church's Guilt: Presentation of the Document Remembrance and Reconciliation from the International Theological Commission. In: *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*, 274–283. Trans. Henry Taylor. San Francisco: Ignatius Press.
- . 1957. Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 3:375–392.
- Second Vatican Council.** 1964. Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*. La Santa Sede. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed 12th August 2018).



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/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,729—744
 UDK: 94(497.4)“19“
 27-774(497.4Koprivnik v Bohinju)“19“
 Besedilo prejeto:08/2018; sprejeto: 08/2018

Bogdan Kolar

Sokol Kraljevine Jugoslavije in ustvarjanje napetosti: primer župnije Koprivnik v Bohinju

Povzetek: Po letu 1929, ko je bila v Jugoslaviji uvedena kraljeva diktatura, je postala sestavni del novega političnega konteksta organizacija Sokol Kraljevine Jugoslavije. Kakor centralistično usmerjena Jugoslovanska nacionalna stranka je tudi Sokol imel namen, delovati za večjo etnično in kulturno enotnost, to je, v smislu nacionalnega unitarizma in centralizma in za izločitev katoliške Cerkve iz javnega življenja. S svojim pastirskim pismom, ki so ga katoliški škofje objavili konec leta 1932, so starše opozorili na nevarnosti, ki jih je za tradicionalne družinske in krščanske vrednote prinašal Sokol. V nadaljevanju je bilo izdanih več represivnih ukrepov proti organizacijam, ki so delovale v okviru katoliške Cerkve, in proti nosilcem cerkvenih služb. Predstavljene so napetosti, ki so se zaradi sokolskih nastopov razvile v župniji Koprivnik v Bohinju, in sodni postopki proti tamkajšnjemu župniku Jožetu Kresu.

Gljučne besede: Kraljevina Jugoslavija, Sokol, katoliška Cerkev, škofje, Miroslav Tyrš (1832–1884), Jožef Kres (1892–1965)

Abstract: **The Sokol of the Kingdom of Yugoslavia and Making of Tensions: the Case of Parish Koprivnik v Bohinju**

The association Sokol (Hawk) of the Kingdom of Yugoslavia became an essential part of the new political system after 1929 when the dictatorship was introduced in Yugoslavia. Both in favor of a centralized state organization, Yugoslav National Party and the Sokol, were to work in the direction of a stronger ethnic and cultural unified state, in the sense of national unitarism and centralization and for the elimination of the Catholic Church from public life. With their pastoral letter, published at the end of 1932, the Yugoslav Catholic Bishops warned parents of the danger, brought around for the traditional family and Christian values by the Sokol. A few repressive actions against organizations within the Catholic Church and against Church officials followed. In this paper, the tensions caused by the Sokol activities in the Parish Koprivnik v Bohinju and against its parish priest Jožef Kres are presented.

Key words: Kingdom of Yugoslavia, Sokol, Catholic Church, bishops, Miroslav Tyrš (1832–1884), Jožef Kres (1892–1965)

1. Uvod

Po januarju 1929 so se z uvedbo kraljeve diktature v Jugoslaviji napetosti v mnogonacionalni in večverski državi le še stopnjevale in poglobile. Čeprav je kraljeva samovlada del teh napetosti navidezno porinila pod preprogo in je bil vtis, da so se zmanjšale, so bile le začasno potisnjene z dnevnega reda, drugače pa so tlele dalje in se občasno pokazale v vsem obsegu. Z različnimi ukrepi je bila zatrta politična svoboda, v mnogih primerih prosvetno in tudi versko delovanje. Dotedanje politične stranke so bile prepovedane (med drugim tudi na Slovenskem prevladujoča Slovenska ljudska stranka). Zaradi prepovedi sta prenehali delovati Prosvetna zveza v Ljubljani in v Mariboru. Katoliška telovadna organizacija Orel je bila proti koncu leta 1929 razpuščena, ker se ni podredila beograjskemu pritisku, da bi se vključila v edino dovoljeno telovadno organizacijo Sokol Kraljevine Jugoslavije. Kralj Aleksander Karađorđević je namreč prav v sokolstvu videl močno sredstvo za gradnjo enotnega jugoslovanskega naroda. (Čuk in Vest 2017, 6; 22) Izraz tega je bila tudi pogosta uporaba srbskega jezika v tisku in poslovanju SKJ. Sokolska organizacija se je preoblikovala v skladu z Zakonom o ustanovitvi Sokola Kraljevine Jugoslavije, ki je bil izdan 5. decembra 1929, temu pa je potem sledila vrsta drugih pravnih ukrepov. Ker je Sokol dosledno zagovarjal načela, ki so bila v nekaterih sestavinah v popolnem nasprotju z učenjem katoliške Cerkve, so nastajale napetosti na vseh ravneh narodnega in verskega življenja, čeprav je res, da je v svojem statutu (3. člen) in pravilniku (5. člen) imel zapisano, da je lahko redni član SKJ vsaka odrasla oseba, ne glede na vero. Ob posameznih trenutkih in odvisno od krajevnih voditeljev sokolskih društev se je sovraštvo do Cerkve in do vsega, kar je bilo povezano z njo, v napadih pa je bilo označeno za »klerikalno«, v službi »protinarodnega političnega Vatikana« še bolj izrazilo. Glasnik tega je bil *Sokol*, vestnik Sokolske župe Ljubljana. (162–163) Katoliški škofje so takšno ravnanje osrednjih oblasti razumeli kot odprto napoved kulturnega boja in načrtno ustvarjanje novih napetosti, med katerimi bi bilo mogoče bolj učinkovito vladati s silo.

Ob ukinitvi so Orli dobili vso podporo svojega velikega podpornika ljubljanskega škofa dr. Antona Bonaventura Jegliča. Podpora jim je dal javno in si s tem nakopal jezo političnega vrha v državi. V dnevniku *Slovenec* je 10. decembra 1929 objavil svoje pismo soglasja k njihovi odločitvi in podporo:

»Dragi Orli! Srce me boli, ker čujem, da ste radi prestanka močno potrli. Prosim vas in naročam vam, da pogumno dvignete glave, pa trdno sklenete, da boste krščanskim načelom in vzornemu krščanskemu življenju ostali zvesti v vseh okoliščinah, v katere koli pridete. Ostanite med seboj dobri prijatelji in še bolj tesno se oklenite svojih dušnih pastirjev, ki bodo z največjo vnemo skrbeli za edino pravo krščansko izobrazbo. Pa tudi sami si jo izpopolnajte, pa zato pomljivo berite dobre časopise in v pravem duhu pisane knjige. Srčen pozdrav in obilen blagoslov vsem!« (*Slovenec*, 10. 12. 1929; Jagodic 1952, 166)

Vsi časopisi, ki so objavili to Jegličevo pismo, so bili zaplenjeni.¹ Jegličevo pismo se je ohranilo z objavo v dnevniku *Slovenski narod*, ki je zmagoslavno pozdravil

¹ To tudi pove, zakaj niso ohranjeni izvodi dnevnika *Slovenec* za dneve od 9. decembra do 11. decembra 1929. NUK v Ljubljani hrani številko 281 z dne 8. decembra, sledi ji številka 284 z dne 12. decembra.

ustanovitev SKJ in imel kritičen odnos do ravnanja voditeljev orlovstva. Ostareli škof Jeglič je takšno ravnanje pripisal beograjskim oblastem in ga razumel kot izraz ideološkega nasilja, ki so ga izvajali nad kristjani. Le dan zatem je v svoj dnevnik zapisal značilne besede: »Radi mojega, zgoraj omenjenega pisma Orlom, je bil *Slovenec* sinoči zaplenjen. Sodim, da je prišlo naročilo iz Beograda. Narod je pismo ponatisnil, pa je bil tudi konfisciran. Grozno! Tudi iz tega dejanja se spozna pogubni duh, ki vodi naš režim.« (NŠAL 331, Jegličev dnevnik, 11. 12. 1929)

Po srečanju s škofi v Zagrebu in po usklajevanju skupnega nastopa pred kraljem in v javnosti si je škof Jeglič za 15. december 1929 zapisal:

»O mojem listu Orlom sem zvedel: konfiscirani so vsi časniki, ki so ga objavili; podšef tiskovnega biroja je zaukazal časnikarjem, da naj ne ponatisnejo, »kar je ta vrag pisal svojim vragom«. Kralj je močno hud na to pismo, so, ki se čudijo mojemu pogumu. Ko sem to zvedel, sem začel premišljati, od kod to razburjenje in jeza. /... / Kako je Bog dober, da mi je prevažne stavke nekako navdihnili! Vse se jih veseli. /... / Državni pravdnik je naročil zoper mene postopek »po zakonu o zaščiti države«. Razlagali so moje besede: »naročam etc.«, kakor da zapovedujem nasilen odpor. Pravočasno so ga prepričali, da v tekstu tega ni, pa je naredbo preklical.« (NŠAL 331, Jegličev dnevnik, 15. 12. 1929)

Ko so se v tistih dneh vrstila srečanja med predstavniki jugoslovanskega episkopata in kraljem Aleksandrom, se je bil kralj pripravljen pogovarjati o vsem, nič pa ni hotel slišati o ohranitvi izvirnosti orlovskega gibanja.

2. Prednostno mesto je dobil Sokol Kraljevine Jugoslavije

Po letu 1929 je oblast v državi in tudi v Dravski banovini imela Jugoslovanska nacionalna stranka (JNS) ali liberalci, to pa je dajalo temeljni pečat vsemu družbenemu dogajanju in tudi odnosom med državo in verskimi skupnostmi. Preden je z diktatoro kralja Aleksandra dobil privilegirano mesto SKJ, je v državi deloval Jugosokol, ki ga je nato diktatorski režim preimenoval. Veljal je za edino dovoljeno državno telovadno organizacijo in je bil v službi ustvarjanja unitarne in centralistično organizirane države. Že Jugosokol je kot temelj svojega ravnanja in ideologije, ki jo je širil s svojo organizacijo in z raznimi prireditvami, postavil ideje češkega politika in narodnega voditelja Miroslava Tyrša (1832–1884). Tyrš, ustanovitelj češkega Sokola, ki se je rodil natanko sto let pred objavo pastirskega pisma jugoslovanskih škofov, je resda bil rojen v katoliški družini, a je že zgodaj izgubil vero in se oddaljil od Cerkev. Zavračal je temeljno učenje Cerkev, osebno vero v Boga, obstoj duše in posmrtnega življenja. Cilj vsega njegovega delovanja in učenja sta bila razvoj človeka in družbe na tem svetu in nenehno gibanje kozmičnih sil. Med pomembnimi sestavinami takšnih izhodišč je bilo nasprotovanje vsakemu verskemu prepričanju, posebej nasprotna pa so bila katoliški Cerkvi. Jugoslovanski Sokol se je izrecno skliceval na Tyrševe ideje. »Sokolstvo hoče in mora v smislu svojih načel krepiti naš narod telesno, moralno in duševno v pravcu

večnega gibanja in Tyrševega nauka.« (Tyrš 1904, 19; *Putevi i ciljevi* 1931) To je bilo »večno gibanje« ali »večna nezadovoljnost«, ki ima značilnost, »da je nihče ne more utesnjevati ali prepovedovati«. Za tiste, ki so s kritičnim pristopom presojali nastope sokolskih voditeljev in publikacije, ki jih je SKJ promoviral kot svojo lastno izvirnost, so bila nekatera izhodišča nesprejemljiva in nespravljiva s krščanskim prepričanjem, kateremu je v letih med obema svetovnima vojnoma pripadala velika večina slovenske narodne skupnosti. Čeprav češki Sokol sprva ni odkrito prikazoval svojega protiverskega razpoloženja, je po ustanovitvi samostojne češko-slovaške države po prvi svetovni vojni izrecno priznal: »Sokol ne more biti pristaš Rima, mi smo in moramo biti proti katolicizmu.« (Pastirsko pismo 1932, 2) Ista stališča je sprejel in zagovarjal Jugoslovanski Sokol na Hrvaškem in v Sloveniji: deklarativno jih je predstavljal v svojem tisku, med drugim v listu *Novi rod*. *Novi rod* je 1. marca 1920 zapisal:

»Vsaj to je jasno, da noben Sokol ne more biti rimski vernik, duševni suženj. Resnično, Sokolstvo in katolicizem se izključujeta, in nepošten je tisti, ki to, četudi le v mislih, zanika. Enkrat za vselej, enkrat za vse Sokole, mi smo v boju proti papežu, kardinalom in vsem nenarodnim duhovnikom.« (Pastirsko pismo 1932, 2)

SKJ se je ob raznih priložnostih skliceval na Tyrševe ideje in na stališča češkega Sokola. Poudarjeno je bilo, da SKJ ni nič drugega kakor naslednik prejšnjega Sokola. Na seji predsedstva Zveze slovanskega Sokolstva v Pragi dne 11. januarja 1931 je bilo med drugim poudarjeno,

»da je Sokolstvo po svoji vsebini ostalo v srcih in dušah v smislu sokolske ideje, kakršno je bilo prej. Vse naše sokolske organizacije imajo duh starih tradicij sokolskega bratstva po Tyrševih idejah. Dokler bomo stali na čelu mi stari Sokoli, bo vladal v novi organizaciji stari duh slovanskega sokolskega bratstva.« (2)

Res je bilo, na to so opozarjali v svojem pastirskem listu tudi škofje, da so v svojem priročniku *Putevi i ciljevi* sokoli jasno opredelili svoje načelno stališče do vere. Tam so zapisali:

»Sokolstvo spoštuje vsako versko prepričanje in čustvovanje, ker smatra vero za najsvetejši del notranjega življenja vsakega človeka. Zato je Sokolstvo dolžno, da enako spoštuje vsako versko prepričanje in čustvovanje. Vsak član Sokolske organizacije more svobodno spolnjevati zapovedi in se ravnati po predpisih svoje vere in svoje cerkve.« (1931, 21)

Takšna so bila načelna stališča Sokola Kraljevine Jugoslavije. Praktično ravnanje voditeljev krajevnih skupin in tudi sokolskih združenj na Slovenskem pa je kazalo povsem drugačno sliko in bilo v diametralnem nasprotju s prej poudarjenimi načeli. S svojim pastirskim pismom so želeli škofje opozoriti prav na to dvojnost in pritegniti pozornost staršev.

3. Pastirsko pismo jugoslovanskih katoliških škofov

Jugoslovanski škofje v začetnem obdobju delovanja SKJ niso takoj reagirali, čeprav jim je bilo znano, da je prevzel ideologijo nekdanjega Jugosokola in da ima iste

cilje, kakor jih je imel njegov predhodnik, vključno z nasprotovanjem osebni veri in katoliški Cerkvi kot ustanovi. Škofje so spremljali dogajanje v državi in se nazadnje, 17. novembra 1932, odločili za skupno pastirsko pismo. Z njim so želeli predstaviti za življenje mladih negativne posledice, ki jih je pri svojem delovanju širil Sokol, in zlasti na protiversko usmerjenost voditeljev sokolstva. Pastirsko pismo je bilo prevedeno v slovenščino 20. decembra 1932, duhovniki pa so ga prejeli konec istega leta z naročilom, da ga preberejo po cerkvah v nedeljo, 8. januarja 1933. »Prav ob vprašanju mladine pa je kmalu nastal spor med Cerkvijo in državo, ki je postajal vedno ostrejši in je nazadnje vodil do skupnega nastopa vseh jugoslovanskih škofov.« (Kolarič 1970, 15) Kar je bilo za pričakovati, se je tudi zgodilo. Tako posamezni škofje kakor duhovniki, ki so v župnijah prebirali pastirsko pismo, so prišli v nasprotje s takratno uradno državno politiko in bili deležni represivnih ukrepov državnih oblasti. V Dravski banovini je bil v tem času predstavnik najvišje oblasti ban dr. Drago Marušič (1884–1964). Dotedanjega odvetnika, tudi člana prostozidarske lože v Ljubljani (Čuk in Vest 2017, 28), je kralj Aleksander zaradi njegove jugoslovanske usmeritve najprej pritegnil k sodelovanju v vrhovnem zakonodajnem svetu, konec leta 1930 pa ga je imenoval za bana Dravske banovine. To službo je opravljal do leta 1934, ko je postal minister, naslednje leto pa je bil izvoljen v senat in za poslanca v narodni skupščini. (Mlakar 1993, s. v. Marušič, Drago) Da se je dr. Marušič tudi kot ban popolnoma poistovetil s sokolskimi cilji, je razvidno tudi iz sodnih postopkov proti župniku J. Kresu s Koprivnika; da bi bil župnik kaznovan, se je dr. Marušič osebno zavzel in spremljala sodne postopke.

Da bi ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman dobil bolj jasno in celovito informacijo o razmerah v posameznih župnijah in o akcijah društva Sokol na ravni celotne škofije, je za avgust 1931 kot temo pastoralne konference duhovnikov po dekanijah predvidel obravnavanje razmer, ki so nastale po ukinitvi orlovske in uvedbi enotne sokolske organizacije na ravni države. V svojem pogovoru in nato v skupnem poročilu škofijskemu ordinariatu so udeleženci konferenc ugotavljali, kaj je SKJ prinesel duhovnikom in kaj celotnim župnijskim skupnostim. Duhovniki rado-vljjiške dekanije so imeli srečanje na Brezjah, skupno poročilo pa je nato sestavil jeseniški kaplan Andrej Križman. Iz osnutka dopisa, ki ga je za Koprivnik pripravil župnik J. Kres, je mogoče razbrati, kaj je Sokol prinesel v župnijo Koprivnik:

»Učiteljem hrano. – Sokol se tepe v cerkvi za bandero, zraven so grdo preklinjali Mater Božjo in suvali naše fante z nogami ter jih lasali. – Po procesiji so prihrumeli v župnišče nad župnika ter nad njim vpili, naj pove, zakaj fantje sokoli ne bi smeli nositi bandera. – Ob sv. misijonu, ki je trajal od 12. do 19. aprila, so naznanili orožnikom misijonarja, češ da zahtevata pri spo-vedih od sokolov odstranitev sokolskega znaka in da pridigata proti sokolom. – Tožili so tudi župnika, da je izključil nekaj deklet iz Marijine družbe zato, ker so sokolice. – Tožili, da kat. Prosvetno društvo nalašč nagaja Sokolu, da prireja ob istem času prireditve, kot Sokol, bilo je pa ravno narobe res. – Govore ljudem, da ne bodo dobili dela pri kraljevi šumski upravi, če se ne vpišejo v Sokola. Gozdar H. pri Mrzlem Studencu je naravnost zahteval

potrdilo o pristopu od članov Prosvetnega društva. Le na krepko intervencijo in pritožbo župnikovo je odnehal. – Nепrestano napadajo in sramote naše fante kot manj vredne. – Plesi in veselice so pa delo za izobrazbo ljudstva.« (ŽAK, spisi v letu 1931)

Ob ravnanju omenjenega gozdarja je pri oznanilih prebral naslednje vrstice:

»Zvedel sem od večih strani, da se vas proti vaši vesti sili vstopati v Sokola pod pretvezo, da je minister za šume in rudnike izdal odlok, da nihče ne more dobiti dela v državnih gozdovih, kdo ni sokol. Prosim vas, da prenesete tisti, ki ste s tem prizadeti to preziranje v duhu sv. vere, da molite za svoje nasprotnike. Jaz bom pa še danes vprašal na pristojna in če bo treba tudi na najvišja mesta, kdaj je bil ta odlok izdan.« (ŽAK, spisi v letu 1931)

Škofje so v pastirskem pismu (1932) opozorili na več načel in praktičnih vidikov sokolskega ravnanja, za katerimi je bil cilj – »razcerkvenjenje misli in čustev«.

»To besedo so skovali slovenski Jugosokoli in z njo so hoteli povedati, da stremi Sokolstvo za tem, da misli in čustva ljudi odtrga od Cerkve, da torej izruje iz duš in src vernikov ljubezen in pokorščino do Cerkve. »Procesije moramo smatrati kot licemerstvo in nasilje. Kar so za naše nasprotnike procesije, to so za nas sokolski obhodi z zastavami in godbami.« Tako so govorili Jugosokoli in isto dela SKJ povsod, kjerkoli in v kolikor so sokolski načelniki, prvaki, prosvitljenci in voditelji Tyršev duh dovolj razumeli. To je razlog, da se protiverski pojavi ne pokažejo v isti meri povsod, toda nikjer Sokolstvo niti najmanj ne vpraša po veri, po izpolnjevanju verskih dolžnosti, temveč dela prav nasprotno.« (4)

Zato se društva Sokola niso smela udeleževati verskih obredov in javnih manifestacij verske pripadnosti. Škofje so v nadaljevanju navedli vrsto primerov s področja Hrvatske in Slovenije, kjer je bilo Sokolom prepovedano, da bi tudi kot posamezniki sodelovali pri verskih dogodkih. »Na velikem sokolskem zletu v Splitu na Vidov dan, ko so sodelovali in bili navzoči tudi odposlanci češkega in poljskega Sokola, je bilo videti v cerkvah samo poljske Sokole, ki stoje na katoliških načelih.« (4)

Za škofje je bilo zelo moteče – in temu so namenili velik del svojega pastirskega pisma –, da je SKJ pripravljal svoje zlete prav ob nedeljah in praznikih, dopoldne in popoldne, zato člani niso imeli priložnosti, da se udeležijo cerkvenih dogodkov, tudi če so to želeli. Pri tem so navedli kot zgled župnijo Boštanj, kjer je bil maja 1931 ljudski misijon.

»Med misijonom, 14. maja, na praznik Gospodovega vnebohoda, je tamkajšnji Sokol priredil s svojim naraščajem izlet in to kljub temu, da so misijonarji lepo prosili, naj se izlet ne prireja v času misijona. Otroci so telovadili na dvorišču neke gostilne in so bili potem še pri plesu, ki ga je spremljala harmonika. Ljudje so se pohujševali nad vsem tem in govorili: Kam vodijo naše otroke in to v času misijona!« (4)

Sokolski shod, ki je bil v Varaždinu 11. septembra 1932, je izstopal zaradi radikalnih stališč nastopajočih govornikov. Vrtili so se vzkliki: Dol z Rimom! Dol s pa-

pežem! Glavni govornik pa je padel v oči zaradi svojega prostaškega jezika, Kristusa je primerjal s Tyršem in Tyrša postavil nad Kristusa.

Najbolj pogubno in škodljivo po mnenju škofov pa je bilo načrtno in sistematično uničevanje temeljnih vrednot, za katere so se do tedaj prizadevale družina, šola in Cerkev. Sestavni deli sokolskih shodov so namreč bili nočni plesi in popivanje, neredko vse do jutra. Gledališke predstave so bile neprimerne za otroke, zato so jih šolske oblasti prepovedovale. Povsem po nepotrebnem so z nastopi pri mladih vzbujali prezgodnjo razuzdanost. »Tako se ruši nrvnost v našem mladem naraščanju, tako se podkopava in uničuje vera. Kaj bo z našim narodom, če ta Tyrševa sokolska vzgoja brez vere in brez Boga v resnici prodre v široke plasti naroda,« so se spraševali škofje in dodali, da »je vzgoja po Tyrševih načelih za versko in nrvno življenje otrok, za Katoliško cerkev in tudi za našo državo neizrečeno pogubna«. (5)

4. Beseda škofov – ponovno

Zaradi ostre reakcije na pastirsko pismo in zaradi različnih podtikanj, ki so jih bili škofje zaradi pisma deležni – med drugim so jim tudi očitali, da so se povezali s sovražniki Jugoslavije v tujini in da so torej delovali proti državi –, so se škofje ponovno oglasili (AS 137, šk. 908). Dodatne okoliščine za reakcijo škofov sta prinesla dva dogodka, ki nikakor nista mogla biti nepovezana med seboj. Dne 17. februarja 1933 je bil v narodni skupščini v Beogradu predstavljen predlog zakona, s katerim bi v Jugoslaviji prepovedali jezuitski red in konfiscirali vse njegovo premoženje. Istega dne pa je ban Dravske banovine dr. Drago Marušič izdal odlok, s katerim je razpustil Prosvetno zvezo v Ljubljani in v Mariboru z več kakor štiristo katoliškimi prosvetnimi društvi.

Poslovni odbor Jugoslovanske škofovske konference je v dneh od 25. do 27. februarja 1933 razpravljajl o novih razmerah v državi in nato sprejel besedilo, ki so ga poslali vsem župnijskim uradom. Zavrnilo so vsa podtikanja, da so izdali pastirski list, ki je bil namenjen proti SKJ. »Izrečno pa smo poudarjali, da obsojamo le protiverski duh in vzgojna načela, ne pa Sokola samega in ne sokolskih društev ter smo posebej omenili, da se protiverski pojavi še ne opažajo povsod enako, ker protikatoliški duh ni še dovolj prepoil sokolskih načelnikov, prvakov, prosvetarjev in drugih voditeljev.« O škodljivosti delovanja in o negativnih posledicah za osebne in družinske vrednote, ki so jih zagovarjala sokolska združenja, so škofje prvič spregovorili v posebnem pastirskem pismu že leta 1921, ko je deloval Jugoslovanski Sokol. Po letu 1929 so na različnih ravneh ustno in pisno opozarjali na nevarnost takšne ideologije, »toda na žalost brez uspeha«. Takoj po objavi pastirskega lista na začetku januarja 1933 je 20. januarja *Sokolski glasnik*, ki je izhajal v Ljubljani, zapisal, da se »sokolska misao nazlazi u oštrom i neizgladivom idejnom sukobu sa osnovnim načelima klerikalizma«, to pomeni: s katoliško Cerkvijo in z njenim naukom.² Takšna stališča je v nadaljeva-

² *Sokolski glasnik*, ki je izhajal v Ljubljani, je imel pretežni del vsebine v srbskem jeziku. Številka 4, ki je izšla 20. januarja 1933, je bila v veliki meri namenjena obračunu s pastirskim pismom. Dne 16. januarja je vodstvo Sokola sprejelo izjavo, ki je bila v celoti objavljena na 1. strani pod naslovom »Izjava Saveza Sokola Kraljevine Jugoslavije na pastirski list katoličkog episkopata protiv Sokolstva«. Besedilo, ki so ga

nju privedlo do skrajne mere tako imenovano »levo krilo« SKJ ali borci za demokratizacijo SKJ, iz njega so izšli najbolj zavzeti sodelavci OF in VOS. »Zasluga »levega krila sokolov« je prvenstveno inkriminacija Katoliške cerkve v Sloveniji s sintagmo klerofašizem, posledično pa zaradi povezav Slovenske ljudske stranke s Katoliško cerkvijo tudi inkriminacija vse njene dejavnosti.« (Čuk in Vest 2017, 274)

Na pobudo za prepoved jezuitskega reda, ki si je v zgodovini pridobil pomembne zasluge za organiziranje izobraževalnega sistema in tudi na drugih področjih cerkvene življenja, so zapisali: »Poslovni odbor z globokim ogorčenjem protestira proti predlogu, ki je bil stavljen 17. februarja 1933 v narodni skupščini, da naj se jezuiti, lazaristi, kakor vsak drug red, moški ali ženski, o katerem se ugotovi, da je v neposredni zvezi z redom družbe Jezusove, iz naše države izženejo, premoženje pa konfiscira.« Škofje so to videli kot izraz načrta, da se uniči katoliška Cerkev v Jugoslaviji. Podobno je bilo treba razumeti razpustitev Prosvetne zveze in vseh katoliških prosvetnih društev, ki so bila včlanjena v zvezo. »Povsem nemogoče je, da bi se vsa ta poedina društva pregrešila zoper svoja od države potrjena pravila tako, da bi bil opravičen in v interesu javnega reda potreben razpust vseh teh društev,« so v izjavi zapisali škofje.

Očitno je izjava, ki jo je pripravil Poslovni odbor Jugoslovanske škofovske konference, pritegnila pozornost političnih oblasti. Zato je ban Dravske banovine dr. Drago Marušič 31. marca 1933 poslal vsem sreskim načelstvom v banovini in predstojnikom policij okrožnico, v kateri je zahteval poročila posameznih žandarmerijskih postaj, ali so po cerkvah brali novi pastirski list o Sokolu Kraljevine Jugoslavije, o začetku postopka za izgon jezuitov iz Jugoslavije in o razpustu Prosvetne zveze z vsemi vključenimi društvi. Poizvedovanja so pokazala, da so župniki od škofijskih ordinariatov dobili izjavo dne 10. marca v informacijo in ne za branje v cerkvi. Samo v kaki od cerkva so izjavo tudi prebrali, in to brez komentarja. V srezu Radovljica je krajevni žandar poročal, da je župnik v Mojstrani resda nekaj bral, da pa naj bi to bilo nekakšno »obrekovanje«, v drugih cerkvah dne 19. marca in naslednje nedelje niso brali nobenega pastirskega lista. (AS 137, šk. 908)

Ker so se v javnosti na Slovenskem, zlasti v cerkvenih krogih, javljali glasovi, da sta bila razpust obeh prosvetnih zvez in drugih katoliških društev in na državni ravni pobuda za prepoved jezuitov maščevanje za pastirsko pismo iz začetka januarja, je ban dr. Drago Marušič dne 21. marca 1933 razposlal sreskim načelnikom posebno okrožnico glede razpusta Prosvetne zveze v Ljubljani in v Mariboru in v njih včlanjenih društev. Vsebovana so bila navodila za zbiranje informacij o društvi, ki bi kljub odloku o razpustu z dne 4. marca 1933 lahko delovala dalje. Ban Marušič je zapisal:

»Pripominjam, da je treba onemogočiti vsako domnevo, da je razpust navedenih društev v zvezi s pastirskim listom jugoslovanskega katoliškega episkopata, naperjenim proti Sokolu Kraljevine Jugoslavije, marveč ugotavljam, da sem bil primoran postopati proti Prosvetnima zvezama ter včlanjenim društvom radi številnih zlorab društvenega delovanja v politične

navedli škofje, je bilo v članku z naslovom »Zašto nas napadaju«. Objavljen je bil tudi pastirski list škofov, ki ga je Sokolski glasnik imenoval »Jedan dokumenat srednjevekovnog mračnjaštva našeg prosvetnog doba«.

odnosno celo protizakonite svrhe. Da pa ne bi občutila ostrine zakona društva, ki se navzlic formalni povezanosti z društvu, ki so svoje delovanje zlorabila v navedenem smislu, niso tako udeleževale, nego so delovale v statutarnem delokrogu, kar so v mnogih primerih dokazale naknadne provere, želim in sem se odločil izvršiti z individualno presojo delovanja posameznih društev revizijo splošne odločbe o razpustu, v koliko bo to v zakonu utemeljen javni interes dopuščal.« (AS 137, š. 908)

Državno tožilstvo v Ljubljani je dne 30. marca 1933 ukazalo prepoved prodaje in širjenja in zaplenbo vseh izvodov marčevske številke istega leta revije *Ave Maria*, ki so jo v Chicagu izdajali slovenski frančiškani. Revija je namreč objavila članek *Protestiramo*, s katerim je po sodbi tožilstva kršila čl. 19, št. 5 in 7, zakona o tisku. Okrožnica je bila poslana vsem sreskim načelstvom in upravam policij v Ljubljani, v Mariboru in v Celju. Vse žandarmerijske postaje pa so dobile nalogo, naj poiščejo izvode revije in jih zaplenijo. Omenjeni članek se je enotno postavil na stran jugoslovanskih škofov, izrazil protest proti ravnanju jugoslovanskih oblasti v odnosu do katoliške Cerkve in o tem obvestil vse slovenske skupnosti v Združenih državah. Naštel je najbolj očitne primere diskriminacije katoličanov in se pri tem skliceval tudi na ameriški tisk, ki je obširneje poročal o ravnanju jugoslovanskih oblasti s škofi, z duhovniki in z vernimi laiki. (AM 1933, št. 3, 24)

5. Nastopi škofa Srebrniča

V zvezi z uveljavljanjem idej, ki so bile v temeljih sokolskega gibanja, se je na več mestih oglasil nekdanji učitelj na ljubljanski univerzi (do leta 1923) in nato krški škof dr. Josip Srebrnič (1876–1966). Kot dober poznavalec idejnih tokov svojega časa je jasnovidno ocenil pogubne posledice sokolske ideologije za versko, družinsko in kulturno življenje ljudi. Njegove ideje so odmevale tako v hrvaškem prostoru kakor na Češkem in na Slovaškem. Za tisk je pripravil brošuro *Tyršev duh* in v njej predstavil učenje začetnika sokolstva. Besedilo je natisnila Misijonska tiskarna v Grobljah pri Domžalah leta 1931. Vendar je bila brošura zaplenjena in le majhno število izvodov je prišlo med ljudi. Razprava je bila v dveh delih objavljena v *Našem listu* leta 1931 (št. 3 in 8). Ista razprava je bila prevedena v češki jezik pod naslovom *Tyršev duch* in je izšla leta 1932, druga izdaja pa leta 1939. Sodeloval je v pripravi zbornika *Pohoden pravdy* iz leta 1931, v katerem sta bila objavljena dva njegova članka o Tryševi ideologiji v slovaškem jeziku. (Kralj 1988, 435)

S publikacijami z isto tematiko je škof Srebrnič nastopil tudi na hrvaškem jezikovnem območju. Med spisi je več izdaj doživela brošura z naslovom *Fiat lux*, ki jo je leta 1931 v več izdajah najprej objavila Nadbiskupska tiskara v Zagrebu. Tako brošura *Tyršev duh* kakor brošura *Fiat lux* sta bili zaplenjeni tudi na Hrvaškem, osebe, ki so jih imele ali so jih brale, pa so bile kaznovane. Pred sodišče je zaradi teh spisov prišel tudi škof Srebrnič in je moral plačati denarno kazen, najprej pa so mu grozili celo z zaporno kaznijo. (Strčić 1998/1999, 115) Njegova podpora alternativnim katoliškim združenjem, ki so bila ustanovljena na ozemlju škofije Krk,

potem ko je bila prepovedana orlovska organizacija, je že na začetku postala močea za nosilce unitaristične ideologije, zato so toliko bolj radikalno nastopali proti njegovim spisom in budno spremljali njegove javne nastope.

6. Odmevi na Koprivniku

Na začetku tridesetih let 20. stoletja je župnija Koprivnik, del dekanije Radovljica, štela skupaj 639 prebivalcev (123 družin, 310 moških, 329 žensk), od tega jih je bilo na Koprivniku 325 (60 družin, 160 moških, 165 žensk) in na Gorjušah 314 (63 družin, 150 moških, 164 žensk). Takšni so bili uradni rezultati popisa prebivalstva, ki je bil opravljen v začetku aprila 1931 in je izražal stanje na dan 1. aprila istega leta. To je bila manjša župnija, ki ni bila v bližini pomembnejših industrijskih središč ali kakega mesta in v tem smislu ni bila pod vplivom idej iz neposrednega okolja. Kljub temu so v kraj prišle ideje sokolstva. Njihovi nosilci so bili predvsem učitelji. Iz postopkov, ki so bili sproženi proti koprivniškemu župniku, je razvidno, da se je pri tem osebno angažiral voditelj Dravske banovine dr. Drago Marušič.

Domači dušni pastir je bil Jožef Kres. V župniji Koprivnik je deloval najprej kot župnijski upravitelj od leta 1926 dalje, nato kot župnik od leta 1930 do 1935. Župnijo Koprivnik je seveda poznal že od prej, saj je bil več let kaplan v raznih župnijah dekanije Radovljica in je občasno pomagal tudi duhovnikom, ki so bili poslani za oskrbovanje župnije Koprivnik. Pomagal je župniku Ivanu Sadarju s spovedovanjem pri raznih cerkvenih slovesnostih (npr. pri celodnevem češčenju leta 1923). Po smrti župnika Sadarja pa je bil junija 1926 imenovan za ekskurendnega upravitelja. Kakor je mogoče razbrati iz zapisa v župnijsko kroniko, je bil drugače za rednega upravitelja župnije nato imenovan Jožef Cuderman, do tedaj župnijski upravitelj v Šentlambertu pri Zagorju, ki pa je svoje novo službeno mesto prišel samo pogledat, a vodenja župnije ni prevzel. Zato je bil konec oktobra 1926 za župnijskega upravitelja na Koprivniku imenovan dotedanji začasni upravitelj Jožef Kres. Svojo novo službo je nastopil 11. novembra 1926. (ŽAK, kronika za leto 1926) Delovanje župnika Kresa na Koprivniku se je ujemalo s časom največjega pritiska osrednjih beograjskih oblasti na posamezne dele države. To je bil čas velikih napetosti zaradi nove politične polarizacije, v odnosu do katoliške skupnosti pa je bil to tudi čas napetosti, ki jih je prinašalo dogovarjanje o ureditvi njenega pravnega položaja oziroma iskanje možnosti za pripravo in sklenitev mednarodnega sporazuma s Svetim sedežem. Mnogi člani cerkvenih občestev, tudi duhovniki in škofje, so na zaostrovanje odnosov gledali kot na del poglobljenega načrta za izključitev katoliške Cerkve iz javnega življenja in promocije kulturnih in verskih vsebin, ki so prihajale iz drugačnih okolij in na Slovenskem nikoli niso imele nobene vloge.

Jožef Kres se je rodil v Škofji Loki 6. marca 1892. Njegov oče je bil doma iz vasi Gorenji Log pri Litiji, mati s Trate pri Škofji Loki. Gimnazijo je dokončal v Novem mestu, ker so takrat starši živeli v Gaberju pri Brusnicah in pozneje v Šempetru pri Novem mestu. V duhovnika je bil ordiniran 22. septembra 1915 v Ljubljani, sredi vojne vihre in v izrednih razmerah, v katerih je takrat moralo delovati ljubljansko

škofijsko semenišče. (Šimac 2017) Prvo imenovanje je dobil v letu 1916, ko je bil poslan za kaplana v Hrenovice, tam je ostal dve leti. Nato je bil kaplan v Vodicach, v Kranjski Gori in v Srednji vasi v Bohinju. Na Koprivnik je prišel z Bohinjske Bistrice, kjer je bil kaplan, s Koprivnika pa je odšel v Vavto vas. Tam je župnikoval do srede avgusta 1952. Nato je bil leto in pol v zaporu, do decembra 1953. Takrat se je odpovedal župniji Vavta vas in postal župnik Rake; službo je nastopil februarja 1954. Na vseh krajih je pokazal veliko zavzetost, povezanost z ljudmi in zanimanje za dogajanje v družbi. Iz kapele nekdanjega zavetišča sv. Jožefa na Vidovdanski cesti v Ljubljani je poleti 1948 pridobil marmorni oltar, ki je postal stranski oltar v Vavti vasi. V pisarni je redno uporabljal pisalni stroj, imel je harmonij in radio. Bil je več obdobj namestnik dekana (po letu 1941) in vršilec dolžnosti dekana (1945–1952). Leta 1940 mu je škof dr. Gregorij Rožman podelil naziv *parochus consultor*. Umril je 27. aprila 1965 kot župnik župnije Št. Peter – Otočec. (Letopis 2000, 321)

Ko je popisoval dogajanje v župniji Koprivnik konec leta 1930, je župnik Kres zapisal:

»Hud veter je tiste dni zanesel na Koprivnik čudnega ptiča, ki se mu ›Sokol Kraljevine Jugoslavije‹ pravi. Na Koprivnik ga je priklical g. učitelj Ivan Primožič in na Gorjuše g. učitelj Franc Flajs. V obeh vaseh je našel ptiček precej občudovalcev, zlasti med mladino. Vseh članov je menda že čez 100.« (ŽAK, kronika za leto 1930)

Nova učitelja sta svojo službo nastopila oktobra 1929 in se takoj zavzela za organiziranje sokolskega gibanja, ki naj bi pomenilo protiutež do tedaj zgolj katoliškim organizacijam v kraju, predvsem Slovenskemu katoliškemu izobraževalnemu društvu Vodnik. Zato je k prejšnjemu poročilu dodal: »V očigled tem razmeram smo poživili tudi S. k. izobraževalno društvo, ki pa žal nima nobenega prostora za udejstvovanje. Članov se je priglasilo okrog 40. Najprej smo začeli s knjižnico, katera so se vsi z vnemo poprijeli.« (ŽAK, kronika za leto 1930) Dejansko je bila sokolska skupina v Koprivniku ustanovljena novembra 1930, isti čas ustanovitve velja tudi za sokolsko skupino na Gorjušah. Ker je koprivniškemu Sokolu uspelo postaviti svoje lastne prostore, na Gorjušah pa so za svoje prireditve morali uporabljati šolske prostore, sta se 19. januarja 1936 obe društvi združili v Sokolsko društvo Koprivnik–Gorjuše. (Budkovič 2014, 237) Podobna tekmovalnost in neizogibna napetost sta se dogajali v mnogih krajih Dravske banovine in tudi v drugih okoljih Kraljevine Jugoslavije.

Očitno so bili odnosi med domačim župnikom in novima učiteljema v začetku dobri. Kakor je razvidno iz podatkov, ki jih je zbral T. Budkovič, je koprivniški učitelj I. Primožič sprva v župnišču celo dobival hrano, ko pa ga je župnik prosil, naj v župnišče ne prihaja s sokolskim znakom na suknjiču, se je učitelj raje odpovedal prehrani v župnišču. (Budkovič 2014, 276) Tudi nekaterim otrokom v župniji, ki so hodili naokoli s sokolskimi znaki, je župnik Kres svetoval, naj tega ne delajo in naj izstopijo iz Sokola, ker je pri vodstvu Cerkev ta organizacija veljala za proticerkveno in protiduhovniško. To je seveda pomenilo zelo očitno izzivanje in nasprotovanje delovanju Sokola na ozemlju župnije.

7. Postopki proti župniku Kresu

Prav kmalu se je pokazala prva priložnost, da so sokoli stopili v javnost. Dali so vedeti, da bo odtlej treba z njimi računati. Za 1. december 1930 je župnik Kres zapisal: »Posebno slovesno smo praznovali 1. december – praznik ›Ujedinjenja«. Sokoli so se korporativno udeležili sv. maše. Prišli so v cerkev tudi taki, ki ob nedeljah redno stoje pred cerkvijo pokriti in s cigareto v ustih.« (ŽAK, kronika za leto 1930) Praznik je bil izraz uveljavljanja močnih centralističnih sil in izločanja izvirnosti vsake narodne skupnosti in njihovih izvirnih značilnosti.

V letu 1931 sta bili kar dve odmevni priložnosti, da so se pokazale napetosti med župnikom in člani sokolskega združenja. Prvi in zelo odmevni zaplet je nastal za velikonočno procesijo, ki je bila tistega leta 4. aprila. T. Budkovič je o tem zapisal:

»Običaj je bil, da so se pri nošnji bander pri procesiji sporazumno izmenjavali fantje s Koprivnika in Gorjuš. Fanta, ki bi morala nositi, sta bila sokola, zato je župnik določil dva druga. Na prireditvi sta se izločena nosilca hotela na silo polastiti bandera. Ko je župnik videl prerivanje, je odšel v cerkev in procesije ni bilo.« (2004, 276)

Župnik je isti dogodek popisal: »Na veliko soboto so sokoli povzročili v cerkvi in pred cerkvijo pretep za farno bandero ›Križ«. Hoteli so ga iztrgati fantom Prosvetnega društva, kar se jim je tudi posrečilo. Procesija se radi tepeža ni vršila. Povsod je vladalo veliko ogorčenje nad sirovostjo sokolašev.« (ŽAK, kronika za leto 1931)

Nova priložnost za napetosti v kraju je bil ljudski misijon, ki ga je župnija Koprivnik obhajala v dneh od 12. do 19. aprila 1931, to je, od bele nedelje do druge nedelje po veliki noči. Vodila sta ga člana Misijonske družbe, Gregor Flis in Ludvik Šavelj. O dogajanju med misijonom je župnik Kres zapisal:

»Vsak dan so bili po trije govori. Udeležba je bila zelo dobra, kljub temu, da je zadnje dni zapadlo kake 20 cm mokrega snega in je bila po poti velika luža. Sv. spoved so opravili skoraj vsi, le kakih 6-8 je izostalo. Obhajanih je bilo nekaj nad 1400. Radi vremenskih neprilik se sklepna procesija ni mogla vršiti.« (ŽAK, kronika za leto 1931)

Iz poslovanja okrajnega glavarstva v Radovljici se vidi, da sta bila spomladi leta 1931 v sodnem postopku dva duhovnika: župnik v Kranjski Gori Karel Čuk³ in župnik na Koprivniku Jožef Kres. Postopka so vodili pod skupnim naslovom: postopki proti duhovnikom zaradi agitacije proti SKJ. Tako v prvem kakor v drugem primeru so ovadbo pripravili domači učitelji. Pri postopku proti župniku Kresu so združili dvoje – incident zaradi nošnje bandera ob velikonočni procesiji in ravnanje misijonarjev med ljudskim misijonom. Dne 6. aprila 1931 je žandarmerijska postaja Bohinjska Bistrica obvestila sresko načelstvo v Radovljici, kako župnik Kres ni pustil, da bi ob velikonočni procesiji bandero nosili sokoli. Ko je v naslednjih dneh prišla še pritožba zaradi ravnanja misijonarjev, sta bila postopka združena. (AS 137, šk. 842)

³ Karel Čuk (rojen 26. junija 1878, Črni vrh nad Idrijo, ordiniran 14. julija 1902, umrl 17. novembra 1956) je umrl kot upokojeni župnik v Kranjski Gori. (Letopis 2000, 448)

Zaslišanje vseh prič, tudi obeh učiteljev in župnika, je bilo 27. aprila 1931 na žandarmerijski postaji na Bohinjski Bistrici. Komandir postaje je bil Ivan Remic, ki je poslal zapisnike o zaslišanju sreskemu načelniku v Radovljici, dr. Ivanu Vidmarju. (AS 137, šk. 842) Iz zapisnika zaslišanja župnika Kresa je razvidno, da imen obeh misijonarjev sreski načelnik ni mogel ugotoviti, »ker je župnik odklonil navedbo imen, drugim pa niso znana«. Dodal je: »Oba misijonarja pripadata lazaristom, ki imajo svoj dom v bližini vojašnice vojvode Mišiča.« Po naročilu bana dr. Draga Marušiča je upravnik policije v Ljubljani ugotovil, da sta bila misijonarja lazarista Ludvik Šavelj (mlajši) in Gregor Flis (starejši). Dne 11. maja 1931 je ban dr. Marušič naročil sreskemu načelniku, naj preveri, ali sta bila lazarista med bivanjem na Koprivniku prijavljena oblastem v skladu z uredbo o prijavljanju prebivalstva. »Ako nista bila prijavljena, uvedite postopek po § 30 navedene uredbe ter zaslišite v kazenskem postopku župnika Kresa. Pred izrekom kazni mi o izidu postopanja poročajte.« Ob zaslišanju je župnik Kres priznal, da je misijonarja pozabil prijaviti, in je prosil, da mu to oprostijo. Dne 13. junija 1931 je ban dr. Marušič osebno naročil sreskemu načelniku, da pri kaznovanju župnika Kresa ravna po zakonu o prijavljanju prebivalstva. V skladu z navodili, ki jih je dobival iz Ljubljane, je sreski načelnik v Radovljici dr. Vidmar 18. junija 1931 izrekel globo 500 dinarjev (in 20 dinarjev stroškov postopka) v prid ubožnega sklada občine Srednja vas. Če globa ne bi bila izterljiva, mora župnik za deset dni v zapor. (AS 137, šk. 842)

Ob vseh razlagah in utemeljitvah, ki so bile zbrane v aprilu in maju, je bilo za župnika Kresa seveda presenečenje, ko je 21. junija 1931 dobil od sreskega načelstva v Radovljici odlok, s katerim je bil obsojen na 500 din kazni oziroma deset dni zapora, če kazni ne bi bilo mogoče izterjati. Prekršek, ki mu je prinesel takšno kazen, je bil, da med misijonom ni na županstvu v Srednji vasi prijavil pridigarjev Flisa in Šavlja, ki sta stanovala na Koprivniku. »Obsodba je posledica sokolskih afer,« je v kroniko pripisal župnik Kres. (ŽAK, kronika za leto 1931) Iz dokumentacije okrajnega glavarstva v Radovljici pa je še bolj razvidno, kje je tičal vzrok za sodni postopek proti župniku. »Pri spovedovanju v času misijona je starejši misijonar zahteval, naj si kandidati pred spovedjo odstranijo sokolski znak. Dva župljana se nista spovedala, ker znaka nista hotela odstraniti. Mlajši lazarist je spovedal tudi tiste, ki so nosili sokolski znak.« (AS 137, šk. 842; Budkovič 2014, 276) Prav gotovo so na takšno reakcijo oblasti pomembno vplivali oba prej omenjena dogodki in ovadba, ki jo je pripravilo krajevno sokolsko združenje.

Da bi se izognil plačilu znatne globe, je župnik Kres 26. junija 1931 sresko načelstvo uradno zaprosil, »da se mu kazen spremeni v zaporno kazen«. Njegova mesečna plača je znašala 590 dinarjev, pri nizkem številu vernikov (takrat je župnija Koprivnik štela 635 članov) drugih dohodkov ni imel. »S plačilom globe 520 din bi bilo župniku življenje za 1 mesec onemogočeno, zato prosi, da se mu blagovoli naznaniti, kdaj lahko zapor nastopi.« (AS 137, šk. 842) Ohranjena dokumentacija nam nič ne pove, da bi župnik Kres moral oditi na odsluženje zaporne kazni. Zelo verjetno je, da mu tega ni bilo treba, saj bi bilo za politične oblasti res prehudo, če bi zapirale duhovnike in se hkrati sklicevale na urejene odnose med državo in katoliško Cerkvijo.

Res je, da so prav v tistih dneh člani sokolskega združenja na Koprivniku dobili nov zagon, ko so konec maja 1931 začeli graditi »Sokolski dom«; slovesno so ga odprli 9. oktobra 1932. Zemljišče je prispeval eden od članov društva. V istem času je bilo Katoliško prosvetno društvo Vodnik še vedno brez svojih lastnih prostorov in so se lahko k prireditvam zbirali le v večjem prostoru, ki je bil v gornjem delu župnijskega gospodarskega poslopja. Ti prostori so bili prilagojeni za srečanja na začetku leta 1932 – prvo prireditev so imeli v dvorani za svečnico istega leta.

V letu 1931 sta zabeležena še dva dogodka, ob katerih so se pokazale nestrpnosti in napetosti med domačim duhovnikom in sokoli. Za 8. september 1931 je bilo načrtovano odprtje novega šolskega poslopja v Gorjušah. Zbrala se je velika množica ljudi. Gorjuški sokoli so za popoldne istega dne priredili javno veselico s plesom. Ker pa je bil župnik J. Kres naprošen, da opravi obred blagoslovitve šole, je organizatorjem slovesnosti jasno dal vedeti, da ob takšnem cerkvenem obredu ne more biti veselice. Zahteval je tudi zagotovilo, da se to ne bo zgodilo, drugače je bil pripravljen odpovedati obred blagoslova. Sprva je vse kazalo, da blagoslova šole ne bo, ker se organizatorji niso bili pripravljene odreči zabavnemu programu popoldne. Nazadnje so veselico odpovedali, župnik pa je lahko opravil cerkveni obred. »Da je bilo veliko jeze in zabavljanja čez župnika, ki ne privoščiti mladini veselja, se razume samo ob sebi. Sklenili so tudi, da se čimprej maščujejo,« je v kroniko zapisal župnik J. Kres. (ŽAK, kronika za leto 1931)

Ponovno merjenje moči se je zgodilo v septembru 1931, ko so v župniji obhajali »križevo nedeljo« in s tem župnijsko žegnanje. Katoliško prosvetno društvo je sklenilo, da za to priložnost pripravi gledališko predstavo in tako po svoje obeleži osrednji župnijski praznik.

»Nasprotniki društva so sklenili, da prireditev na vsak način, če treba tudi s silo, preprečijo. Zato so gorjuške igralce napadli že v petek zvečer (18. 9.), ko so se vračali od skušnje, s kamenjem, vendar ne da bi koga zadeli. Hujše pa je bilo v soboto 19. 9. Ko so ob 10.00 šli fantje domov, je začelo leteti kamenje nanje že pri cerkvi. Hudo rano je dobil na glavo Jazbernikov Tone (Gorj. 1), ki še član društva ni, ampak le z našimi simpatizira in je bil pri glavni skušnji kot gledavec. Drugi napad pa je bil v klancu nad Ročnikom na Sp. Gorjušah. Tu je dobil 2 kamna tik nad desno oko Jakob Korošec (Gorj. 16), Skrivnikov. Zadevo sta oba fanta naznanila orožnikom, ki bodo skušali ugotoviti suroveže. Opomba. Ker so napadeni fantje člani kat. Prosv. društva, se seveda napadalci niso mogli izslediti, da še več, orožniki so celo naše društvenike dolžili napada. Končno je vsa zadeva zaspala!« (ŽAK, kronika za leto 1931)

Župnik J. Kres je prišel v nasprotje z liberalno usmerjenimi voditelji oblasti in z njihovimi zavezniki ponovno v marcu 1933, ko je bil obtožen, da je cerkev izrabljal v politične namene. Ob prazniku sv. Jožefa naj bi župnik v pridigi namreč dejal, »da kristjan ne sme glasovati za brezverskega človeka, ker da s tem smrtno greši«. (Budkovič 2014, 277) Dne 21. marca 1933 je žandarmerijska stanica Bohinjska Bistrica poslala sreskemu načelstvu v Radovljici prijavo in pobudo za kazenski pre-

gon: »Dana 19. marta 1933 god. kod 9 maše pridigovao je župnik Kres Josip u cerkvi na Koprivniku o politiki te je med drugim rekao: »Če kdo brezverskemu človeku da glas, da s tem smrtno greši. Ne rečem to radi tega, ker so volitve pred vratmi. Pravi katoličan se mora tega že sam zavedati, vera in politika je vse eno in morata skupaj držati.« Komandir stanice Franjo Rehar je še dodal: »Taka pridiga izvala je splošno kritiko med narodom, ki se zaveda, da vse meri samo na eventualne prihodnje volitve.« (AS 137, šk. 908)

Dne 27. marca je isti komandir žandarmerijske stanice zaslišal tri priče, to je, Marjeto Dijak, Lovrenca Dijaka in učitelja na Koprivniku Ivana Primožiča. Izjavo prve je vzel kot podlago ovadbe, izjavi preostalih dveh pa sta se razlikovali. Lovrenc Dijak je povedal, »da je župnik Kres rekel, da volitve še niso pred vratmi, da mora biti Bog povsod, tudi pri politiki«. Učitelj Primožič je izjavil, da je na župnikov govor postal pozoren šele pozneje, »ko je župnik rekel, da njegove besede niso nikak političen govor, zato se besed, kakor jih je slišala Dijak Marjeta ne spominja«. Župnika Kresa so ovadili na sodišču v Radovljici, dopis pa je bil poslan državnemu tožilstvu v Ljubljani in v vednost tudi Kraljevski banski upravi v Ljubljani. Iz ohranjenih dokumentov je razvidno, da je dogodek presegel krajevni okvir, saj se je za postopek zanimal sam ban dr. Drago Marušič, ki je 21. aprila 1933 sreskemu načelstvu v Radovljici naročil, naj ga obvesti o rezultatu kazenskega ravnanja zoper župnika Kresa. Dne 4. julija 1933 je sreskemu načelstvu v Radovljici ban poslal ponovni dopis, »da me nujno obvestite o rezultatu sodno kazenskega postopanja zoper župnika Kres Jožefa iz Koprivnika«. Vendar je državno tožilstvo v Ljubljani uvidelo nesmiselnost obtožbe in je že 5. maja 1933 po 96. členu kazenskega zakonika celotni postopek zoper župnika Kresa ustavilo. To so 7. julija 1933 tudi sporočili sreskemu načelstvu v Radovljici, od tam pa je bila odločitev sporočena Kraljevski banski upravi v Ljubljani. (AS 137, šk. 908)

Ko je na začetku decembra 1934 Ministrstvo za notranje zadeve (Oddelek za zaščito države) iz Beograda od vseh banov zahtevalo, da jim pošljejo podatke o katoliških duhovnikih, ki so bili v kazenskem postopku in kaznovani od uvedbe diktature na začetku leta 1929 do konca leta 1934, je načelnik upravnega oddelka Dravske banovine, dr. Franc Vončina, takšna poročila zahteval od sreskih načelnikov. Pri tem jim je naročil, naj podatke zbirajo »na nevpadljiv in diskreten način«. Nalogo so opravile žandarmerijske postaje. Žandarji z Bohinjske Bistrice so sporočili, da je Josip Kres, župnik na Koprivniku, »bio v godini 1932 ili 1933 osudjen od sreskog načelnika u Radovljici na novčanu kaznu 500 Din radi neprijave tujcev-misijonarjev. U godini 1934 je imala opština Boh. Srednja vas izvršiti rubež 100 Din kao kaznu od sreskog načelstva v Radovljici radi prireditve materinskega dne v kljub zabrani od strani sreskega načelstva.« (AS 137, šk. 993)

8. Sklep

Dobri dve desetletji obstoja Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev/Jugoslavije po končani prvi svetovni vojni sta bili za katoliško Cerkev čas negotovosti in nenehnih

napetosti z državnimi oblastmi. Pravni položaj katoliške Cerkve ni bil nikoli opredeljen, poskus ureditve s konkordatom je propadel. Po uvedbi kraljeve diktature na začetku leta 1929 so se možnosti delovanja Cerkve še zmanjšale, napetosti pa povečale, tudi zaradi prepovedi cerkvenih organizacij in ob poudarjanju privilegiranega položaja Sokola Kraljevine Jugoslavije. V zvestobi izvirnim idejam je Sokol izstopal po svojem protiverskem in proticerkvenem ravnanju. To se je kazalo tudi v župniji Koprivnik, kjer sta bili sokolski skupini ustanovljeni v letu 1930. Žrtev političnih spletk je postal domači župnik Jožef Kres, ki je v odnosu do Sokola zastopal stališča, značilna za Jugoslovansko škofovsko konferenco.

Kratice

- AM** – *Ave Maria* (časopis).
AS – Arhiv Republike Slovenije.
ES – *Enciklopedija Slovenije*.
JNS – Jugoslovanska nacionalna stranka.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
NUK – Narodna in univerzitetna knjižnica.
SKJ – Sokol Kraljevine Jugoslavije.
ŽAK – Župnijski arhiv Koprivnik.

Reference

Viri

- AS 137, Okrajno glavarstvo Radovljica.**
Ave Maria. 1933. Letnik 25, številka 3 (marec).
Letopis Cerkve na Slovenskem. 2000. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
NŠAL 331, Dnevnik škofa Jegliča.
Pastirsko pismo. 1932. Pastirsko pismo jugoslovanskega katoliškega episkopata z dne 17. novembra 1932.
Putevi i ciljevi Saveza Sokola Kraljevine Jugoslavije. 1931. Ljubljana: Jugoslovanska sokolska matica.
Slovenski narod. 1929. Letnik 62, št. 283, 10. december.
Sokolski glasnik. 1933. Letnik 4, št. 4, 20. januar.
ŽAK, Gradivo za kroniko.
 ---, **Uradni dopisi.**

Druge reference

- Budkovič, Tomaž**. 2014. *Bohinj 1918–1941. Življenje ob meji*. Bohinjska Bistrica: Društvo Mali vojni muzej.

- Čuk, Ivan, in Leo A.** Vest. 2017. *Prevarani sokoli*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
Jagodic, Jože. 1952. *Nadškof Jeglič: Majhen oris velikega življenja*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
Kolarič, Jakob. 1970. Škof Rožman: *Duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa*. Zv. 2. Celovec: Družba sv. Mohorja.
Kralj, Franc. 1988. s. v. Srebrnič Josip. V: *Primorski slovenski biografski leksikon*. Zv. 4. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
Mlakar, Boris. 1993. s. v. Marušič, Drago. V: *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 7. Ljubljana: Mladinska knjiga.
Strčić, Petar. 1998/1999. Prilog za biografiju ddr. Josipa Srebrniča, krčkoga biskupa i sveučilišnjog profesora (1876–1966). *Goriški letnik* 25–26:105–144. Nova Gorica: Goriški muzej.
Šimac, Miha. 2017. Ljubljansko semenišče med veliko vojno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:39–52.
Tyrš, Miroslav. 1904. Naša naloga, smer in cilj. *Slovenski Sokol* 1, št. 2:19–21.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,745—766
 UDK: 272-46-9(497.4)“1965/1975“
 Besedilo prejeto: 09/2018; sprejeto: 09/2018

Dejan Pavec

Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del)

Povzetek: Katoliška Cerkev v Sloveniji je zaradi uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila, zaradi začetka normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem in zaradi sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki po letu 1965 opazno prenovila in intenzivirala pastoralno dejavnost. To je vodilo v konflikt s komunistično oblastjo, saj je postal ogrožen njen dotedanji monopol nad slovensko družbo na področjih urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobroteljnosti in organiziranja ljudi. Članek obravnava odziv slovenske oblasti na pastoralno katoliške Cerkve med letoma 1965 in 1975 v luči njenih dveh temeljnih dejavnosti: liturgije in kateheze. V zvezi s prvo je predstavljen odziv oblasti na številne predloge za gradnjo novih cerkva, glede druge pa odziv oblasti na uspešnost kateheze šoloobveznih otrok in protiukrep v obliki celodnevne osnovne šole.

Ključne besede: katoliška Cerkev v Sloveniji (1965–1975), pastorala, gradnja cerkva, kateheza, celodnevna osnovna šola, verska komisija

Abstract: **Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (part one)**

Slovenian Catholic Church has drastically renewed and intensified its pastoral activities after 1965 due to the Second Vatican Council conclusions, more stable relations between Yugoslavia and the Holy See, and the contemporary era of liberalism in the country. This situation led into a conflict with communist government, as its monopoly over urbanism, educational system, charitable activities and social organization was at risk. This article covers Slovene government's response to the pastoral activities of the Catholic Church between 1965 and 1975, characterized by two of its main activities: liturgy and catechesis. Regarding liturgy the article introduces government's response to numerous suggestions for construction of new churches. Regarding catechesis the article covers the success of catechesis with school-age children and government's counter measurements in the form of all-day school.

Key words: Catholic Church in Slovenia (1965–1975), pastoral, construction of churches, catechesis, all-day elementary school, Religion committee

1. Uvod

Katoliška Cerkev (v nadaljevanju: Cerkev) drugače od pričakovanja komunistične oblasti v dobi jugoslovanskega socializma ni »čez noč izginila« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 20), ampak je bila, prav nasprotno, od sredine šestdesetih let dalje, po besedah predsednika republiške Komisije za verska vprašanja (bolj znane pod imenom verska komisija), Pavla Bojca, »v renesansi, poletu« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 15. 4. 1968, 1). To je bilo posledica uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila, začetka normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem in sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki. Za pokoncilsko Cerkev v Sloveniji so bili po sodbi omenjene komisije značilni »izredna pestrost delovanja in iskanje vedno novih metod dela, ki močno prese-gajo tradicionalne okvire«, in težnja »po razširitvi delovnega področja na vsa tista torišča, kjer kakorkoli prihaja v vprašanje formiranje fiziognomije človeka« (AS 1211, šk. 23, Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v SR Sloveniji, 27. 11. 1967, 4–5). Konflikt med oblastjo in Cerkvijo je potekal na tistih področjih, na katerih je Cerkev s svojim delovanjem načenjala dotedanji monopol oblasti nad slovensko družbo, to je, na področju urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrodelnosti in organiziranja ljudi. Kot odgovor na to je oblast do leta 1975 sprejela ali pripravila vse najpomembnejše ukrepe, ki so naredili konec desetletju poprej začetemu izhodu Cerkve iz zakristij.

Članek obravnava odziv oblasti na pastoralno dejavnost Cerkve v Sloveniji med letoma 1965 in 1975 v luči njenih dveh temeljnih dejavnosti: liturgije in kateheze (odziv oblasti na preostali dve, diakonijo in koinonijo, bo obravnavan v drugem delu članka). V zvezi z liturgijo je predstavljen odziv oblasti na predloge za gradnjo novih cerkva, glede katehezo pa odziv oblasti na uspehe Cerkve pri katehezi šolo-obveznih otrok.

2. Liturgija

2.1 Novogradnje kot »ena od posebnih oblik invazije Cerkve«

Cerkev v Sloveniji je sredi šestdesetih let razpolaga z 2420 kulturnimi objekti, od tega je bilo 733 župnijskih cerkva, 1455 podružničnih cerkva in 232 kapel za bogoslužje (AS 1211, šk. 83, Pregled, 25. 12. 1967, 1). V petnajstih letih po koncu druge svetovne vojne je bilo na novo zgrajenih 9 cerkva in 300 popravljenih. V prid gradnjam in obnovam cerkvenih objektov je bila Uredba o izvrševanju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1961,¹ ki je med drugim dovolila zbiranje

¹ Vodilni slovenski komunistični funkcionar Mitja Ribičič je v informaciji o izvajanju obravnavane uredbe med drugim izjavil: »Uredba se izogiba vsemu nepotrebnemu administrativnemu poseganju in šikaniranju verskih skupnosti, če te delujejo v skladu z ustavo, v skladu z zakonom. Administrativni ukrepi morajo biti usmerjeni res samo na področje, kjer cerkev posega v politična vprašanja.« (AS 1211, šk. 145, Informacija, 1961, 4) Nekateri člani Glavnega odbora Socialistične zveze delovnega ljudstva (SZDL) so bili prepričani, da v tem primeru govorimo o »koncesiji konfesiji«. Ribičič ni bil tega mnenja in je pritrdil politični oceni dosežene stopnje odnosov, »da smo pravzaprav to bitko z rimokatoliško cerkvijo,

prostovoljnih prispevkov vernikov zunaj cerkva, v župniščih, po kaplanijah in v drugih verskim poslom namenjenih prostorih. S tem je oblast želela doseči, da bi »verniki več ali manj sami vzdrževali svojo cerkev, tako da bi naš sistem dotacij šel res samo v tiste namene, kjer je družba zainteresirana na tem, da s svojimi dotacijami vodi določeno politiko« (AS 1211, šk. 145, Informacija, 1960, 3).² Slovenska verska komisija je julija 1967 ugotovila, da so v zadnjih dveh letih »prošnje za novogradnje in obnovo kulturnih objektov zelo porasle; povečalo se je tako število zaželenih cerkvenih objektov kakor tudi vrsta objektov samih. Medtem ko so do približno dveh let nazaj prevladovale individualne prošnje posameznih župnijskih uradov v glavnem le za novogradnjo župnijskih cerkva, kjer so bile nekdanje župnijske cerkve uničene, se v zadnjih dveh letih pojavljajo prošnje najrazličnejših cerkvenih organov za raznorazne novogradnje oz. obnove in to celo na krajih, kjer doslej zelo pogosto ni bilo cerkvenih objektov (nova naselja).«

Do te ugotovitve je omenjena komisija prišla na podlagi vlog za gradnjo novih cerkva v treh največjih slovenskih mestih: vloga kanonika ljubljanskega stolnega kapitlja in stolnega župnika Franca Glinška na Ljubljanski urbanistični zavod, ki je vsebovala predlog o graditvi 19 novih cerkva na območju republiške prestolnice,³ vloga mari-

za njeno podreditev ustavi, da jo potisnemo v cerkev, v cerkvene posle, pravzaprav zaključili z našo zmago. /... / Kajti izgubila je na svoji politični udarnosti, na svoji organiziranosti, na svojem političnem vplivu toliko, da nas ne more več bistveno ogroziti.« (5–6) V sklepnem delu informacije je povzel državno politiko do verskih skupnosti: »Naša država že 15 let vodi jasno, konstantno politiko teh odnosov in politiko koeksistence z različnimi verskimi skupnostmi tako, da upošteva po eni strani njihovo svobodo, da jim daje maksimalne možnosti za njihovo delovanje, na drugi strani pa jih vendarle omejuje v njihovem delovanju tam, kjer bi škodili naši nadaljnji socialistični izgradnji in socialističnim odnosom.« (6–7)

² Da je oblast pri razdeljevanju denarne pomoči Cerkvi vodila »določeno politiko«, nazorno razodeva seznam župnikov, ki so dobili pozitiven odgovor na vlogo za denarno podporo pri popravilu cerkva. Slovenska verska komisija je leta 1956 pregledala vloge prosilcev za denarno pomoč za navedeni namen, ki so se zbirale že od leta 1951 dalje. Vseh prosilcev je bilo 64, omenjena komisija pa je odločila, da se podpora dodeli 21 prosilcem, pri tem pa je pri izbiri uporabila naslednje kriterije: 1. Podpora se je dodelila z ozirom »na pozitivno oceno prosilca, do nekje tudi upoštevajoč zadržanje vernikov v času NOB«. 2. Podpora je bila odobrena samo takrat, ko je bilo vprašanje popravilo župnijske cerkve in ne kakega drugega cerkvenega objekta. 3. V presoji se je upoštevalo, ali je popravilo res nujno (oceno so morali predložiti okrajni ljudski odbori, ki naj bi tudi določili konkretno višino podpore). 4. »Načeloma je bilo odločilno premoženjsko stanje župnije.« Pomenljivo je, da v prošnji za denarno pomoč ni bil uslišan noben prosilec iz Prekmurja. 5. Upoštevano je bilo »načelo diferenciacije članov CMD od nečlanov«, to pa pomeni, da so pozitivno rešitev vloge prejeli le člani oblasti naklonjenega Cirilmetodijskega društva slovenskih katoliških duhovnikov. Značilen je tudi komentar k prošnji Karla Matkoviča, ki je bil župnik v Črni vasi na Barju in je tako imel na skrbi Plečnikovo cerkev sv. Mihaela. Za njeno popravilo je bila komisija pripravljena prispevati denarno pomoč, toda le pod pogojem, »če cerkev ni bila domobr./anska/postojanka«. (AS 1211, šk. 88, Pretres prosilcev, 1956)

³ Glinšek je promemorijo z naslovom »Vodilna načela in idejni predlogi« avgusta 1966 posredoval Ljubljanskemu urbanističnemu uradu, ko je bil izdelan mestni urbanistični načrt. Vodilo ga je spoznanje, da zaradi gradnje stanovanjskih četrti na obrobju mesta postajajo cerkve v središču mesta »nezadostne in preoddaljene, da bi mogle zadostiti potrebam vernikov na periferiji«. Tudi v Ljubljani bi bilo treba, da tako »kot povsod po svetu« z novimi mestnimi četrti rastejo tudi nove cerkve s pripadajočimi zgradbami in površinami. V podkrepitev svojih predlogov se je skliceval na ugotovitev pastoralnih sociologov, da je potrebna vsaj ena osrednja bogoslužna stavba v naselju s 5000 prebivalci in da je bogoslužni prostor, ki je oddaljen več kakor 500 metrov, za vernika že predaleč. Poleg tega bi morale biti nove cerkve pomaknjene proti centru in ne na periferiji mestnih četrti. Predlagal je določitev lokacij za 6 cerkva na območju občine Bežigrad, za 4 cerkve na območju občine Šiška, za 6 cerkva na območju občine Vič - Rudnik in za 3 cerkve na območju občine Moste - Polje; v sami občini Center pa ni predvidel nove cerkve. Predlogi lokacij za 19 novih cerkva, predvidenih v vmesnih prostorih med glavnimi mestnimi prometnicami in v novih mestnih četrtih, so po njegovi sodbi upoštevali »bližnjo perspektivo, oziro-

borsko-lavantinskega škofijskega ordinariata tamkajšnjemu Zavodu za urbanizem za določitev lokacij za 6 novih cerkva na območju štajerske prestolnice in vloga na Urad za urbanizem občine Celje za določitev lokacij za dve novi cerkvi v knežjem mestu. Za nameček so predstavniki Cerkve poudarjali, da seznam vseh dejansko potrebnih cerkvenih objektov še ni končan in se zato lahko pričakujejo dodatni zahtevki. Navedena komisija je kljub temu trezno ocenila, da nakazane zahteve (nad)škofijskega ordinariata v Ljubljani in Mariboru »ne pomenijo že tudi dejanskih zahtev za izdajo gradbenih dovoljenj in v večini primerov ne predstavljajo predvidenih novogradenj, ki bi se že kmalu začele. V načelu gre bolj za zasiguranje ustreznih lokacij za kultne objekte v okviru pripravljajočih se urbanističnih načrtov.« Cerkevna vodstva so se namreč hotela zavarovati pred negativnimi odločbami glede lokacijskih in gradbenih dovoljenj, ki so bile »doslej zelo pogosto izdane z utemeljitvijo, da urbanistični načrti ne predvidevajo gradnje cerkvenih objektov.« (AS 1211, šk. 83, Novogradnja, 5. 7. 1967, 1)

Gradnja bogoslužnih objektov se namreč ni upoštevala v »družbenem in prostorskem načrtovanju« (AS 1211, šk. 26, Predlog, 24. 6. 1971, 6), saj je bilo stališče ljubljanskega mestnega sveta, »da se v novih soseskah ne more predvideti kulturnega prostora, ker ni znano, kakšno prebivalstvo se bo tja naselilo« (Ljubljana in njeni kulturni prostori 1972, 11).

Slovenski škofje ordinariji so si vsak po svojih močeh in vsak po svoje prizadevali uresničiti vizijo koncila, da je »Cerkev prisotna tam, kjer ljudje dejansko živijo« (Kvaternik 2003, 337). Ljubljanski nadškof metropolit dr. Jožef Pogačnik je v razgovoru s predstavniki Mestne skupščine Ljubljana in mestne verske komisije septembra 1970 izpostavil nekatera »praktična vprašanja, ki se včasih zelo težko ali pa sploh ne premaknejo z mesta«. Pri tem je omenil lokacijo za cerkve na Žalah, na Brinju in v Dravljah. V obrazložitvi teh predlogov je z vidika »neke principielne politike glede sistematične izgradnje kulturnih objektov katoliške cerkve v Ljubljani« opozoril na Glinškovo promemorijo, s pripombo, da je to predlog »za nadaljnjih petdeset let«, saj »sedaj tudi ne bi bilo za to primernih sredstev, ker smo revna cerkev«. Navedena promemorija je imela po nadškofovih besedah v danem trenutku svoj smisel le v tem, da opozori urbaniste in vse tiste, ki načrtujejo razvoj mesta, naj računajo na potrebe Cerkve in da se ne bi ob sprejemanju posameznih rešitev, »tako kot doslej, povsod zanemarilo vklapljanje potrebnih kulturnih objektov, kasneje pa opravičevalo, da ni bilo s strani Cerkve za to potrebne pravočasne iniciative« (AS 1211, šk. 25, Zaznamek, 9. 9. 1970, 1). Obravnavani sestanek ni spremenil stališča oblasti, saj drugače Pogačnik ne bi nedolgo zatem javno potožil, da pristojni organi na vse prošnje nadškofijskega ordinariata za gradnjo novih cerkva v Ljubljani, razen gradnje v četrti Koseze,⁴ »ostajajo gluhi« (Zakaj v Ljubljani drugače kot v Zagrebu? 1970, 4). Ob tem

ma že zdaj na vrata trkajočo potrebo«. (AS 1211, šk. 26, Informacije št. 1, 12. 1. 1971, 15–16) Ljubljana je namreč okrog leta 1970 let imela trikrat več prebivalcev kakor leta 1945, pa tri cerkve manj kakor takrat (Zakaj v Ljubljani drugače kot v Zagrebu? 1970, 4).

⁴ Cerkev v Kosezah je bila prva nova cerkev, ki so jo zgradili v povojni Ljubljani. Cerkev sv. Cirila in Metoda za Bežigradom, posvečena novembra 1958, namreč ni bila novogradnja, ampak ponovno zgrajen prizidek, ki se je po Plečnikovem načrtu držal prej porušene cerkve slovanskih blagovestnikov na območju Gospodarskega razstavišča.

je mogoče sklepati, da je na nadškofovo precej zadržano postavljanje zahteve po gradnji novih cerkva v Ljubljani imelo neki določen, če ne celo odločilen vpliv stališče predstavnika Svetega sedeža v Jugoslaviji, pronuncija Maria Cagna. Pronuncij se je strinjal z mnenjem oblasti, da je v zvezi z gradnjo novih cerkva potrebna »strpnost«, obenem pa izjavil, da »to ni takšno vprašanje, ki bi nujno zaviralo razvoj odnosov med cerkvijo in državo« (AS 1211, šk. 25, Zapis, 29. 10. 1970, 9). Če je verjeti tedanjemu glavnemu uredniku »verskega lista« Družina, dr. Dragu Klemenčiču, ki je republiški verski komisiji zatrdil, da Pogačnik stališča Vatikana »dosledno upošteva« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 24. 11. 1969), je navedeno pronuncijevo stališče zanj pomenilo odločujoče (na)vodilo. V primerjavi s Pogačnikom sta si večjo neposrednost v odnosu do oblasti dovolila škof Apostolske administrature Slovensko Primorje, dr. Janez Jenko, in mariborsko-lavantinski pomožni škof, dr. Vekoslav Grmič. Prvi je predstavnik republiške verske komisije junija 1968 spomnil: »Verska svoboda pa brez dvoma vključuje tudi možnost graditve novih potrebnih cerkva.« (AS 1211, šk. 23, Št. 930/68, 6. 12. 1968, 1) Drugi pa je ob vzpostavitvi polnih diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem avgusta 1970 v zvezi z nerešenimi vprašanji v odnosu med oblastjo in Cerkvijo opozoril: »Potrebna bi bila večja prožnost in več pripravljenosti, kar zadeva državne oblasti, pri reševanju vprašanja bogoslužnih prostorov.« (Pot do boljših odnosov med Cerkvijo in državo 1970, 6)

Poleg predlogov za določitev lokacij za gradnjo novih cerkva v Ljubljani, v Mariboru in v Celju, vsega skupaj 27 cerkva, je Cerkev do konca leta 1969 začela uradni postopek za gradnjo 18 cerkva po vsej Sloveniji (Koseze in Žale - Jarše v Ljubljani, Grosuplje, Loke pri Zagorju, Hinje, Semedela, Nova Gorica, Predjama, Senovo, Tepanje, Šoštanj, Tezno in Radvanje v Mariboru, Rogoznica pri Ptujju, Žužemberk,⁵ Koprivnik, Seča, Polom pri Kočevju). Republiški verski komisiji so bile tudi znane želje za gradnjo novih cerkva na Brodu nad Ljubljano, na Brdu pri Ljubljani, v ljubljanskih četrtih Šiška in Stožice, v Duplici pri Kamniku, v Portorožu, na Trati pri Škofji Loki, v Gradišču, na Kozjaku in Betnavi pri Mariboru. (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, Priloga 2, 26. 11. 1969, 1–2) Ne preseneča, da je »politični aktiv«, ki je sredi šestdesetih let »smatral, da je problem Cerkve rešen«, in se je »do teh vprašanj močno pasiviziral« (AS 1211, šk. 83, Nekatera vprašanja, 3. 6. 1967, 2), tako številne zahteve po novogradnjah cerkva (poleg nakupov nepremičnin, posebno ženski redovi) dojemal »kot eno od posebnih oblik invazije cerkve« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 4). Oblast je sodila, da so gradnja, širjenje in modernizacija bogoslužnih prostorov, poleg prizadevanj Cerkve za navzočnost v javnih medijih in prostorih ter na področju sociale, kulture in športa, sredstva

⁵ Žužemberški primer je od vseh naštetih najbolj poseben in znan. Že v prvih povojnih letih je bilo namreč med takratnim predsednikom republiške verske komisije Borisom Kocijančičem in ljubljanskim pomožnim škofom Antonom Vovkom dogovorjeno, da se ostanki leta 1944 porušene župnijske cerkve odstranijo, lokacija nove župnijske cerkve pa bi bila določena na drugem mestu. Oblast je pozneje zagovarjala odstranitev ruševin z argumentom, da »je to bila največja belogardistična postojanka – obnovljena cerkev na istem kraju bi bila torej spomenik belogardizmu«, zato je dala vedeti, da na to ne bo pristala »nikoli«. (AS 1211, šk. 27, Zabeležka, 28. 7. 1972) Kaj je temeljni vzrok odločnemu nasprotovanju obnovi porušene župnijske cerkve, pa tudi vsem zapletom pri oblasti zaradi nadomestne gradnje, je povedal Kocijančičev naslednik Bojc: »V Žužemberku je neprestano prisotno vprašanje krivde ali nekrivde slovenske cerkve« v pretekli državljanski vojni (AS 1211, šk. 27, Zapisnik, 14. 3. 1973, 6–7).

širjenja »življenjskega prostora Cerkve« (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 3), in iskala načine, kako bi Cerkvi preprečila vstop na območja, kjer prej ni bila navzoča s svojim lastnim bogoslužnim objektom, posebno vstop v nova mestna naselja.⁶ Na posvetu v januarju 1967, na katerem so sodelovali predstavniki republiške verske komisije, republiškega izvršnega sveta, predstavniki vseh ljubljanskih občin, mesta Maribor, republiškega sekretariata za urbanizem in vodja ljubljanskega urbanističnega zavoda, so bili sprejeti naslednji sklepi oziroma stališča:

1. Vsaka novogradnja naj se individualno preučuje na relaciji občina – republiška verska komisija.
2. Praviloma je treba uporabljati enak upravni postopek kakor za druge interese in pri tem »varovati strogo zakonitost« oziroma spoštovanje predpisov.
3. Pri »problemu« gradnje novih cerkva se morajo angažirati vse lokalne politične organizacije, »ne pa da se skuša prevaliti politično odločanje na administrativni organ«.
4. Pri sleherni novogradnji bi se okoliščine glede lociranja, velikosti in oblike »povsem individualno presojale«.
5. Tehnični normativi ne morejo biti edino merilo, saj so »sporni«.
6. Pri sprejemanju novih predpisov je treba »ohraniti pristojnost republike in odgovarjajočo prakso glede postopka, ki zadeva gradnjo cerkvenih objektov«.
7. Dosledno je treba izvajati davčno politiko glede obdavčenja zunajcerkvenih nabirk. 8. Opozoriti je treba Zavod za spomeniško varstvo, da pri presoji kulturno-umetniške vrednosti cerkvenih objektov »ne pretirava« in da ne izvaja pritiska na organe oblasti glede finančne pomoči za te objekte. (AS 1211, šk. 83, Novogradnja, 5. 7. 1967, 12–3)⁷

Posledica uveljavitve tovrstne strategije je bila, da je postala, po Jenkovi sodbi, »RKC v Sloveniji veliko bolj utesnjena kot n. pr. na Hrvaškem«, saj je do nje oblast zavzemala »veliko bolj togo in ostro, celo netolerantno stališče«, kakor se je v prvi vrsti kazalo v tem, da so »na Hrvaškem bolj širokogrudni glede novih lokacij za

⁶ »Ker dovoljenj za gradnjo prepotrebni cerkva v novih mestnih četrtih nikakor ni bilo mogoče dobiti, si je škof pomagal tako, da je ustanavljal v Ljubljani nove župnije ob nekdanjih podružničnih cerkvah, ki so se znašle v senci novih stanovanjskih blokov. Začetki teh župnij so bili običajno težki, saj je primanjkovalo primernih prostorov za župnikovo stanovanje in druge župnijske dejavnosti.« (Kvaternik 2003, 334)

⁷ Deset let pozneje je ta komisija ugotavljala negativne posledice tovrstne obravnave prošenj za gradnjo. Opozorila je: ker urbanistični načrti za nova naselja in soseke »praviloma ne predvidevajo prostorov za kulturne objekte«, pristojni organi morebitne predloge za določitev lokacij »često zavračajo z utemeljitvijo, da pač niso predvideni oziroma da bi jih bilo moč določiti kasneje, če se bo za to izkazala realna potreba«. Takšna praksa je omogočala upravnim organom »neupravičeno in po navadi neprepričljivo zavračanje določitev lokacij za nove kulturne objekte«, navedeno pa je bilo pogosto »predmet očitkov in pritiskov s strani predstavnikov verskih skupnosti«. Svoja spoznanja je povzela v sklepu: »Problemi te vrste v nekaterih okoljih zelo bremene odnose med samoupravno socialistično skupnostjo in verskimi skupnostmi, še zlasti ker spori okrog predvidenih gradenj kulturnih objektov hote ali nehote vzpodbujajo tako klerikalizem kot tudi sektaštvo.« (AS 1211, šk. 6, Poročilo, 4. 3. 1977, 9)

cerkve in druge cerkvene objekte» (AS 1211, šk. 25, Zapis, 30. 4. 1970, 1). Spričo tega je razumljivo, da slovenskim škofom kljub vsej dobri volji, ki so jo kazali do oblasti, ni uspelo izposlovati dogovora, ki bi vsaj nekoliko spominjal na sporazum med oblastmi v Zagrebu in tamkajšnjim nadškofijskim »duhovnim stolom«. Oblast je namreč privolila v določitev kar 140 lokacij novih cerkva na območju »sedanjih in prihodnjih zagrebških naselij«, urbanisti pa so predvideli postavitev 13 glavnih verskih središč v prihodnjih treh desetletjih, poleg vsakega glavnega verskega središča (v samostojni stavbi) pa bi zgraditi od 4 do 5 pomožnih pastoralnih središč. (Zakaj v Ljubljani drugače kot v Zagrebu? 1970, 4)

2.2 »Neutemeljena zavlačevanja so politično škodljiva«

Na podlagi zbranih podatkov o gradbeni dejavnosti Cerkve v letu 1968 je slovenska verska komisija ugotovila, da izredno veliko število cerkvenih zgradb, njihova dokaj visoka starost in velika izrabljenost zahtevajo »že za sprotno vzdrževanje velikanska sredstva«. Nadalje je ocenila, da – »razumljivo« – poteka upravni postopek v zvezi z novimi gradnjami na temelju istih določb, kakor veljajo za druge gradbene interese, vendar so zato bile »realne zakonite možnosti za pravnomočno odklonitev zaprosil cerkvenih organov najččešče minimalne«. Navedena komisija je ob tem opozorila, da »skonstruirano administrativno odlašanje rešitev, česar se najččešče poslužujemo, ima po navadi škodljive politične posledice«, in kot zgled navedla gradnjo cerkva v Dražgošah, v Žužemberku in v Odrancih. Cerkev je namreč »skoraj dosledno v vseh svojih dosedanjih zahtevkih, da se ji izda gradbeno dovoljenje (ne pa tudi pri zahtevani lokaciji), izhajala iz dejanskih objektivnih potreb in nedvomnih želja oziroma celo zahtevkov vernikov po takih objektih«. Posledica tega je bilo to, da se je število nerešenih primerov iz leta v leto večalo in je bil zato tudi pritisk Cerkve glede gradbene dejavnosti »v nenehnem porastu«. Za podkrepitev te ugotovitve je v obravnavanem poročilu naveden podatek, da je bila kar polovica prošenj za gradnjo cerkva v upravnem postopku že od 5 do 15 let. (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 20–21) Republiška verska komisija je zato občinske verske komisije pozivala, naj se prošnje za gradnjo novih cerkva rešujejo »v čim krajšem času, kot pa šele po razdobju 1–2 let, s tem bi se izognili vtisu, da smo kljub vsemu svoj namen dosegli in smo popustili« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 4). Bojč je občinske funkcionarje, ki so razna dovoljenja zavlačevali »leta in leta brez kakih argumentov«, osebno podučil, da »kjer ugotovimo, da bi bilo koristno, če tako dovoljenje damo takoj, ga tudi damo« (AS 1211, šk. 23, Stenografski zapisnik, 7. 2. 1968, 10), saj odlaganja rešitev z lokacijami (poleg nejasnih stališč glede vprašanja dovoljenj, davčne politike, socialne dejavnosti, športa itd.) »neprestano zaostrujejo te odnose in slabšajo predvsem našo politično situacijo« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 21). Glede dovoljenj za gradnjo cerkva, čeprav je to sodilo v zakonsko pristojnost občin, je tajnik republiške verske komisije Franek Sladič ob drugi priložnosti pozival predstavnike občinskih verskih komisij, »da se vsak tak primer signalizira republiški komisiji za verska vprašanja, da sporazumno rešimo te zadeve. Pri tem smo namreč mnenja, da je treba tu voditi pametno politiko. Nima namreč smisla, da zavlačujemo nekatere stvari, v končni fazi pa ugotovimo, da jih

moramo odobriti.« (AS 1211, šk. 22, Št. 107/67-1, 22. 4. 1967, 5) Na posvetu občinskih verskih komisij iz Ljubljane in širše okolice maja 1971 je Sladič v istem smislu pojasnjeval, da bo pri zaprosilih za lokacijo za gradnjo bogoslužnih objektov »v bodoče potrebna večja ekspeditivnost in zakonitost; neutemeljena zavlačevanja so politično škodljiva, kar pa ne pomeni, da tudi v bodoče ne bo negativnih rešitev za zaprosene lokacije. Stvari se morajo objektivno prikazati in reševati v okviru stvarnih potreb vernikov. Upoštevati moramo, da je neutemeljeno zavlačevanje pri zaprosilih za lokacijo lahko politično bolj škodljivo, kot pa hitra ugodna rešitev, če je potreba utemeljena.« (AS 1211, šk. 26, Bazensko posvetovanje, 19. 5. 1971, 3–4)

Republiška verska komisija tudi na začetku sedemdesetih let ni nehala pozivati občinske verske komisije k »treznemu premisleku o upravičenosti vlog za gradnjo cerkva«. Če se je to dovolilo, je bil namreč po njenih izkušnjah »politični problem velikokrat rešen«. (AS 1211, šk. 26, Zapisnik, 1. 6. 1971, 6)

Analiza gradiva s posvetov z občinskimi verskimi komisijami v letu 1971 je pokazala, da je bilo (po nepopolnih podatkih) v prejšnjih dveh letih zgrajenih pet cerkva, prav toliko objektov pa je bilo v gradnji. Število bogoslužnih objektov v gradnji in dejstvo, da je v 21 primerih tekel uradni postopek za pridobitev dovoljenj za gradnjo cerkve, sta bili po ugotovitvi republiške verske komisije »logična posledica preteklega obdobja, ko cerkvi praktično ni bila omogočena skoraj nobena gradbena aktivnost, ter dejstva, da vidno rastejo nova naselja ob večjih industrijskih krajih«. V zvezi s tem je komisija opazila še nekaj, to namreč, da so posebno redovnice, pa tudi župniki kupovali privatne hiše, v katerih stanujejo ali pa opravljajo v njih verouk in obrede. Namesto velikih bogoslužnih objektov so župniki v kraju, ki ni premogel bogoslužnega objekta, v glavnem raje zgradili manjšo kapelo kakor pa navadno veliko cerkev.⁸ Glede finančnih sredstev je komisija ocenila, da za manjša popravila bogoslužnih objektov Cerkev »ne trpi pomanjkanja«, saj so prispevki vernikov zadostovali. Vsaka večja investicija kljub razširjenem drugačnem mnenju pa je po priznanju komisije pomenila »najčešče resen finančni problem«. Novogradnje cerkva so bile financirane z darovi,⁹ z zbiralnimi akcijami¹⁰ (pri tem pa so ob-

⁸ Kljub navedenemu so znani primeri (pre)ambicioznih gradenj cerkva iz obravnavanega obdobja. Rafko Vodeb, predavatelj cerkvene umetnosti na mariborski enoti Teološke fakultete, je v razgovoru na republiški verski komisiji izjavil, da so strokovnjaki in sam osebno »proti razkošnim gradnjam in visokim investicijskim stroškom, ki jih je bilo moč opaziti pri nekaterih kulturnih objektih, ki so bili zgrajeni v zadnjem času«. Dejal je še, da »tako škofje kot strokovnjaki za cerkveno umetnost dokaj težko brzdajo posamezne župnike, ki hočejo monumentalne in predimenzionirane objekte, namesto da bi bili ti funkcionalni«, in kot zgleda te vrste navedel novi cerkvi v Šoštanju in na Senovem. (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 7. 11. 1973, 1)

⁹ Vrhovno sodišče Socialistične republike Slovenije je junija 1971 razsodilo, da denar, darovan za vzdrževanje in novogradnje cerkva, ni obdavčen, ker je to darilo in ne dohodek od obdavčenih intelektualnih storitev. Sladič je ocenil: »S tem prihajamo v situacijo, da bo že itak minimalni davčni dohodek zreduciran v glavnem samo na osebne dohodke duhovščine in da bo zaradi teh dveh oprostitvev zreduciran na obdavčitev /... / 10 % sedanjega davka.« (AS 1211, šk. 26, Informacija, 13. 7. 1971, 17)

¹⁰ »Nenazadnje je svojevrsten fenomen tudi velika pripravljenost vernikov za materialno podpiranje Cerkve. Najprej gre za ohranjanje in obnavljanje premnogih župniških in podružničnih cerkva, ki jih Cerkev vzorno vzdržuje in obnavlja ves čas izključno s prostovoljnimi darovi vernikov.« (Kvaternik 2003, 393) Vendar so glede darežljivosti vernikov med slovenskimi škofijami oziroma pokrajinami obstajale velike razlike, znane tudi oblasti. Sladič je spričo predstavnikov občinskih verskih komisij Nove Gorice, Ajdovščine, Tolmina in Idrije priznal, da na Primorskem »duhovščina živi skrajno slabo. To potrjuje tudi povprečje »ofra«, ki je nekajkrat manjše kot povprečje v Sloveniji in kar 10-krat manjše kot na Štajerskem.« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 4) Zbiranje prispevkov v cerkvah je po sodbi nekaterih

činski organi načelno odklanjali izdajo dovoljenj za zbiranje prispevkov zunaj cerkva) in s pomočjo iz tujine (izseljenci in cerkvene karitativne organizacije). (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov v občinskih KVV, 6. 8. 1971, 12).¹¹

2.3 Novi pristopi oblasti pri omejevanju gradenj cerkva

V predstavitvi stanja in delovanja verskih skupnosti v Sloveniji je Bojc novembra 1969 izrazil dilemo oblasti, kako izpolniti zakonite obveznosti do verskih skupnosti in hkrati omejiti njihovo gradbeno aktivnost:

»Ker so zakonite možnosti za pravnomočno odklonitev zaprosil cerkvenih organov glede novogradnje kulturnih objektov najčešče minimalne, se je skušalo vsa povojna leta to prizadevnost Cerkve omejevati z administrativnim odlašanjem končnih rešitev. Škodljive posledice takega ravnanja so očitne, saj na ta način število nerešenih vprašanj, od katerih Cerkev ne odstopa, iz leto v leto raste, s tem pa naravno tudi pritisk cerkvenih organov in vernikov za rešitev. Postavlja se vprašanje, kako razrešiti nakazani problem ob nujnem upoštevanju dejstva, da poteka upravni postopek v zvezi s tozadevnimi vlogami cerkvenih organov na temelju istih določb zakonitih predpisov, kot veljajo za vse ostale gradbene interesente.« (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 50)

Omenjena komisija je v okviru iskanja novih pristopov pri omejevanju gradnje cerkva aprila 1970 zavzela stališče, da je treba »angažirati vernike in jih vprašati za mnenje, če je vse tisto, kar župnik želi in zahteva, tudi dejansko potrebno in utemeljeno. Treba iti v javne obravnave na zborih volivcev, toda temeljito pripravljeno.« (AS 1211, šk. 25, Zapisnik, 17. 4. 1970, 3) Kmalu zatem je oblast sklenila, da v odločanje o gradnji novih cerkva vključi tudi neverne občane. Tako je Bojc na posvetu o odnosih med samoupravno družbo in Cerkvijo oktobra 1970 v Sežani zastopal stališče, da je »vprašanje kulturnih objektov širše vprašanje kot zgolj vprašanje župnika oziroma nekaj članov cerkvenega odbora. To je interesno vprašanje širše skupnosti ljudi. To vprašanje je koncem koncev zanimivo in važno tudi za tiste, ki ne prakticirajo verskega življenja.« (AS 1211, šk. 25, Zapisnik, 29. 10. 1970, 20) Tako je svojevrstno potrditev doživelo spoznanje oblasti iz začetka šestdesetih let – samohvalno označeno za »jugoslovanski specifikum« glede na preostale evropske komunistične režime –, da »religije ni mogoče odpraviti z administrativnimi sredstvi, ampak z nenehnim razvijanjem

občinskih verskih komisij potekalo ob »večjih in manjših psiholoških pritiskih na vernike«, pri tem pa naj bi potekalo »grobno odiranje ljudi« (AS 1211, šk. 25, Nekateri naloge, 3. 2. 1970, 6–7).

¹¹ Šest let pozneje je glede tega navedena komisija ugotovila, da glede pomoči iz tujine »ni uradnih podatkov o konkretnih zneskih«, vendar se »v zadnjih letih znatno manjša, saj v inozemstvu smatrajo, da verske skupnosti v Jugoslaviji delujejo v urejenih razmerah ter da se lahko same vzdržujejo« (AS 1211, šk. 6, Informacija, 10. 5. 1977, 5). Medtem ko je v skladu z Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1953 oziroma 1976 potekalo pobiranje prostovoljnih prispevkov v cerkvenih objektih nemoteno, pristojni občinski organi za notranje zadeve v glavnem niso izdajali dovoljenj za pobiranje prispevkov zunaj navedenih prostorov oziroma »le v izjemnih in upravičenih primerih (popravila spomeniško zaščitenih podružničnih cerkva), in to za določen čas in na določeno vsoto« (6).

socialističnih družbenih odnosov« (K pravnemu položaju verskih skupnosti 1961, 2).¹²

V intervjuju za *Družino* novembra 1971 je Bojc predložil stališče oblasti, da je vprašanje gradnje novih cerkva pravno »sicer urejeno in ni potrebno ničesar več zakonsko urejati«, vendar je to vprašanje treba »tako razčistiti, da pri gradnji novih kulturnih objektov ne bodo nastajale nepotreben ovire, po drugi strani pa ne bo prihajalo do pretiranih in nesprejemljivih zahtev posameznih cerkvenih predstavnikov« (Slovenija bo najbrž dobila nov zakon o verskih skupnostih 1971, 3). V luči navedenega postane razumljivo, zakaj se je oblast leta 1972 odločila formalizirati vlogo občanov v procesu pridobivanja dovoljenj za gradnjo cerkva. To je storila z izjavo Koordinacijskega odbora za urejanje odnosov med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi pri Republiški konferenci SZDL:

»Zazidalni načrt, urbanistični načrt in urbanistični red se sprejme šele po predhodnih razgrnitvah, kjer imajo na predlagano zasnovo vsi delovni ljudje, občani in organizacije možnost pripomb, sprememb in ugovorov. Enak red velja tudi za gradnjo kulturnih objektov. Na zaprosilo predstavnika verske skupnosti za gradnjo kulturnega objekta, mora ustrezen občinski organ v skladu z vsemi določili urbanističnega reda, ki velja na območju neke občine, odgovoriti v določenem roku. V primerih, ko gre za objekt, ki je zaradi morebitne politične narave sporen, mora ustrezen občinski organ prositi za mnenje komisijo za verska vprašanja pri skupščini občine. Slednja je v teh primerih konsultativni organ. /... / V javni razpravi mora priti organizirano do izraza mnenje delovnih ljudi in občanov v krajevnih skupnostih tudi glede gradenj kulturnih objektov. Gradnja kulturnih objektov, je predvsem stvar občanov, ki živijo na področju, kjer naj bi se gradil kulturni objekt. /... / Zato se morajo konference SZDL zavzemati za stališče, da naj vsi – verni in neverni nekega območja – skupaj izrazijo svoje argumente »za« in »proti« gradnji, javno – na zborih v krajevnih skupnostih. Delovni ljudje in občani organizirani v SZDL morajo tako povedati svoje mnenje že tedaj, ko se obravnava ali sprejema urbanistični plan posameznih občin in ki bi moral načeloma upoštevati tudi predloge za izgradnjo kulturnih objektov, seveda v primeru, da se o prošnji iz predloga izrečejo tudi delovni ljudje in občani ob hkratnem in temeljitem poznavanju vseh komunalnih in ostalih problemov svojega območja ter da prošnja zadošča vsem zakonskim predpisom.«

Republiška verska komisija je tri leta pozneje presodila, da je takšen postopek že doživel »svojo pozitivno potrditev v praksi« – ob priznanju, da na občinski in krajevni ravni doživlja vrsto »pogostokrat različnih tolmačenj in neprincipielnih ravnanj« – in da je to način uresničitve ustavne pravice, »da o problemih delov-

¹² Razvoj tako imenovanih socialističnih družbenih odnosov je obenem ubral nasprotno, za oblast neljubo smer: »Tudi verniki so kot posamezniki počasi, a vztrajno, pritiskali na oblast, zlasti na občinski ravni, da jim dovoli graditi cerkev. Velikokrat so bili na nižjih in strokovnih službenih mestih verni ljudje, ki so župniku pomagali priti do vseh potrebnih dovoljenj. Ko je postalo razvidno, da manjka zgolj politično soglasje, ni pa nikakršnih drugih ovir za izdajo gradbenega dovoljenja, se oblast le ni mogla v nedogled upirati.« (Kvaternik 2003, 337)

nega dneva odločajo delovni ljudje in občani neposredno, organizirani v SZDL¹³ (AS 1211, šk. 29, Dopis, 19. 2. 1975, 1–2). Vzorčni primer poskusa oblasti, da bi odgovornost za zavrnitev prošenj za gradnjo cerkva preložila na tako imenovano samoupravno družbo, je obravnava prošnje za gradnjo cerkve v Kidričevem. Avgusta 1974 je tam potekal skupni sestanek vseh vodstev družbenopolitičnih organizacij,¹⁴ ki so glede gradnje župnijske cerkve in župnišča sprejele sklep: »Nedopustno je graditi v naselju župnijsko cerkev in župnišče, ker za to ni potrebe. Tisti, ki želijo participirati pri verskih obredih, se jih lahko udeležijo v Hajdini ali Lovrencu na Dr. p., oziroma tam, kjer ti kulturni objekti že obstajajo.« Nadalje »nima nihče pravice graditi nekaj v njihovem naselju, s čimer se tisti, ki tam živijo in delajo, ne strinjajo«. V sklepu izjave so poudarili, da »jasno in glasno povedo vsakomur, da so proti graditvi cerkve in župnišča v delavskem naselju Kidričevo oziroma v njegovi bližini«. Komisija za verska vprašanja pri skupščini občine Ptuj je nato sklenila, da »podpira in se v popolnosti strinja s sprejetim sklepom družbeno političnih organizacij in društev ter krajevne skupnosti v Kidričevem ter s tem ne daje soglasja k predlogu o nameravani gradnji župnijske cerkve in župnišča v Kidričevem«. Občinski verski komisiji se ni zdel potreben ustni razgovor z župnijskim upravljavcem zaradi obrazložitve tega sklepa. (AS 1211, šk. 150, Priloga, 3. 10. 1974, 1–2) Grmič, ki je v razgovorih s predstavniki oblasti vztrajno opozarjal na zgled Kidričevega, se je moral zadovoljiti s pojasnilom, da obravnavana odločitev lokalnih organov »ni dokončna, ampak bo celotno vprašanje v bodoče še obravnavano predvsem s strokovnih pogledov ter na podlagi urbanističnih dokumentov« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 24. 1. 1975, 1). Dejansko pa oblasti pri odločanju niso vodili strokovni argumenti v prid ali proti gradnji. Glavni razlog za nasprotovanje gradnji cerkve v Kidričevem je bila bojazen oblasti, da bi gradnja cerkve v novonastalem delavskem naselju lahko povzročila »verižno reakcijo in sprožila podobne zahteve RKC n.pr. v Štorah, Ravnah itd.« (AS 1211, šk. 6, Govor, 17. 5. 1977, 5). Kot popolnoma pravilna se tako izkaže sodba dr. Petra Kvaternika (2003, 334), da se je rast velikih naselij brez cerkva »skladala s tedanjo politiko, ki je upala, da bo na ta način ljudi lažje odtrgala od vere«.

V prvi polovici sedemdesetih let so verniki doživeli ali pa pričakovali skorajšnjo posvetitev cerkve v pol ducata slovenskih krajev, obenem pa so v številnih drugih krajih morali čakati še leta, da se je izpolnila njihova želja po novi cerkvi. V obdo-

¹³ O odnosu SZDL do vere in Cerkve je mogoče sklepati iz uradne opredelitve organizacije: »Socialistična zveza izhaja iz tega, da religiozna opredelitev ljudi ni samo izraz odtujenosti v družbi, marveč da religija tudi sama odtuja človeka od družbe s tem, da ga vodi v sfero religioznih predstav, namesto k delu in ustvarjalnosti, kar edino lahko spreminja družbene odnose.« (AS 1211, šk. 30, Stališča, 1975, 43) Takrat veljavni program Zveze komunistov Jugoslavije, katere »transmisija« je bila SZDL (AS 1211, šk. 17, Izvleček, 16. 11. 1981, 9), je razglašal, da je religija »zabloda« in »rezultat duhovne in materialne zaostalosti«, vera pa »osebna in zasebna stvar posameznika« (41). Takšen odnos do vere in Cerkev je, razumljivo, privedel do situacije, da je bil verni občan v SZDL »drugorazredni državljan«, kakor se je v enem od razgovorov z Bojcem brez okolišanja izrazil Jenko (AS 1211, šk. 149, Informacija, 29. 5. 1972, 1).

¹⁴ Številni ljudi, ki so se udeležili zborov volivcev, je bilo v nekaterih primerih načrtno izredno majhno, tako da niti približno niso mogli predstavljati volje vseh zainteresiranih. Takšen je bil zbor volivcev, ki je zavrnil pobudo za gradnjo cerkve v novi četrti Kranja Zlato polje. Od njenih 4000 prebivalcev (od katerih je bila po besedah kranjskega župnika Zdravka Bahorja polovica katoličanov) se ga je udeležilo 63 kranjanov, župnika pa o njem sploh niso obvestili. (AS 1211, šk. 27, Zabeležka, 20. 6. 1972, 1)

bju 1970–1974 sta bili tako po podatkih republiške verske komisije, ki kažejo na »izredno angažiranje katoliške cerkve v Sloveniji« pri gradnji bogoslužnih objektov, zgrajeni »arhitektonsko najmodernejši cerkvi« v Grosupljem in v mariborski četrti Tezno, tema pa so se pridružile še »manjše nove ali povsem preurejene cerkve« v Leskovcu pri Trnovljah, v Šentjakobu pri Ljubljani, v Vidmu ob Ščavnici, v Vinji Gorici pri Trebnjem, v Hinjah, v Tepanju, v Lužarjih, v Ertlovi ulici v Mariboru, v Žabicah, v Ljubečni pri Vojniku, v Josipdolu, v Ribnici na Pohorju, v Gornji Bistrici in v Radonožancu in na kočevskem pokopališču. H koncu gradnje nove cerkve so se bližali v Kosezah, v Šoštanju, na Kokrici in v Senovem. Kljub številnim uresničnim načrtom je bilo v upravnem postopku še veliko število zahtevkov za gradnjo bogoslužnih objektov, od tega treh bogoslužnih objektov v občini Maribor in dveh v občini Škofja Loka, po enega pa so pričakovali v občinah Ankaran, Trnovo, Nova Gorica, Portorož, Žužemberk, Pilštanj, Grahovo,¹⁵ Dragatuš in Zagorje ob Savi. (AS 1211, šk. 6, Odnosi z rimokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 24. 1. 1974, 10–11)¹⁶

Pri gradnji novih bogoslužnih objektov je bil po ugotovitvi iste komisije v začetku leta 1976 »zapažen največji razmah med letom 1969 in 1972. Nekateri objekti pa so bili zaradi podaljšanja gradbenih del zaključeni tudi v letu 1973 in 1974. /... / V bližnji prihodnosti cerkev na Slovenskem nima ambicioznejših načrtov za gradnjo novih kulturnih objektov, razen v primerih, o katerih je bilo ob sodelovanju Komisije SRS za odnose z verskimi skupnostmi ter prizadetih občin že zavzeto stališče v republiški konferenci SZDL ob koncu leta 1975.« (AS 1211, šk. 6, Odnosi, 23. 2. 1976, 5)

Omenjeni primeri so bile novogradnje cerkva v Novi Gorici, v Kidričevem, v Radcenih, v Mariboru, v Kopru, v Portorožu in v Domžalah (5). V obravnavanem poročilu ni prikazan vzrok, zakaj se je razmah novogradenj cerkva končal z nastopom leta 1973. Odgovor na to vprašanje najdemo v Jenkovi oceni, da je po 21. seji predsedstva Zveze komunistov Jugoslavije v decembru 1971, ki je pomenil začetek obračuna z liberalnim krilom partije, pri oblasti nastopila »zaostritev v odnosu do RKC« (AS 1211, šk. 149, Informacija, 29. 5. 1972, 1). Potrditev te ocene najdemo v Grmičevi izjavi iz oktobra 1974, ko je v enem od številnih obiskov na republiški verski komisiji potožil, da »se prepogosti napadi na cerkev v celoti reflektirajo tudi na kompletnih postopkih organov oblasti v nekaterih občinskih skupščinah, ki v taki zaostreni situaciji pač ocenjujejo, da lahko cerkev čim bolj stiskajo« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka,

¹⁵ V Grahovem je, podobno kakor v Žužemberku, (v prvi vrsti lokalna) oblast gradnji cerkve na stari lokaciji odločno nasprotovala, ker je bila »grahovska cerkev izkoriščana v politične in vojaške namene« in bi graditev cerkve na istem mestu »zbujala pomisleke pri mnogih občanah«. Zato ni šlo brez poziva: »Tudi Cerkev naj torej računa s prepričanjem ljudi, naj razume oblast in politične sile, ki v tej oblasti sodelujejo – torej naj ne prihaja s takimi zahtevami.« (AS 1211, šk. 25, Zapis, 29. 10. 1970, 9–10)

¹⁶ Nadalje je republiška verska komisija ugotovila, da se je Cerkev v letih 1970–1974 »intenzivno usmerila /... / k izboljšanju življenjskega standarda duhovnikov« z gradnjo novih in z modernizacijo starih župnišč, pozidanih ali preurejenih pa je bilo tudi veliko število veroučnih učilnic: 8 jih je že bilo zgrajenih, 21 jih je bilo usposobljenih preko nakupov, daril ali preureditev, 7 jih je bilo v gradnji, v 8 primerih pa se je začel formalni postopek za novogradnjo (10). Poleg tega je komisija ocenila, da glede na pretekla leta »cerkev vse bolj skrbi za tekoča vzdrževanja cerkvenih stavb. K temu pa jo sili tudi starost in velika izrahljenost obstoječih kulturnih objektov.« Komisiji se je tudi zdelo potrebno omeniti, »da na mnogih cerkvah potekajo restavratorska in konzervatorska dela pod nadzorom Zavoda za spomeniško varstvo ter da je precejšnja sredstva za ta dela prispevala tudi širša družbena skupnost«. (12)

3. 10. 1974, 3). Temu je dodal, da »na celo vrsto vlog za gradnjo veroučnih učilnic, župnišč in cerkva, ordinariat sploh ne dobi več nobenega odgovora« (4). Omenjeno komisijo je junija 1975 opozoril na »mirovanje vseh zadev glede imovinskega stanja in dovoljenj za novogradnje in adaptacije v mariborski škofiji«. V zvezi s tem je izjavil, da »je absurdno, da v tej škofiji upravni postopki v zadevah, ki jih prosi cerkev, potekajo nedosledno ali celo negativno, kljub dobrim odnosom, ki jih imata ordinarij ter on in večina duhovščine z oblastjo, medtem ko n.pr. v ljubljanski škofiji, kjer takšni odnosi niso karakteristični, potekajo stvari za potrebe cerkve ugodnejše« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 6. 6. 1975, 2). Njegovo nezadovoljstvo nad tem, da oblast ni kazala razumevanja za potrebe mariborsko-lavantinske škofije, je bilo tem večje, ker sta, po njegovih besedah, s škofom ordinarijem dr. Maksimilijanom Držečnikom bolj kakor preostala dva slovenska škofa ordinarija, Pogačnik in Jenko, želela »ohraniti najboljše odnose z državo« in ju »v tem smislu ne motijo razni posamezni primeri nestrpnosti ali česa drugega v odnosih s cerkvijo«, ki so se začeli množiti na začetku sedemdesetih let. (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 2. 8. 1973, 2)¹⁷ Naj bodo omenjene razlike med slovenskimi škofi resnične ali le namišljene, dejstvo ostaja, da so škofje v razgovorih s predstavniki oblasti, kakor na primer v razpravi o osnutku republiškega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (v veljavo je stopil junija 1976), vztrajno in v en glas odpirali vprašanje »pridobivanja kulturnih in veroučnih prostorov v okoljih, kjer cerkev takih prostorov še nima oziroma v okoljih, kjer so nove urbane enote«. (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 3. 10. 1975, 1)

3. Kateheza

3.1 Povojna kateheza: staro se umika novemu

Glede oznanjevalne dejavnosti Cerkve, ki se uresničuje v obliki kerigme, homilije in kateheze (Kvaternik 2003, 189), v tem prispevku obravnavamo odziv oblasti na katehezo šoloobveznih otrok. Medtem ko je bil do leta 1941 verouk v slovenskih šolah obvezni šolski predmet z dvema urama tedensko,¹⁸ je po koncu vojne dobil status neobveznega šolskega predmeta in bil skrčen na eno uro tedensko (196).

¹⁷ Na Držečnikov odnos do oblasti je, če sprejmemo njegovo razlago iz intervjuja za *Družino* decembra 1971 (Dr. Maksimilijan Držečnik – človek in škof 1971, 10), vplival zgled njegovega predhodnika v škofovski službi, Antona M. Slomška: »Slomškovi časi so bili čisto drugačni, vendar pa niso povsem brez podobnosti z našimi: za oboje je značilna revolucija. Močno sem se začudil, ko sem bral, kako je Slomšek, ki ga navadno razglašajo za velikega reakcionarja, pisal med revolucijo 1848 v pastirskem pismu duhovnikom, naj ne stojijo ob strani, ampak naj sprejmejo nove razmere, da ne bodo v škodo Cerkvi.« Držečnik je nato z izjavo pritrdil mnenju izpraševalca, da se Slomškov »vpliv v naši škofiji pozna še dandanes«: »Potem pa ta njegova misel, da je treba sprejeti nove čase, nove razmere in jih obrniti v prid Cerkvi. Tudi novi časi so delo božje previdnosti. To moramo upoštevati.«

¹⁸ O predvojnem verouku je mogoče prebrati tudi kritične ocene; avtor ene od njih je dr. Zdenko Roter (1976, 7): »Ko sem zadnja leta pred drugo svetovno vojno obiskoval gimnazijo, je v meni, pa tudi v mnogih drugih mladih ljudeh, zbujal čustveni odpor način, kako so veroučitelji od nas zahtevali verovanje v verske resnice in poslanstvo cerkve brez pomislekov. Verouk je imel kot predmet bolj ali manj osrednjo mesto v predmetniku, obvezno in nadzorovano je bilo obiskovanje dijaške maše in opravljanje spovednih dolžnosti. Nedisciplin pri verouku je imela manjše ali večje posledice za celotni učni uspeh. Verouk naj bi nadalje jasno svetovno-nazorsko in politično usmerjal ravnanja dijaške mladine.«

Njegov položaj je komunistična oblast z vsakim letom še bolj poslabševala. Ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman, ki je leta 1948 dobil zatočišče v Združenih državah Amerike, je za neki tamkajšnji časopis spregovoril o položaju verskega pouka v svoji domovini:

»Svoboda verskega pouka je že bistveno okrnjena. Čeprav je poučevanje verouka vsaj v nekaterih šolah še vedno dovoljeno, če to starši ali nad 14 let stari otroci izrecno zahtevajo, je praktično poučevanje vendarle nemogoče, ker ni duhovnikov, ki bi verouk vsaj enkrat na teden poučevali. Navadno jim je dovoljeno, pa poučujejo verouk po rednem pouku. Če je v župniji recimo 20 razredov in smeta dva duhovnika poučevati, pride duhovnik komaj enkrat na mesec v vsak razred. To se ne more imenovati verski šolski pouk. Moramo pa še upoštevati, da komunistične oblasti zahtevajo posebno dovoljenje za poučevanje verouka v državnih šolah. Drugih šol tako ali tako ni, ker so vse katoliške šole odpravljene. Duhovni, ki ga komunistične oblasti iz kakršnega koli razloga ne marajo, ali jim je zdi sumljiv, dovoljenja sploh ne dobi. Zunaj šole je poučevanje verouka prepovedano.« (Ceglar 1993, 189)

Podobno je leta 1951 ljubljanski škofijski ordinariat ugotovil, da je poučevanje verouka v šolah »malenkostno in podvrženo raznim oviram«, obenem pa opozoril na uredbo, po kateri se je strogo kaznovalo (z zapornom 30 dni) vsako skupinsko poučevanje zunaj šole in ki »se bo gotovo uporabljala zoper verski pouk mladine v cerkvi« (Kvaternik 2003, 201).

Religije v socialističnih državah »sicer niso prepovedali, a so jo administrativno omejevali in zavirali, kjer se je le dalo« (Roter 2017, 145). Uradno je poučevanje verouka v šolah ukinitel Svet vlade Ljudske republike Slovenije za prosveto in kulturo dne 1. februarja 1952, za Cerkev je bila pričakovana oziroma zgolj formalni akt (Kvaternik 2003, 196). »Prav s te ničelne točke pa je pognala nova zamisel župnijske kateheze.« (Snoj 1992, 424) Verouk je dobil zatočišče v cerkvah (Kvaternik 2003, 332), ali povedano drugače: celotna pastoralna se je zožila na dogajanje znotraj cerkvenih zidov (333). Iztekanje stalinistične dobe po informbirojevskem sporu v letu 1948 se je izrazilo tako, da je »že v petdesetih letih prišlo do različnih sprostitev, do opuščanja najbolj trdih nečloveških oblik omejevanja svobode« (Roter 2017, 146), narejeni pa so bili tudi prvi koraki v normalizaciji odnosa med oblastjo in Cerkvijo in s tem k izboljšanju položaja verouka. Glede na številne ovire in prepovedi, ki jih je oblast postavila katehezi v prvih povojnih letih, je mogel ljubljanski škofijski ordinariat leta 1953 z zadovoljstvom ugotoviti: »Poučevanje verouka vrši večina duhovnikov nemoteno z vednostjo oblasti v cerkvi.« (Kvaternik 2003, 203) V smislu tistega leta sprejetega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti je bil vpis k verouku vezan na pisno dovoljenje roditeljev oziroma skrbnikov in na mladoletnikovo pisno privolitve; to je bil katehet dolžan pridobiti vsako leto znova (50). Zadnje normativno spremembo za predkoncilsko katehezo je prinesla Uredba o izvrševanju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1961. Olajšala je pogoje za vpis k verouku, saj je po novem zadostovalo ustno do-

voljenje oziroma ustna privolitev. Uredba je tudi dovolila poučevanje verouka v prostorih, v katerih so se opravljali verski posli, torej poleg cerkva še v župniščih in v drugih cerkvenih objektih, ne da bi bilo za to treba pridobiti posebna dovoljenja. (AS 1211, šk. 145, Pov. 210/61, 18. 7. 1961)

3.2 Značilnosti pokoncilske kateheze

Če je med letoma 1952 in 1961 kateheza v Sloveniji brez izjeme potekala v župnijskih in podružničnih cerkvah, je Cerkev med letoma 1969 in 1972 – po oceni republiške verske komisije – »uspelo v glavnem tudi urediti problem veroučnih prostorov z adaptacijami župnišč in cerkvenih gospodarskih poslopij v ta namen« (AS 1211, šk. 6, Odnosi, 23. 2. 1976, 5). Duhovniki so osnovnošolski katehezi namenili ne samo veliko časa in naporov (Kvaternik 2003, 392), temveč tudi finančnih sredstev. Oblast je bila v zvezi s tem prepričanja, da so bili v ureditev veroučnih prostorov in v nabavo opreme vloženi »težki milijoni«, pogosto s pomočjo vernikov in njihovih neobdavčljivih posojil (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 5). Rezultat tega je bil, da je postal verouk brez magnetofona, diaprojektorja ali podobnih tehničnih sredstev okrog leta 1965 »že zelo redek«, da je tovrstna oblika katehizacije za otroke iz zaostalih predelov pomenila »pravo razvedrilo« (AS 1211, šk. 83, Pregled, 25. 12. 1967, 10) in da so bili posebno na podeželju veroučni prostori sodobnejši in bolje opremljeni kakor šolski prostori. Člani občinskih verskih komisij tako imenovanega mariborskega bazena so na primer na srečanju s predstavniki republiške verske komisije spregovorili o bistveni razliki v ureditvi in opreми mnogih vaških šol, za katere je bila značilna »avstro-ogrška oprema«, nasproti »najsodobnejši opreми veroučnih prostorov« (AS 1211, šk. 23, Zabeležka, 24. 2. 1968, 2). V Podlehniku »so povsod začeli obnavljati cerkve, zlasti so začeli urejati prostore za verouk. Šola je bila in je še vedno brez avdio-vizualnih pripomočkov, medtem ko imajo za verouk aparaturu za predvajanje ozkotračnih filmov. Zato je razumljivo, da so učenci drli v cerkev.« (9) V Lenartu je bila »udeležba pri verouku v porastu. To pa predvsem zaradi tega, ker se poslužujejo sodobnih metod, katerih pa se v šolah zaradi pomanjkanja finančnih sredstev izogibamo, s katerim pa naredi cerkev svoje delo čim bolj pestro in zanimivo za otroke.« (10) V Ormožu pa so ugotovili, da Cerkev razpolaga s precejšnjimi sredstvi, medtem ko družba »nima niti sredstev za otroško varstvo in šole« (13).

Z vključitvijo sodobnih avdiovizualnih sredstev v katehezo je po sodbi oblasti Cerkev hotela »uspešneje izvajati svoj idejni vpliv predvsem na mladino« (AS 1211, šk. 135, Zapisek, 15. 10. 1965, 2). Oblast je nadalje ugotovila, da »kakor je Cerkev prva povojna leta izgublja svoj vpliv na mladino, tako so vzporedno naraščala prizadevanja cerkvenih vodstev, da bi si mladino obdržali. V ta namen je intenzivnost Cerkve na doslednem izvajanju katehizacije mladine izredno velika.« Ocenjeno je bilo, da škofijska vodstva usmerjajo v to dejavnost svoje najspodobnejše, predvsem mlajše kadre. (AS 1211, šk. 83, Pregled, 25. 12. 1967, 10) Po letu 1960 so se duhovnikom pri poučevanju verouka pridružili ustrezno izobraženi laiki, predvsem iz vrst nekdanjih redovnic in starejših vernikov (AS 1211, šk. 135, Zapisek, 15. 10. 1965, 2). Duhovniki in drugi kateheti so imeli zaradi izključenosti verouka iz držav-

ne šole »popolno svobodo pri oblikovanju programa, učnih prostorov in metodoloških pristopov« (Kvaternik 2003, 150). Pokoncilski verouk je z vidika organizacije in metodologije združeval staro in novo. Po tradiciji je bil »organiziran na povsem šolskih principih« (AS 1211, šk. 83, Pregled, 25. 12. 1967, 10), to pa je Cerkvi omogočilo, da učencu »sledi že od prve učne ure dalje«, drugače od oblasti, ki je »nespretno« začela »mladince »loviti« takrat, ko že kažejo določeno izoblikovanost v svetovnem nazoru« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 5). Največja novost: Cerkev je »z namenom, da bi k verouku pritegnila čim več mladih in ga napravila privlačnejšega«, uporabljala najrazličnejše učne oblike: krožke, debate, taborjenja, romanja in tekmovanja med veroučnimi skupinami (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 6). Rezultat tega je bil, da »je bila v komunističnem obdobju kateheza poleg verskega tiska tista pastoralna dejavnost, ki je bila najbolj izpiljena in negovana« (Kvaternik 2003, 392).

Leta 1969 je imela Cerkev glede verouka uspeh pri osnovnošolski mladini na podeželju (povprečni odstotek udeležbe je bil od 70 % do 100 %), medtem ko je bila udeležba osnovnošolcev pri verouku v mestih in v industrijskih središčih precej manjša (od 10 % do 30 %). Otroci so večinoma obiskovali verouk do birme, s starostjo in z višjim rangom šole pa je odstotek udeležbe pri mladinskem verouku močno upadel. Na podlagi podatkov o verouku iz ankete, ki so jo občinske verske komisije izpolnile leta 1969, je republiška verska komisija ugotovila, da so prevladovali kraji, ko je župnija premogla zgolj eno veroučno učilnico. Izjeme so bile zelo redke in še to le tam, kjer so bila večja naselja močno oddaljena od župnišča. Tedaj je bilo vseh mest za katehizacijo po grobi oceni približno sto več, kakor je bilo župnij, ki jih je bilo okrog 850. Večinoma so poučevali verouk še vedno v cerkvah, v zakristijah in po župnijskih pisarnah, tudi če so škofijska vodstva že več let poudarjala potrebo po ureditvi posebnih prostorov za verouk. Le v nekaterih večjih mestih je bilo to stanje za Cerkev zadovoljivo rešeno. Cerkev na območju 10 od skupaj 62 občin še ni imela sodobno urejenega veroučnega prostora, v nadaljnjih 10 občinah pa je premogla Cerkev le po en takšen prostor. (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 15) Navedena komisija je na podlagi predstavljenih dejstev opozorila, da so bile potemtakem »doslej pretirane splošne trditve o izredno moderno urejenih in tehnično dovršeno opremljenih prostorih za katehizacijo, kar naj bi imelo za posledico izredno atraktivnost verouka za podeželsko mladino v primerjavi s slabo opremljenostjo šol«. Podobno se je izkazalo za pretirano stališče, ki je bilo skupno številnim režimskim funkcionarjem, da je pokoncilski Cerkve tudi na področju kateheze »v ofenzivi« in da »ob hoji po robu« dovoljena dosega vse večje uspehe. (16)

Čeprav je bila kateheza po sodbi oblasti eno od »osnovnih izhodišč delovanja današnje Cerkve« in »intenzivnost dela duhovnikov z verniki – predvsem mladino – ni slaba«, analiza gradiva s posvetov z občinskimi verskimi komisijami v letu 1971 ni izrisala bistveno drugačne podobe kateheze šoloobvezne mladine kakor leta 1969. Udeležba osnovnošolske mladine pri verouku na podeželju se je še dalje gibala med 70 % in 100 %, v mestih in v industrijskih središčih med 10 % in 30 %, pri tem pa je povprečje za Slovenijo znašalo 59 %. Le v 11 občinah so pri duhovnikih opazili pove-

čano skrb za katehizacijo. (AS 1211, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 4, 6)¹⁹ Republiška verska komisija je januarja 1974 glede verskega pouka predložila oceno, da »ta dejavnost počasi, toda vztrajno raste« oziroma je v zvezi s tem uporabila celo besedo »razmah«. Zasluga za ta razmah je bila pripisana več dejavnikom: kateheza je oprta »na skrbno izdelan program«; škofje »usmerjajo v katehizacijo svoje najsposobnejše kadre«; verouk poučujejo predvsem »mlajši ljudje, ki delajo z izredno voljo in prizadevnostjo«; v katehezo »se postopoma in previdno vključujejo tudi laiki« najrazličnejših visokošolskih poklicev, od zdravnikov do književnikov. (AS 1211, šk. 6, Odnosi z rimokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 24. 1. 1974, 6) V šolskem letu 1965/1966 je bilo od celotnega števila šoloobveznih otrok rednih obiskovalcev verouka v ljubljanski nadškofiji 47,5 %, v mariborsko-lavantinski škofiji 58,5 %, v apostolski administraturi Slovensko Primorje pa 40,7 %. V šolskem letu 1969/1970 se je ta delež na prvem območju povišal na 57,2 %, na drugem na 64 % in na tretjem na 57,5 %. Omenjena komisija je ugotovila, da gornji podatki »nedvomno kažejo o povečanem obisku verouka pri šoloobvezni mladini v globalu za vsako škofijo oziroma administraturo, pri čemer niso upošteevane razlike, ki so sicer med šolami v večjih urbanih okoljih ter podeželju«. (7)

Poročilo republiške verske komisije iz leta 1976 še podrobneje prikazuje stanje kateheze na Slovenskem, za povrh pa prinaša primerjavo s Hrvaško:

»Verouk obiskuje približno od 60 do 80 % otrok v starosti, ki zajema prve štiri razrede osnovne šole ter od 50 do 65 % otrok, ki jih starostno zajemajo višji razredi osnovne šole. Ti odstotki so v različnih urbanih okoljih različni, po nekaterih podeželskih predelih pa celo dosegajo 100 %. Značilno zanje je, da so v zadnjih štirih – petih letih konstantni in ne naraščajo niti ne upadajo. Med srednješolsko mladino je verouka znatno manj, nekje niti 10 %. Učbeniki za verouk so kompletni in modernizirani. Nekateri duhovniki pa organizirajo za otroke, ki obiskujejo verouk tudi razne druge dejavnosti, kot so rekreacija, izleti, določene vrste karitativne dejavnosti in po-

¹⁹ Oblast je opazila, da je Cerkev v našem prostoru po letu 1965 uvedla nove oblike verskega izobraževanja in formacije, ki so »vsebinsko in po obsegu močno presegle tradicionalne oblike katehizacije, ki se je pri nas še do nedavnega omejevala pretežno na verouk za mladino«. Po novem so imeli odrasli verniki in verniki nekaterih poklicev možnost, udeležiti se raznovrstnih tečajev, konferenc, predavanj, posvetov, razgovorov, veroučnih ur, duhovnih vaj, molitvenih osmin, misijonov ipd. Pomenljivo je, kako so bili republiška verska komisija, javno tožilstvo in republiški sekretariat za notranje zadeve poenoteni v stališču, da je glede na vsebino in obliko tovrstne katehizacije »vsako administrativno preprečevanje nemoogoče«. (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 16) Cerkev je resda »bila za komuniste vse od njihovega prevzema oblasti sovražnik številka ena, ki ga je bilo treba nadzorovati in omejevati, če že ne odstraniti« (Griesser - Pečar 2017, 424), vendar je podpis Beograjskega protokola junija 1966 med Svetim sedežem in Jugoslavijo primoral Jugoslavijo k spoštovanju njene lastne zakonodaje, kakor je mogoče razbrati iz Sladičeve izjave pred predstavniki občinskih verskih komisij severne Primorske februarja 1968: »V razdobju pred in po koncilu so nastale mnoge nejasnosti. Predvsem si marsikdo tolmači, da je s podpisom protokola podpisana kapitulacija. Protokol je uzakonil takšno stanje, kakršno pri nas je, torej se cerkvi ne dodaja nobenih dodatnih pravic. Svobodno opravlja dejavnost v okviru ustave in zakonov.« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 2) Sladič je ob tem spregovoril tudi o (ne)dovoljeni cerkveni dejavnosti: »Cerkev je v veliki večini svoje dejavnosti, vsaj kot opažamo, na pozicijah dovoljene cerkvene dejavnosti. Če si pridobe otroke za posečanje verouka, je to zgolj njihova iznajdljivost. Čisto nedovoljena dejavnost, ki ne sodi v cerkveno dejavnost, je relativno redka. Maja 1967 je bilo zbranih samo 8 primerov takšne dejavnosti za vso Slovenijo, kar je izredno malo.« (3)

dobno. Pri tem slovenska cerkev ne opravlja podobnih akcij kot n. pr. RKC na Hrvaškem, ki organizira razne učne olimpijade ter množične zборе veroukarjev doma in v tujini.« (AS 1211, šk. 6, Poročilo, 23. 2. 1976, 6)

Pokoncilska kateheza, katere glavne odlike so bile usposobljeni in prizadrevni kateheti in katehistinje, metodološke novosti ter vse pogostejše sodobni prostori in oprema, je začela kazati uspehe v smislu povečanja obiska verouka proti sredini sedemdesetih let. Toda uspeh je bil kratkotrajen: število veroučencev je v obdobju 1965–1973 opazno naraslo, in to s 54,3 % na 68,7 %, vendar je po letu 1973 udeležba pri verouku začela padati in je leta 1984 pristala na 56,3 % vseh šoloobveznih otrok oziroma na izhodišču iz predkoncilskega časa. (Kvaternik 2003, 209)

3.3 »Boj za mladino« s celodnevno osnovno šolo

Nedvoumno je oblast doživljala Cerkev kot rivala pri oblikovanju svetovnega in vrednostnega nazora mladine. Sladič je predstavnikom občinskih verskih komisij severne Primorske februarja 1968 pojasnil, da je razmah pastorale Cerkve po letu 1965, poleg znanih dogodkov, kakor sta drugi vatikanski koncil in podpis Beograjskega protokola, omogočila zakonodaja, ki je glede verskih skupnosti »preveč liberalna, česar pa se ne da menjati ali zaostrovati«, še najbolj pa »pasivnost tako rekoč vseh dejavnikov v odnosih med oblastjo in Cerkvijo«: od občinskih komisij do republiške verske komisije, šol, družbeno-političnih organizacij, tožilstev itd. Odločilni vzrok naj bi bilo prepričanje jugoslovanskih komunistov, »da je zgolj z našim socialističnim sistemom cerkev zapisana propadu«. Temu je dodal: »Danes ne moremo trditi samo, da nismo aktivni, pač pa nas sploh ni. Nam ne zadostuje, da ugotavljamo, kako je cerkev aktivna, ampak mirno priznavamo, da nič ne delamo, da bi to vsaj omejili, če ne delo preprečevali, kljub temu da je v naših rokah policija, šole in denar.« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 4) Nasproti pasivnosti oblasti je bilo delovanje Cerkve pri nas po sočasni Bojčevi oceni oblasti »silno dinamično, moderno in aktualno« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 18). Prvi mož republiške verske komisije je bil mnenja, da »smo na najboljčutljivejšem področju«, to je, pri vzgoji mladih, »živeli v iluzijah«, in za »najbolj zaskrbljujoč pojav pri nas« poleg pripadnosti »tuji ideologiji« opredelil prav vernost (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 20. 2. 1968, 17). Podobno je sekretariat Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije oktobra 1970 ocenil, da v odnosu do Cerkve kot največje, najbolj organizirane in kot posledica tega najvplivnejše verske skupnosti v republiki obstaja še vedno vrsta odprtih vprašanj, med njimi »boj za mladino« (AS 1211, šk. 26, Informacija, 15. 10. 1970, 11).

V omenjeni boj se je, po Jenkovi sodbi, oblast z obnovljeno odločnostjo spustila z odstavitvijo Staneta Kavčiča oktobra 1972 z mesta predsednika republiškega izvršnega sveta (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 22. 10. 1975, 2); to je bilo del obračuna vodstva Jugoslovanske ljudske armade in konservativcev v Zvezi komunistov Jugoslavije z njenim liberalnim krilom in z avtonomističnimi težnjami posameznih republiških vodstev (med njimi slovenskega), posebno na najbolj občutljivem vojaškem področju (Roter 2017, 91–94). Nova garnitura na oblasti je ustrezno sredstvo proti uspehom katehe-

ze prepoznala v prvi vrsti v šolskem sistemu, ki je bil, razen verskih srednjih šol in teoloških fakultet, v celoti podržavljen, pa tudi v prostočasnih, predvsem športnih dejavnostih (te dejavnosti so že prej z velikim pridom izkoriščali kateheti za pritegnitev otrok k verouku). Oblast je Cerkvi razkrila svoje namere ob razgovoru predsednika republiške verske komisije Rudija Čačinoviča s slovenskimi škofi septembra 1974. Jenko je uvodoma izkoristil priložnost in sogovornika opozoril, da v začetku šolskega leta opazajo poostren odnos do veroukarjev v podaljšanem bivanju na šoli, ki jih marsikje ne pustijo k verouku. Temu se je postavil v bran z besedami:

»Ali se lahko kritizira cerkev, če uči spoštovati starše, družino in delo. Vsaka oblast bi morala delo cerkve na področju vzgoje pozitivno ocenjevati. Vsi se trudimo za iste cilje. Res je, da smo in ostajamo ideološki nasprotniki, toda dopustimo svobodo delovanja vsakemu na svojem področju, saj se cerkev in oblast v svojih prizadevanjih za dobro naroda dopolnjujeta.« (AS 1211, šk. 28, Zabeležka, 18. 9. 1974, 4)

Pogačnik je nato z Držečnikovo in Jenkovo podporo zaprosil, da navedena komisija vprašanje obiskovanja verouka v času, ko so otroci v celodnevem varstvu, po možnosti z navodili enotno reši za vso Slovenijo. Čačinovičev odgovor je dal vedeti, da se oblast s Cerkvijo ni pripravljena usklajevati glede verouka, prav nasprotno, odločena je bila otežiti njegovo izvajanje. V Jugoslaviji so namreč po zgledu Poljske že bile v teku priprave za postopno uvedbo celodnevne osnovne šole. (4)

Oblast se je za celodnevno osnovno šolo deklarativno opredelila že leta 1958 in zatem dokončno leta 1972. V drugem polletju šolskega leta 1974/1975 so jo poskusno uvedli na prvih petih osnovnih šolah. Tedaj se je tako v oblastnih kakor v strokovnih krogih že izoblikovalo popolnoma dokončno stališče, da je »potrebno zagotoviti učinkovitejši družbeni vpliv« pri vzgoji mladine; to pa je potekalo pod krinko prizadevanj za izboljšanje možnosti za vzgojo in izobraževanje šoloobveznih otrok. Republiški Zavod za šolstvo je tako vztrajal na stališču, da med učno-vzgojnim procesom, vključno s podaljšanim bivanjem, ni možno obiskovanje verouka. (AS 1211, šk. 31, Zapisnik, 15. 1. 1975, 2) Oblast je računala, da bo udeležba pri verouku z uvedbo celodnevne osnovne šole prenehala biti tako množična oziroma da bodo v spremenjenih razmerah, glede na Čačinovičevo izjavo na obravnavanem razgovoru s slovenskimi škofi, verouk obiskovali le tisti otroci, ki »to resnično hočejo« (AS 1211, šk. 28, Zabeležka, 18. 9. 1974, 4). Največjo reformo na področju osnovnega šolstva po uvedbi osemletke leta 1959 so z velikim pritrjevanjem in nestrpnostjo sprejeli na občinskih ravneh oblasti, na katerih so celotno poprejšnje desetletje nemočno, ne pa tudi brezbržno²⁰ opazovali velike uspehe Cerkve na področju kateheze šoloobveznih otrok, vse bolj pa tudi kateheze srednješolcev in študentov.²¹ Tako se je razprava o aktivnosti verskih skupnosti v občini Ljubljana

²⁰ Kot protituež »nezaželeni dejavnosti Cerkve med šolsko in tudi izvenšolsko mladino« je leta 1972 republiški Zavod za šolstvo skupaj z vodstvom osnovne šole v Sostrem izdelal »konkreten načrt za zboljšanje dela z mladino«. Načrt je učiteljski kolektiv zadolžil za čimvečji razvoj svobodnih dejavnosti na šoli, za učinkovitejšo pomoč slabšim učencem in za individualizacijo pouka. (AS 1211, šk. 27, Delovanje, 1972, 40)

²¹ To je skrbelo tudi republiško versko komisijo, saj je »prav tisti odstotek doraščajoče mladine, ki je orga-

Šiška v letu 1975 iztekla v poziv, da je treba pri njih čimprej uvesti celodnevno osnovno šolo, »ker bomo na ta način odtujili mladino od dejavnosti cerkve«. (AS 1211, šk. 29, Aktivnosti, 1975, 39) Občinska verska komisija iz ljubljanskega Bežigrada je prav tako zastopala stališče, »da se je treba zavzemati, da se čim preje uvede celodnevna osnovna šola, da se na ta način otroke odteguje od cerkve«. Omenjena komisija je bila nadalje mnenja, da bo mladino »možno odtegniti od vpliva cerkve le z večjim delovanjem med mladino in zagotovitvijo ustreznih prostorov za njihovo delovanje«, in predlagala, da uvedbo celodnevne osnovne šole dopolni ukrep, katerega uspešnost se potrjuje do danes: »Proste dneve naj bi izpolnili s športnimi dejavnostmi, ker sicer to praznino izkoristi cerkev za svoje namene.« (AS 1211, šk. 31, Zapisnik, 20. 2. 1975, 3)

Oblast ni zasledila odkritega organiziranega nastopanja predstavnikov Cerkev proti celodnevni osnovni šoli, vendar so bili »stalno prisotni komentarji o tem, da cerkev ne more pristati na to, da bi bila vzgoja otrok apriori ateistična« (AS 1211, šk. 6, Poročilo, 23. 2. 1976, 6). Najodločnejši kritik tovrstne šolske politike je bil med slovenskimi škofi Jenko, ki je, na primer, oktobra 1975 v razgovoru na koprski verski komisiji opozoril, da vzgojno-izobraževalni proces poteka izključno na podlagi »marksističnih izhodišč« in da so verniki zato priča »vsiljeni ateizaciji šolskega pouka«, ki ga izvaja »protiversko naravna družba« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 22. 10. 1975, 2). Spričo izkazanega državlanskega poguma v okoliščinah, ki so bile vse prej kakor naklonjene javnemu izražanju pomislekov glede ravnanja totalitarne navdahnjene oblasti, pa si posebno pozornost zasluži Jenkova dve leti starejša izjava o položaju in možnostih Cerkve v razmerah enačenja političnih interesov komunistov z interesi celotne slovenske družbe:

»Kaj moremo pričakovati v bližnji prihodnosti, če se bo stanje nadaljevalo. Še nadaljnje ugašanje vere. Močen faktor v tem je naša sedanja osnovna šola. Država ima monopol nad šolo in vzgojo, saj so v cerkvenih rokah samo šole za vzgojo in izobrazbo duhovnikov. V cerkvene srednje šole se sprejmejo dečki, ki imajo za seboj že obvezno državno osemletko. Te šole naj bi po izrecni želji in hotenju prosvetnih oblasti vzgajale marksiste, mladino, ki za vero ne bo imela nobenega posluha. Po katoliškem nauku imajo starši prvo in odločilno besedo pri vzgoji svojih otrok. Katoliški starši imajo kot državljani pravico, kot verniki pa dolžnost svoje otroke v svoji veri vzgajati. Če že morajo svoje otroke pošiljati v skupne državne šole, za katere nosijo enaka bremena kot neverni državljani, imajo pravico zahtevati, da v šoli ateizem nima nobene prednosti pred katoliško vero. To je smisel ustavnih določil o svobodi vere in vesti, o enakosti vseh državljanov.« (Naš položaj in naše možnosti, 133)

niziran v že omenjenih veroučnih skupinah, dosti bolj organiziran in često v praksi ideološko nestrpen. Omenjene skupine dobivajo že značaj mladinski in študentski organizaciji konkurenčnih struktur, ki naj bi služila tudi kot podlaga za kasnejši laični apostolat med intelektualno elito.« (AS 1211, šk. 28, Odnosi, 24. 1. 1974, 11)

4. Sklep

Slovenski škofje so si vsak po svojih močeh in vsak po svoje prizadevali uresničiti vizijo koncila, da je Cerkev navzoča tam, kjer ljudje dejansko živijo. Do leta 1969 je Cerkev izrazila želje po gradnji več desetih cerkva, vse pa je prekosil predlog, da bi v Ljubljani zrastle 19 »kulturnih« objektov. Cerkev se je tako poskušala zavarovati pred negativnimi odločbami glede lokacijskih in gradbenih dovoljenj, ki so bile dotlej zelo pogosto izdane z utemeljitvijo, da urbanistični načrti ne predvidevajo gradnje novih cerkva. Gradnja cerkvenih objektov se namreč ni upoštevala v družbenem in prostorskem načrtovanju. Oblast je iskala načine, kako bi Cerkvi preprečila vstop na območja, kjer prej ni bila navzoča s svojim lastnim bogoslužnim objektom, posebno v nova mestna in industrijska naselja, najpogosteje z utemeljitvijo, da ti objekti pač niso predvideni oziroma da zanje ne obstaja realna potreba. Takšna praksa je omogočala upravnim organom neupravičeno in po navadi nepričljivo zavračanje določitev lokacij za nove bogoslužne objekte. Oblast je kmalu ugotovila, da je neutemeljeno zavlačevanje pri zaprosilih za gradnjo novih cerkva lahko politično bolj škodljivo kakor pa hitra ugodna rešitev, če je potreba utemeljena. Zato je glede reševanja tovrstnih vlog začela pozivati občinske organe k večji ekspeditivnosti in zakonitosti pri odločanju. Čeprav so tako izvedene kakor tudi načrtovane gradnje cerkva dajale vtis, da je Cerkev bogata in si jih brez težav privoščila, je v resnici vsaka večja investicija pomenila za župnijsko občestvo resen finančni problem. Na začetku sedemdesetih let je oblast spoznala, da je zakonit način za preprečitev namere po gradnji nove cerkve glasovanje na zborih volivcev. Na njih so se o predlogu za gradnjo cerkve mogli izrekati verni in neverni občani. To je močno povečalo možnosti, da je bil tovrsten predlog zatrt že na najnižjih ravneh odločanja, oblast pa se je mogla pred predstavniki Cerkve sklicevati na voljo ljudi.

Ukinitve poučevanje verouka v šolah februarja 1952 je paradoksnost vodila do razvoja še uspešnejše kateheze. Če je med letoma 1952 in 1961 kateheza šoloobveznih otrok brez izjem potekala v župnijskih in podružničnih cerkvah, pa je konec šestdesetih let našla nove prostore v adaptiranih župniščih in cerkvenih gospodarskih poslopih. Duhovniki so spričo omejitve svoje dejavnosti na bogoslužje in katehezo namenjali katehezi veliko časa, naporov in finančnih sredstev. Nadalje so duhovniki in vse številnejši laični kateheti in katehistinje imeli zaradi izključenosti verouka iz državne šole popolno svobodo pri oblikovanju programa, učnih prostorov in metodoloških pristopov. Rezultat tega je bil, da je bila v komunističnem obdobju kateheza poleg verskega tiska tista pastoralna dejavnost, ki je bila najbolj izpiljena in negovana. Navzven se je to kazalo v tem, da je verouk brez magnetofona, diaprojektorja ali podobnih tehničnih sredstev postal izjema, veroučni prostori pa so bili posebno na podeželju sodobnejši in bolje opremljeni kakor šolski prostori. Pokoncilska kateheza, katere glavne odlike so bili usposobljeni in prizadevni kateheti in katehistinje, metodološke novosti in v vse več krajih sodobni prostori in oprema, je začela kazati uspehe v obliki povečanega obiska verouka proti sredini sedemdesetih let: število veroučencev je v obdobju 1965–1973 opa-

zno naraslo, vendar je po letu 1973 udeležba pri verouku začela padati in je leta 1984 pristala na izhodišču iz predkoncilskega časa. Ker je oblast Cerkev doživljala kot rivala pri oblikovanju svetovnega in vrednostnega nazora mladine, je Jugoslavija po zgledu Poljske v drugem polletju šolskega leta 1974/1975 uvedla celodnevno osnovno šolo. Pod krinko prizadevanj za izboljšanje možnosti za vzgojo in izobraževanje šoloobveznih otrok si je želela oblast v prvi vrsti zagotoviti zmago v tako imenovanem boju za mladino, ki se je bil med njo in Cerkvijo.

Kratici

AS – Arhiv Republike Slovenije.

SZDL – Socialistična zveza delovnega ljudstva.

Reference

Arhivski viri

AS 1211, Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, šk. 6, 17, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 83, 88, 145, 147, 149, 150.

Časopisni viri

Dr. Maksimilijan Držečnik – človek in škof. 1971. *Družina*, 24. december, 9–10.

K pravnemu položaju verskih skupnosti. 1961. *Delo*, 6. avgust, 2.

Ljubljana in njeni kulturni prostori. 1972. *Družina*, 9. januar, 11.

Pot do boljših odnosov med Cerkvijo in državo. 1970. *Družina*, 13. september, 6–7.

Slovenija bo najbrž dobila nov zakon o verskih skupnostih. 1971. *Družina*, 28. november, 1–3.

Zakaj v Ljubljani drugače kot v Zagrebu? 1970. *Družina*, 6. december, 4.

Druge reference

Ceglar, Ludvik. 1993. *Nadškof Vovk in njegov čas: 1900–1963*. Zv. 1. Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva založba.

Griesser - Pečar, Tamara. 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:423–437.

Kvaternik, Peter. 2003. *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.

Roter, Zdenko. 2017. *Pravi obraz: neizbrisna znamenja resničnosti*. Ljubljana: Sever & Sever.

– – –. 1976. *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji: Sociološki teoretični vidiki in raziskovalni model*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,767–784
 UDK: 27-788-055.1(497.4)“19“
 Besedilo prejeto: 08/2018; sprejeto: 09/2018

Miha Šimac

Ob nepravem času: Iz kratke zgodovine delovanja bratov krščanskih šol oziroma šolskih bratov na slovenskih tleh

Povzetek: Prispevek želi na podlagi časopisnihotic in arhivskih virov prvič nekoliko bolje predstaviti kratko epizodo delovanja šolskih bratov na slovenskih tleh. Brate krščanskih šol oziroma šolske brate, ki jih je ustanovil sv. Janez Krstnik de la Salle (1651–1718), v habsburškem imperiju prvič zasledimo na Dunaju v sredini 19. stoletja. S svojim delom so se kmalu priljubili ljudem, njihove šole so se odpirale po vsej monarhije in zunaj nje. Leta 1912 so šolski bratje z Dunaja prišli na Kranjsko in na Hrušici pri Jesenicah odprli pripravnico za mladeniče, ki bi pozneje želeli vstopiti v njihove vrste. Delovanje njihovega zavoda, ki ga je vodil Slovenec, šolski brat Jožef Mauser (1850–1920), je zmotila in prekinila prva svetovna vojna, saj so njihovo stavbo vojaške oblasti uporabile za druge namene. Šolski bratje so upali, da se bodo lahko vrnili po koncu vojne, a spričo razpada monarhije in zaradi novih razmer in nove države se to upanje ni uresničilo. Kljub temu želja po delovanju v novi državi Kraljevini SHS/Jugoslaviji ni zamrla vse do konca tridesetih let 20. stoletja. Deloma nam to izpričuje tudi njihov vnovični prihod v Kraljevino Jugoslavijo, ko so leta 1940 v Zagrebu kupili hišo, da bi tam ustanovili zavod. Toda to je bilo že na pragu nove vojne, ki šolskim bratom – tako kakor ob prvem poskusu – tudi to pot ni dopustila večjega razmaha delovanja. Zdi se torej, da šolskim bratom ni uspelo najti pravega trenutka, ko bi lahko zares razvili svojo dejavnost.

Ključne besede: šolski bratje, Janez Krstnik de la Salle (1651–1718), Hrušica, prva svetovna vojna, Kraljevina SHS/Jugoslavija

Abstract: **Never at the Right Time: From the Short History of Brothers of Christian Schools on Slovenian Territory**

Based on newspaper articles and archival sources, this article for the first time strives to shed some light on the short episode when Brothers of the Christian Schools worked in Slovenia. Brothers of Christian Schools, the order founded by saint Jean-Baptist de la Salle (1651–1718), appeared in the Habsburg Empire for the first time in Vienna in the mid-19th century. Soon their work became popular among people, their schools were being founded along the entire Monarchy and beyond its borders. In 1912, Brothers of Christian Schools came from Vienna to Carniola and at Hrušica near Jesenice they opened a preparation school for young men who later might wish to join them. The operation of this institution,

which was headed by a Slovenian, a brother of Christian Schools Jožef Mauser (1850–1920), was interrupted and ended by the First World War when their property was used by military authorities for other purposes. Brothers of Christian Schools had hoped to return after the war, nevertheless, due to the disintegration of the Monarchy and new circumstances and the new state their hope was in vain. Despite all this, their desire to continue working in the new state of Kingdom of Slovenians, Croats, and Serbs/Yugoslavia had not ceased until the end of the 1930s. Partly this is confirmed also by their return to the Kingdom of Yugoslavia, when they bought a house in Zagreb and founded their own institution there in 1940. Yet, a new war was on its way which prevented, just as the first one did, Brothers of Christian Schools to carry out their work in full swing. Thus, it seems that Brothers of Christian Schools could not manage to find the right moment for their activities to flourish on this territory.

Key words: Brothers of Christian Schools, Jean-Baptiste de la Salle (1651–1718), Hrušica, First World War, Kingdom of Slovenians, Croats, and Serbs/Yugoslavia

1. Uvod

»Na Hrušici so se naselili šolski bratje, ki so prišli iz Strebersdorfa pri Dunaju. Kupili so od g. Schrey veliko vilo. Tamkaj ustanove za enkrat juvenat, v katerem bodo pripravljali poštene mladeniče za svoj red. Pečajo se z vsakovrstnimi šolami. Gospodje so visokoizobraženi vzgojitelji. Posamezne njihove naselbine stoje pod patronatom visokih članov iz cesarske hiše. Ravnatelj brat Anzelm Mavser je Slovenec. Sprejemali bodo na Hrušici samo jugoslovanske mladeniče, Slovence in Hrvate. Za občino, kakor za Slovence sploh, je podjetje velikanskega pomena, zato gospode z veseljem pozdravljamo in jim želimo mnogo božjega blagoslova.«

Tako je 4. maja 1912 o navzočnosti šolskih bratov v jeseniški župniji poročal časopis *Slovenec* (13). Ob omenjeni pomembnosti za občino in tudi za Slovence bi pričakoval, da je do danes o poskusu delovanja šolskih bratov na slovenskih tleh napisanih kar precej prispevkov, vendar se zdi, da je ta tema ostala v senci drugih in nekako prezrta. Ta prispevek skuša vsaj nekoliko osvetliti delovanje šolskih bratov na Kranjskem in njihove poskuse delovanja na slovenskem ozemlju v novih, spremenjenih okoliščinah.

2. Iz zgodovine reda

Bratje krščanskih šol (FSC) oziroma šolskih bratje, kakor jih tudi imenujemo, so bili plod razmisleka, molitve, posebne karizme in požrtvovalnosti njihovega utemeljitelja, sv. Janeza Krstnika de la Salle (1651–1719). Izšel je iz številne in zelo verne francoske ple-

miške družine v Reimsu in kot prvorojencu mu je bilo namenjeno, da prevzame domačo posest. Janeza pa to ni zanimalo, saj ga je prežemala želja, da bi postal duhovnik. Domači mu tega niso branili in nadarjeni deček je že v enajstem letu prejel tonzuro, s šestnajstimi leti, takoj ko je opravil študij filozofije, pa je prejel še kanonikat. Službo je namesto njega opravljal njegov namestnik, sam pa se je posvetil študiju teologije, sprva v Reimsu, pozneje pa še na Sorboni v Parizu. Leta 1678 je bil Janez Krstnik de la Salle posvečen v duhovnika, svoje izobraževanje pa je leta 1680 končal z doktoratom. Med študijem je zaradi smrti staršev nanj padla tudi skrb za vzgojo in izobraževanje mlajših bratov in sester. (Smolik 2000, s. v. »de la Salle«) To je bilo 17. stoletje, čas po koncu 30-letne vojne, ko v Franciji, kakor lahko preberemo v 3. zvezku *Zgodovine Cerkve* (Tüchle et al. 1994, 322) državniki niso poznali ničesar drugega kakor »širjenje državnega ozemlja z neprestanimi vojnami in sijaj dvora, ki naj bi s pospeševanjem humanistične omike presegel baročni Rim. Dvor ni imel niti trohice posluha za stisko socialne odgovornosti svojih poslušalcev, četudi je npr. jezuit Bourdaloue osemnajst let govoril dvorni družbi o dolžnostih krščanskega življenja in oratorijanez Massignon v svojih adventnih in postnih pridigah pred kraljem o neokrnjenih večnih resnicah.« Kralju Ludviku XIV. in njegovemu despotizmu se je jasno postavil po robu nadškof v Cambraiju, François Fénelon (1651–1715), s spisom *Les aventures de Télémaque*.¹ V zgodbi, ki jo je postavil v antični svet in čas, so njegovi sodobniki kaj hitro spoznali kritiko takratnega avtokratičnega sistema sončnega kralja Ludvika XIV. V knjigi je Fénelon vladarju na neki način pojasnjeval, da je veličina kralja skrita v tem, da svoje podanike nasiti, ne pa, da zmaguje v vojnih pohodih. Odziv kralja je bil silovit: »Ludvik XIV. je dal že natisnjene pole uničiti, spis pa prepovedal.« (322)

Skrb za preproste ljudi je torej padla na posameznike, ki so se trudili ublažiti težke razmere in pomagati ljudstvu. Po svoje je k temu skušal prispevati tudi mladi duhovnik Janez Krstnik de la Salle. Že v skrbi za izobrazbo svojih mlajših bratov in sester se je soočal s šolskim vprašanjem, še bolj pa je vprašanje izobrazbe spoznaval po prezgodnji smrti svojega duhovnega voditelja Rolanda. Ta voditelj ga je opozoril na težave, s katerimi se je sam srečeval ob ustanavljanju šole za revne deklice, in na vprašanje učiteljskega kadra. De la Salle je postal izvršitelj Rolandove oporoke in je reševal ustanovo svojega duhovnega voditelja. To je uspešno opravil in kaj kmalu se je nanj obrnila sorodnica, da bi ji svetoval pri ustanovitvi šole za dečke:

»Leta 1679. je poslala Adrijana Nijela [Hadrijan Nyel], ruenskega učitelja, ki ji je obljubil, da jo bo podpiral pri tem delu v Remež. Dala mu je dve priporočilni pismi, prednici sester Deteta Jezusa in drugo za de la Salla. Temu je bila zelo po godu učiteljeva vnema in povabil ga je, naj stanuje pri njem, ter mu obljubil, da bo vse storil za izvršitev namena gospe Majefer. Posve-toval se je s prijatelji in se odločil, da vstanovi v župniji sv. Mavricija brezplačno šolo in izroči Nijelu vodstvo. Nova šola je pričela dné 15. malega travna l. 1679. Vsled previdnih naredb de la Salla ni nič preprečilo njene ustanovitve in njenega napredka.« (SU, 15. 1. 1900, 152)

¹ Delo je našlo pot med ljudi in je v prevodih poznano tudi drugod po svetu, denimo v angleškem prevodu (Fenelon 1997).

De la Salle je postal ob tem neke vrste duhovni varuh in ekonom nove šole, pri tem pa je vse bolj spoznaval težave, povezane z učitelji. Zanje je resda prevzel skrb župnik omenjene župnije sv. Mavricija, ni pa se mu zdelo pomembno, da bi bil pozoren na to, kako učitelji živijo, pa tudi, da vsi niso primerni za ta poklic. Ob odličnih in predanih osebah je tako srečeval in spoznaval še drugačno podobo učiteljev: »nespretne ali brez srčne plemenitosti, včasih pa kljub dobri volji neuporabne za veliko delo, da v otroku odkrivajo božjo podobo, ki jo imajo od Stvarnika«. (Smolik 2000, s. v. »de la Salle«) Temu spoznanju je sledil prvi odgovor mladega duhovnika v podobi skupnega bivanja učiteljev, predpisal jim je red in skrbel za njihovo prehrano. Prav tako je bil njihov duhovni svetovalec in jih je »vadel v pobožnosti«. Kljub temu je bil njegov uspeh sprva le delen, zato je iskal nasveta pri svojem spovedniku, ki mu je položil na srce skrb za izobrazbo duhovnikov: »L. 1681. je vzel v velikem tednu učitelje za poskušnjo v svojo hišo; bili so pri njem, če niso bili v šoli, od šestih zjutraj do večerje. Ker se je prepričal, da jim je to v prid, odstopil je del svoje hiše Nijelu in njegovim tovarišem, ter jih naselil v njem o svojem godu 24. rožnika l. 1681.« (SU, 15. 1. 1900, 153) Hkrati se je tudi sam izobraževal in se poglobljal v vzgojne spise in razprave ter skušal dobiti še boljši vpogled tako v svet učencev kakor tudi v učiteljsko delo:

»Vprašanje krščanske vzgoje ga je zgrabilo kot človeka, kristjana in izobraženega duhovnika. Če tu odpove, koliko še velja njegov poklic? Začel je preučevati vzgojne spise, moliti za razsvetljenje, reševati konkretne možnosti, sestajal se je z učitelji, odbral najbolj uporabne in učljive. Nazadnje je šel sam med otroke in videl, da se da z dobroto, znanjem in živo vero doseči mnogo več kakor doslej. Spoznal je, da mu je Bog določil vzgojiteljski poklic, ker mu je naložil take dolžnosti in darove, da ga more opravljati.« (Smolik 2000, s. v. »de la Salle«)

Že kmalu se je glas o njegovi šoli razširil po francoskih župnijah, podporniki njegovega dela pa so bili vidni in ugledni francoski plemiči in dvorjani, ki so si želeli novih učiteljev, da bi delovali tudi v njihovih krajih. Janez Krstnik de la Salle je takrat začel skrbeti tudi za izobraževanje učiteljev – leta 1864 je tako ustanovil dve učiteljišči:

»Gojenci so se zastonj sprejemali, ker so prijatelji in sorodniki de la Salla ustanovili družbo, ki je skrbelo za vse potrebščine zavodov. Predno pa so bili sprejeti, bili so strogo izprašani. Sprejemal je le tiste, o katerih je sodil, da so nadarjeni in v obnašanju zgledni. Dosedanji učitelji de la Salla so se zdaj imenovali bratje krščanskih šol, ime učitelj je ostalo posvetnim učiteljem.« (SU, 15. 1. 1900, 153)

Ustanovitev družbe »bratov neodvisnih krščanskih šol« je prinesla mnogo dobrega: v njegovih šolah za revne dečke so »prvič poučevali v materinščini, prvič v razredih; prvič so skušali zbrati učence v obrtni šoli in jo pospeševati; prvič so tudi organizirali sistematično izobraževanje učiteljev na seminarjih« (Tüchle et al. 1994, 323). Šolske brate je slovesno potrdil papež Benedikt XIII. leta 1725, šest let po smrti njihovega ustanovitelja, ki je bil leta 1888 razglašen za blaženega, leta 1900

pa za svetnika. Od leta 1950 dalje je sv. Janez Krstnik de la Salle, ki goduje 7. aprila, nebeški zaščitnik učiteljev obeh spolov (Smolik 2000, s. v. »de la Salle«, 91).

Šolski bratje so se že zgodaj izkazali po vsej Franciji, svoje delovanje pa so kmalu razširili tudi na druge evropske dežele. Danes šolski bratje delujejo v okoli osemdesetih državah sveta (De La Salle Brothers 2018).

3. Šolski bratje v habsburškem imperiju in v slovenskem tisku

Šolski bratje so se v 19. stoletju širili dokaj hitro in leta 1857 je iz Nemčije v cesarsko prestolnico Dunaj prispelo prvih osem šolskih bratov, ki so tam prevzeli vodenje cesarsko-kraljevih Waisenhäuser. Naslednje leto je bila ustanova spremenjena v ljudsko šolo, ki jo je tedaj obiskovalo okoli 120 fantičev (Waisenknaben). Šolski bratje so se pravzaprav zgodaj znašli na Štajerskem. *Zgodnja danica* je že 8. decembra 1859 poročala o slovesnem blagoslovu njihove hiše:

»V Gracu so mil. knez in škof Otokar 19. u. m. slovesno blagoslovili novo hišo za šolske brate, ki se imenujejo tudi Marijini bratje. Šolski bratje imajo med seboj kakor nekak red. posebno obleko, skor kakor usmiljeni bratje in so izvrstni redniki moške mladosti. V Gradcu se zlasti pečajo za uboge dečke sirote. Ta hiša je bila zidana z milimi darovi, zlasti Nju veličanstev cesarja Ferdinanda in cesarice Marije Ane, mil. škofa in fužinarja žl. Lilienthalskiga, ki je bil lansko leto dobil od sv. Očeta red sv. Gregorja.« (ZD, 8. 12. 1859, 198)

Prav *Zgodnja danica* je pozneje slovenskemu ljudstvu želela posebej predstaviti delovanje reda šolskih bratov, oziroma kakor so jim tudi rekli, bratov krščanskih šol. V ta namen so leta 1866 objavili serijo prispevkov, posvečenih bratom »keršanskih šol«. V eni od številok so objavili povzetek glavnih vodil reda, ki jih je spisal sv. Janez Krstnik de la Salle, potrdil pa papež Benedikt XIII. V prvem poglavju so bili predstavljeni smernice in glavni namen delovanja bratov, »ki je ta, da imajo mladost keršansko odrejata (iz pomanjkanja ali zanemarjenja take odgoje izvira namreč naj več zla na svetu), jo učiti resnic sv. vere, pa tudi družih za zemeljsko življenje potrebnih znanost in umetnost, torej se nimajo z ničemur drugim pečati, tudi mašniki ne biti, da so laglje in popolnoma le temu poklicu samo vdanik« (ZD, 10. 11. 1866, 249). Drugo poglavje vodil govori o pomembnosti žive vere in o duhu reda, ki je »duh serčnih želj in naj skerbniškega prizadevanja, da bi mladost lepo, keršansko gojili, ji sovraštvo do greha pa ljubezen do čednosti v mlade serca vsajali in jo vadili živeti po naukih svete vere«. Bratje naj stanujejo skupaj, skupaj naj molijo, študirajo, prav tako so v vodilih navodila za pogosto prejemanje svetega obhajila, bratovski opomini, pa tudi, naj bodo bratje sami učeči se mladini »najlepši zgled in prav živa podoba vseh priporočenih jim čednost po zgledu Jezusovem«. Posebej so vodila govorila o tem, kako naj se vedejo v šoli, in tudi o zaobljubah: »Šolski bratje se zavežejo z navadnimi 3 obljubami: uboštva, devištva in pokoriščine, zravno pa še s to posebno, da hočejo vse žive dni mladino učiti in

kerščansko gojiti.« Predpisani sta bili dve leti priprave oziroma preizkušnje: »Kdor te dve leti preskušnjo dobro prestopi, zamore najpred za 3 leta te obljube storiti, in po prestanih teh treh letih, če je že 25 let star in se je sploh vnetega in gorečega skazoval, se zaveže za celo življenje, sicer pa zopet le za druge 3 leta. Večno obljubo ponavljajo vsako leto sv. Trojice dan.« (ZD, 10. 11. 1866, 249) V 29. poglavju, predstavljenem v *Zgodnji danici*, je bilo opisano vsakdanje življenje bratov:

»Vstajajo ob ½ 5, potem beró záse v skupnem bivališu Tomaža Kempčana ali Sv. pismo nove zaveze, opravljajo jutranjo molitev in prebirajo za odločeno preišljevanje pripravno tvarino; po slišani sveti maši se vadijo šolskih reči in se učé katekizma. Ob 7 imajo kosilo (zajutrek), pri katerem se jim bere iz vodil za šolo in učenje, potem molijo litanije deteta Jezusa, da si pridobivajo dobrega duha za učenje in vladanje šole, in poslednjič še prve 3 desetke rožnega venca; potem gredo v šole. Učitelji pa, ki imajo zunaj svoje hiše kje drugej šolo, odhajajo kar po končanih litanijah, pa molijo rožni venec gredé v šolo in iz šole domú, tedaj med potom, in sploh morajo med potom večidel moliti, pa doma odgovor dajati, kaj so počeli, ko so bili zunaj svojega doma. Po šoli, ki terpi dopoldan večidel 3 ure, se učé katekizma, ktereга razlagajo v šoli vsak dan pol ure. Pred južino si vest sprašujejo, med jedjó se jim bere kaj pobožnega, potem se odahnejo do 1, in zopet molijo litanije sv. Jožefa, patrona svojega reda, in rožni venec prav kakor dopoldan pred šolo. Po šoli se ima vsak učitelj sprašati, ktere pregreške in napčnosti je storil posebno v šoli, pa tudi sploh čez dan, da jih obžaluje in sklene, dalje se jih varovati. Po takem preišljevanji se učé in pripravljajo za šolo drugzega dné in čez nekaj časa imajo duhovno berilo, kjer klečé poslušajo skoz pol ure branje iz sv. pisma nove zaveze in pol ure terpi molitev kar precej po tem berilu. Pred večerjo spoznavajo čezdnevne svoje pregreške, pri večerji se jim bere kaj pobožnega in po večerji se zopet učé in pripravljajo za šolo, po opravljeni večerji grejo spat, da so po 9. kmallo vsi v postelji. Kdor čez dan kakšne ukazane molitve zavoljo zadržkov ni mogel opraviti, naj jo opravi zdaj zvečer po 9. uri, preden gre spat.« (ZD, 10. 11. 1866, 250)

Posebej so izpostavili, da »vodila za šolo« niso nespremenljiva, da se vedno znova lahko izboljšujejo iz izkušenj učiteljev in na novo prilagajajo razmeram: »Šolo dela dobro samo dober učitelj.« So pa prav učitelje, ki so jih posebej šolali, opozarjali na izpolnjevanje dvanajstih pravil, med katerimi je bila na prvem mestu ljubezen do šole, opozorili pa so tudi na prijaznost in na nastop pred učenci, ki jih je treba individualno obravnavati, vsakega po njegovem značaju, ter jih navajati s svojim zgledom k lepšemu življenju: »Gorje učitelju, ki hujša mladino!« Predstavljena 12. točka vodil pa navaja: »Uči brezplačno! Šolski brat ima potrebne reči v svojem ustavu; ne smé imeti nobenega premoženja za-se posebej, pa obljubil je tudi brezplačno učiti in gojiti mladino, torej ne smé nobenih daril prejemati ne od šolarjev, ne od staršev, ker darila vežejo k hvaležnosti; on pa mora prost biti, da zamore sebi in celemu redu dobro ime ohraniti.« (ZD, 20. 11. 1866, 259)

Tako organizirani bratje krščanskih šol oziroma šolski bratje so svoje delovanje z Dunaja kmalu razširili na celotno državo in zunaj nje: leta 1861 so že delovali v Bukarešti, leta 1885 so začeli delo v Sofiji, leta 1888 v Feldkirchu, leta 1896 v Budimpešti, dve leti pozneje pa še v Pragi. Od leta 1910 dalje je v habsburškem imperiju delovalo okoli 470 šolskih bratov, ki so v tridesetih ustanovah skrbeli za okoli 6600 šolarjev. (Tietze 2007) Svojo aktivnost so želeli razširiti po drugih deželah, med drugim tudi na Kranjskem.

4. Iz slovenskega časopisja o šolskih bratih na prelomu stoletja

Nekatere omembe tega, da so si bratje prizadevali v svoje vrste privedi tudi slovenske dečke, je moč zaslediti v časopisju že leta 1900. Tega leta so listi podrobneje predstavljali življenje in delo Janeza Krstnika de la Salla, in to z upravičenim razlogom – ljudem so ga želeli podrobneje predstaviti, ker je bil takrat razglašen za svetnika. Župnik Alojzij Kummer² je v *Zgodnji danici* takrat objavil dva članka, v katerih je opisal slovesnost v Rimu in obred kanonizacije in temu dodal še precej podroben opis svetnikovega življenja in dela. (ZD, 13. 7. 1900, 218–220; ZD 20. 7. 1900, 233–234)

Nanj in na šolske brate so bili pozorni tudi na ljubljanski škofiji. Tako je v *Ljubljanskem škofijskem listu* leta 1901 škof in knez Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937) nekaj besed namenil tudi šolskim bratom, pohvalil njihovo delo in duhovščino v svoji škofiji obvestil, da imajo bratje svoj noviciat v Strebersdorfu pri Dunaju. Nadalje je škof še zapisal:

»Želeli bi, da se jim prijavi tudi kaj Slovencev. Sprejemajo pa mladeniče, ki imajo poklic in ki so dovršili štiri gimnazijske razrede z dobrim uspehom. S početka je treba za hrano nekaj malega plačati; ko se pa o poklicu prepričajo, onda je vse brezplačno. Ali je kak slovenski mladenič, katerega bi veselilo stopiti v kongregacijo šolskih bratov in se v njej pripraviti za preime nitni učiteljski poklic? Želelo bi se, ker morebiti jih bomo kmalu tudi na Slovenskem potrebovali.« (LŠL 1901, št. IX., 101)

Žal doslej še ni raziskano, kolikšen je bil takrat odziv in koliko slovenskih fantov je dejansko postalo šolskih bratov. Nekaj prav gotovo, zdi pa se, da ne toliko, kolikor so si šolski bratje želeli. Leta 1911 so namreč Slovenci v domačih časopisih spet lahko zasledili opise šolskih bratov in vabilo, naj se jim pridruži še kaj slovenskih mladeničev. V *Dolenjskih novicah* so že 10. julija 1911 objavili prispevek o šolskih bratih in o tem, da kongregacija bratov krščanskih šol želi »ustreči želji Slovanov v Avstro-Ogrski gledé različnih kategorij katoliških šol, kakor: ljudskih, meščanskih, trgovinskih, realnih šol, učiteljskih pripravnic in mladinskih društev ter skuša v dosego tega smotra večje število redovnih udov si pridobiti«. Zato so

² V časopisju je pri navedenih člankih podpisan kot Kummer, zato je tako naveden tudi v tem prispevku.

apelirali na mlade, naj se prijavijo v njihov juvenat »t. j. mali novicijat ali šolo oblatov«, kamor so sprejemali dečke od 14. do 16. leta starosti. Za sprejetje so bili predpisani nekateri pogoji; med drugim naj bi bili zakonski otroci iz krščanskih družin, »brez duševnih in telesnih hib«. V zadnjem delu prispevka se je poročevallec podrobneje posvetil želji kongregacije, da bi si pridobila slovenske kandidate:

»Če je slovenski kandidat tudi nemščine vešč, se smatra toliko sposobnejši; enako srednješolci in učitelji; sprejemajo se pa tudi rokodelci in kmečki sinovi, če so tudi že bolj v letih, da so le domačih del zmožni. Dokler se ne ustanovi zavod s slovenskim poučnim jezikom, se bo skrbelo, da bodo ti kandidatje po zadobljeni verski in strokovni izobrazbi v nemškem jeziku, dopolnilne izpite v svrhu sposobnosti za pouk v slovenskem jeziku dovršili.«

Dopisnik je svoje poročilo sklenil z naslednjimi besedami: »Marsikateri dijak, ki nima sredstev ali veselja za višje študije, bi kot redovnik lahko veliko koristil svojemu narodu.« (DN, 10. 7. 1911, 101)

Zanimivo, da je takšen članek o šolskih bratih časopis *Slovenec* objavil oktobra pod naslovom Strebersdorf pri Dunaju. V članku je opisan sam kraj in na kratko tudi zavod šolskih bratov, v katerem so leta 1886 najprej ustanovili ljudsko šolo, jo dopolnili še z meščansko šolo, »pozneje še pripravnico ali učiteljišče in nižjo trgovsko šolo«. Opisali so oskrbo zavoda in zapisali še besede o noviciatu in o vodstvu zavoda. (S, 7. 10. 1911, 5) Članek je bil opažen tudi v liberalnem časopisu in *Jutro* je že nekaj dni pozneje objavilo prispevek z naslovom Klerikalne šole. V njem so med drugim opisali, da želijo v avstrijskem šolstvu »poklerikaliti tudi srednje in višje šolstvo«. Pri tem naj bi jim ne zadoščali klerikalni učitelji, temveč, tako *Jutro*: »»Pravi verski pouk« je po njih načelih šele tedaj, kadar ima pouk v rokah kak jezuit ali drugače zavit »šolski brat«, ki fanatizira deco do skrajnosti in ki ne pozna drž. šol. zakona, ker zakon je njemu – »namen, ki posvečuje sredstva!« Pri tem se je pisec obregnil tudi ob razvoj šolstva na slovenskih tleh in posebej poudaril, da se doma razvija »klerikalno šolstvo: Škofovi zavodi, Marijanišče, nunske šole, samostanska učiteljišča itd. itd. in še se nam obeta«. Znanilec teh obetov naj bi bil prav prispevek v *Slovencu*, ki je govoril o šolskih bratih. V *Jutru* so celotni prispevek znova ponatisnili in ga končali takole:

»Za danes le opozarjamo slovensko napredno oficijalno javnost na to kugo, ki se je pričela širiti tudi pri nas na Slovenskem. Izpregovorimo pa ob priliki še, ker je potreba to sistematično, za narod okuževalno širjenje te svojati tudi sestematiško [sic!] pobijati in zatirati. Sicer pa bi tudi država morala tu storiti svojo dolžnost. Naj jo uče vzgledi, da ima ona pri tem svoj interes in svojo škodo!« (J, 12. 10. 1911, 1)

5. Ob prihodu šolskih bratov na Kranjsko leta 1912

Od tega poziva državi pa, se zdi, ni bilo nič, prej nasprotno: naslednje leto so se na Kranjskem, in to na Hrušici, zares naselili prav šolski bratje. Če je časopis *Slovenec* takrat poročal zelo spodbudno o njihovem prihodu, so o njih podobno pohvalno pisali tudi v *Slovenskem učitelju* in v *Bogoljubu*. V *Bogoljubu* so tako objavili naslednje vrstice:

»Šolski bratje, sinovi sv. Jožefa Kalazancija, ki vodijo krščanske šole, so se nastanili na Kranjskem, in sicer na Hrušici pri Jesenicah. Tam so kupili eno izmed hiš, ki so jih rabili za stanovanja pri gradbi tunela skozi Karavanke. Imeli bodo ondi svoj »juvenat«, to je nekako semenišče za bodoče brate. Mladeniči, ki bi hoteli vstopiti pri njih, naj se obrnejo tja gori. Bog blagoslovi njih delo pri mladini v naši domovini!« (Bg 1912, št. 8, 270)

A če so se katoliški listi odzvali zelo spodbudno, so v liberalnem časopisju prihod šolskih bratov označevali precej drugače. List *Dan* je o nakupu vile »Jasno selo«, ki je bila v lasti g. Schreya, 16. aprila 1912 zapisal le to, da so jo kupili šolski bratje, in končal z nekoliko sarkastičnim sporočilom: »Srečna Kranjska!« Že dan prej je *Slovenski narod* objavil: »Sprememba posesti. Vilo »Jasno Selo«, last g. A. Schreya na Hrušici pri Jesenicah, so kupili za vsoto 70.000 K šolski bratje z Dunaja, ki nameravajo otvoriti pripravnico za poznejši sprejem v novincijat tega reda. V ta zavod se bodo sprejemali samo mladeniči iz jugoslovanskih dežel. Vodja zavoda bo Novomeščan č. brat Anselm Mauser. – Kranjska bo torej kmalu obljubljena dežela menihov.« (SN, 15. 4. 1912, 3)

O tem ostrem nastopu proti šolskim bratom ni molčal niti *Gorenjec*. Ob prihodu šolskih bratov, ki bodo po njegovem pomagali širiti krščansko kulturo, je o nasprotnikih med drugim zapisal: »Sovražniki krščanstva seveda škripljejo z zobmi. »Zarjak besni in imenuje »šolske brate«: s kuto našemljene rokovnjače.« (G, 20. 4. 1912)

Ne glede na ta nasprotovanja pa so vsi časopisi poudarjali dvoje: 1. da je bila vila kupljena za znesek 70.000 kron in 2. da je bil za vodja novega zavoda izbran Slovenec, brat Anselm Mauser. Omenjeni znesek nam zgovorno potrjuje tudi ohranjena kupoprodajna pogodba, ki je bila med šolskimi brati in dotakratnim lastnikom Schreyem dejansko podpisana že 26. marca 1912. Res so takrat šolski bratje postali lastniki omenjene vile, ki je stala na naslovu Hrušica št. 83, vendar pa pogled v pogodbo in v zemljiško knjigo razkrije še, da so kot kupci vile navedeni posamezniki reda (in ne red kot takšen): Josef Mauser, Karl Kahl, Adolf Baum in Ivan Gabrijel. (ZAL/KRA, JES–34, Zemljiškoknjizne listine 1912, šk. 1095, 162/12)³ Prvopodpisani je bil tudi tisti, ki je leta 1912, po pričevanju časopisja, prevzel mesto vodja novega zavoda. Iz posameznih časopisnihotic je mogoče posneti: Mauser je bil kot Slovenec tudi *spiritus agens* gibanja, da bi tudi na Kranjskem šolski bratje dobili svoje šolske ustanove. Prav zato ga velja vsaj v kratkih vrsticah predstaviti.

³ Za pomoč pri pridobivanju teh podatkov se zahvaljujem Mitju Kapusu.

6. Ekskurz: Jožef Mauser, brat Anselm (1850–1920)

Vodja novega zavoda šolskih bratov br. Anselm, kakor se je glasilo njegovo redovno ime, je bil Jožef Mauser, doma iz Stare Žage, župnija Poljane pri Dolenjskih Toplicah. Starša, oče Janez Mauser in mati Magdalena, sta si družinsko srečo ustvarila na naslovu Stare Žage št. 47. Dne 12. marca 1850 se jima je rodil sin, ki sta ga krstila za Jožefa. (NŠAL, ŽA, RMK Poljane – Dolenjske Toplice 1812–1861, 132) Mladi nadarjeni fantič je prvo izobrazbo dobil doma, kot sedemnajstletni mladenič pa je vstopil v noviciat šolskih bratov. Po opravljenem noviciatu je kot učitelj leto dni deloval v takratni cesarsko-kraljevi šoli v Waisenhausu, nato pa zelo uspešno v šoli v Fünfhausu. Pozneje je bil v letih od 1883 do 1910 učitelj in vicedirektor, nato pa direktor Norbertinuma v Tullnerbachu pri Dunaju. S predanim delom in ljubeznivostjo ter taktnostjo si je pridobil naklonjenost svojih gojencev, za katere si je s poučevanjem in dobro vzgojo prizadeval, da bi jih vodil k Bogu. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Zur Frommen Erinnerung im Gebete an den ehrwürdigen Br. Anselmus Georg (Josef Mauser); Jm. J. J. B. Zur Frommen Erinnerung br. Anselmus Georg Mauser)⁴ Svoje delo in poslanstvo je, kakor se zdi, srčno želel uresničevati med Slovenci. Prav zato in ker je bil večš slovenskega jezika, so ga poslali za predstojnika na Hrušico.

7. Šolski bratje na Hrušici

Šolski bratje so na Hrušico prispeli prav v času, ko se je jeseniška župnija pripravljala na prihod kneza in škofa dr. Jegliča in na slovesnost svete birme. O tej slovesnosti je seveda poročalo tudi slovensko časopisje, pri *Zarji* pa so si ob tej priložnosti posebej poskušali privoščiti tako škofa kakor tudi takratnega jeseniškega župnika in br. Anselma Mauserja ter ne nazadnje še veleposestnika Schreya. V opisu sprejema na kolodvoru so med drugim zapisali, da ga je vsak od omenjenih sprejel »po svoje: župnik na kolenih, voditelj kloštra z globokim poklonom – oba sta mu poljubila roko – in g. Schrei s klobukom v roki«. Ob tem so se spotaknili tudi ob škofovo pridigo in namignili, da »g. Bonaventura ni tako hud na bogate nejevernike kakor na siromašne socialne demokrate. Kar je pokazal tudi s tem, da je v spremstvu g. župnika obiskal protestantovskega ravnatelja g. Trapna in tudi g. Luckmanna.« Zapis so končali precej posmehljivo: »Vsa nevera ni enako nevarna; če je dobro pozlačena, jo prenese celo vneto škofovo srce.« (Z, 18. 5. 1912, 1) Zanimivo pa *Zarja* ni prav nič poročala o takratnem blagoslovu novega zavoda šolskih bratov na Hrušici, ki je potekal istega dne. O tem dogodku, pa tudi o šolskih bratih celo v dnevniku škofa Jegliča ni zaslediti nobene posebne vrstice; so pa zato o slovesnosti poročali v *Slovincu*. Poročevalec je zapisal, da je škof blagoslovil novi zavod 12. maja popoldne in da je bila ob tej priložnosti Hrušica okrašena. Škofa so prebivalci Hrušice slovesno sprejeli, pri tem se je posebej izkazala »hrušenska

⁴ Vse dokumente iz arhiva šolskih bratov na Dunaju, uporabljene v tem prispevku, mi je ljubeznivo posredoval arhivar Karel Gerzabek in se mu za to iskreno zahvaljujem.

požarna bramba«. V prispevku so nekaj več vrstic namenili prav šolskim bratom in njihovemu juvenatu. Vanj so takrat sprejemali mladeniče, »stare okrog 14 let, ki bi imeli veselje posvetiti se njihovemu redu« in se izšolati za učitelje. (S, 18. 5. 1912, 3) Zanimivo, da so o naslednjem škofovem obisku pri šolskih bratih časopisi poročali že junija. Škof Jeglič je 21. junija 1912 obiskal zavod šolskih bratov v spremstvu radovljiškega dekana. (S, 24. 6. 1912, 2) Vse, tudi jeseniškega župnika Antona Skubica, je takrat posebno zanimalo, kako se bo novi zavod obnesel in s čim se bo še ukvarjal. V vizitacijskem zapisniku, ki ga je sestavil za škofa Jegliča ob sveti birmi leta 1912, je tako o šolskih bratih in o njihovem nakupu hiše župnik poudaril, da bodo tam imeli juvenat »za mladeniče – novince iz jugoslovanskih dežela. Se bodo li pečali še s čim drugim, še ni znano.« (NŠAL, ŠAL V, Vizitacije, f. 13, Promemoria Jesenice 1912)

Vse je torej zanimalo aktivno delovanje šolskih bratov na Kranjskem. Tega pa so se veselili tudi bratje sami. Žal je bilo v časopisju o njihovem delovanju bolj malo poročil, zato pa je nekoliko več mogoče izvedeti iz zapisov v ohranjeni kroniki zavoda. Iz nje izvemo, da je prvi juvenist v njihov zavod prišel že kmalu po nakupu hiše. Sprva so imeli v zavodu 12 dečkov v starosti od 12 do 14 let, ki so bili razdeljeni na tri oddelke. V tej tako imenovani pripravnici oziroma juvenatu so mladeniče poučevali francoskega in nemškega jezika ter glasbe, petja, violine in harmonija. Prav tako so se v zapisu posebej zahvalili slovenski duhovščini, ki je s svojimi prispevki v različnih časopisih šolske brate in njihovo delovanje predstavila širši javnosti. Tako so namreč postali med vernim ljudstvom precej znani. V šolskem letu 1912/1913 je zavod izobraževal 14 mladeničev. V kroniki so zapisali, da je bilo stanje bolj slabo, saj naj bi se takrat še precej ukvarjali tudi z ureditvijo stavbe, ki še ni bila popolnoma urejena. Ob koncu tega leta so v Strebersdorf na nadaljnje šolanje poslali tri dijake. V letu 1913/1914 je bilo 15 dijakov deležnih običajnega pouka. Poleti 1914 je izbruhnila vojna, ki sprva resda še ni korenito vplivala na delovanje zavoda, se je pa to usodno spremenilo leta 1915.

Ob vstopu Italije v vojno, 23. maja 1915, so vojaške oblasti namreč nemudoma zasedle zavod za vojaške potrebe. Šolski bratje so se, skupaj s svojimi gojenci, takrat umaknili v Strebersdorf, kakor piše v kroniki. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Chronik (281–21–02), 2–3) Presenetljivo, slovensko časopisje je o njihovem umiku poročalo že ob koncu aprila tega leta. Časopis *Slovenec* je, denimo, že 22. aprila 1915 poročal, da so se šolski bratje umaknili z Jesenic v Strebersdorf in kot razlog navedli draginjo (S, 22. 4. 1915, 5). Kot zanimivost velja omeniti tudi to, da se je prav avgusta 1915 zgodila zamenjava v vodstvu drugače nedelujočega zavoda šolskih bratov na Hrušici. Takratni vodja br. Anselm je bil premeščen in s Hrušice poslan v Rubentsch pri Pragi, skrb za kranjsko ustanovo pa je prevzel br. Adolf Maria, predvsem zaradi znanja jezika. Toda to ni dosti pomagalo, saj zavod ni deloval. Šolski bratje so se resda novembra 1915 za kratek čas, skupaj z osmimi gojenci, vrnili na Hrušico, a že v marcu 1916 so se morali znova umakniti. Hiša je namreč postala transportna postaja za namene vojaških oblasti, ki so tam postavile tudi barake. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Chronik (281–21–02), 2–3) Kakšne so bile razmere v župniji in še po-

sebno na Hrušici v teh vojnih mesecih, je po svoje opisal tudi jeseniški župnik Ivan Prijatelj v promemoriji leta 1918. Škofu Jegliču je takrat poročal o vojaštvu in o vojnih ujetnikih, ki so se znašli v jeseniški župniji, in dodal:

»Tako ob izbruhu italijanske vojske je bila na Hrušici ustanovljena vojaška karantenska postaja za vojne ujetnike. Leta 1915., 1916. sorazmeroma ni bilo veliko število ujetnikov. Bila je bolnišnica v treh oddelkih, za navadno bolne, za bolj težko bolne in pa poseben oddelek za kužne bolezni.« Župnik je tudi navedel, da so leta 1916 za kolero umrli trije ujetniki, dva pa sta bila neprevidena zaradi poveljstva, ki duhovnika ob takšni bolezni ni želelo poklicati. S težavo mu je uspelo poveljstvo prepričati in jim dopovedati, naj se ga pokliče v vsakem primeru. V nadaljevanju pa je župnik predstavil dogajanje na Hrušici ob ofenzivah:

»Ob času ofenzive proti Italiji, jeseni l. 1916 in l. 1917 pa je bilo na Hrušici silno veliko število ujetnikov. Kakor mi je neki častnik rekel, bilo je v oni ofenzivi od začetka pa do maja 1918 nad 100.000 vojnih ujetnikov v karanteni na Hrušici. Bolnikov je bilo med ujetniki zelo veliko, bile so razne bolezni tudi umrlo je ujetnikov precej. Že jeseni 1915. je vojaška oblast napravila posebno vojaško karantensko pokopališče na Hrušici. V začetku je bilo le nekaj mrličev, jeseni 1916. in l. 1917 se je število mrličev pomnožilo. Pokopanih je na vojaškem karantenskem pokopališču na Hrušici 51 ujetnikov, 46 Italijanov, ostali so bili pravoslavni ali židje.« (NŠAL, NŠAL 331, Zapuščina Škof Jeglič, šk. 7, Promemoria Jesenice 1918)

Omenjena postaja je svoj namen nato izgubila in zdi se, da so se vojaške oblasti poskušale s šolskimi brati pogoditi za primerno višino odškodnine. V tem duhu je mogoče razumeti dopis, ki so ga z intendance poveljstva 6. armade 21. avgusta 1918 poslali na provincialat šolskih bratov na Dunaju. V dopisu piše tako:

»Ueberlassung einer Barake:

Auf Zuschrift v. 18. 6. l. J. an das 5. A. Et(appen) Kmdo. In Angelegenheit betreffend die Ueberlassung der beim Hause Nr. 83 in Birnbaum befindlichen Barake wolle anher mitgeteilt werden, ob dem p. t. eine Entschädigung für das in Anspruch genommene Haus seitens der Heeresverwaltung bereits zugekommen ist und in welcher Höhe.«

Pri intendanci so se torej sklicevali na dopis etapnega poveljstva 5. armade z dne 18. junija 1918 in šolske brate spraševali tako o prepustitvi barake poleg njihove hiše (št. 83) na Hrušici kakor tudi glede višine odškodnine (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Ueberlassung einer Barake, 21. 8. 1918, 281 – 911 – 01).

Kratki del odgovora, ki ga je očitno podpisal br. Anselm in je datiran s 26. avgustom 1918, nam pove, da so bratje za hišo plačali 70.000 kron. Za triletno odsotnost oziroma izgubo možnosti, da bi stavbo uporabljali za svoje delo, naj bi zahtevali 12.000 kron odškodnine. Ob tem pa je br. Anselm navedel še zahtevo za odškodnino za vse uničeno ali poškodovane premičnine. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, 26. 9. 1918, Anselm) Žal za zdaj ni mogoče reči, v kolikšni

meri so oblasti prisluhnile tem zahtevam, zanesljivo pa so vsaj v nekem določenem znesku morali poravnati nastalo škodo. V dunajskih arhivih doslej še niso bili odkriti dodatni dokumenti, povezani s šolskimi brati na Kranjskem, v kartonu ministrstva za uk in bogočastje, v katerem je bil vsaj del gradiva, povezanega s šolskimi brati na Hrušici, očitno hranjen, pa raziskovalec zdaj najde le prazno mapo. (AT-OeStA/AVA Kultus NK Kath Akten 1080.10 Signatur 96: Mannsklöster – Schulbrüder in Birnbaum (Akten liegen nicht ein))

8. Nove razmere

Zanesljivo so takrat šolski bratje tuhtali o tem, kako bi znova začeli delovati na Hrušici. A vse njihove načrte je preprečil razpad monarhije ob koncu vojne. Z vzpostavitvijo novih držav je kmalu postalo jasno, da bosta takšna vrnitev in delovanje v novih okoliščinah vse prej kakor lahko delo. Njihovo premoženje je namreč takrat začasno prevzela nova državna oblast in vedeli so, da jih čakajo težave. Potrditev teh skrbi so bili dogodki v drugih deželah, kjer so takrat zapirali šole različnih redovnih ustanov, kakor je opozarjal tudi prispevek v *Učiteljskem tovarišu*, ki je povzema *Grazzer Volksblatt*. Med drugim so zapisali, da je »polom osrednjih velesil« skorajda uničil nemško misijonsko delo na Balkanu in na Vzhodu. V Bolgariji so tako šole, ki so jih vodili šolski bratje, prevzeli Francozi, podobno je bilo tudi v Romuniji, nič bolje pa se jim ni godilo niti v novi Kraljevini SHS: »Deško šolo v Sarajevu, ki so jo prevzeli šolski bratje iz Strebersdorfa, so že zaprli. Poslopje so morali prodati srbski vladi. Enaka usoda preti obema, moderno urejenima šolama hčera božje ljubezni v Sarajevi in Zvorniku-Tuzli (materna hiša na Dunaju).« (UT, 28. 2. 1919, 3)

Kljub tem spoznanjem pa so se šolski bratje trudili izvedeti tudi kaj več o usodi njihovega premoženja na Hrušici. Zato so se obrnili na nove oblasti in želeli izvedeti, ali bodo svoje premoženje dobili nazaj in bodo potem lahko še naprej delovali v novi državi. Odgovor ministra za trgovino in industrijo, ki je prispel na Dunaj ob koncu leta 1919, je bil, da minister »ne odobrava« ukinitve sekvestre na imetje bratov krščanskih šol na Hrušici na Gorenjskem vse dotlej, »dok se ne podnese garancija, da če se na teritoriju našeg Kraljestva ustanoviti sopstvena provincija, koja će biti potpuno nezavisna od Beča«. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Wien, XXI./8. Strebersdorf, den 31. Dezember 1919, Birnbaum, 281–91–02)

Šolski bratje so spoznali, da se vrniti torej ne bodo mogli, zato so poslopje na Hrušici ponudili v odkup takratnemu ministrstvu za železnice v Kraljevini SHS za 300.000 kron (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Chronik (281–21–02), 4). Dejansko pa je bilo v to vsoto všteto tako poslopje kakor tudi premičnine. Ohranjena kupoprodajna pogodba iz oktobra 1920 namreč izpričuje, da so Josef Mauser, Karl Kahl, Adolf Baum in Ivan Gabriel, ki so bili v zemljiški knjigi vpisani kot lastniki vile, direkciji državnih železnic Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev hišo prodali za 190.000 kron, vse premičnine pa za še dodatnih 105.000 kron. Vse tiste premičnine, ki jih direkcija ni želela odkupiti, so redu šolskih bratov dovolili

hraniti v kapeli na Hrušici oziroma v sosednji sobi. Bolj kakor to, česar niso odkupili, pa je zanimiv seznam, ki so ga ob tej priložnosti napravile državne oblasti in ki izpričuje, kaj vse je takrat bilo v poslopu. Direkcija državnih železnic je od šolskih bratov med drugim tako odkupila: 25 lesenih postelj, 24 vzmetnic, 15 velikih in 10 malih žimnic, 18 nočnih omaric, 19 velikih omar, 44 navadnih in 3 mize za prtljago, 46 navadnih stolov, 2 divana, 2 kredenci, »7 umivalnih miz z marm. ploščo in ogleдалom«, 9 navadnih umivalnih miz, 11 preprog in 6 zastorov, 14 karnis, 8 obešal za obleko, 10 stenskih slik, 15 električnih svetilk, 10 nočnih posod, 1 pljuvalnik, 23 žarnic, 1 posodo za premog, harmonij, 2 kopalni banji in še nekaj druge opreme (npr. kozarci, police, 2 krampa, 4 lopate). Seznam nam torej po svoje zanimivo odslika opremljenost hiše šolskih bratov na Hrušici. (ZAL/KRA, JES–34, Zemljiško-knjižne listine 1921–1922, šk. 1100, 9/21)

Kupnino, ki jo je plačala država, so šolski bratje deponirali pri Adriabanki v Ljubljani, da bi v prihodnosti morda lahko ponovno začeli delovati (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Chronik (281–21–02), 4). Omenjena pogodba je bila, kakor se zdi, tudi zadnja, ki jo je br. Anselmu Mauserju še uspelo podpisati, saj je 4. novembra 1920 v Tullnerbachu za vedno zatislil oči. O njegovi smrti je poročal tudi *Slovenec* in navedel, da je br. Anselm Mauser umrl »v 70. letu svoje starosti ter v 53. svojega redovnega življenja« (S, 13. 11. 1920, 4). Zdelo bi se, da se je s prodajo posesti in s smrtjo Slovenca br. Anselma, ki je bil tudi vodja šolskih bratov na Hrušici, dokončno sklenilo resda kratko delovanje šolskih bratov na slovenskih tleh. Zanimivo pa je: bratje tudi še pozneje niso izgubili upanja, da bi se v spremenjenih razmerah kdaj spet vrnil.

9. Neizkoriščena priložnost?

Na možnost vrnitve so, kakor se zdi, pomislili ob ugotovitvi, da se v Ljubljani gradi vajeniški dom. O tem je izčrpno poročal šolski brat Alexius Josef v svojem spisu z naslovom *Lehrlingsheim in Laibach und die Shulbrüder*. Poleti 1932 je društvo Dobrodelnost začelo graditi vajeniški dom, s katerim bi vajencem omogočili nastanitev in vzgojo v Ljubljani. V mirnem predelu mesta so našli prostor, ki je bil dovolj odmaknjen, pa vendarle še dovolj blizu mesta, kjer so delavnice. Vizitator br. Alexius je takrat ocenjeval, da bo v novem domu prostora za okoli 150 oseb. Društvu je primanjkovalo denarja za nakup opreme v notranjosti hiše, zato si je, po pričevanju tega brata, prizadevalo, da bi skrb nad vajeniškim domom prevzel kateri od cerkvenih redov. Tako šolske kakor tudi sestre usmiljenke so bile resda pripravljene prevzeti zavod, vendar pa je društvo očitno želelo, da bi za dečke skrbeli moški vzgojitelji, zato so menili, da bi bili zelo primerni šolski bratje. S tem bi red, ki bi prevzel skrb nad zavodom, moral tudi finančno poskrbeti za dokončanje in opremo hiše. Brat vizitator Alexius Josef je predložil tudi opis celotne stavbe, ki je bila na zunaj končana in tudi že opremljena z okni in pokrita s streho. To je bila 37 m dolga stavba, razdeljena na tri dele, od katerih je enega obsegala tudi kapela. Stavba je imela pet nadstropij. V kletnih prostorih so postavili pralnico, kopal-

nico, garderobe in kuhinjo. V pritličju so bile velika in mala jedilnica, pisarna in kapela, hiša pa je imela predvidena tudi stanovanja za osebje. Vsa stavba je bila postavljena na gramoznih tleh, grajena z opeko in je dopuščala tudi nadaljnje spremembe ali celo dozidavo. Za zdaj je bil na praznem zemljišču predviden vrt. Notranjost hiše je bila potrebna še temeljite opreme: manjkala so tako tla, elektrifikacija in vse preostale napeljave kakor tudi oprema (omare, postelje itd.). Brat vizitator je ocenil, da so stroški ureditve do tedaj znašali okoli 1.600.000 dinarjev; za nadaljnjo ureditev pa bi po njegovem potrebovali še okoli 500.000 dinarjev. Prav tako je upal, da bi se bilo pri tem možno za odlog odplačila dogovoriti s podjetji. Končno bratovo mnenje je bilo, da bi bil takšen projekt za šolske brate izjemnega pomena in zelo zaželen. Odločitev pa je seveda prepustil vodstvu skupnosti. Ob tem pa je opozoril na tisto, kar ga je najbolj skrbelo – to niso bili toliko materialni stroški gradnje itd. kakor pa vprašanje zakonodaje, oziroma specifično: vprašanje konkordata in ureditev odnosov med državo in Cerkvijo. Pri tem je izpostavil predvsem vprašanje vojaške službe za vse morebitne prihodnje novince v njihovem redu. Ker kraljevina ni poznala amnestije za redovnike in novice in bi torej morali opraviti vojaški rok, je brat predlagal, da bi iskali mlade prihodnje člane reda med slovenskimi in hrvaškimi fanti, ki so bili takrat pod Italijo. Italija je namreč v 3. členu konkordata zagotavljala takšnim osebam, da so bile oproščene vojaške službe. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Lehrlingsheim in Laibach, B. Alex 1935/38, 282–54–02)

Zanimivo je, da najdemo o vprašanju širitve delovanja reda izpod peresa brata Alexiusa Josefa, ki je bil očitno slovenskih korenin in si je torej v duhu svojega predhodnika br. Anselma prizadeval, da bi šolski bratje delovali tudi na naših tleh, še zapis z naslovom *Die Schulbrüder und Jugoslavien*. V njem je omenjal svoje prizadevanje za prihod bratov v Jugoslavijo že leta 1929. Zapis je br. Alexius napisal leta 1938 in v njem ocenil, da so bile razmere takrat še bolj zrele in primerne za ukrepanje. Pri tem se je skliceval tudi na nikoli uveljavljeni konkordat, po katerem bi imeli še več možnosti za delovanje. Iz zapisa se razbere, da so bili bratje dobro poučeni o tem, kaj se je s konkordatom zgodilo in zakaj oziroma kdo naj bi ga blokiral: »Das Konkordat, das vom Jugosl. Parlament mit der Stimmenmehrheit angenommen, vom Senat aber aus taktischen Gründen ferngehalten wurde, um die schismatische Kirche nicht zu reizen, zeigt die günstige Haltung der dortigen Regierung gegenüber der Kirche.«

Po poročilih, ki so jih imeli na voljo, pa so dobro poznali tudi konkordat, v katerem so bili za njihovo delovanje posebej pomembni nekateri členi: člen 12 je govoril o svobodnem delovanju katoliških redovnih skupnosti, člen 28 je dovoljeval verske šole in člen 30 je redovnike in duhovnike oproščal vojaške službe (razen ob splošni mobilizaciji). Po njegovem bi za začetek red deloval le v izobraževalnih institucijah. Ob tem je obžaloval, ker niso izkoristili prej omenjene priložnosti, da bi delovali v Ljubljani v vajeniškem domu. Ta dom se je do tedaj že izjemno razvil in imel že okoli 70 različnih oddelkov, kakor je pisal br. Alexius. Zato pa je več upanja polagal na to, da bi šolski bratje začeli delovati v Zagrebu, obenem pa je omenil, da so takrat v Beogradu že delovali bratje maristi in imeli tam že dve hiši. (Kongre-

gation der Schulbrüder, Archiv, Die Schulbrüder und Jugoslavien, B. Alex 1935/38)

Tudi v tem zapisu je ob koncu navedel še vprašanje podmladka in vojaške obveznosti, spregovoril o načrtu, kam jih pošiljati v noviciat, in omenil problem jezika. Spet je izpostavil to, da bi večje število novih kandidatov za noviciat zagotovo lahko pridobili iz slovenskih in hrvaških krajev, ki so bili drugače pod italijansko oblastjo. Pri tem naj bi jim pomagali tudi slovenski duhovniki; sam se je izrecno skliceval na to, da jih je precej osebno poznal, pa tudi na dejstvo, da je tam kot duhovnik deloval njegov rodni brat. Žal poznamo za zdaj le redovno ime br. Alexiusa Josefa, zato (še) ni bilo mogoče ugotoviti, katerega duhovnika je tukaj mislil. Celo več, v zapisu je šolski brat omenjal še drugega Slovenca, ki je tudi imel tam svojega brata duhovnika: »Auch der lb. Br. Paskal hat einen Bruder als Geistlichen in dieser Gegend.« (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Die Schulbrüder und Jugoslavien, B. Alex 1935/38) Za zdaj, žal, ne vemo, v kolikšni meri je bilo mogoče te ideje brata Alexiusa dejansko upoštevati in jih poskušati preliti v prakso, lahko pa razberemo, da so jih želeli izpeljati tudi zato, ker je bilo v letu 1938 očitno premalo svežih moči. Šolski brat Alexius Josef je namreč zapisal:

»Wie wichtig die Lösung der Frage des ›Dranges nach Süden‹ ist, zeigt auch das heurige Verzeichnis der Brüder, aus dem man ersehen kann, daß wir nach drei Jahren sechzig, über 60 Jahre alte Brüder haben werden. Wenn auch deren Zahl in dieser Zeit infolge des natürlichen Laufens der Dinge etwas verkleinert wird – so wird man doch nötigenfalls nicht einfach alle über das Meer bringen können – und da wird man froh sein, daß wir in der Nähe auch was haben.« (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Die Schulbrüder und Jugoslavien, B. Alex 1935/38)

Temu so očitno res želeli slediti in iz časopisnihotic je razbrati, da je šolskim bratom naposled vsaj deloma uspelo in so se leta 1940 naselili v Zagrebu. Časopis *Slovenec* je tako 22. avgusta 1940 poročal: »Novi redovniki v Zagrebu. V Zagreb so se priselili šolski bratje, ki so prej uspešno in veliko delovali na Francoskem in v Nemčiji. V Tuškancu so kupili hišo, kjer bodo ustanovili svoj zavod. Hišo bodo preuredili, da bo popolnoma ustrezala svojemu novemu namenu.« (S, 22. 8. 1940, 6)

10. Namesto sklepa

Šolski bratje in njihovo delovanje na Kranjskem je bilo, spričo razmer med prvo svetovno vojno, zelo omejenega pomena, kljub vsemu pa je prav, da brate in njihove poskuse delovanja na naših tleh vsaj v grobem poskušamo predstaviti. Iz doslej pridobljenih arhivskih virov in časopisnihotic se ustvarja vtis, da šolski bratje pravzaprav, žal, sploh niso imeli nobene primerne možnosti, s svojim delom proslaviti se med ljudstvom in tukaj pustiti trajne sledove. Njihovi ustanovi na Hrušici je to preprečila vojna vihra, šolskim bratom kot redu pa nove, spremenjene razmere in deloma tudi oblast v novi državi Kraljevini SHS/Jugoslaviji. Oblast je, kakor se zdi, leta 1919 izrecno želela, da bi red šolskih bratov na teritoriju nove

države vzpostavil samostojno provinco reda, a spričo vseh razmer se to ni moglo zgoditi. Kljub temu so šolski bratje ves čas gojili tiho upanje, da bi lahko delovali tudi v Kraljevini SHS/Jugoslaviji, skrbeli pa so jih zlasti neurejeni odnosi med katoliško Cerkvijo in državo. Nekaj upanja jim je prinesel obetajoči se konkordat, ki pa naposled, žal, ni bil ratificiran. Kljub temu pa jim je vsaj za kratek čas uspelo uresničiti želje in se znova naseliti tudi v kraljevini. Dokaz za to je ustanovitev hiše v Zagrebu, vendar pa ji je – tako kakor naselitvi šolskih bratov na Hrušici – kaj kmalu sledila nova vojna vihra, ki je spet zarezala v mlado, še nerazvito ustanovo in jo zatrla. Dokončno je nadaljevanje njihovega dela na jugoslovanskih tleh padlo v vodo po koncu druge svetovne vojne. Zdi se torej, da so šolski bratje v svoji želji po delovanju na naših tleh vedno znova naleteli na čas in razmere, ki njihovemu trudu niso bile najbolj naklonjene.

Kratice

- AVA** – Allgemeine Verwaltungsarchiv.
- Bg** – *Bogoljub*.
- DN** – *Dolenjske novice*.
- FSC** – Fratrum Scholarum Christianarum.
- G** – *Gorenjec*.
- J** – *Jutro*.
- JES** – Jesenice.
- KA** – Kriegsarchiv.
- KRA** – Kranj.
- LŠL** – Ljubljanski škofijski list.
- NK** – *Neuer Kultus*.
- NŠAL** – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
- ÖSTA** – Österreichisches Staatsarchiv.
- RMK** – Rojstna matična knjiga.
- S** – *Slovenec*.
- SN** – *Slovenski narod*.
- SU** – *Slovenski učitelj*.
- ŠAL** – Škofijski arhiv Ljubljana.
- UT** – *Učiteljski tovariš*.
- Z** – *Zarja*.
- ZAL** – Zgodovinski arhiv Ljubljana.
- ZD** – *Zgodnja danica*.
- ŽA** – Župnijski arhiv.

Reference

Arhivski viri

- AT-OeStA/AVA Kultus NK Kath Akten**, 1080.10
Signatur 96: Mannsklöster – Schulbrüder in Birnbaum (Akten liegen nicht ein).
- Kongregation der Schulbrüder, Archiv Wien**,
Birnbaum, 26. 9. 1918, Anselm.
- . Birnbaum, Chronik (281–21–02), 1–4.
- . Die Schulbrüder und Jugoslavien, B. Alex 1935/3.
- . Lehrlingsheim in Laibach, B. Alex 1935/38, 282-54-02.
- . Ueberlassung einer Brake, 21. 8. 1918, 281 – 911 – 01.
- . Wien, XXI./8. Strebersdorf, den 31. Dezember 1919, Birnbaum, 281–91–02.
- . Zur Frommen Erinnerung im Gebete an den ehrwürdigen Br. Anselmus Georg (Josef Mauser), Zur Frommen Erinnerung br. Anselmus Georg Mauser.
- NŠAL 331**, Zapuščina Škof Jeglič, šk. 7, Promemoria Jesenice 1918.
- . RMK Poljane – Dolenjske Toplice 1812–1861.
- . ŠAL V, Vizitacije, f. 13, Promemoria Jesenice 1912.
- Zgodovinski arhiv Ljubljana – enota Kranj**, JES–34, Okrajno sodišče Jesenice, Zemljiškoknjižne listine 1921–1922, šk. 1100, 9/21.
- . JES–34, Okrajno sodišče Jesenice, Zemljiškoknjižne listine 1912, šk. 1095, 162/12.

Časopisni in tiskani viri

- Bogoljub**. 1912, št. 8.
- Dan**. 16. 4. 1912.
- Dolenjske novice**. 10. 7. 1911.
- Gorenjec**. 20. 4. 1912.
- Jutro**. 12. 10. 1911, Klerikalne šole.
- Ljubljanski škofijski list**. 1901, št. 9.
- Slovenec**. 22. 8. 1940, Novi redovniki v Zagrebu.
- . 13. 11. 1920, Umrli je v Tullnerbachu.
- . 22. 4. 1915, Šolski bratje na Hrušici.
- . 24. 6. 1912, Šolski bratje na Hrušici.
- . 18. 5. 1912, Blagoslovljenje novega zavoda šolskih bratov na Hrušici.
- . 4. 5. 1912, Jeseniške novice.
- . 7. 10. 1911.
- Slovenski narod**. 15. 4. 1912, Sprememba posesti.
- Slovenski učitelj**. 15. 1. 1900.
- Učiteljski tovariš**. 28. 2. 1919, Konec!
- Zarja**. 18. 5. 1912.
- Zgodnja danica**. 20. 7. 1900, Kummer, Ustanovnik šolskih bratov: Ivan Krstnik dela Salle, svetnikom prištet.
- . 13. 7. 1900, Kummer, Ustanovnik šolskih bratov: Ivan Krstnik dela Salle, svetnikom prištet.
- . 20. 11. 1866.
- . 10. 11. 1866.

Druge reference

- De La Salle Brothers**. 2018. Where we are. LaSalle.org. <http://www.lasalle.org/en/where-we-are/> (pridobljeno 21. 8. 2018).
- Fenelon, François**. 1997. *The Adventures of Telemachus, the Son of Ulysses*. Ur., prev. Leslie A. Chilton in O. M. Brack Jr. Athens: University of Georgia Press.
- Smolik, Marijan, ur.** 2000. *Leto svetnikov*. Zv. 2. Celje: Mohorjeva družba.
- Tietze, Erhard**. 2007. 150 Jahre Schulbrüder in Österreich. Provinzialat der Kongregation der Brüder der Christlichen Schulen. <http://www.schulmli.eu/Jubilaeum/> (pridobljeno 20. 8. 2018).
- Tüchle, Herman, C. A. Bouman, in J. Le Braun**. 1994. *Zgodovina Cerkve*. Zv. 3, *Reformacija, protireformacija in katoliška prenova (1500–1715)*. Ljubljana: Družina.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,785—795
 UDK: 821.163.6.09-1Kremžar E.:27-312.47
 Besedilo prejeto: 08/2018; sprejeto: 08/2018

Maruša Brozovič

Marijanski motivi v poeziji Elizabete Kremžar

Povzetek: V članku predstavljamo najbolj znano slovensko religiozno pesnico prve polovice 20. stoletja, mater Elizabete Kremžar, uršulinko, ki je ustvarila obsežen opus liričnih pesmi molitev. Poskušamo osvetliti izbiro klasičnih literarnih vrst v drugače ekspresionističnem obdobju in poiskati vzore tradicionalnih oblik. Pri vsebinski analizi se osredotočamo na tri tematska polja: na odnos med pesnico in Marijo, ki je odnos mati – otrok, na marijansko poezijo z motivi iz narave kot pretežni del izbranega opusa in na poezijo, ki opisuje likovna dela ali predvidevamo, da so nastala v povezavi s češčanjem Marije nekega določenega ikonografskega tipa. Prispevek je interdisciplinarno naravnani in uporablja metode in spoznanja teologije in mariologije, intertekstualnosti in klasične literarne analize ter umetnostne zgodovine in ikonografije.

Ključne besede: Elizabeta Kremžar, božja mati Marija, poezija, intertekstualnost, intermedialnost, ikonografija, mariologija

Abstract: **Motifs of Mary in the Poetry of Elizabeta Kremžar**

The main character of this article is the most famous Slovenian religious poet in the first half of 20th century, mother Elizabeta Kremžar, Ursuline, who wrote an enormous opus of lyrical poems-prayers. We try to present her decision to make poetry in classical literary terms, even in the period of expressionism, and find the sources of traditional forms. The analysis of motifs shows three basic topics: first, the relationship between the poet and St. Mary, which is actually a child-mother relation. Second, the Marian poetry in connection with the motifs from nature, which is the main source of inspiration. Third, we examine the poetry in connection with works of arts, especially the poems for which the impact of it is evident or correspond to a specific iconographic type. This research brings the interdisciplinary way of connecting the knowledge and methods of theology and Mariology, intertextuality and classical text analysis, as well as the history of art and iconography.

Key words: Elizabeta Kremžar, God's Mother Mary, poetry, intertextuality, intermediality, iconography, Mariology

1. Uvod: življenje in delo matere Elizabete Kremžar

Mati Elizabeta Marijinega darovanja se je rodila 17. 4. 1878 na Glincah pri Ljubljani kot Ivanka Kremžar. Pri šestih letih je začela obiskovati »vnanjo« šolo pri uršulinkah (za dekleta, ki so stanovala doma) in zgodaj odkrila klic v posvečeno življenje. Na državnem učiteljskišču je maturirala iz matematično-tehnične smeri leta 1902, leta 1908 pa še iz slovenščine. K uršulinkam je vstopila leta 1898 po neke vrste osebnih duhovnih vajah, po temeljitem premisleku ob delu in molitvi. Za odločitev jo je opogumila mentorica mati Stanislava Skvarča, tudi sama pesnica, ki ji je dala tudi spodbudo pri pesniškem ustvarjanju. Mati Elizabeta je bila najprej učiteljica, nato ravnateljica uršulinskega učiteljskišča (od leta 1923), pozneje predstojnica samostana v Ljubljani (od leta 1929), predstojnica za celotno Jugoslavijo (od leta 1931), dokler reda niso izgnali v Škofjo Loko leta 1945. Vse sestre ali učence, ki so jo imele priložnost osebno spoznati v poučevanju ali življenju v skupnosti, pričujejo o njenem veselju do življenja, ki ga je prinašala drugim, o pozornosti in služenju, o spodbudah, o odprtem srcu. Njena pobožnost pred tabernakljem je bila poznana vsem, zelo očitna tudi v pesmih. V osebnem duhovnem dnevniku beremo o izbrani poti veselja in o zaobljubi ljubezni, pa tudi o posebnih božjih dotikih pri obhajilu na sveti večer. Življenje je sklenila 15. marca 1954 v samostanu v Škofji Loki, z zadnjimi besedami kot odgovor na vprašanje, ali še kaj želi: »Boga, Boga, Boga!«.¹

Marija Jasna Kogoj ocenjuje: »Doživljajski in estetski vrh pesništva matere Elizabete je vsekakor evharistična motivika. V delih, ki opevajo Marijo, se pesnica postavi v vlogo otroka, Marija pa je njena Mati.« (2007, 152) Pesnica sama ni videla potrebe po drugih motivih kakor evharističnih in marijanskih, ki človeka bližata Bogu in ga ne tlačita v mračno razpoloženje tega sveta. Samouki pesnici, ki je prvo pesem objavila pri dvanajstih letih, manjka strokovni mentor, ki bi jo spodbudil k novim pesniškim oblikam in izrazom, zato se njeno pesništvo zdi monotono. Pa vendar: pomembna ji je vsebina, ne oblika, tu pa ji ob liričnih nagovorih ljubljene Jezusa, ki prehajajo v molitev, ali ob zaupnih hvalnicah in prošnjah Mariji nimamo česa očitati. Po obliki – in tudi zaradi spevnosti – so njene pesmi blizu Gregorčičevim, včasih spominjajo tudi na Medveda. Napisala je sonetni venec z akrostihom »Slava tebi, Jezus« in šest sonetov sreče kot odgovor Prešernovim sonetom nesreče in Primičevi Juliji. Objavila je pesniške zbirke *Iz moje celice I* (1916), *Cvetje na poti življenja* (1919), *Iz moje celice II* (1923), *Slava sveti hostiji* (1935), posthumno je izšla zbirka marijanskih pesmi *Slava božji Materi* (1969) in *Utrip večne luči* (1974). Zložila je tudi ep *Sveta Hema, korotanski biser* (okrog leta 1938, objavljeno leta 2007) in *Cvet iz Desenzana: velika žena, sv. Angela Merici* (med leti 1935–1940). Poleg tega je prevajala iz francoščine, iz nemščine in iz italijanščine za redovne potrebe. Ker so njene pesmi preproste in spevne, jih danes lahko slišimo uglasbene pri bogoslužju (Hugolin Sattner, Franc Kimovec, Stanko Premrl, Vinko Vodopivec, Jakob Aljaž, Lojze Mav, Matija Tomc, Eleonora Hudovernik). (Fras 1974; Kogoj 2007; Stanonik 2007) V nadaljevanju obravnavane pesmi

¹ Njena biografija je povzeta po člankih: Fras 1974; Jakopič 2003; Kogoj 2007; Stanonik 2002; 2007.

so del tematskih sklopov, posvečenih Mariji v posameznih pesničnih zbirkah: *Rosa Mystica (Iz moje celice I)*, *Marijinih znamenj dehteče kadilo (Iz moje celice II)*, *Nebeški materi (Cvetje na poti življenja)* in poznejši izbor *Materi Mariji (Utripi večne luči)* ter v celoti Mariji posvečena knjižica *Slava božji Materi, venci Marijinih pesmi*.

2. Literarne zvrsti marijanske poezije v opusu matere Elizabete

Kakor je bil psalter »hkrati pesmarica in molitvenik starozaveznega božjega ljudstva« (Gross in Reinelt 1989, 11), se tudi zbirke poezije matere Elizabete Kremžar berejo kakor molitvenik, v katerem pesnica vstopa v osebni odnos z Bogom. Pesmi postanejo molitve, ki so »ubesedeno obračanje k transcendentnemu, kot »Ti« mišljenemu naslovljencu« (Avsenik Nabergoj 2011, 357). V 20. in 21. stoletju se je lirski pesem (religiozne tematike) približala molitvi tako vsebinsko kakor oblikovno in vzpostavilo se je mnenje, da so sodobne pesmi pravzaprav molitve našega časa (357–359).

Psalmi, »religiozna pesem v svobodnih ritmih, ki izpoveduje nekaj spiritualnega, večinoma klic k Bogu« (360), so na svetovno književnost vplivali intenzivneje in trajneje kakor preostale literarne zvrsti Svetega pisma. Sodobna definicija psalma prekine tradicijo razumevanja psalma kot religiozne pesmi in odvzame nujnost personalno razumljenega Boga kot naslovnika. V literaturi 20. in 21. stoletja nas torej ne bodo presenetile pesmi, imenovane »psalmi«, ki se bodo pravzaprav igrale z literarno formo in izpraznile njen sakralni pomen. Med pomembnimi psalmisti so Rilke, Brecht, Celan, Wurfel, Trakl idr. (360–361) Prav obdobje, v katerem ustvarja mati Elizabeta Kremžar, torej (religiozni) ekspresionizem, je v splošnem naklonjeno obliki, ki *a priori* predlaga vzvišeni ton, vsebinsko pa se lahko obrača k presežnemu (npr. A. Vodnik) ali pa je le forma za humanistično tožbo (npr. B. Vodušek) z ironičnim prizvokom. Izbrana pesnica ohranja povezavo z osebnim Bogom in z njegovo materjo, hkrati pa tudi slavnostno dikcijo. Nasprotno od glavnega toka literarnega razvoja, ki pozabi na hvalnice in slavljenje zaradi trpeče izkušnje vojne in duševne izpraznjenosti, je njena glavna naloga pisanja prav slavljenje, poveličevanje, zahvaljevanje in iskanje odnosa z Gospodom.

Ker so mnoge pesmi zaradi preproste ritmične urejenosti in preprostosti besedila uglasbene, bo držalo tudi poimenovanje pesmarica, vsaj v posrednem pomenu. Tako so duhovne pesmi – »lirično, kitično besedilo verske narave« – postale cerkvene pesmi, »namenjene predvsem rabi v krščanskem bogoslužju« (202). Za cerkvene pesmi je značilna poljudnost, ki daje prednost ljudski govorici –, kakor lahko ugotovimo tudi za liriko matere Elizabete Kremžar, saj je njen izraz kljub himničnosti preprost in lahko zapomnljiv, nezapletenost retoričnih figur in vsebinska jasnost pa poslušalcu in pevcu omogočata, da jo ponotranji.

3. Motivi v Marijanski poeziji matere Elizabete Kremžar

3.1 Odnos pesnice do Marije

Kakšen je odnos med pesnico in Marijo, lahko sklepamo iz nazivov, ki ji jih pripisuje. Časti jo zaradi njene vloge v Kristusovem življenju: »Mati božja«, »deviška Mati«, »žalna Mati«. Pripisuje ji številne kreposti: »Najlepša«, »Lepa«, »Velika«, »ena«, »najbolj draga«, »Čista«, »Sveta«, »Mati mila«, »Najblažja«, »Najdražja«, »Najčistejša« in »kraljevsko dostojanstvo«: »Kraljica srca«, »Kraljica maja«, »nebeška Mati«, »majniška Kraljica«, »kraljica naših src«. Uporablja Marijina imena, vezana na dogme ali likovno ikonografijo: »Brezmadežna«, »Imakulata«, »čista Devica«, »Mati z Brezij«, »Marija Pomočnica«, »Pomočnica«, »Mati dobrega sveta«, »Dolorosa«. Največkrat pa jo imenuje svojo mater, ki jo predano ljubi: »moja mati«, »sonce mojih dni«, »Marija, moja ljuba mati«, »veselje naše«, »nebeška vrtnarica«, »solnce naše«, »naš cilj«, »Mati sladka«, »vse moje bogastvo«, »košček raja«, »Mati mila«, »rajski dar«, »čisti cvet«, »spev neba«, »ljubljeni Mati Marija«. Razberemo lahko, da je podlaga pesništva Mariji in o Mariji odnos avtorice do lirskega objekta: pesnica se počuti varno, sprejeto in ljubljeno v materinskem varstvu in vodstvu in k Mariji dviga svoj občudujoči pogled.

Iz Marijine svetopisemske podobe izhajajo nazivi, vezani na njeno materinstvo, posebno o Jezusovem rojstvu (Lk 1–2; Mt 1–2), ko beremo o deviškem materinstvu in o posebnem božjem poslanstvu, in o trpljenju – to se je drugače oblikovalo šele v tradiciji, je pa dopolnitev Marije pod križem (Jn 19,25–27). O Marijinem sočustvovanju na poti Kristusovega trpljenja se je razvila posebna literarna zvrst, *planctus Mariae*:

»Intenziven razvoj in širjenje besedil o Marijinem sočutju, žalovanju in joku ob Jezusovem križu izhajata iz obhajanja krščanske liturgije, ljudske pobožnosti, duhovnosti samostanskih skupnosti, pa tudi razvoja srednjeveškega gledališča. Tudi samo obhajanje maše in najpomembnejših praznikov vključuje nekatere dramaturške prvine.« (Avsenik Nabergoj 2017, 658)

Marija sočustvuje z Jezusom, mati Elizabeta pa v pesmih »Dolorosa«, »Pred celico mrjo kostanji« in drugod z Marijo.

Marija Kraljica je priljubljen motiv v slovenskih ljudskih legendarnih in nabožnih pesmih in v slikarstvu, podlago pa najdemo že v marijanski tipologiji Stare in Nove zaveze, v kateri Marijo prepoznamo kot Kraljico mater, ki ima na sina velik vpliv (npr. Batšeba – Salamon) ali kot Kraljico priprošnjico svojega ljudstva, ki pri kralju izprosi milost (npr. Ester). Za Marijo velja *numquam satis*, ko ji pripisujemo kreposti, vrline in lepoto. Takšno jo dojemata tudi mati Elizabeta in ne skopari z izrazi časti in s presežniki. Nekateri izrazi so vzeti iz likovne ikonografije, ki temelji na dogmi o brezmadežnem spočetju, drugi so vezani na vero v Marijino pomoč in sredništvo, ki sta posebno izrazita v Marijinih romarskih središčih. Zdi se, da je pesnici najbližje prav največje, Brezje, saj se Marije Pomagaj in Marije z Brezij spominja v več pesmih. Teološka podlaga za vernikovo dožemanje Marije tudi kot ne-

beške matere, ki se je do časa matere Elizabete že dodobra utrdilo in je že samo po sebi značilno za slovenski kulturni prostor, kakor pričajo številna Marijina romarska središča, pesmi in likovna dela v sleherni cerkvi, izhaja iz izročitve Kristusove matere v varstvo učencu, ki ga je ljubil (Jn 19,25–27).

V pesmi »Ti mati in jaz – tvoj otrok« (*Iz moje celice I*, 97–98) pesnica naniza številna retorična vprašanja, ki patetično poudarijo odgovor, enak na vsako vprašanje: »Zakaj bi pač tako ne bilo? / Ti mati in jaz – tvoj otrok.« Odnos izpove tudi v pesmih »Ko pride majnik«, »Kraljici maja«, »Pod celico mrjo kostanji«, »Dolorosa«, »Materi«, »Pred tvojo sliko« (vse *Iz moje celice I*); »Ti večni praznik moj«, »Mati božja misli name«, »Ti spev si moj!« (*Iz moje celice II*); »Brezmadežna«, »Ves dan pri tebi«, »Ti moja mati, jaz tvoj otrok!«, »Marija – moja Mati« (*Cvetje na poti življenja*). Tudi pesem »Materi + 9. 5. 1916« (*Iz moje celice II*, 101), ki je žalostinka za umrlo materjo, se preobrne v božje otroštvo: »Sirota jaz nisem več. / Dobila sem Mater, kako sem vesela.« V opusu najdemo tudi priložnostne kongregacijske pesmi, ki poudarjajo Marijo Brezmadežno in omenjajo njen častni znak – svetinjico in večno zastavo (»Poznate njo«, »Marijin dan«, »Brezmadežna«, »Ves dan pri Tebi« – vse *Cvetje na poti življenja*), slavnostno sprejetje pod Marijino materinsko varstvo.

3.2 Marija in podobe iz narave

Odnos otroka, ki občuduje svojo mater, jo spoštuje in časti, pesnico vodi v slavilne pesmi z motivi iz narave, ki so nekatere prav otroško preproste. Ne gre spregledati, da je bila pesnica učiteljica, avtorica proslav in slavnostnih akademij, na katerih so nastopali učenci. Iskrenost, preprostost in ritmičnost omogočajo lahko zapomnljivost deklamatorjem, takšne pesmi so pa tudi primerna besedila za uglasbitev v liturgične namene ali za praznične slovesnosti. Mati Elizabeta je veliko pesmi (ne le z Marijinim motivom) tudi prevedla iz nemščine – glasba se je ohranila, nemško besedilo pa je dobilo slovensko različico. V prevedenih uglasbenih pesmih je verz preprost, prav tako besedilo.²

Motiv narave se pogosto vpleta v Marijine pesmi. Narava pesnico spodbuja k slavljenju božje Matere. Nastale so (spontane) slavilne pesmi, ki z vedno istimi agensi pred Marijo polagajo darove. Resničnost narave je simbol vseobsežnosti slavljenja, češčenja in hvale, ki ga izraža mati Elizabeta svoji Kraljici. Zgled slavilne pesmi naj bo pesem »Kraljici maja« iz zbirke *Iz moje celice I* (1916, 85–86).

² Med prevajanimi avtorji so Karl Greith, Peter Greisbacher, Rudolf von Weis-Ostborn. Prevodi so dostopni v rokopisnih zvezkih zapuščine matere Elizabete Kremžar v uršulinskem arhivu v Ljubljani. Hvala s. Marti Triler OSU za pomoč pri iskanju in urejanju virov in za koristne razlage o redovnem življenju in ustvarjalnosti, ki so odprle širšo sliko o obravnavani tematiki.

»Zelenje novo nosi plan,
ornat dehteč nadela je ravan,
s prijaznih leh cvetlic nebroj
pozdrav pošilja svoj
Kraljici maja.

V cvetočem grmu slavec sanja,
v večerni mrak
pošilja spev, mehak, sladak,
Najlepši ga poklanja:
Kraljici maja.

Ves log dehti, živi, se giblje,
pomlad zeleno bilje giblje,
li v lahnih valih se priklanja,
priklanja ljubko in pozvanja
Kraljici maja.

Raz nebni svod ognjeno solnce gleda
in z mehkim prstom po dobravi piše,
ime Marijino v zelenje riše,
na bilki vsaki, glej, blesti beseda:
Kraljici maja.

Kraljici maja poje širni svet,
ji sije sonce, klije nežni cvet;
Kraljici maja tisoč src gori,
ljubezen vroča ji poklanja dar,
prižiga večno luč ji pred oltar
in tisoč ust prisego govori,
ki dan na dan doni do raja:
»Otrok sem tvoj, Kraljica maja!«

Sorodnih pravkar navedeni pesmi je v pesničinem opusu precej. Marijo slavijo hribi, sonce in zvezde (npr. »Tebi, Marija!« (*Iz moje celice 1*, 75), »Kako si nam draga« (*Cvetje na poti življenja*, 7), »Slava Mariji« (*Slava božji Materi*, 103)), ptice in cvetlice (»Za eno«, »Kraljici maja« (*Iz moje celice 1*, 83; 85), »Najlepši – naš ave!« (*Iz moje celice II*, 97)), ki so lahko nosilke posebnih simbolov Marijinih lastnosti (»Rožniven-ska« (*Utripi večne luči*, 124), »Ti spev si moj« (*Iz moje celice II*, 99)). Najrajši ima lili-je (limbarje), poleg njih pa beremo tudi o narcisah, jasmínu, hortenzijah ter o poljskih šmarnicah in marjeticah. Kakor vidimo, prevladuje cvetje bele barve, ki je simbolna nosilka čistosti, nedolžnosti, deviškosti. Stanonikova predlaga: »da semantika cvetja dobiva duhovni pomen, kar pesnico približuje pesništvu Antona Vodnika« (2004, 272). Sprašuje se, »ali je mogoče m. Elizabeto kljub strogo klasični grajeni kitičnosti njenih pesmi uvrstiti v njej sodobno strujo katoliškega ekspresionizma«. Pri Vodniku ekspresionistično-simbolistični izraz, pri njej tradicionalno-klasični, imata pa soroden vsebinski temelj. Srebrnojasne zvezde, zelena dobrava, srebrni studenček, ave zvo-

nov, angeli in cvetoči gaji so nekateri preseki njunega semantičnega polja, bistveno razliko pa vidimo v stvarnosti: pri Vodniku motivi vodijo v hrepenečo mistično zabrisanost, pri Kremžarjevi v hvaležno realnost stvarstva. Največ izrazne bližine med njima lahko beremo v pesmi »Imakulata« (*Iz moje celice 1*, 88), predvsem na podlagi gostobesednosti in spajanja svetlobe, barve, zvokov v primerne mistične okoliščine za češčenje Brezmadežne.

V pesmi »Rožnivenska« (*Utripi večne luči*, 124) v prvi kitici splete vence cvetja, v naslednjih pa razloži njihovo simboliko: bele rože so simbol čistosti, rdeče rože simbol materinih bolečin, zlate rože simbol kraljevanja. Podobne vence srečamo v slovenskih ljudskih legendarnih pesmih, v katerih je vloga obrnjena: Marija plete vence raznovrstnih rož za različne stanove – možem »belo lilijo«, ženam »rumeno lilijo«, fantom »zeleni rožmarin«, dekletom »rdeče gartrože«, otrokom »rdeče nageljne«, da bi bili deležni raja (»Vnebovzetje Marije«, Štrekelj 1904–1907, pesem 6518).

Majnik je v pesmih personificiran in na Marijin oltar polaga svoj razcvet. Hkrati je živ in simbol radosti, ki se budi v pesničini duši ob pomladnem prebujanju slavljenja. V pesmi »Majnik« (*Slava božji Materi*, 32) se »sprehaja v belih sandalih«, »v suknjici zlati, z nežnimi prstki, šopke pripenja, prižiga, vpleta, strune navija, peti uči: Ave, Marija!«, skratka: častilec nebeške Matere. Sorodno tudi v pesmi »Tebe čaka ...« (*Iz moje celice 1*, 80–81), v kateri je personificirana »vigred«.

V opusu najdemo tudi pesmi, v katerih Marijo slavijo časi narave. Pesnici je predvsem blizu noč z zvezdami, vendar tudi jutro, zarja in opoldanski zvon častijo Marijo (npr. »Marijo nam pokaži, raj!« (*Iz moje celice II*, 94), »Kako si nam draga« (*Cvetje na poti življenja*, 7)). Tako se posveti in časti Mati v vsaki uri dneva, kakor to poznamo iz ljudskih naštevalnih molitev/pesmi, v katerih se prešteje vsaka ura (do dvanajst), ko Marija spleta venec in ga daruje Jezusu (Kumer 1988, 39). Minevanje časa je hkrati tudi simbol minevanja človeškega življenja in v pesmi »Ob Marijini roki« (*Slava božji Materi*, 88) mati Elizabeta motiv večera spretno nadgradi v spraševanje o svoji lastni smrti, o večeru življenja in o sklepni prošnji za Marijino pomoč v smrotni uri.

»Lepa je bila narava tedaj,
ko jo je sonce polno zlatilo;
lepša, čarobnejša pa je sedaj,
ko se za gore visoke bo skrilo.

/... /

Kakšen življenjski večer pač bo moj?
Bo li kaj luči, sonca in petja?
Bo li pokojno nebo nad menoj?
Bo li ob zadnji stezi kaj cvetja?

Kakor Bog hoče in kar mu je všeč,
klanjam modrosti se sveti, globoki:
to bi mi bila sreča vseh sreč:
da bi odšla ob Marijini roki.«

Poleg slavnih pesmi, ki uporabljajo motive iz narave, v opusu beremo tudi pripovedne utrinke iz narave, primere človeškega življenja. Takšen je bršljan, ki korrenini v naravi kakor pesnica v veri v Marijo (»Bršljan«, *Iz moje celice 1*, 92–93); takšen je srobot, ki gleda nebeško Mater in v njej najde zavetje (»Srobot«, *Slava božji Materi*, 87); takšen je ptiček, ki si gnezdo splete ob njeni kapelici (»Pri nebeški materi«, *Slava božji Materi*, 93),³ in kanarček, ki noče zapeti pesmi, dokler ne pride majnik in z njim čas za češčenje Marije (»Kanarček«, *Iz moje celice 1*, 78–79). Vsi ti simboli posredno in nato v sklepnih kiticah še eksplicitno ali celo z didaktično noto opominjajo na pravi odnos do božje Matere, na zaupanje v njeno varstvo in na hrepenenje po njeni materinski bližini.

3.3 Likovna dela kot navdih za pesmi z motivom Marije

Mater Marijo, ki ji mati Elizabeta piše pesmi, doživljamo zelo stvarno. Takšen vtis naredijo tudi eksplicitne reference v zvezi z likovnimi deli, pred katerimi pesnica poživlja svoj odnos z božjo Materjo, pred njo moli, jo slavi in občuduje ali pa išče tolažbo.

Pesem »Če gledam v tvoj mili obraz« (*Slava božji Materi*, 78) je M. E., kakor je podpisana na rob, »naredila na smrtni postelji 1926«, ki pa še ni bila usodna.⁴ V zadnji kitici piše:

»Marija, ko v kipu stojiš pred menoj,
z lepoto si vso me prevzela;
o kaj, ko pokleknem kdaj tam pred teboj,
kako bo vsa duša zapela:
Marija, Marija, kako si lepa!«

Lepoto Marije, ujeto v kip, mati Elizabeta občuduje tudi v pesmih »Dolorosa«, »Brezmadežna«, »Slava tebi, o milostna, Brezmadežna«. Vse naštete pesmi so sestavljene iz ikonografskih atributov posameznega tipa upodobitve Marije. V »Dolorosi« (*Iz moje celice 1*, 89–90) »tok solza, mečev sedem«, v resnici pa je to *pietà*, Marija z mrtvim Sinom v rokah: »Ž njo pokrijem krono ostro, / ki jo nosi mrtvi Sin, / ran petero ž njo odenem, / da ne vidiš njih globin. /... / lepa s Križanim v rokah.« Ta pesem in pesem »Pod celico mrjo kostanji« (*Iz moje celice 1*, 87–88) izpovedujeta sočustvovanje z žalostno Materjo Božjo: v prvi jo pesnica želi potolažiti s cvetjem in ob njej najti moč za prenašanje svojih križev, v drugi ji prinese jesenski cvet, rdeč nagelj, da bi Doloroso potolažila v njeni žalosti. Prava Žalostna Mati Božja je opisana v pesmi »Ves dan pri tebi« (*Cvetje na poti življenja*, 16–17): »V trpljenju me tolaži tvoja slika, / pod križem stojiš, na križu tvoj Sin, /... / trpeti

³ »Na samostanskem vrtu, dragi ptiček, / v kapeli lurški gnezdo si pozidal / tik poleg blažene Device, / da bi te človek zanj zavidal.« Na uršulinskem vrtu je stala kapelica lurške Matere Božje. Sklepamo lahko, da je to upesnitev motiva iz narave, ki ga je avtorica neposredno doživela. Tudi »Majnik v gozdu« (*Slava božji Materi*, 37), pesem, v kateri mati Elizabeta predstavi katedralo v naravi, bi lahko bila navdihnjena prav pri lurški kapelici, postavljeni leta 1886, pred katero je bil urejen smrekov drevored. (UALJ 1927)

⁴ O tem je napisala tudi pesem prigodnico »Nisi zrela«, »po 16-mesečni bolezni, ko nisem smela v nebesa« (UALJ 1926).

s teboj mi je odlika.«⁵

Pogosto ubesedeni likovni tip je Brezmadežna v kombinaciji z Apokaliptično ženo. Njun preplet je značilen za slovensko okolje (Menaše 1994), mati Elizabeta pa jo naslika v pesmih »Brezmadežna« (*Cvetje na poti življenja*, 14–15), »Slava tebi, o milostna, Brezmadežna« (*Slava Božji Materi*, 11; 13). V prvi, ki je resda kongregacijska, saj lirski subjekt s ponosom nosi Marijino svetinjo, so motivi ikonografskega tipa Apokaliptične žene: »limbar bel v deviški roki tvoj, /... / na zemski obli ti počiva noga, /... / zlat zvezdni venec glavo ti obkroža. Slava tebi« (*Slava božji Materi*, 11). Opira se na motive Brezmadežne/Apokaliptične žene: »je pod tvojimi nogami / hladne lune obla bleda /... / Dvanajst zvezd ti spleta venec / ter oznanja tvojo slavo, / ker ti strla, vsa deviška / kači si strupeno glavo.« Kip s temi atributi (le da je namesto lune zemeljska obla) lahko vidimo na hodniku uršulinskega samostana v Ljubljani.⁶ Naslednja, »O milostna, Brezmadežna« (*Slava božji Materi*, 13), je sorodna prejšnjima, a ponovno z iteracijo atributov: stoji na zemeljski obli, v desnici drži lilijo, nad njo je dvanajst zvezd. Cerkev Svete Trojice ima med oltarnimi slikami, ki se menjujejo v velikem oltarju, sliko Brezmadežne: stoji na zemeljski obli in na luninem kraju, v rokah drži belo lilijo, okrog glave ji sije dvanajst zvezd, angeli pa jo občudujejo z leve in z desne. Kakor torej vidimo, ni nujno, da je imela mati Elizabeta pred očmi točno določeno podobo, ki jo je lahko zrla, temveč je svojo vizijo Marije oblikovala v skladu s svojimi poudarki. Kljub temu lahko rečemo, da so umetniška dela dala pomemben impulz ustvarjanju obravnavane motivike.

V pesničinem marijanskem opusu najdemo tudi besedilo, ki se neposredno povezuje z umetnino, hranjeno v uršulinskem samostanu v Ljubljani. »Kraljica miru« (*Utripi večne luči*, 122) govori o milostni podobi Kraljice miru (okrog leta 1736), ki jo lahko vidimo v jugovzhodni kapeli cerkve Svete Trojice. Privabila je številne molivce, o tem so pričale votivne slike naokrog (Resman 2011, 74–75), mati Elizabeta pa v njena usta polaga te besede: »Pridite k meni, rešila vas bom! / V mojih rokah je konec gorja, / je mir sveta.« Verniki ji odgovarjajo: »Mati, prihajamo! Naši domovi / tebi naj bodo vsi posvečeni, / naša ognjišča, naše družine / z rožnim vencem varno okleni! / V svoje Srce naš narod zapri, / varuj ga ti!« Marija in otrok Jezus v naročju držita več rožnih vencev, materinska tematika pa se steka v domovinsko, v duhu molitve.

Nekatera likovna dela so samo omenjena – v naslovu ali refrenu, vsebina pesmi pa ne ustreza likovni podobi, temveč je molitev k Mariji s posebnim nazivom ali pa slavljenje njene podobe, ki presega resničnost tostranske upodobitve z večnostnim obstojem in nebeško naravo naše Gospe. V ta vsebinski krog sodijo: »Mati

⁵ Težko bi točno določili likovno delo, na katerega se navezuje pesnica. V uršulinskem samostanu in v cerkvi Svete Trojice so res dela s to tematiko: Pietà (iz ok. 1430–1440, levo v prezbiteriju cerkve), Žalostna Mati Božja (z enim mečem, hranjena v predprostoru zakristije cerkve) in Mati Žalostna s Križanim (v zakristiji).

⁶ V zvezdah so pritrjene žarnice. Mati Elizabeta je za proslavo z naslovom »Marijin venec« predlagala: »Marijin kip. Okoli je naprava, kamor natikajo deklamovalci zlate zvezde ali prižigajo žarnice.« (UALJ, brez letnice (okrog 1919))

dobrega sveta«, »Marija Pomagaj« (*Slava božji Materi*, 55; 112), »Brezjanski Mariji« (*Utripi večne luči*, 127) in pesmi iz cikla »Marija, Slovencev kraljica« (*Slava božji Materi*, 114–116), ki vsebuje pesmi o slovenskih romarskih krajih in nago-varja vsako podobo posebej, vendar s skupno vsebino: s slavnim uvodom in z osrednjo prošnjo za varstvo.

Opisovanje Marijine lepote na likovnem delu pesnica uporabi kot metaforo za odnos med njima: V pesmi »Pred tvojo sliko« (*Iz moje celice 1*, 94) se že spušča noč in slika ni več vidna, pa vendar: »Če v luči ne, se v slutnji zlati / spoznata mati in otrok.« Assumpta (*Utripi večne luči*, 121) ponazarja razdaljo med tem svetom in nebesi, ki pa bo presežena: »Jutri, jutri, ljuba Mati, / bo v nebesih tvoj otrok!« Vnebovzeta v tej pesmi pomeni samo motiv oddaljenosti in časovne distance, prostora med že in še-ne. Tudi v pesmi »Tvoja slika« (*Slava božji Materi*, 77), v kateri mati Elizabeta pesem molitev začne tako: »Če v sliko tvojo, Marija, / potaplja se moje oko, / izginja pred mano zemlja, / odpira se duši nebo.« In v občudujoči pesmi »Imakulata« (*Iz moje celice 1*, 88): »Draga, najdražja mi slika je Tvoja: / Imakulata, saj mati si moja!«

4. Sklep

Uršulinka in pesnica, mati Elizabeta (Ivanka) Kremžar, najbolj znana religiozna avtorica prve polovice 20. stoletja, še danes po svojih uglasbenih pesmih nagovarja vernike k češčenju. S svojim pesništvom v tok literarne zgodovine ne prinaša novosti – ne na oblikovni ne na vsebinski ravni: v izrazu sledi klasičnim oblikam, preprostim rimanim verzom in kiticam, ki omogočajo uglasbitev. S tem lahko »opravičimo« neizvirnost oblik in vztrajanje v vedno istem slogovnem izrazu. Poleg uglasbitve je dejavnik klasičnosti še pisanje za svečane priložnosti, ki so zahtevale posebno slavnostno dikcijo in himnično obliko.

Na vsebinski ravni v pesmi z marijansko motiviko mati Elizabeta ne vnaša novih in izvirnih referenc, povezanih z božjo Materjo, ampak sledi že utrjenim podobam, ki so blizu tudi bralcem. Odnos med lirskim subjektom (pesnico) in lirskih objektom (Marijo) je odnos otrok – mati. Elizabeta se pomanjša v najmanjšega otroka, ki zaupljivo materi prinaša prošnje, zahvale, jo občuduje in kiti s cvetjem. Prepoznavna jo v naravi in v lepoti likovnih del. Preigrava simboliko cvetja in vtise iz narave, ki so simboli človeškega življenja in verovanja. V tem se dejansko približa simbolizmu, vendar klasičnost izraza pesmi postavi v okvir časa pred ekspresionizmom. V odnosu do likovnih del, ki so (lahko) bila navdih za poezijo, ugotavljamo, da je nemogoče trditi za katerokoli likovno podobo, ki jo je mati Elizabeta imela možnost videti (in teh v uršulinskem samostanu v Ljubljani ni malo!), da je neposredni odmev molitve pred sliko ali kipom. To naj nas ne moti – spoj več del v ikonografski tip in zatekanje k Mariji, ki obstaja za vsemi temi človeku dojemljivimi podobami, pesnici zadoščata, da čuti njeno živo navzočnost, varstvo in blagoslov.

Kratica

UALJ – Uršulinski arhiv v Ljubljani.

Reference

Arhivski viri

UALJ, 1927, *Fotografija Lurške kapele*, Fotografiska zbirka Uršulinskega arhiva v Ljubljani.

---, 1926, *Prigodica »Nisi zrela«*. Rokopis v zapuščini Elizabete Kremžar Uršulinskega arhiva v Ljubljani.

---. B. I. (okrog 1919). Scenarij proslave »Marijin venec«. Tipkopis v zapuščini Elizabete Kremžar Uršulinskega arhiva v Ljubljani.

Druge reference

Avsenik Nabergoj, Irena. 2017. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramtizacijah evangelske pripovedi od pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:655–669.

---. 2011. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Fras, Simona. 1974. Oris življenja in dela. V: *Utripi večne luči*, 5–49. Ur. Simona Fras. Ljubljana: Uršulinski provincialat v Ljubljani.

Gross, Heinrich, in Heinz Reinelt. 1989. *Psalmi: Besedilo in razlaga*. Prev. Jože Krašovec. Celje: Mohorjeva družba.

Jakopič, Bogo. 2003. M. Elizabeta Kremžar (1878–1954). V: *Mohorjev koledar 2004*, 277–280. Ur. Matija Remše. Celje: Mohorjeva družba.

Kogoj, Marija Jasna. 2007. Ivanka Kremžar – m. Elizabeta (1878–1954): Vzgojiteljica, učiteljica in religiozna pesnica. V: *Pozabljena polovica: Portreti žensk 19. in 20. stoletja na Slovenskem*, 150–153. Ur. Alenka Šelih. Ljubljana: Tuma, SAZU.

Kremžar, Elizabeta. 2007. Ema – Korotanski biser. Na življenjski poti. V rajski slavi. *Ema Krška: Hagiografije*. Ur. Jože Faganel. Celje: Mohorjeva družba.

---. 1969. *Slava božji Materi*. Celovec: Slomškova založba.

---. 1964. *Bog, vir veselja*. Ljubljana: Vinko Furlan.

---. 1935. *Slava sveti hostiji*. Ljubljana: Jugoslovanski uršulinski provincialat.

---. 1923. *Iz moje celice*. Zv. 2. Ljubljana: Uršulinski samostan.

---. 1919. *Cvetje na poti življenja*. Ljubljana: Uršulinski samostan.

---. 1916. *Iz moje celice*. Zv. 1. Ljubljana: Uršulinski samostan.

Kumer, Zmaga. 1988. Na sred vasi en križ stoji. 3 deli. *Cerkveni glasbenik* 81:36–42; 62–66; 81–86.

Menaše, Lev. 1994. *Marija v slovenski umetnosti: Ikonologija slovenske marijanske umetnosti od začetkov do prve svetovne vojne*. Celje: Mohorjeva družba.

Resman, Blaž. 2011. *Uršulinke v Ljubljani*. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije.

Stanonik, Marija. 2007. M. Elizabeta Kremžar: 1878–1954. V: *Ema Krška. Hagiografije*, 190–194. Ur. Jože Faganel. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2004. *Žuborenje: Poezija slovenskih uršulink*. Ljubljana: Družina.

---. 2002. Prispevek uršulink k slovenskemu leposlovju. V: *Tristo let ljubljanskih uršulink*, 277–299. Ur. Marija Jasna Kogoj. Ljubljana: Družina.

Štrekelj, Karel. 1904–1907. *Slovenske narodne pesmi*. Zv. 3. Ljubljana: Slovenska matica.

Veider, Janez. 1944. Slike v uršulinskem samostanu v Ljubljani. *Zbornik za umetnostno zgodovino* 20, št. 1–2:98–136.



Christian Gostečnik OFM
Družinske terapije in klinična praksa

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojskega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija.

Ljubljana: ZBF, TEOF IN FDI, 2017. 440 str. ISBN 978-961-6873-47-5, 19€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3, 797—811
 UDK: 27-528-584
 Besedilo prejeto: 08/2018; sprejeto: 08/2018

Slavko Krajnc

Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji

Povzetek: Pričujoča razprava želi pokazati, da je ne le liturgija, ampak tudi krščansko življenje samo navdihujoči vir duhovnega izkustva, saj je življenje navzoče v liturgiji in liturgija v življenju. Obe »liturgiji« zahtevata božje gostoljubje, s katerim omogočamo vsem ljudem »na tujem«, da se počutijo »doma«. Tega božjega gostoljubja pa se učimo v slehernem obrednem dejanju, pa tudi ob praznovanju praznikov, »Gospodovega dne« in v dnevih vsakdanjika. To »učenje« božjega gostoljubja doseže svojo posvetitev v izkustvu Boga v liturgiji in v »liturgiji« vsakdanjega življenja. Kakor sta dve obliki molitve, liturgična in zasebna, tako imamo tudi dve različni duhovni smeri iste krščanske duhovnosti: liturgično, ki usmerja bogoslužni zbor v skrivnost Kristusa, in zasebno, ki usmerja in posvečuje posameznika v njegovem življenjskem kontekstu. Kakor je zasebna duhovna smer nujno potrebna za duhovno napredovanje posameznika, tako je liturgična smer potrebna za utrjevanje skupnosti in življenja s Kristusom. Razprava svoje razmišljanje strne v spoznanje, da je prava liturgična duhovnost le tista, ki združuje obe omenjeni smeri in postane življenjski slog krščanskega življenja, utemeljen na priličenju in poistovetenju s Kristusom.

Gljučne besede: liturgična duhovnost, vsakdanje življenje, dejavno sodelovanje, obredi in praznovanja, Gospodov dan in vsakdanjik, duhovna preobrazba, izkustvo Boga

Abstract: **Spirituality Based on the Liturgy and on the »Liturgy« through Liturgy**

The aim of this article is to show that not only liturgy, but also the Christian life itself is an inspiring source of spiritual experience since life exists in the liturgy and the liturgy in life. Both »liturgies« require God's hospitality through which we enable all people »outside« to feel themselves »at home«. However, this hospitality of God is taught in every ritualistic act, as well as in the celebration of holidays, the »Lord's Day« and the days of everyday life. This »learning« of God's hospitability reaches its consecration in the experience of God in the liturgy and in the »liturgy« of the everyday life. And as there are two forms of prayer, the liturgical and private, so we have two different spiritual directions of the same Christian spirituality: the liturgical, which directs the liturgical congregation to the Mystery of Christ, and the private, which directs and consecrates the individual in his life context. As the private spiritual direction is indispensable for the

spiritual advancement of an individual, so is the liturgical direction indispensable for the consolidation of the community and life in Christ. In short, the article sums up its reasoning into the finding that true liturgical spirituality is only the one which unites both mentioned directions and becomes the lifestyle of Christian living, founded on the worshipping and identification with Christ.

Key words: liturgical spirituality, everyday life, active participation, rituals and celebrations, the Lord's Day and everyday life, spiritual transformation, the experience of God

1. Uvod

Liturgična duhovnost je odnos kristjana do liturgičnih obhajanj na način, da ta postanejo »vrhunec in vir vsega kristjanovega delovanja in življenja« (B, tč. 10). Gre za posedanjenje Kristusove skrivnosti v liturgiji Cerkve, »zakoreninjenost v Njem, ki je neizčrpana novost« (Strle 1977, 246) in za popolno uresničitev krščanskega življenja, ko človek, prežet z zakramenti uvajanja, ozdravljanja in služenja, prežema svoje življenje z namenom, da bi napredoval v svetosti in postajal podoben križanemu in vstalemu Gospodu, pričakujoč zadnje eshatološko izpopolnitev v božji slavi (Neunheuser 1984, 1420).

2. Liturgična duhovnost v luči konstitucije o bogoslužju

Četudi v dokumentih drugega vatikanskega cerkvenega zbora ne najdemo eksplicitne razprave o liturgični duhovnosti, jo lahko vsaj posredno prepoznamo v razpravi o osrednji skrivnosti naše vere, o velikonočni skrivnosti, ki je temeljni in bistven vidik liturgične duhovnosti. Tako vidimo, da liturgično duhovnost obravnavajo kar tri konstitucije: konstitucija o bogoslužju, dogmatična konstitucija o Cerkvi in pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. Tako je na primer v konstituciji o bogoslužju glavni teološki poudarek, ki je posebej pomemben za liturgično duhovnost, zgodovina odrešenja, ki se uresničuje v zgodovini človeštva in prejme svoje dovršitev v velikonočni skrivnosti, ki jo obhajamo v bogoslužju.

»Bogoslužje Cerkve je slovesno obhajanje odrešenja: načrt, zasnovan *ab aeterno* – od Boga, ki se udejanja »zgodovinsko« v Stari in Novi zavezi, v sedanjosti pa »zakramentalno« v bogoslužnih dejanjih Cerkve, in sicer vse do dokončne dovrčitve ob drugem Kristusovem prihodu. /... / Bogoslužje je potemtakem bogočastje Cerkve oziroma »epifanija« Cerkve, ne zato, ker se izvaja v njenem imenu, ampak ker jo obhaja *persona ecclesiae*, torej tisti, ki kot skupnost ali kot posameznik poseablja Cerkev.« (Lameri 2004, 14–16)

To občestvo je živa zakramentalna resničnost, ikona Cerkve ter mistično telo Jezusa Kristusa, ki je v zakramentalnem obhajanju povezano z nebeško Cerkvijo

(B, tč. 8). Kakor za liturgijo velja, da je »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (tč. 10), tako moremo reči, da je tudi liturgija »vir in vrhunec« duhovnosti kristjana.

2.1 Liturgija – »vir in vrhunec« duhovnosti kristjana

Duhovnost kristjana in s tem liturgična duhovnost se »napaja« v zakramentalnih obhajanjih, besednih bogoslužjih, molitvenem bogoslužju, pridiganju, meditacijah in v različnih načinih molitve ter pobožnosti, kar pomeni, da duhovnost kristjana ni ujeta v povsem obredni okvir, četudi je ta ključnega pomena. Kristjan lahko doživi trenutke izrazitega duhovnega izkustva tudi izven liturgije, kot denimo v trpljenju oziroma mučeništvu, v trenutkih intenzivne molitve, samopodaritve ali v ljubezni do bližnjega. Na tej podlagi lahko sklepamo, da je vse, kar imenujemo »izven bogoslužja«, na neki način tudi sad bogoslužja. Zanimivo je, da se izraz »vir in vrhunec«, ki se v konstituciji o bogoslužju nanaša na celotno liturgijo (tč. 10), v poznejših koncilskih in pokoncilskih dokumentih nanaša izključno na evharistijo, pri čemer ima pred podobo »vrhunec« izrazito prednost podoba »izvir« (C, tč. 11; D, tč. 5; E, tč. 15; LA, tč. 3). Šele papež Janez Pavel II. se je v apostolskem pismu *Vicesimus Quintus Annus* vrnil k prvotnemu pomenu izraza »vir in vrhunec« ter ga uporabil v širšem pomenu. Zapisal je, da je liturgija, ne le evharistija, »izvir in vrhunec«: »Izvir je, ker zlasti v zakramentih verniki obilno zajemajo vodo milosti, ki priteka iz prebodene strani križanega Jezusa /... /, vrhunec pa, ker vsa dejavnost Cerkve teži k življenjskemu občestvu s Kristusom in ker je liturgija tista, v kateri Cerkev sporoča in pokaže vernikom delo odrešenja, ki ga je enkrat za vselej izvršil Kristus.« (Janez Pavel II. 1988, tč. 22) To načelo, da je liturgija, ne le evharistija, »vir in vrhunec«, je zelo pomembno tudi za liturgično duhovnost oziroma za duhovno življenje kristjana. Celotna liturgija je »prvi in nepogrešljiv vir, iz katerega lahko verniki črpajo zares krščanskega duha« (B, tč. 14). Če je »prvi«, lahko razumemo, da ni edini, saj »ne izčrpa vse dejavnosti Cerkve« (tč. 9). Ker pa je »nepogrešljiv«, to je nujno potreben, pomeni, da moramo svoje krščanstvo živeti v povezanosti z njim tako, da bo življenje navzoče v liturgiji in liturgija v življenju (Augé 1998, 89–92). Le takšna duhovnost, ki ni vezana samo na evharistijo, ampak na vse liturgično in neliturgično delovanje Cerkve, more postati stalni življenjski slog kristjana in tako prostor obhajanja krščanskega življenja. Od tod moremo reči, da »če velja, da je nepoznavanje Svetega pisma nepoznavanje Kristusa, velja tudi, da je nepoznavanje liturgije in tradicije Cerkve nepoznavanje skrivnosti naše vere«. (Pažin 2013, 615)

2.2 Dejavno sodelovanje pri bogoslužju razodeva gostoljubnost Boga in Cerkve

Ena izmed prvih zahtev liturgične duhovnosti je v tem, da se liturgično dejanje obhaja na dostojanstven način. Liturgičnega dejanja se verniki udeležijo pravilno pripravljene ter »zavestno, dejavno in plodovito« (B, tč. 11). To velja tako za duhovnika kakor tudi za laike. Nihče naj ne bo le poslušalec, ampak naj dejavno sodeluje tako, da opravlja »vse tisto in samo tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih pravilih« (B, tč. 28). To dejavno sodelovanje, ki je tako notranje (molitev

in pesem z novim duhom, žarom, izročitvijo, izkustvom) kakor tudi zunanje (liturgični sodelavci), in ki se v konstituciji o bogoslužju prepleta kot »rdeča nit«, mo-remo razumeti kot gostoljubnost Boga in Cerkve.

Ker je liturgična duhovnost tudi duhovnost »liturgije« po liturgiji oziroma življe-nja iz liturgije, se nam gostoljubnost kaže kot brezpogojna evangeljska in misijo-narska drža, ki mora »krasiti« slehernega kristjana. Jezus je namreč naročil Petru: »Odslej boš ljudi lovil.« (Lk 5,10) Po njegovem zgledu mora vsak kristjan z besedo in zgledom vabiti ljudi v objem Cerkve in tako na svoj način izražati božje goso-ljubje. Gre za gostoljubje, ki vključuje ljudi različnih etničnih, rasnih, socialnih in ekonomskih identitet, kar pomeni, da so v Cerkvi vsi dobrodošli. Iz tega sledi, da mora biti tako krščansko občestvo kakor tudi duhovnik, v sklopu bogoslužja ali izven njega, vedno v vlogi gostitelja, to je ustvarjati takšno gostoljubje, kakor da bi povabili nekoga na svoj dom. Razlika je v tem, da je »farni dom« ali cerkev tudi božja hiša, pisarna pa kraj srečevanja z duhovnikom, božjim poslancem.

Gostoljubje je že svetopisemska drža, katere namen je omogočiti ljudem »na tujem«, da se počutijo kot doma (1 Mz 18,1-8; 19,8; Sod 19,23; 2 Mz 22,20; 23,9). Ta drža gostoljubnosti je prešla v krščanstvo preko Kristusovega zgleda, ki je na-menoma sedel k mizi skupaj »s cestnarji in grešniki« (Mt 9,10-13) in se je dal »v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45). Tudi bogoslužni zbor more razodevati goso-ljubje s tem, da je odprt za slehernega obiskovalca. V obrednikih je rečeno, naj vo-ditelj bogoslužja pred krstom sprejme starše in botre z otroki pri cerkvenih vratih (Sveti krst 2014, 35), birmanci naj bodo razvrščeni na primernem kraju pred ško-fom (Sveta birma 1972, 21), tudi zaročence naj sprejme na pragu svetišča (Sveti zakon 2005, 45), pri pogrebu naj pri vratih cerkve pokropi pokojnega (krsto ali žaro) in pozdravi svojce ter jih povabi v cerkev k maši (Krščanski pogreb 2006, 55). Vse to niso le predpisi, ampak jezik gostoljubnosti, s katerim ustvarjamo liturgično duhovnost in jo povezujemo z življenjem. Tudi duhovnik in liturgični sodelavci morajo izražati Gospodovo gostoljubnost. Tako na primer ministranti in ministrant-ke s svojo sveto držo, ministriranjem in glasnim odgovarjanjem duhovniku izraža-jo božje gostoljubje. Bralci in bralke ter izredni delivci in delivke obhajila preko oznanila božje besede in delitve obhajila posedanjajo božje gostoljubje, ga ozna-njajo in ga prinašajo bolnim in trpečim. Za organiste, zborovodje in pevske zборе je značilno, da ga opevajo in z občestveno držo utrjujejo. Medtem ko čistilci, kra-silke in mežnar omogočajo, da lahko verniki doživijo božje gostoljubje, je tudi ce-loten bogoslužni zbor bolj dejaven. Samo takšen duh dejavnega sodelovanja ce-lotnega občestva more ustvarjati pravo liturgično duhovnost, duhovnost, ki teme-lji na liturgiji in življenju iz liturgije.

3. Liturgična duhovnost temelji na obredih in praznovanjih

Človek je obredno in s tem tudi liturgično bitje, bitje praznovanja, saj brez prazni-kov upanje nima kje prebivati. Preko obredja človek izkazuje svojo naklonjenost

in predanost Presežnemu ter tudi pripadnost instituciji. Toda zgolj na podlagi zunanjih izrazov vernosti ne moremo sklepati na dejansko vernost posameznika, ki je nekaj veliko globljega in bolj intimnega od morebitnega izpolnjevanja obveznosti ali zgolj gojenja običajev in navad. (Pevce Rozman 2017, 291) Robert Cheaib je zapisal, da je razumski človek (*homo sapiens*) religiozni človek (*homo religiosus*), in sicer zato, ker je liturgično obredno bitje (*homo liturgicus*). Naša religioznost se namreč ne izraža toliko z idejami o Bogu, kolikor z odnosom z Njim v molitvi. (2016) Ti odnosi pa se poglobljajo in zdravijo prav po obredih (Cooke 2005, 31–32). Že sama slovenska beseda »obred«, ki izvira iz stare besede »obrediti«, poudarja, da obredi postavljajo človeka v red, ki je zunanji in notranji, »ki »giblje k«, »razpoloži za« in »se daje na razpolago« (Turnšek 2018, 188). Zunanji red omogoča notranjega, notranji pa raste in se spreminja v duhovnost ali življenje iz skrivnosti, ki jih v bogoslužju obhajamo. Podobno postavlja tudi liturgična duhovnost v red človekovega duha, vse njegovo delovanje in življenje.

3.1 Obhajanje obredov ustvarja duhovnost in identiteto posameznika in skupnosti

Današnji človek v mnogih segmentih življenja zavrača obrede ali pa jih vsaj opušča ali nadomešča z novimi. »Obredi pogosto postanejo le formalni izraz neke pripadnosti, ki ostaja na površini, izpolnjevanje verskih dolžnosti pa postane sredstvo za izpolnitev osebnih želja.« (Pevce Rozman 2017, 297) Mary Douglas pravi, da je to po eni strani zaradi pomanjkanja predanosti skupnim simbolom in obredom, po drugi strani pa zaradi zavračanja obredov kot takšnih. Vzrok takšnega ravnanja prepoznava tudi v voditelju bogoslužja, ki pogosto opravlja obrede brez notranje predanosti vsebini, ki jo obredi vsebujejo. (Smith 1995, 13–14) Še bolj prepričljiva pa je ugotovitev Mircea Eliade, ki ob problemu zavrnitve ustaljenih obrednih navad pojasnjuje, da je problem današnjega človeka v drugačnem dojetanju stvarstva. Medtem ko so nekdanja ljudstva gledala na vsako stvar kot na nekaj svetega, kakor da je svet napolnjen z manifestacijo presežnega, kar Eliade imenuje »hierofanija«, današnji človek gleda na svet bolj z vidika fizike, kako in iz česa je kakšna stvar, to je brez odkrivanja svetega, brez hierofanije in epifanije. (18) Takšen pogled nujno vpliva na duhovnost človeka, ga oddaljuje od nadnaravnega in ga priklepa zgolj k naravi. Zato je rešitev za poglobitev v liturgično duhovnost hierofaničen pogled na svet, to je, da »gledamo«, na primer na krstno vodo in evharistična znamenja, drugače kot samo na naravni, fizikalni pojav. Krstna voda in evharistična znamenja delujejo namreč kot hierofanije in epifanije.

Ruski filozof in teolog Pavel Florenski pravi, da je *homo liturgicus* tisti, ki je zmožen opravljati vlogo mostu, združitve dveh nasprotujočih si prvin, konjunkcije neba in zemlje. To je človek, ki postavlja bogočastje v središče svojega življenja. Preko liturgije je poklican, da rešuje stvari iz brezna in jih vrača v njihov izvor ter kaže, da so korenine vidnega v nevidnem, cilji (raz)umljivega pa v neumljivem, medtem ko je liturgično dejanje kraj, v katerem se ločeni deli sveta združujejo v eno. (Arborensse 2018, 17–26) Tako liturgija ni le duhovni dogodek, ampak duhovnost življenja, saj vključuje življenje ter tako utemeljuje osebno in družbeno identiteto. Po obre-

dih se namreč sprejema, priznava in potrjuje lasten osebni načrt ter pravilo odnosa do bližnjega in do stvari. Obredi utemeljujejo in razodevajo prostor slehernega v svetu, preko obredov dobijo stvari pomen za človeka. (Alberione 1996, 24) Njihova vrednost je tudi v tem, da človeka zdravijo in vodijo k dobremu, ga osvobajajo vase zaprtih rutin in so najbolj znana orodja za doseganje utrjenih, pozitivnih medsebojnih človeških in družbenih odnosov. Njihova lastnost je v tem, da se ponavljajo in s tem ustvarjajo skupnost, povezanost, zaupanje, varnost, smisel ... Tako na primer molitev molivcem pomaga k duhovni rasti, saj jim že po nekaj besedah njihove stresne ali travmatične duševne vsebine odvede v prijetnejše okolje skupnosti, povezanosti in varnosti. To pomeni, da obred nima učinkov le v okviru individualne psihologije, ampak ritualno učinkuje tudi s tem, da obnavlja povezavo med posameznikom in njegovo človeško skupnostjo. Namen obredov je namreč ob verski razsežnosti tudi obnavljanje razpadajočih, z interesi obremenjenih povezav med ljudmi v novo, brezpogojno, nadinteresno vez, zvezo in »zavezo«. »Bogoslužje Cerkve je dogodek znotraj zgodovine odrešenja, ko Sveti Duh doseže vsakega posameznika, ki sprejme zavezo in s svojim »da« odgovori na zavezo« (Aracki Rosenfeld 2017, 498), ki jo Bog ponuja posamezniku. Med obrednim praznovanjem vsak posameznik opusti svoje interesne dejavnosti in se posveti obnovitvenemu obredu skupnosti in lastne duhovnosti. Ta skupnost in duhovnost pa se na poseben način gradi, če so obredi praznično obhajani in če ustvarjajo praznik.

3.2 Duhovnost temelji na praznovanju praznikov

Praznik in praznovanje sta imela tako nekoč kakor tudi danes velik pomen v človekovem odnosu do Boga, drug do drugega in do stvarstva. Človek je vedno našel dovolj utemeljene vzroke, da je praznoval. Razlog za praznovanje ni bil toliko v užitku, zabavi ali veseljačenju, ampak je bil predvsem nekaj notranjega ali duhovnega. Ker je človek tudi duhovno bitje in zato povezan tako z naravo kakor tudi z vsem, kar naravo presega, se je v praznovanju odpiral predvsem k presežnemu ter vzpostavljal s tem presežnim svoj odnos v obliki čaščenja in praznovanja. Antična ljudstva so namreč praznike v prvi vrsti obhajala zato, da bi vzpostavila harmonijo z duhom narave in božanstva, šele nato zaradi utrjevanja skupnosti in veseljačenja. O tem nam poroča tudi filozof Aristotel, ki je zapisal: »Žrtvovali so in se sestajali, opravljali obrede in častili bogove, sebi pa privoščili počitek in razvedrilo.« (Ovsec 1993, 14) Iz povedanega je razvidno, da je bila že v davni veri temelj praznikov. Žrtvovali so življenje darovane živali in s tem dajali čast božanstvom, utrjevali zavest in pripadnost skupnosti, državi in božanstvenem cesarju, opravljali verske rituale posameznim božanstvom in si končno privoščili razvedrilo v oblikah iger, zabav, uživaštva in veseljačenja. (14–15)

Tudi božje ljudstvo je že od Mojzesove postave dalje poznalo določene praznike in se spominjalo čudovitih del Boga Rešitelja, se mu zanje zahvaljevalo, zagotavljalo njih trajen spomin ter nove rodove učilo po njih oblikovati svoje življenje in svojo duhovnost (KKC, tč. 1164). Podobno se tudi kristjani in krščanska duhovnost napaja ob praznovanju praznikov. Tako je na primer za kristjana po eni strani praznik dan, ko se ne dela, dan, ki je posvečen kakemu pomembnemu dogodku

ali spominu nanj, dan, ko človek, vsaj za kratek čas ali pa tudi za ves dan opusti svoja posvetna opravila in skrbi, po drugi strani pa tudi dan, ko se kristjan posveti duhovni razsežnosti svojega bivanja, obhajanju Kristusove skrivnosti, ki je »razgrnjena v teku leta« (B, tč. 102). To je tudi dan novih priložnosti in nove odgovornosti za zrelejše medsebojne odnose in krščansko življenje.

3.3 Duhovnost praznika »Gospodovega dne«

Četudi so vsi dnevi Gospodovi,¹ si je Bog izbral vsak sedmi dan za svoj dan, ga blagoslovil in posvetil ter v tretji od desetih zapovedi uzakonil, naj ga posvečujemo. Ker pa je po Kristusu kristjan poklican, da vso Staro zavezo umeva v luči Kristusa, je prva Cerkev opustila soboto kot Gospodov dan in jo nadomestila s prvim dnevom po soboti. S tem je poudarila kristološko razumevanje Gospodovega dne, saj je, kakor pravi sveti Gregor Veliki, »za nas resnična sobota oseba našega Odrešenika Jezusa Kristusa«. (Janez Pavel II. 1998, 18) K tej odločitvi je gotovo vplival tudi apostol Janez, ki v svojih preroških zamaknjenih nedeljo imenuje »Gospodov dan« (Raz 1,10-11). »Nedelja kot prvi dan ni le prevod sobote, ampak je njena teološka razlaga. Sobota je sedmi dan, sklep in vrhunec stvarjenja, medtem ko je nedelja začetek. Sedemdnevni teden predstavlja zgodovino sveta, osmi dan pa odpira kozmos odrešenju. Tako nedelja sporoča, da je odrešenjski red navzoč že v stvarjenju.« (Mlinar 2000, 12) Z novim stvarjenjem (to je s Kristusovim prihodom) je *chrònos* ali splošni oziroma »profani« čas postal čas milosti ali *kairòs*. Prav ta kristološki vidik nedelje pove, da gre za dan novega stvarstva, rojstni dan novega sveta, dan vstalega Kristusa in dan, »ko se je Bog zopet sklonil nad »zgnetenim blatom« – človeštvom –, da bi mu »vdahnil življenje«. (Pronzato 1977, 298) Gre za »prvi in glavni praznični dan, temelj in jedro celotnega cerkvenega leta« (B, tč. 106) ter dan, ko utrjujemo in poglobljamo svojo zavezo z Njim. Zato je nedelja Stvarnikov in Odrešenikov dar človeku. Ta dar je Cerkev dobila in ne ustvarila. Zato lahko ta dar le uživa, ne spreminja, mu ne daje nove vsebine, novega imena ali prostora, to je, da bi ga na primer v nekrščanskih deželah prenesla na petek ali kateri drugi dan. Nedelja pripada Kristusu, njegovi skrivnosti in njegovi Cerkvi, saj je izraz božje ljubezni in nosilka božje milosti.

Posvečevati nedeljo kot Gospodov dan ne pomeni izvrševati tretje božje zapovedi, ampak izvrševanje največje zapovedi, zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega. V izvrševanju te zapovedi kristjan pričuje o svoji identiteti.

»Udeležba pri skupnem obhajanju nedeljske evharistije je pričevanje za pripadnost in zvestobo do Kristusa in do njegove Cerkve. Verniki s tem izpričujejo svoje občestvo v veri in ljubezni. Skupno pričujejo za svetost Boga in za svoje upanje na zveličanje. Obenem se med seboj krepijo in opogumljajo pod vodstvom Svetega Duha.« (KKC, tč. 2182)

Ta duhovnost se hrani s poslušanjem božje besede in z udeležbo pri Gospodovi mizi. Kakor nedelja brez maše ni Gospodov dan, tako tudi duhovnost kristjana

¹ Medtem ko v klasični latinščini beseda *feriae*(-arum) pomeni praznike, je dobila beseda *feria* v liturgiji katoliške Cerkve pomen dnevov v tednu (npr. ponedeljek – *feria secunda*), razen sobote in nedelje.

brez praznovanja nedeljskega bogoslužja ni liturgična duhovnost, saj je prava liturgična duhovnost izkustvena, to je konkretna, stvarna, živa in doživeta. Že v antični Cerkvi je vladalo pravilo, kakor nam poroča spis iz 3. stoletja z naslovom *Apostolska didaskalija*, da »naj nihče ne zmanjšuje Cerkve s tem, da ne obiskuje srečan in tako siromaši Kristusovega telesa za en ud«. »Ne oropajte našega Odrešenika njegovih udov. /... / Na Gospodov dan pustite vse in polni gorečnosti hitite v vaš sveti shod, ki je vaša hvalnica Bogu.« (CEI 1984, tč. 10) Omenjeni spis poudarja, naj se verniki udeležujejo bogoslužja v občestvu, ki mu pripadajo (pojdit »v vaš sveti shod«), in ne v skupnosti, ki se izolira od župnije ali oblikuje nekoliko bolj bogato in v zasebnosti obhajano bogoslužje »karizmatične skupine«. Takšni so podobni kristjanom v Korintu, ki niso hoteli obhajati skupaj, ko se je »vsakemu mudilo pojest svojo večerjo /... / in so s tem sramotili tiste, ki nimajo« (1 Kor 11,21-22). To pomeni, da obhajanje nedelje ni le dan poglobljanja odnosa do Boga, ampak tudi do bližnjega. Gre za bogatitev občestva s svojim osebnim pričevanjem, vero in molitvijo. Tako obhajan praznik Gospodovega dne postane središče kristjanove duhovnosti, njegov vrhunec, cvet in sad, obenem pa trdna korenina, ki dovaja sok, hrano in moč za življenje. (Krajnc 2009)

3.4 Duhovnost vsakdanjika – red v »neredu« vsakdanjika

Četudi dnevi vsakdanjika vodijo k nedelji kot vrhuncu srečanja z Gospodom ter brati in sestrami, nedelja pa razsvetljuje ves teden, si božji Duh utira pot tudi v vsakdanjik. Večje je doživljanje Gospodovega dne, odmevnejša in sadu polnejša je milost, iz katere kristjan živi duhovno življenje v vsakdanjiku. Tako se enkratno doživetje v nedeljskem bogoslužju spremeni v pot vsakdanjega soočanja s stvarnostjo življenja. Tudi vsakdanjik vsebuje obrede, ki v neredu vsakdanjika ustvarjajo red. Ti obredi so lahko liturgični ali pa iz liturgije navdihnjeni. Anselm Grün opisuje množico takšnih obredov, ki zaznamujejo naše vsakdanje življenje. Značilnost teh obredov je, da odpirajo nebo nad življenjem, zapirajo ena vrata in odpirajo druga, izražajo čustva, ki jih sicer nikoli ne izražamo, poglobljajo odnose, ustvarjajo identiteto, sveti kraj in sveti čas, so kot spominski predmeti, ustvarjajo dom in domačnost ter prepričanje, da moje življenje uspeva, so kraj srečanja s samim seboj in z Bogom. (2009, 9–17) V duhu teh obredov vsakdanjega življenja moremo reči, da Bog ni samo to, kar spada v cerkev ali praznik, ampak tudi to, kar spada v vsakdan. Vsakdan pomeni biti na poti oziroma da smo v procesu, da nenehno preverjamo našo podobo o Bogu in da smo nenehno odprti za majhne stvari v vsakdanjiku, kjer se piše biografija posameznika. Takšno razumevanje vsakdanjika ustvarja duhovnost, ki ni osredinjena zgolj na Gospodov dan, ampak na Gospoda, ki posvečuje ves naš čas in življenje.

V vsakdanjem življenju, ki ni nujno povezano z Gospodovim dnem, pa je tudi vse polno mejnih izkušenj, preizkušenj, prehodov in prelomnic, na katere Cerkev odgovarja z zakramenti in zakramentali. Tako Cerkev prihaja naproti človeku ob ali po rojstvu s praznovanjem svetega krsta, sredi otrokovega dozorevanja z obhajanjem svetega obhajila in birme, ob trdni vezavi na življenjskega sopotnika z zakramentom svetega zakona, v bolezni z bolniškim maziljenjem in sveto popotnico

ter ob smrti z obredom krščanskega pogreba. Tudi ti obredi, ki niso povsem vezani na Gospodov dan, vsakdan posvečujejo in bogatijo njegovo duhovnost. Ker pa zakramenti in zakramentali niso edini dejavnik ustvarjanja duhovnosti vsakdana, so dobrodošli vsi drugi obredi, ki sredi vsakdanjika ustvarjajo red ter prinašajo človeku varnost, mir in veselje do življenja.

Tako vidimo, da posebnih duhovnih doživetij ne smemo ločevati od vsakdanjika, četudi dajejo veri posebno moč predvsem praznični dnevi in manj vsakdanjiki,. Tudi za Jezusa je bil vsakdanjik velik navdihovalni vir za nazorno in učinkovitejše oznanjevanje. Govoril je v prilikah, ki jih je jemal iz vsakdanjika in iz življenjskih izkušenj vsakdanjega življenja. S tem nam je pokazal, da se lahko tudi v malih in vsakdanjih stvareh zgodi velika izkušnja Boga. Kakor pravo prijateljstvo ni rezervirano samo za določene dni v letu, tako tudi duhovno življenje ni rezervirano samo za Gospodov dan, ampak za vsak dan našega življenja. Potrebno je, da odkrivamo in oblikujemo duhovni vidik vsakdana, da se v navidezno najbolj preprostih in neverških trenutkih vsakdanjika čuti navzočnost in delovanje božjega Duha. (Dienberg 2000, 44–49)

3.5 Duhovna preobrazba – sad praznika in vsakdanjika

Cilj liturgične duhovnosti, obredov in praznovanj je preoblikovanje človeka (lat. *transformatio*) v »novega človeka« (Ef 4,24), saj je »bistvo človeka v tem, da je v vsakem novem trenutku »novost« (Petkovšek 2016, 503). Gre za dialoško dogajanje med človekom in stvarstvom, med človekom in človekom ter med človekom in Bogom. Ta nenehni človekov dialog z Bogom, naj bo preko bogoslužja kakor tudi preko vsega ustvarjenega, sooblikuje človekovo duhovnost ter vodi njegovo odkrivanje in sprejemanje božjega življenja.

V besedi »preoblikovanje« lahko prepoznamo tri pomenske ravni, ki jih lahko pripišemo trem zlogom besede »pre-obliko-vanje« (it. *trans-forma-zione*; nem. *Um-form-ung*; ang. *trans-forma-tion*). To so oblika, dejanje in subjekt. Kakor vsaka duhovnost, tudi liturgična zahteva določeno obliko življenja. To obliko si človek pridobi skozi čas, pa tudi preko različnih izkušenj, dokler se ne oblikuje določena oblika (forma) duhovnega življenja. Ker pa duhovno dozorevanje ni nikoli zaključeno, je treba »ujetost v obliki« nadgrajevati in po potrebi tudi spreminjati. Končnica »-vanje« nakazuje dejanje, ki je lahko bolj ali manj aktivno ali pasivno. Jaz lahko preoblikujem druge, lahko pa drugi preoblikujejo mene. Vedno gre za konkretno osebo, ki se jo preoblikuje ali se preoblikuje sama, kar pomeni, da je v središču preoblikovanja vedno subjekt in ne oblika. On je tisti, ki spreminja sistem vrednot, se vedno odloča za nekaj novega in se preoblikuje, medtem ko je lahko oblika ali duhovnost zgolj sredstvo preoblikovanja. Tretji del besede »pre-obliko-vanje« je predpona »pre«, ki ima pogosto konotacijo spremembe: nekaj pre-urediti, pre-strukturirati ali pre-ložiti. Omenjena predpona lahko nakazuje tudi, da je določena stvar opravljena, kot denimo »pre-orati«. Tako vidimo, da zlog »pre« izraža interakcijo med obliko in subjektom; v njuni konfrontaciji subjekt ustvari novo obliko, ki nadomesti prejšnjo. (Dienberg 2000, 49–52)

Ker »bistvo človeka ni v tem, kar že je, ampak v možnostih, ki jih njegova bit ima« (Petkovšek 2016, 507), vidimo, da je tudi duhovnost proces ali pot, ki človeka nenehno spremlja, oblikuje in ga ne pusti pri miru. Ta proces želi človeka pripeljati k skladnosti oblike, vsebine in osnovne usmeritve življenja. Ta proces je za kristjana neprestano preoblikovanje v luči združitve z Bogom. Ta duhovna pot zaobjema tako vsakdan kakor tudi praznik. Oba sta privilegirana kraja duhovnega življenja in izkustva.

3.6 Bogoslužna besedila – neposredni vir liturgične duhovnosti

Vsa bogoslužna besedila, še posebej evhološka ali predstojniške molitve, so polne duhovne hrane za vsakdanje življenje. Gre za »prvo teologijo« in s tem za tisto molitev, ki je postala vir sleherne teologije in duhovnosti. Četudi je jedro liturgičnega leta in s tem vsakega posameznega obhajanja skrivnost trpečega, umrlega in vstalega Kristusa, to je velikonočna skrivnost, nam sleherni liturgični čas izpostavlja določen vidik Kristusove skrivnosti. (Krajnc 1997) Istočasno lahko tako v svetopisemskih kakor tudi v evholoških besedilih liturgičnega obhajanja spoznavamo celo vrsto duhovnih spodbud in zahtev po pravičnosti in družbeni pravičnosti (Krajnc 2011).

Že ob preprostem darovanju kruha in vina v evharistiji se moramo vprašati, ali je to primerno, da to, kar je v družbi krivično porazdeljeno, prinašamo pred Boga za znamenje edinosti in božje navzočnosti. Zato si je na primer James L. Empereur zastavil naslednje vprašanje:

»Kako si sploh upamo udeležiti se posvečenih darov, če se ne zanimamo dovolj za krike revnih, ki so zaprti v kletkah nepravičnih socialnih, ekonomskih in političnih struktur? Takšni darovi so plesnivi in skisani, ne zaradi bakterij, temveč zaradi socialne nepravičnosti, ki so jo utrpeli številni, po katerih sta kruh in vino prišla v konkretno občestvo. Zato bi morali Boga najprej prositi za odpuščenje plesnivosti in skisanosti naših družbenih odnosov, polnih gospodarske nepravičnosti, in šele nato darovati Bogu kruh in vino, predvsem pa »čisto, sveto in brezmadežno žrtev, sveti kruh večnega življenja in kelih neminljivega zveličanja.« (Empereur in Kiesling 1990, 115)

Za liturgično duhovnost je omenjeno pomembno z naslednjega vidika:

»Četudi evharistija ne spreminja krivičnih socialnih, političnih in gospodarskih struktur in ne govori neposredno o zapletenih vprašanih revščine in krivicah, kot tudi ne daje receptov za rešitev le teh, se vendarle v evharistiji opravlja tudi vzvišena služba spreminjanja src in misli navzočih, da morejo prepoznati in priznati zatiranje, za katero so morda tudi soodgovorni, hkrati pa so deležni navdihov, v moči katerih se morejo skupaj z drugimi boriti za prihod božjega kraljestva. Tako se spremenjenje pri maši ne zgodi zgolj nad kruhom in vinom, ampak tudi nad človeškimi srci, ki po evharistiji nadaljujejo evharistijo vsakdanjega življenja v pravičnejšem odnosu do Boga, do bližnjega in do stvarstva.« (Krajnc 2011, 17)

Podobno kakor se v bogoslužnih besedilih nahajajo mnogi poudarki in zahteve po pravičnosti, tako najdemo v njih tudi raznovrstne zahteve po etičnem oziroma moralnem življenju. O tej nujni povezanosti liturgije in življenja ter kritiki pozunajnega bogoslužja (Am 5,21-24; 1 Kor 11,20-21) je ob razlagi Psalmov sveti Avguštín zapisal, da mnogi častijo Boga z besedo, medtem ko ga z dejanji preklinjajo. (Philips 1995, 88)

Skratka, v liturgiji je veliko besedil in dejanj, ki služijo kot motivacija za moralno vedenje, pa tudi kot vir etičnega razmišljanja. Samo če pomislimo na molitev kesanja, obred spovedi ali nekdanji obred *osculum pacis*, ki se je spremenil v »pozdrav miru« – vse te molitve in obredi ustvarjajo in gradijo določeno etično držo ter so v življenju iz evharistije norma za etično delovanje in življenje. Vrh tega pa velja, da to, kar slišimo v bogoslužju, skušamo živeti v vsakdanjosti.

4. Iz izkustva Boga v liturgiji do izkustva Boga v življenju

Bogoslužje je edinstven prostor doživetja Boga, saj je obhajanje liturgije pristno človeško dejanje in s tem soudeležba pri Kristusovi skrivnosti. Da bi lahko čim globlje doživeli Boga tako v liturgiji kakor tudi v vsakdanjem življenju, se človek poslužuje različnih jezikov (jezik besede, znamenj, glasbe, umetnosti), s pomočjo katerih skuša čim globlje prodreti v skrivnost, četudi ta vedno ostaja skrivnost. Prav zaradi tega človek ne more spoznati ali imeti izkustva skrivnosti s telesnimi čutili, ampak le z duhovnimi. Sveti Avguštín ob razlagi evangelija po Janezu pravi, da je »v ›duhovnem‹ človeku poleg telesnega očesa tudi ›notranje oko«, ki »vidi Svetega Duha«, ne kot vidi človek »vidnega gosta«, marveč »kot vidimo v nas samih svojo zavest«; so tudi »ušesa srca«; in je tudi »zdrav okus, ki je zmožen /... / jesti in piti /... / večnost« (Truhlar 1974, 156). Ob teh duhovnih čutilih in »jezikih« lahko prihajamo v »izkustvo« Boga tudi preko stvarstva, preko vsakdanjega življenja. Tako je na primer Romano Guardini videl ključni moment »religioznega izkustva« prav v izkustvu končnega (Bonaccorso 1991, 84), to je v vsakdanjem življenju. Seveda pa tudi v izkustvu končnega ne smemo odmisлити, da je predpogoj izkustva Boga vselej vera. Zato je na primer Dionizij Areopagit zapisal, da je največje »spoznanje Boga tisto, v katerem se spoznava prek nespoznanja« (2008, 869C), to je preko vere. Samo če »izkustvo« temelji na veri, moremo govoriti o izkustveni duhovnosti in o liturgiji kot trenutku izročanja Boga človeškemu izkustvu.

Četudi je sodobni vernik zelo naklonjen razumskemu razumevanju vsega, kar biva, daje vendarle prednost izkustvu. Seveda to izkustvo ni zgolj na ravni čustvenega doživljanja, niti na ravni spontanega obhajanja, ampak vključuje »askezo ustvarjalnega odnosa z Gospodom, živetega v zvestobi, pokorščini, zastonskosti in darovanju sebe Bogu. Šele táko izkustvo je celovita prilastitev liturgične stvarnosti, ki postane obenem norma in temelj razločevanja.« (Augé 1998, 55)

Kakor je namen krščanskega bogočastja v tem, da postane kraj »izkustva Boga«, kraj, kjer iz vere (*pistis*) vzklje spoznanje (*gnosis*) ter iz besede prepoznavanje in doživetje razodevanja Boga (Bonaccorso 1991, 92), tako je namen krščanskega

življenja v tem, da sredi vsakdanjosti »izkusimo« božjo navzočnost in njegovo nenehno delovanje. Kakor je v liturgiji branje božje besede prepoznavanje in priznavanje vidnega (svetopisemski pisatelj) in nevidnega avtorja (Bog), obenem pa tudi prepoznavanje sebe v besedi, ki mi je oznanjena in ki je postala dejanje, tako je v »besedi« stvarstva viden nevidni avtor (Stvarnik) in vidni soavtor (človek), ki ga je Bog naredil za »gospodarja« (1 Mz 1,26). Tu ne gre več zgolj za *logos*, ampak *dia-logos*, prostor izkustva in razodevanja Drugega, s katerim smo v dialogu. (97)

5. Edinstvenost liturgične duhovnosti

Liturgija ima veliko vzgojno učinkovitost in je najboljša šola ter najboljši pripomoček za izgradnjo krščanske osebnosti. Papež Pavel VI. jo je imenoval *mirabile scuo-la*, to je občudovanja vredna ali šola duhovnosti brez primere (1964, tč. 40). V tej »šoli« (liturgiji) in duhovnosti ni nobene bolj priljubljene podobe Jezusa Kristusa od druge, vse pa izhajajo iz Kristusove velikonočne skrivnosti. Ta skrivnost je tudi jedro liturgičnega leta in vsakega posameznega liturgičnega obhajanja, ki jo Cerkev razgrne skozi vse leto (B, tč. 102). Tako nas liturgična slavja dan za dnem vabijo, da uskladimo in vsakič globlje zaznamujemo svoje krščansko življenje z najvišjim vzorom, ki je Kristus.

Ker liturgija združuje obredno bogoslužje in bogoslužje življenja, se nam liturgična duhovnost predstavlja kot »popolna uresničitev krščanskega življenja, ko človek prežema svoje življenje z zakramenti z namenom, da bi napredoval v svetosti in postajal podoben križanemu in vstalemu Gospodu, pričakujoč eshatološko izpolnitev v Božjo slavo« (Neunheuser 1984, 1420). To edinstvenost liturgične duhovnosti je Marsili strnil v devet načel, ki razodevajo, da je liturgična duhovnost edinstvena po pomembnosti, vrednosti in po povezanosti z vsakdanjim življenjem.

Prva predpostavka je v tem, da liturgična duhovnost obstaja, saj je liturgija »prvenstveni in nepogrešljivi vir resničnega krščanskega duha« (Pij X. 1903, uvod) ter »najučinkovitejše sredstvo za doseg svetosti« (Pij XII. 1957, tč. 26). Druga značilnost je v tem, da je Cerkev lastna, kar pomeni, da ni liturgična duhovnost »v Cerkvi« (kakor so mnoge druge), ampak »duhovnost Cerkve«. Zato je Cerkev (tretja značilnost) ne more pogrešati, saj ni zgolj za elito, ampak za vse. Vsi smo poklicani k svetosti (1 Tes 4,3) in vsi smo poklicani, da živimo iz zakramentov. Četrta značilnost, ki se zdi občasno težje sprejemljiva, je v tem, da je liturgična duhovnost nad drugimi duhovnostmi, saj je izraz objektivnega razodetja, medtem ko posamezne šole duhovnosti poudarjajo le nekatere vidike Kristusovega odrešenjskega dela. Peta značilnost je v tem, da je liturgična duhovnost kristocentrična, kar pomeni, da je Kristus središče našega duhovnega življenja. Z liturgijo, ki je nenehna »Beseda, ki se je učlovečila« (Jn 1,12), vstopamo v šolo liturgične duhovnosti ter se učimo razumeti večni božji načrt in način, kako je Bog ta načrt uresničil najprej v Kristusu in po njem še v nas. Šesta značilnost poudarja, da je liturgična duhovnost velikonočna, to je, da črpa moč iz velikonočne skrivnosti trpečega, umrlega, vstalega in poveljčanega Gospoda, saj »zemljo, morje, zvezde, stvarstvo ta studenec je opral«, kakor

molimo v liturgiji velikega petka. Če velja, da je »Sveto pismo pri bogoslužju največje važnosti« (B, tč. 24), potem moremo reči, da je liturgična duhovnost biblična. V liturgiji božja beseda oživi. Ta božja beseda, ki pri bogoslužju razlaga skrivnost in je hrana za vsakdanje življenje, pripravlja vernike na neposreden, bivanjski vstop v obhajanje zakramentov. Zato pravimo, da je liturgična duhovnost tudi zakramentalna, saj so zakramenti in zakramentali tisti, s katerimi posvečujemo vse naše življenje od rojstva do smrti. Končno, liturgična duhovnost je ciklična, saj obhajamo Kristusove skrivnosti, ki se obhajajo ciklično v teku enega cerkvenega leta. Ponavljajo se prazniki in ne obhajanja skrivnosti, saj je vsako obhajanje skrivnosti nekaj novega. Tudi se obhajanja ne ponavljajo v grškem smislu kroga, ampak v obliki spirale do točke Omega. (Likar 1988; Marsili 1987, 506–516) Liturgična duhovnost je lahko tudi temelj ekumenske duhovnosti, ki sicer ne temelji zgolj na skupni molitvi, kakor je to mogoče večkrat opažati, ampak na vseh oblikah ekumenskih dejavnostih pod vodstvom Svetega Duha (Platovnjak 2012, 647).

Edinstvenost liturgične duhovnosti, ki je tesno povezana z vsakdanjim življenjem, se kaže v tem, da življenje postane molitev in molitev življenje. S tem je soglašal že eden najvplivnejših zgodnjekrščanskih teologov Origen, ki je v razpravi o molitvi v duhu Jezusovih besed »neprenehoma molite« (1 Tes 5,16) zapisal, da »nenehno moli le tisti, ki povezuje molitev z dolžnostmi življenja in dostojno prilagodi življenje molitvi, saj krepostni sprejemajo dolžnosti kot del molitve«. (Jay 1954, XII; 2; Madigan 1988, 8–9) Tako je tudi molitev po eni strani obredne narave, to je liturgična ali na splošno občestvena raven, po drugi strani pa zasebna molitev, molitev srca in vsega življenja. Četudi sta usmerjeni ena k drugi, obstaja med njima razlika. Liturgična molitev ali molitev Cerkev, ki je molitev v imenu vsega človeštva, vabi skupnost, da vstopi v osebni odnos in veseljnost Kristusove ljubezni, osebna molitev pa je posameznikova edinstvena izkušnja življenja s Kristusom. Obe molitvi se med seboj dopolnjujeta. Seveda je za osebno molitev rečeno, naj bo v svojih raznovrstnih oblikah izražanja »uskrajena z liturgičnimi časi, da bo s svetim bogoslužjem v soglasju, v nekem smislu iz njega izvirala in ljudstvo k njemu vodila« (B, tč. 13). Tako tudi liturgična duhovnost vključuje oba načina molitve, saj zaobjema celotno življenje, ki ga živimo v Jezusu Kristusu (Madigan 1988, 9).

6. Sklep

Pričujoča razprava temelji na predpostavki, da je liturgija »prvi in nepogrešljivi vir, iz katerega naj verniki črpajo pristno krščanskega duha« (B, tč. 14). Na tem temelju smo iskali še druge vire, iz katerih moremo črpati pristno krščanskega duha. Tako smo najprej v razpravi izpostavili bogoslužje kot razodevanje gostoljubnosti Boga in Cerkev, nato pa pokazali, da je preko dejavnega sodelovanja pri bogoslužju (notranjega in zunanjega) človek v veliki meri protagonist liturgičnega slavlja. Kot osrednja ali »rdeča nit« razprave pa je utemeljevanje, kakor nam pove že sam naslov razprave, da temelji liturgična duhovnost na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji, to je na življenju iz liturgije in s tem na vsakdanjem življenju, saj so skriv-

nosti, ki jih obhaja skupnost, tudi skrivnosti, ki jih častimo s poslanstvom, ki ga opravljamo v vsakdanjem življenju. Zato je rešitev za poglobitev v liturgično duhovnost predvsem nov, hierofaničen pogled na svet, ki prinaša drugačno srečo, kakor jo ponuja vsakdanjik ob zazrtosti v tuzemsko, saj smo vendar »ustvarjeni zato, da uspevamo kot prejemniki sreče, ki presega našo naravo« (Jamnik 2017, 281). Le tako moremo v vsakdanjem življenju, praznovanju in stvarstvu spoznavati odsev in razodevanje Boga.

Skratka, liturgično duhovnost bi lahko opredelili kot stalno držo ali krščanski življenjski slog, utemeljen na priličenju in poistovetenju s Kristusom, ki sta sadova delovanja Duha pri svetem krstu in sveti birmi, ki ju nato hrani polna udeležba pri sveti evharistiji, pri zakramentih nasploh in pri molitvi Cerkve.

Kratice

- B** – Koncilski odloki. 1980 [Pastoralna konstitucija o svetem bogoslužju / *Sacrosanctum concilium* (1963)].
- C** – Koncilski odloki. 1980 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi / *Lumen gentium* (1964)].
- CEI** – Italijanska škofovska konferenca (Conferenza episcopale Italiana).
- D** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok o življenju duhovnikov / *Presbyterorum ordinis* (1965)].
- E** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok o ekumenizmu / *Unitatis redintegratio* (1964)].
- KKC** – *Katekizem Katoliške Cerkve*. 1993.
- LA** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok o laiškem apostolatu / *Apostolicam actuositatem* (1965)].

Reference

- Alberione, Ezio**. 1996. La ricchezza comunicativa della liturgia e la sua influenza su altre forme di espressione. V: *La Liturgia arte della comunicazione*, 19–27. Ur. Azione Cattolica ambrosiana. Milano: Azione Cattolica.
- Aracki Rosenfeld, Nikolaj**. 2017. *Celebrare l'alleanza: la tipologia dalla Bibbia alla liturgia*. Rim: CLV.
- Arborese**. Laici e liturgia. Mclink.it. <http://web.mclink.it/MG9765/files/L-Arborese.-17.-26.-Laici-e-Liturgia.pdf> (pridobljeno 2. 5. 2018)
- Areopagit, Dionizij**. 2008. *Zbrani spisi*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- Augé, Matias**. 1998. *Spiritualità liturgica*. Torino: Edizioni San Paolo.
- Bonaccorso, Giorgio**. 1991. La dinamica della celebrazione eucaristica in ordine all'«esperienza di Dio». V: *L'eucaristia celebrata: professare il Dio vivente. Linee di ricerca*, 82–102. Ur. A. Pistoia. Roma: CLV.
- Cheab, Robert**. 2016. L'uomo un essere liturgico: Briciole di teologia. <https://www.theologia.com/2016/04/luomo-un-essere-liturgico.html> (pridobljeno 2. 5. 2018).
- Conferenza episcopale Italiana**. 1984. *Il giorno del Signore: Nota pastorale della Conferenza Episcopale Italiana*. Torino: Elle Di Ci.
- Cooke, Bernard, in Gary Macy**. 2005. *Christian Symbol and Ritual*. Oxford: Oxford University Press
- Dienberg, Thomas**. 2000. Das Leben geistlich leben. V: *Grundkurs Spiritualität*, 13–52. Ur.

Institut für Spiritualität, Münster. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Empereur, James L., in Christopher G. Kiesling. 1990. *The Liturgy that does Justice*. Collegeville MI: The Liturgical Press.

Grün, Anselm. 2009. *50 obredov za življenje*. Prev. Alenka Novak. Celje: Mohorjeva družba.

Jamnik, Anton. 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.

Janez Pavel II. 1998. *Gospodov dan*. Apostolsko pismo. Prev. Bogdan Dolenc. Cerkevni dokumenti 78. Ljubljana: Družina.

---. 1988. *Vicesimus Quintus Annus*. Lettera Apostolica. Monastero virtuale. <https://www.monasterovirtuale.it/vicesimus-quintus-annus-allpages.html> (pridobljeno 30. 4. 2018).

Jay, Eric G. 1954. *Origen's Treatise on Prayer*. London: SPCK.

Katekizem. 1993. *Katekizem Katoliške Cerkve*. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Koncilski odloki. 1980. *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbornega (1962–1965)*. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinarijat.

Krajnc, Slavko. 2011. Evharištija v pravičnosti in pravičnosti v evharištiji. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 1:7–18.

---. 2009. Pastoralno-teološka utemeljitev obhajanja nedelje in nedeljske maše. V: *Nedelja – čas setve in žetve za nebesa*, 15–29. Zbornik 43. pastoralnega tečaja. Ur. Matjaž Kramberger. Maribor: Slomškova družba.

---. 1997. Postna mašna evhologija. *Bogoslovni vestnik* 57, št. 4:529–544.

Krščanski pogreb. 2006. *Rimski obrednik; Krščanski pogreb*. Ljubljana: Družina.

Lameri, Angelo. 2004. *Sacrosanctum Concilium*: teološko razmišljanje o bogoslužju. V: *Prenova bogoslužja. Zbornik liturgičnega simpozija in tečaja ob 40-letnici Konstitucije o svetem bogoslužju*, 11–23. Ur. Julka Nežič. Ljubljana: Družina.

Likar, Ivan. 1988. Izkustvena duhovnost v liturgiji. *Cerkev v sedanjem svetu* 22, št. 9–10:133–135.

Madigan, Shawn. 1988. *Spirituality Rooted in Liturgy*. Washington DC: The Pastoral Press.

Marsili, Salvatore. 1987. *I segni del mistero di Cristo*. Rim: CLV.

Mlinar, Anton. 2000. Napad na nedeljo. *Cerkev v sedanjem svetu* 34, št. 4:11–12.

Neunheuser, Burkhard. 1984. Spiritualità liturgica. V: *Nuovo dizionario di liturgia*, 1419–1442. Ur. Domenico Sartore in Achille M. Triacca.

Rim: Edizioni Paoline.

Ovsec, Damjan J. 1993. *Velika knjiga o praznikih: Praznovanja na Slovenskem in po svetu*. Ljubljana: Domus.

Pavel VI. 1964. *Ecclesiam suam*. Per quali vie la Chiesa cattolica debba oggi adempire il suo mandato. La Santa Sede. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html (pridobljeno 2. 7. 2018).

Pažin, Zvonko. 2013. Liturgija – povlašeno mesto ispovedanja vere. *Bogoslovna smotra* 83, št. 3:601–617.

Petkovšek, Robert. 2016. Spomin kot obluba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:495–508.

Pevce Rozman, Mateja. 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.

Philips, Edward. L. 1995. Liturgy and Ethics. V: *Liturgy in Dialogue: Essays in Memory of Ronald Jasper*, 86–99. Ur. Paul Bradshaw in Bryan Spinks. Collegeville MI: Liturgical Press.

Pij X. 1903. *Tra le sollecitudini*. Motu proprio. La Santa Sede. http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html (pridobljeno 5. 7. 2018).

Pij XI. 1957. *Mediator Dei et hominum*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani.

Platovnjak, Ivan. 2012. Ekumenska duhovnost danes. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:645–652.

Pronzato, Alessandro. 1977. *Posvečuj življenje*. Zv. 2. Prev. Jožko Kragelj. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.

Sveta birma. 1972. *Rimski obrednik: Sveta birma*. Ljubljana: Družina.

Sveti krst. 2014. *Rimski obrednik: Sveti krst; Krščevanje otrok*. Ljubljana: Družina.

Sveti zakon. 2005. *Rimski obrednik. Sveti zakon; Poročni obred*. Ljubljana: Družina.

Smith, Harmon L. 1995. *Where Two or Three Are Gathered? Liturgy and the Moral Life*. Eugene OR: WIPF and STOCK Publishers.

Strle, Anton. 1977. Teologija prenovljenega bogoslužja. *Bogoslovni vestnik* 37, št. 3:241–252.

Truhlar, Vladimir. 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.

Turnšek, Marjan. 2018. Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:185–208.



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/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,813—823
 UDK: 27-555-74(091)
 Besedilo prejeto: 09/2018; sprejeto: 09/2018

Andrej Saje

Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov

Povzetek: Na poročne navade kristjanov v prvih stoletjih so vplivale judovska, grška, rimska in germanska kultura, v katerih so ti kristjani živeli. Pripadniki cerkvenih občestev so glede poročne prakse sledili družinski tradiciji in navadam okolja. Cerkev je svoje člane spodbujala, naj se pri poročanju izogibajo poganških običajev. V zakon naj po možnosti stopajo s škofovo vednostjo in z njegovim blagoslovom, a to je bilo predvsem priporočilo in ne pogoj, od katerega bi bila odvisna veljavnost privolitve. Cerkev je povzemala svetopisemske norme o krščanskem zakonu. S priporočili je vernike želela spodbuditi k zglednemu krščanskemu življenju, samemu načinu in obliki poroke pa še ni posvečala večje pozornosti. Zakon je bil po takratni praksi sklenjen veljavno, tudi če so ga verniki sklenili v skladu s svojimi lastnimi običaji zunaj cerkvenega okolja. Na podlagi teoloških diskusij in pod vplivom rimskega prava se je v Cerkvi izoblikovala doktrina, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev, viden pa je tudi vpliv semitskih tradicij glede pomena izvršitve zakona z zakonskim dejanjem. S širjenjem krščanstva začne poroka izgubljati naravo zasebnosti.

Ključne besede: krščanski zakon, razvoj poročnega obreda, cerkveni očetje, vpliv starih kultur, judovski zakon, zakon v rimskem pravu, zakon v grški kulturi

Abstract: **Influence of Wedding Customs of Old Cultures on the Contracting of Marriage of First Christians**

Christian wedding customs in the early centuries were influenced by the Jewish, Greek, Roman and Germanic cultures in which Christians lived. Members of the Church communities followed family traditions and customs of their local environment for their wedding practices. The Church encouraged its members to avoid pagan practices in their weddings. They should, if possible, enter into marriage with knowledge and blessing of their bishop, which was a recommendation and not a condition for the validity of consent. The Church applied biblical norms to Christian marriage and issued recommendations in order to encourage its faithful to lead exemplary Christian lives, whereas it did not yet pay much attention to the actual manner and form of weddings. Marriage was then contracted validly even if this was done by the faithful according to their own customs outside the Church setting. On the basis of theological discussions and influence of the Roman law the Church developed the doctrine that a

marriage bond is created through the consent of the bride and groom; the influence of Semitic tradition is seen in the importance of consummation of marriage through the marriage act. As Christianity spread wedding and marriage begin to lose their private character.

Key words: Christian marriage, development of the rite of celebration of marriage, Church Fathers, influence of old cultures, Jewish marriage, marriage in the Roman law, marriage in Greek culture

1. Uvod

Zakonska zveza med možem in ženo je pravni institut, ki zaradi svojega velikega pomena za družbo in Cerkev že od nekdaj uživa zakonsko zaščito. Zakonik cerkvenega prava zakon opredeljuje kot dosmrtno življenjsko skupnost, ki je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in v roditev in vzgojo otrok, med krščenimi pa ima ta zveza po Gospodovo volji naravo zakramenta. (ZCP, kan. 1055) Cerkev zakonu in družini posveča veliko pozornost (Globokar 2016, 314–315), veljavna pravna ureditev, ki je na podlagi novih zgodovinskih, teoloških in antropoloških spoznanj predmet nenehne prenovitve (Slatinek 2017, 132; Valentan 2016, 608), pa ima bogato zgodovino, ki nas prek simbolike zunanjega obredja privede k bistvu stvari (Petkovšek 2018, 34; Krašovec 2016, 572–573). Na današnji način poročanja in razumevanja krščanskega zakona so vplivale srednjeveške teološke diskusije, ki imajo zametke v zapisih cerkvenih očetov prvih stoletij, v tradiciji in v drugih virih.

Pravica do poroke je ena od temeljnih in naravnih človekovih pravic, ki so jo spoštovale že stare kulture. Judovska, grška, rimska in pozneje germanska družbena ureditev so zakonu priznavale velik sociološko-religiozni pomen, ki presega zgolj zasebno sfero zaročencev. Kot posledica tega sta tako religija kakor civilna družba sklepanje zakona regulirali. Cerkev je nastala v rimskem imperiju, ki je združeval različne kulture, to pa je vplivalo tudi na raznovrstno poročno prakso kristjanov. (Schillebeeckx 1963, 9–10; Saje 2003, 9–19) Člani krščanskih občestev so glede poroke sledili predvsem judovski, grški in rimski tradiciji, pozneje pa tudi germanski kulturi (Prader 1992, 193). Oblika poroke je bila v različnih okoljih različna, ponekod so zakon sklepali v več korakih, kakor je bilo značilno za kulture semitskega izvora, drugod, na primer v okoljih pod uveljavljenim rimskim pravom, pa z enim samim obredom (Gaudemet 1989, 20). Prvi pomembnejši teološki traktati, ki obravnavajo krščanski zakon, izhajajo iz 2. stoletja. Od 4. stoletja dalje je krščanski zakon že redna tema posameznih sinod in koncilov. Cerkev je glede sklenitve zakona dajala priporočila in spodbude, o pravnih normah glede same oblike poroke pa v tistem času še ni sledi. Prve konkretnejše predpise je glede tega prinesel koncil v Elvirii okrog leta 300, ko na primer kanona 9 in 10 obravnavata vprašanja prešuštva in ločitve. (Godefroy 1927, s. v. »Le mariage au temps des Pères«)

V tem prispevku si bomo na podlagi virov in literature ogledali pomembnejše kulture in običaje, ki so bistveno vplivali na prakso sklepanja zakona prvih kristjanov, s pou-

darkom na mestu privolitve v zakon in glede pomena izvršitve zakona z zakonskim dejanjem.

2. Judovska poročna tradicija

Kršćanstvo se je rodilo v judovskem okolju, ki je poroki in zakonskemu življenju posvećalo veliko pozornosti, do sklenitve zakona pa je bilo predpisanih več stopenj. Zaradi zapletenosti poročnega obreda je težko razvozlati, katera stopnja tega ceremoniala je za zaročence prinesla tudi pravne posledice. (Rava 2001, 10) V starozaveznih svetopisemskih besedilih, ki jih vsebuje Tora, so poroke zgolj omenjene, ne najdemo pa natančnejših opisov poročne slovesnosti. Iz besedil tudi ni mogoče sklepati, da bi v judovstvu obstajal enoten in obvezen poročni obred. Na podlagi pripovedi o poroki Izaka in Rebeke (1 Mz 24,67) lahko rećemo, da so se Judje poročali v domaćem okolju v skladu z družinsko tradicijo.

Kljub pomanjkanju zgodovinskih virov za to obdobje avtorji judovske običaje poroćanja razvrščajo v tri glavne stopnje. Zaročenca sta se morala na začetku s svojimi družinami dogovoriti glede dote (*Mòhar*),¹ ki jo je zaročenec moral plaćati nevestini družini. Po tem dogovoru je par začel bivati pod isto streho. Z začetkom skupnega bivanja je bila postavljena domneva, da sta zaročenca zakon s spolnim dejanjem izvršila (*Biàh*). Tretja stopnja poročnega ceremoniala je vsebovala pisni dogovor (*Shetàr*), ki je imel naravo pogodbe. (Tosato 1982, 95–99) Tudi v skladu s klasićnim judovskim pravom, kakor ga prinašata Talmud iz 5. in Mišna iz 3. stoletja pred Kristusom (Neudecker 1980, 7–8; Serge 1980, 22), so Judje sklepali zakon v treh loćenih dejanjih. Zaroaka je imela dve stopnji. Prvemu delu (*Shidduchin*) je sledil drugi korak (*Erusin* ali *Kiddushin*), zadnje dejanje je bila poroka (*Nissuin*). Glede na pravne učinke poročnih slovesnosti sta bili najpomembnejši zadnji dve stopnji.

V trenutku zaroke, ki sta jo opravila zaročenca sama ali v navzoćnosti staršev, so se dogovorili glede datuma, kraja, dote in preostalih podrobnosti poročne slovesnosti. Sporazum je bil navadno sklenjen v pisni obliki, zadostoval pa je tudi zgolj ustni dogovor. Zgodovinsko je izprićano, da je takšen pisni poročni dogovor obstajal že konec 5. stoletja pred Kristusom, vendar pa ta pravni akt ni pomenil konstitutivnega elementa, ki bi bil za veljavnost privolitve v zakon obvezen. (Tosato 1982, 106) Drugi del zaročne slovesnosti je bil po Talmudu opravljen z izmenjavo darov oziroma vrednih predmetov ali pa s spolnim dejanjem. Pri tem je treba izpostaviti, da je morala zaročenska, razen če je bila mladoletna, privolitev izreći sama. Izražena volja poroćiti se je morala biti svobodna in prostovoljna. S tem obredom sta zaročenca postala mož in žena, kljub temu pa sta navadno še nekaj časa ostala vsak na svojem domu. Omenjeni drugi korak v okviru poročnih slovesnosti je glede pravnih posledic za zaročence bistven. Od tega trenutka dalje sta

¹ Zgled ureditve vprašanja dote (*Mòhar*) najdemo v 1 Mz 29, ko Jakob, da bi lahko poroćil Rahelo, v Labanovi družini dela sedem let.

imela poleg zakonskih pravic tudi dolžnosti, ki jih ni bilo mogoče preklicati. Te dolžnosti so prenehale s smrtjo enega od zaročencev ali z ločitvijo. (Neudecker 1980, 9–10) Po preteku točno določenega časa sta zaročenca obhajala poročno slovesnost v pravem pomenu besede, ko se je žena po prejemu očetovega blagoslova preselila k možu, s tem pa je bil poročni obred končan (Tosato 1980, 109). Na poročnem slavlju so bile navzoče tudi priče, z začetkom skupnega bivanja pa se je domnevalo, da je bil zakon tudi izvršen. Žena je s tem trenutkom postala deležna vseh pravic in je možu glede tega postala enakovredna. (Navarrete 1980, 134)

Judovske poročne slovesnosti so lahko potekale doma ali na javnem kraju, vedno pa sta jih spremljali dve posebnosti: obred je imel slovesno in javno naravo. V nekaterih zgodovinskih trenutkih je bil pri poroki navzoč tudi rabin, ki je novoporočence blagoslovil, vendar pa njegova navzočnost za veljavnost privolitve ni bila nujna. Za sklenitev poroke je bila bistvena privolitev zaročencev, ki pomeni konstitutivni element sklenitve zakona, rabinski blagoslov pa se razume zgolj kot priprošnja Bogu. (Friedberg 1965, 6; Freisen 1893, 95) Judovski zakon je bil vedno sakralne narave in hkrati preroška podoba zaveze med Jahvejem in izraelskim ljudstvom.

3. Grška praksa poročanja

Podobno kakor v judovstvu je imela tudi poroka pri Grkih pomembno versko in civilno naravo. Poročna slovesnost je potekala v dveh zaporednih korakih. Zaročenci so najprej sklenili zaroko, ki ji je sledila poroka. Zaroka je bila v domačem okolju, medtem ko je imela poroka, ki so jo obhajali ob vodnjaku ali kakem drugem znamenju na javnem kraju, vedno naravo javnosti. (Ritzer 1962, 15) Pravna podlaga zakona je izhajala iz slovesne poročne obljube (*eggyesis*), izražene v obliki pogodbe, ki jo je varuh neveste (*kyrios*) sklenil z njenim zaročencem. Izmenjava poročne obljube je bila bistveni in konstitutivni element poroke in začetek zakonske zveze. (Hruza 1892, 215) Pri tem je treba izpostaviti, da je bila sklenitev zakona zadeva obeh družin zaročencev, ki sta se pred izmenjavo privolitve morali dogovoriti glede gmotnih zadev, pri tem pa je bilo v ospredju vprašanje dote. Poroki je sledila svatba, na kateri so s priprošnjo za varstvo zakoncev in njune družine darovali bogovom. Grška zakonodaja je glede oblike poroke pod vplivom starejše sumerske in babilonske tradicije že od 6. stoletja pred Kristusom določala, da se pogodba sklene v pisni obliki in v navzočnosti prič. Čeprav je bila poroka stvar civilne družbe, je bila tudi verske narave. To je veljalo tudi, če je bila poroka sklenjena samo v civilni obliki. (Ritzer 1962, 18–20) Avtorji poudarjajo, da so bili pri tem pomembnem družinskem in družbenem dogodku navadno navzoči duhovniki, vendar pa njihova navzočnost ni imela pomembnejše vloge (Friedberg 1965, 6; Colorni 1945, 183).² Duhovniki so zaročence predvsem spodbujali k obisku tem-

² Zhishman (rojen leta 1820 v Ljubljani), ki je eden največjih poznavalcev zgodovine vzhodnega zakonskega prava in je kot pravnik deloval na dunajskem dvoru, poudarja: »Zweifelhaft ist es, in wie weit Priester mitwirkten. Die überlieferten Nachrichten wissen nichts von einem Akte der Trauung oder Einse-

plja, kjer so bili povabljeni k molitvi za božje varstvo in k darovanju bogovom. Okrog 4. stoletja pred Kristusom je bila v ospredju zunanja poročna slovesnost, pri kateri izmenjava privolitve obeh zaročencev ni imela vidnejšega mesta. Poročna obljava je veljala kot njuna zasebna stvar, ki se je ob vstopu v zakon predpostavljala kot nekaj samoumevnega. V ospredju je bil zunanji obred in na vidnem mestu namesto njune izražene volje živeti v zakonu privolitev tistega, ki je imel nad nevesto oblast. Privolitev v zakon je dobila pomembnejše mesto pod vplivom rimskega prava v poznejšem obdobju. (Dacquino 1984, 77)

4. Sklenitev zakona v rimskem pravu

V rimskem pravu ima privolitev zaročencev v zakon v sklopu poročnih formalnosti bistveno mesto. Rimski pravnik Ulpijan izpostavlja, da je za poroko dovolj zgolj privolitev zaročencev: *sufficit nudus consensus ad constituenda sponsalia* (D, 23.1.4). Za uresničitev zakonske obljuje je imela poleg privolitve velik pomen tudi volja zaročencev v zakonu vztrajati: *non enim coitus matrimonium facit sed maritalis affectio* (24.1.32.13).³ Pri tem je treba pojasniti, da ima privolitev zaročencev v različnih časovnih obdobjih rimskega prava različno težo, vedno pa je bila potrebna in za sklenitev poroke bistvena. Navarrete (1980, 130) poudarja, da je privolitev kot konstitutivni element sklenitve zakona v rimskem pravu splošno sprejeto dejstvo, avtorji pa se ločijo v dve struji, ko je vprašanje razumevanje, kaj privolitev pomeni. Medtem ko je v predklasičnem in v klasičnem obdobju rimskega prava po prvi razlagi načelno imela volja zaročencev skleniti zakon naravo trajnosti (Manenti 1889, 42), ima po drugi interpretaciji privolitev tudi naravo pogodbe, ki drži za prihodnost. Po Manentiju se trajnost privolitve v zakon razume v smislu dolžine trajanja njune volje biti v odnosu. Zakon traja toliko časa, kolikor traja njuna volja po skupnem življenju. Zakonska zveza ni pogodba, temveč zgolj dejanski odnos in sobivanje dveh oseb različnega spola. Zakona ne »naredi«³ privolitev, temveč ga ustvari volja po skupnem življenju (*affectio maritalis*), uresničena v praksi. Ko ta volja preneha, preneha tudi zakon. (42)

Po mnenju večine drugih avtorjev takšna razlaga nasprotuje razumevanju bistvenih elementov sklenitve zakonske zveze v rimskem pravu. Ti razlagalci zagovarjajo stališče, da se dana privolitev v zakon razume kot trajna volja po skupnem življenju, ki jo je mogoče prekiniti z nasprotno voljo, to je, z odločitvijo za ločitev. (Rava 2001, 61) Robleda (1980, 29) konča diskusijo z utemeljitvijo, da je prva raz-

gnung; sie lassen sich nur dahin vereinigen, dass die Verlobten oder Neuvermählten die Tempel besuchten, Gebete sprachen und Opfer darbrachten, wobei der Priester oder die Priesterin zugegen waren, welche über die Satzungen der Gottheit und in Betreff der Ehe Belehrung erhielten.« (1864, 137)

³ Robleda poudarja, da sta bila za zakonsko zvezo potrebna oba elementa, tako consensus kakor maritalis affectio. Prvi element je za začetek zakona in drugi za njegovo uresničitev. Potem nadaljuje: »È però interessante avvertire che il termine consensus l'usano sempre ed esclusivamente per l'iniziare del matrimonio, cioè, per contrarlo, mentre l'affectio, sia per contrarlo, sia pure in relazione all'in facto esse dello stesso, cioè, per dimostrare che continua l'honor, e conseguentemente, che non si è realizzato il divorzio con un atto di consenso che abbia rotto l'impegno assunto.« (1977, 179)

laga na podlagi zgodovinskih študij presežena. Po njegovem je do 19. stoletja veljalo trdno prepričanje, da je privolitev zaročencev v zakon bistveni element, razume pa se v smislu trajanja. Privolitev zaročencev je bila interpretirana kot začetna volja po vztrajanju v zakonu. Poroka je bila sklenjena v obliki pogodbe. Iz tega dokumenta je izhajala tudi obveza po trajnosti življenjske skupnosti (*consortium omnis vitae*). Po Robledu je rimsko pravo privolitev v zakon dojemalo drugače, kakor jo razumemo danes. Sama privolitev v zakon je bila jasno ločena od preostalega poročnega ceremoniala. Ta del je bil lahko spregledan, nikakor pa ni bilo mogoče izpustiti privolitve, brez katere zakona ni bilo. Medtem ko je bil v začetnem klasičnem obdobju imperija, kakor pravi Modestin, poudarek na dejstvu skupnega bivanja (*nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*) (D, 23.2.1), je bil v poznejšem obdobju za vladanja cesarja Justinijana (umrl leta 565) poudarek na dejanski privolitvi zaročencev kot tistem trenutku, ki je zakonu dalo začetek. Prav ta razlaga, po kateri je zakon v vseh obdobjih rimskega imperija nastal s privolitvijo zaročencev, tudi če je bila teža privolitve v različnih obdobjih različno interpretirana, je imela pomemben in odločujoč vpliv na razvoj in razumevanje krščanskega zakona, v katerem ima privolitev v zakon bistveno in nenadomestljivo vlogo. (Navarrete 1987, 307)

Kar zadeva samo obliko poroke, se je v zgodnjem obdobju imperija obhajala v domačem okolju in ni bilo pravnih formalnosti. Slovesnost je bila sakralne narave. Vsaka družina je v skladu s svojo lastno tradicijo ohranjala svoj poročni ritual, vodil ga je oče oziroma poglavar družine, ki je imel pri poroki tudi nekakšno vlogo duhovnika. (Friedberg 1965, 3) V poznejšem, klasičnem obdobju imperija je privolitev dobila večji pomen, treba pa je poudariti, da je poleg zaročencev moral dati privolitev najprej tisti, ki je nad zaročenci imel oblast. V nasprotnem primeru poroka ni bila mogoča (*nuptiae consistere non possunt, nisi consentiant omnes, id est, qui coeunt quorumque in potestate sunt*) (D, 23.2.2) V odsotnosti zaročenca je bila poroka možna tudi po zastopniku, zaročenka pa je veljala za zakonito ženo v trenutku, ko se je preselila na možev dom (Joyce 1955, 56). Ob izraženi privolitvi v skladu s predpisi je zakon veljal kot legitimen (*matrimonium legitimum*), tudi če so manjkale preostale zunanje formalnosti. Če je privolitev v zakon pravilno izrazila mladoletna nevesta, zakon kljub spoštovanju predpisov ni veljal za legitimnega, dokler nevesta ni izpolnila zahtevanih dvanajst let starosti. (D, 23.2.4)

5. Poroka v germanski kulturi

Poleg judovske, grške in rimske tradicije velja omeniti še germanske običaje, s katerimi so se kristjani srečali s širitvijo krščanstva v nove dežele. Drugače od prevladujočega koncepta rimskega prava pri Germanih privolitev v zakon zaročencev ni imela večjega pomena. Antično germansko pravo je poroko razumelo najprej kot zavezo med dvema družinama. (Freisen 1893, 103–104) Oče ali varuh neveste je pri poroki hčere njenemu prihodnjemu možu izročil oblast, da ženo zaščiti in varuje (*Munt*). Zaročenec je moral njenemu očetu plačati doto, ki je ženi pomeni-

la temelj za preživetje ob morebitni ovdovelosti. (1884, 373–389) Poročna slovesnost se je začela z zaroko (*Verlobung*), ki ni bila zgolj obljuba ali napoved poroke, temveč je za zaročence že imela pravne posledice. Z zaroko so se že zavezali k zakonski zvestobi. Sledilo je drugo dejanje, ko je varuh nevesto izročil zaročencu (*Trauing*). Mož se je pri tem zavezal, da bo ženo sprejel na svoj dom in zanjo skrbel. Zaroka v germanskem pravu drugače od rimske tradicije ni fakultativne narave in je obvezna. Pomeni pravni temelj za veljavno poroko, ki ji sledi v naslednjem koraku. Zaroka je začetek zakona, ki ga poroka potrdi. (1893, 110) V poznejšem obdobju germanskega prava dobi večjo veljavo privolitev zaročencev, vloga nevestinega očeta ali njenega varuha se izgublja. Poročna slovesnost se začne pred cerkvenimi vrati in se nadaljuje v cerkvi. Friedberg zagovarja stališče (1965, 24), da je cerkveno sklenjena poroka imela tudi hkratne civilne učinke. Veljavnost zakona je bila odvisna od pravilne privolitve v zakon in od preostalih potrebnih formalnosti, kakor so na primer oklici.⁴

6. Poročna praksa prvih kristjanov

Cerkev se je glede poročnih običajev najprej srečala z judovsko tradicijo. Na začetku je sledila uveljavljenim običajem okolja in glede oblike poroke ni čutila potrebe po določanju posebnih zahtev, ki bi veljale za kristjane. Pri poročanju so sledili navadam okolja, v katerem so živeli. S širjenjem krščanstva se je Cerkev srečala z grško in z rimsko kulturo in z njunima poročnima tradicijama, ki sta vplivali v poznejšem obdobju tudi na njeno poročno prakso. V študiji smo že izpostavili posebnost rimskega poročnega prava, ki vidi nastanek zakona v privolitvi zaročencev in v njihovi volji vztrajati v zakonski skupnosti, ista volja zakoncev pa lahko življenjsko skupnost po določba tega prava tudi konča.⁵ Krščanstvo je iz rimskega prava prevzelo privolitev kot konstitutivni element nastanka zakonske skupnosti, vendar pa drugače od rimske kulture krščanski zakon ni razvezljiv. (Gaudent 1989, 43)

Glede terminologije poročnih obredov v prvih stoletjih ni enotnosti. V nekaterih delih *desponsatio* pomeni zaroko, iz drugih virov pa je razvidno, da se omenjena beseda uporablja tako za zaroko kakor za samo poroko (Plöchl 1963, 234). Nevesto imenujejo *sponsa*, trenutek, ko se nevesta preseli na ženinov dom, pa *nuptiae*.⁶ Drugi pisci so mnenja, da je na način poročanja kristjanov pomembno

⁴ Friedberg pojasnjuje: »Eine der Hauptforderungen aber sowohl der Sitte als des Rechts, die auch den kirchlichen Anschauungen vollkommen entsprach, war die Öffentlichkeit der Eheschließung.« (1965, 24) Potem poudari pomen privolitve: »Ihr Wesen liegt nicht in dem Beisein der Urkundspersonen, nicht in den Handlungen des Fürsprechers, der ja überdies fehlen konnte, sondern allein in der Konsensklärung der Brautleute.« (30)

⁵ Castello, ki interpretira rimskega pravika Modestina, poudarja, da je zakon v rimskem pravu načeloma trajna življenjska skupnost, ki se ohrani do smrti enega od zaročencev ali do njune ločitve, opredeljene kot nesrečna okoliščina. Da je zakon ločljiv, predvideva tudi Novela 22 Justinijanovega zakonika. (1980, 274)

⁶ Med krščanskimi avtorji je Tertulijan (155–240) prvi, ki je poroko kristjanov v delu *De Virginibus velandis* (9–11) tudi natančneje opisal.

vplivala judovska tradicija, od katere so kristjani prevzeli dve stopnji; v prvem koraku, *desponsatio*, sta zaročenca izrazila privolitev. V naslednji stopnji, imenovani *sponsalia*, pa je bila poroka po določenem času dokončana. Ti dve stopnji sta ohranjeni zlasti v sirski, v koptski in v kaldejski Cerkvi. (Dauvillier in De Clercq 1936, 48–50) Poročni obred se je pomembneje preoblikoval šele v 9. stoletju, kakor je razvidno iz odgovora papeža Nikolaja I. (858–867) bolgarski Cerkvi. Dokument pravi, da ima poročni obred naslednje faze: ob načrtovanju poroke je najprej zaroka, s katero se morajo strinjati starši zaročencev. Naslednji korak je izmenjava privolitve, imenovana *desponsatio*, ki je potrjena s pisno pogodbo. Duhovnik nato novoporočenca blagoslovi. Obred se konča s kronanjem neveste. Iz dokumenta, ki citira sv. Janeza Krizostoma (349–407), je jasneje razviden koncept krščanskega zakona. Uveljavi se pravilo, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev, ki je ne more nadomestiti noben drug del poročnega obreda ali sama izvršitev zakona.⁷

7. Patristični viri

V članku smo opisali, kako so večje kulture vplivale na prakso poročanja pri kristjanih. Za prva stoletja krščanstva je značilno, da v Cerkvi ni enotnega poročnega obreda ali predpisane liturgične oblike. Bolj kakor sami obliki poroke se je Cerkev posvečala moralnim in zakramentalnim vprašanjem, zaročenca je spodbujala, naj se vzdržijo poganskih navad, kakor je na primer darovanje bogovom. (Jounel 1957, 35) Za veljavnost zakonske zveze je zadostovala privolitev zaročencev, da zaročenca prejmeta od škofa ali duhovnika blagoslov, je bil priporočeno, ne pa obvezno (Anné 1935, 520). Zgodnji koncili v Elviri (okrog leta 300), v Anciri (leta 314) in v Neocezariji (v letih 314–325) so glede krščanskega zakona obravnavali njegovo zakramentalno razsežnost, neločljivost in moralno plat zakonskega življenja, sam način poročanja pa ni bilo vprašanje, ki bi zahtevalo posebno razlago. (Godefroy, s. v. »Mariage au temps des Pères«)

Prvo zapisano pričevanje o sklepanju krščanskega zakona najdemo v začetku 2. stoletja v pismih Ignacija Antiohijskega (35–107), škofa v Antiohiji, in pri Polikarpu (69–155), škofu v Smirni. To je bil čas, ko je bila Cerkev še v manjšini in so kristjani živeli v pretežno poganskem okolju. Sv. Ignacij spodbuja kristjane, naj se poročajo »v Gospodu«, to pa pomeni, naj se poročajo s kristjani, s škofovo vednostjo in z njegovim blagoslovom, živijo naj po evangeliju, se vzdržijo poganskih navad in ohranjajo zakonsko zvestobo. Ta spodbuda je bila napisana v zgodovinskem kontekstu, v katerem je bil poganski vpliv na kristjane zaradi prevlade izredno močan. (Ritzer 1962, 35)

Drugo pomembno pričevanje o sklepanju krščanskega zakona najdemo pri Tertulianu (155–240), ki graja poroke zunaj krščanskega občestva in zaročenca vabi, naj se poročijo z blagoslovom Cerkve. Tertulijan poročnega obreda ne opiše podrobneje, prav

⁷ »Sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur, qui consensus si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur, Ioanne Chrysostomo magno doctore testante, qui ait: Matrimonium non facit coitus, sed voluntas.« (Nikolaj I. 1995, 643)

tako ne omenja, da bi moral biti pri tem dogodku navzoč duhovnik. (*Ad Uxorem*, 2.6) Po mnenju avtorjev je blagoslov novoporočencev predvsem zahvala in priprošnja za božje varstvo in je fakultativne narave (Ritzer 1962, 64–65; Schillebeeckx 1963, 231–235). Kakor pri sv. Pavlu je tudi tu o zakonu kot zakramentu govor le posredno, v smislu zakramentalnega znamenja in podobe zaveze med Bogom in človekom; to so nekatere kulture, na primer grška, težko sprejele (Matjaž 2015, 69). Zakramentalna teologija se je razvijala postopoma. Čeprav je za sklenitev zakona bistvena privolitev in ima blagoslov samo dodano vrednost, si Cerkev že pridržuje pravico jurisdikcije nad poroko svojih vernikov, pri tem pa sta pomembni predvsem spodbujanje in opominjanje, naj se ne poročajo s pogani, ker bi to pomenilo nevarnost za vero. (Visentin 1978, 43)

Glede vprašanja, kateri elementi so potrebni za sklenitev zakona, v času patristike ni enotnega učenja (Navarrete 1980, 134–135). Večina avtorjev pravi, da je za sklenitev zakona bistvena privolitev zaročencev, nekateri pa pod vplivom drugih kultur učijo, da je za dokončno sklenitev zakona bistvenega pomena tudi izvršitev zakona (*copula coniugalis*). Po sv. Ambrožu (umrl 397), ki opisuje zakon sv. Jožefa in Marije, je bistveni element sklenitve zakona privolitev zaročencev in ne dejansko sobivanje in izvršitev zakona.⁸

Sv. Avguštin (umrl 430) izpostavi tri dobrine zakona, ki so: rodnja otrok, zakonska zvestoba in zakramentalna narava.⁹ Kot bistveni element nastanka zakona navede privolitev, sama narava in svetost zakona pa po božji volji nasprotujeta prešuštvu in ločitvi. Drugače pojmuje bistvene elemente poroke sv. Janez Krizostom (umrl 407). V razlagi Matejevega evangelija (Homilija 32) najprej izpostavi pomen privolitve za zakon, vendar pa je njegovo splošno in prevladujoče učenje, da je zakonska privolitev dokončno potrjena s spolno združitvijo zaročencev. Šele z izvršitvijo zakona privolitev kot takšna dobi pravno moč. (Navarrete 1980, 136) Krizostom pod vplivom vzhodne, predvsem judovske in grške tradicije, drugače od zahodnih cerkvenih očetov, ki pod vplivom rimskega prava kot bistveni trenutek nastanka zakona vidijo privolitev zaročencev, uči, da je zakonska privolitev potrjena, ko novoporočenca zakon izvršita. Spolni akt dopolni voljo zakoncev po življenju v zakonski skupnosti, ki sta jo predtem izrazila z zunanjo privolitvijo. Tako je za pravno trdnost zakona potrebno oboje, najprej privolitev, nato pa spolna združitve zakoncev.

8. Sklep

Glede razumevanja, kateri element je za sklenitev zakona bistven, zaznamo v prvih treh stoletjih krščanstva dva tokova. Prva smer se navdihuje v rimski tradiciji in

⁸ »Cum enim initiatur coniugium, tunc coniugis nomen adsciscitur; non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis.« (Ambrož 1989, 143) Navarrete najde povezavo med učenjem sv. Ambroža in rimskim pravom in poudari: »Non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis«, ima pri sv. Ambrožu isti pomen kot v rimskem pravu «concubitus, sed consensus facit nuptias.» (1980, 135)

⁹ »Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum, fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum divortium.« (*De nuptiis*, 1.11)

vidi konstitutivni element sklenitve zakona v privolitvi zaročencev. Drugi tok je pod vplivom vzhodnih semitskih kultur. Poleg privolitve zaročencev izpostavi kot bistveni element, ki zakonsko privolitev dopolni, spolno združitev zakoncev. Zagovorniki ene in druge strani razpravljajo predvsem o moralnih načelih zakonskega življenja, vernike spodbujajo, naj se na podlagi evangeljskih načel poročajo med seboj in se vzdržijo poganskih običajev. Cerkev je bila v tem času pozorna predvsem na to, da se ohranijo prava vera in evangeljske vrednote in da kristjani ne bi odpadli od prave vere. O samem načinu in obliki sklenitve zakona pri avtorjih tištega časa ni veliko govora. Vprašanje pravne ureditve in liturgične oblike poročne slovesnosti pride v ospredje v vzhodni Cerkvi v 9. stoletju, v zahodni Cerkvi latinškega obreda pa šele proti koncu srednjega veka. Patristična doba je v tem oziru čas moralnih poudarkov in teološke utemeljitve krščanskega zakona, ki sta vir in podlaga za poznejše pravne in teološke diskusije glede privolitve kot bistvenega trenutka nastanka zakona in glede pomena izvršitve zakona, s katerim zakon postane trden in nerazvezen. Spisi cerkvenih očetov so pomemben vir za nastanek pravnih in liturgičnih poročnih predpisov.

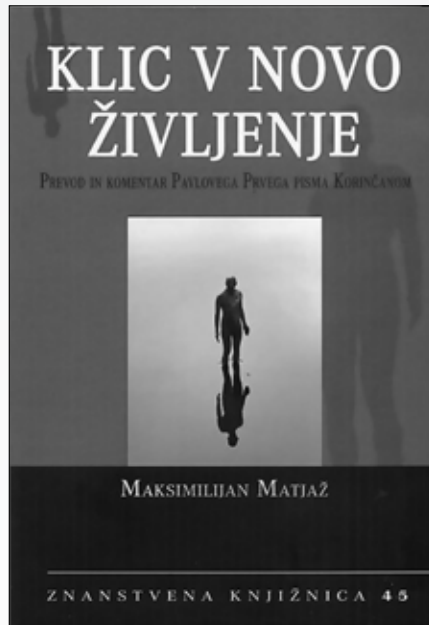
Kratici

- D** – *Digesta seu Pandectae* (prevzeto po izdaji: Scott 1932).
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

Reference

- Anné, Lucien**. 1935. La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église jusqu'au VI siècle. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12:513–550.
- Ambrož**. 1989. De institutione virginis. V: *Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera*. Zv. 14, 2. del, 109–195. Milano: Bibliotheca Ambrosiana; Rim: Città nuova.
- Avguštin, Avrelij**. *De nuptiis et concupiscentia*. Augustinus.it. https://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscentia/index2.htm (pridobljeno 26. 8. 2018).
- Castello, Carlo**. 1980. La definizione di matrimonio secondo Modestino. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979, 269–298. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Colorni, Vittore**. 1945. *Legge ebraica e leggi locali*. Milano: Giuffrè.
- Dacquino, Pietro**. 1984. *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*. Torino: Elledici.
- Dauvillier, Jean, in Charles De Clercq**. 1936. *Le mariage en Droit Canonique Oriental*. Pariz: Sirey.
- Gaudemet, Jean**. 1989. *Il matrimonio in Occidente*. Torino: Società editrice internazionale.
- Globokar, Roman**. 2016. Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene name. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:313–332.
- Godefroy, L.** 1927. s. v. Le mariage au temps des Pères. V: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Pariz: Letouzey et Ané.
- Freisen, Josef**. 1893. *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*. Paderborn: Scientia Verlag.
- . 1884. Das Eheschließungsrecht der Deutschen. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 52:373–389.
- Friedberg, Emil**. 1965. *Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Aalen: Scientia.
- Hruza, Ernst**. 1892. *Beiträge zur Geschichte des griechischen und römischen Familienrechts*. Zv 1: *Die Ehebegründung nach attischem Rechte*. Erlangen: Deichert.
- Ignacij Antiohijski**. The Epistle of Ignatius to Polycarp. New Advent. <http://www.newadvent.org/fathers/0110.htm> (pridobljeno 25. 8. 2018).

- Joyce, George H.** 1955. *Matrimonio cristiano*. Alba: Edizioni Paoline.
- Jounel, Pierre.** 1957. La liturgie Romaine du Mariage: Étapes de son élaboration. *La Maisons-Dieu* 50:30–57.
- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:571–584.
- Manenti, Carlo.** 1889. *Della inopponibilità delle condizioni ai negozi giuridici ed in specie delle condizioni apposte al matrimonio*. Siena: Tipografia all'insegna dell'ancora.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:65–78.
- Navarrete, Urbano.** 1987. Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico. *Apollinaris* 51:641–660.
- — —. 1980. Il matrimonio nel diritto canonico: Natura del consenso matrimonial. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 125–139. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Neudecker, Reinhard.** 1980. Il matrimonio in fieri nel diritto giudaico. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 7–18. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Nikolaj I.** 1995. Odgovor *Ad consulta vestra*, 13. novembra 866. V: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 643–648. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Plöchl, Willibald M.** 1963. *Storia del diritto canonico*. Milano: Massimo.
- Prader, Josef.** 1992. *Il matrimonio in Oriente e Occidente*. Rim: Pontificio Istituto Orientale.
- Rava, Alfredo.** 2001. *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio (can. 1157 § 2)*. Rim: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Ritzer, Korbinian.** 1962. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Robleda, Olis.** 1980. La definizione del matrimonio nel diritto romano. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 29–43. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- — —. 1977. Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico. *Apollinaris* 50:172–193.
- Saje, Andrej.** 2003. *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il codice latino e orientale*. Rim: Pontificia Università Gregoriana.
- Schillebeeckx, Edward.** 1963. *Il matrimonio è un sacramento*. Milano: Edizioni Paoline.
- Scott, Samuel P., ur.** 1932. *The Civil Law*. Zv. 5, *Digest (Pandects): Books XXIII–XXIV*. Cincinnati: The Central Trust Company.
- Segre, Augusto.** 1980. Il matrimonio nel diritto ebraico. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 19–28. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Tertulijan.** *Ad Uxorem*. Tertullian.org. http://www.tertullian.org/works/ad_uxorem.htm#content (pridobljeno 11. 8. 2018).
- — —. *De Virginitus velandis*. Tertullian.org. http://www.tertullian.org/works/de_virginibus_velandis.htm (pridobljeno 20. 8. 2018).
- Tosato, Angelo.** 1982. *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*. Rim: Pontificio istituto biblico.
- Zhishman, Joseph.** 1864. *Das Eherecht der orientalischen Kirche*. Dunaj: Braumüller.
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:607–619.
- Visentin, Pelagio.** 1978. Il matrimonio nella luce della teologia patristica. V: *Il matrimonio cristiano: Studi biblici, teologici e pastorali; Il nuovo Rituale*, 32–48. Torino: Leumann.
- 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 drugačem, 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

Druge razprave

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,825—832

UDK: 27-423.7

Besedilo prejeto: 06/2018; sprejeto: 08/2018

*Marcin Godawa***Spiritual Depth and Dynamic of Patience according to Christian Teaching and Experience**

Abstract: The aim of this text is to present how closely the virtue of patience pertains to the core of spiritual life. The results of the analysis, made by means of distinguishing a two- relations schema, shows patience as a voluntary acceptance of difficulties (the secondary relations) as a consequence of the principal relation to good. Such a method allows us to capture the extraordinariness of Jesus' personal life as well as the teaching on patience in works of important spiritual writers (Peter Damiani, Francis of Assisi, Ignatius of Loyola, Alphonse Liguori). Patience comes from the deep personal transformation of mind and will and results in the attitude of joy and peace. This traditional teaching, along with some newer tendencies, may make a contribution to human spiritual development in the face of contemporary challenges.

Key words: patience, principal and secondary relation, problem, love, joy, inner transformation

***Povzetek:* Duhovna globina in dinamika potrpežljivosti glede na krščanski nauk in izkušnjo**

Cilj tega besedila je predstaviti, kako zelo blizu je krepost potrpežljivosti samemu jedru duhovnega življenja. Rezultat analize, opravljene s pomočjo sheme dvojnega odnosa, kaže na potrpežljivost kot prostovoljno sprejetje težav (sekundarnih odnosov), ki je posledica glavnega odnosa do dobrega. Takšna metoda nam omogoča poglobitev v izjemnost Jezusovega osebnega življenja in obenem v nauk o potrpežljivosti v delih pomembnih duhovnih pisateljev (Peter Damiani, Frančišek Asiški, Ignacij Loyolski, Alfonz de Liguori). Potrpežljivost izhaja iz globokega osebnega preoblikovanja uma in volje ter prinaša naravnost veselja in miru. Tovrsten tradicionalni nauk lahko skupaj z nekaterimi novimi smermi prispeva k duhovnemu razvoju človeštva v luči sodobnih izzivov.

Ključne besede: potrpežljivost, glavni in sekundarni odnos, težava, ljubezen, veselje, notranje preoblikovanje

1. The schema of principal and secondary relations

Patience as a virtue connected with deep personal life appears as a worthwhile object of theological and humanistic research. The insight into its semantics will reveal its nature, dynamic, links to other values and regard it not only as external exercises, but a way of being concentrated on good, which should influence contemporary man living in the impatient world along with its diseases, threats and negative changes as described by so many scholars.

Patience is perceived with reference to similar values, mainly obedience and humility. They are all characterized by the subject's relationality. In case of obedience, he or she turns to an outer authority, whilst becoming humble they relate to themselves so as to capture their own true self, the right image of being. (Keating 2005, 125–153) Whereas the distinguishing feature of patience is the subject's relation to difficulties and obstacles. The two following definitions express the common understanding of the word. Patience means »the ability to wait, or to continue doing something despite difficulties, or to suffer without complaining or becoming annoyed« (Cambridge Dictionary 2018) or »the capacity to accept or tolerate delay, problems, or suffering without becoming annoyed or anxious« (Oxford Living Dictionaries 2018). The point of reference here is marked by »difficulties«, »delay«, »problems«, the semantic field to which the issue of natural or moral evil can be introduced (Godawa 2010, 30–35). Human reaction, in turn, is depicted as the ability (the capacity) to wait, to continue doing something, accept or tolerate and on the other side as suffering, lack of negative behaviour (complaining, getting annoyed, anxious).¹ These two dimensions allow us to notice the double relationality of patience in the subject, because these postulated actions – ability and suffering – are performed for some more important, basic activity. Then, the composed relationality includes: the subject's relation to obstacles, called here the secondary relation and the subject's relation to fundamental activity, named the principal relation. According to the Christian belief, shared by great philosophical traditions, it is presupposed that the fundamental action is directed to a good aim, the area of good, truth, beauty and salvation. The sequence: principal-secondary means that reference to good determines demeanour towards problems.

The distinction of two groups of terms (the ability and suffering) reveals how strongly doing is connected with personal experience, one's moral and spiritual attitude. Patience embraces the continuation of business but also the complexity of human reactions. Indeed, it implies some internal wilful act (acceptance of difficulties) as well as some level of self-control towards external disturbances. In the process of exercises, such an attempt becomes a virtue – the habitual facility to do good (*virtus*). (Słomkowski 2000, 123–127) Then, patience means the subject's attachment to good, but brought about by both his or her wish and God's inspiring and strengthening assistance. Just for this reason patience is said to be

¹ Patience derives from Latin *patior*, that signifies *inter alios* to suffer, to bear patiently, to experience suffering (Jougan 2013, 484).

the fruit of the Holy Spirit: »In contrast, the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, generosity, faithfulness, gentleness, self-control.« (Gal 5,22-23) Let us notice that patience corresponds to more psychological human actions (gentleness, self-control), which evokes the traits of patience shown above. Although here they are called the discrete fruits of the Spirit, the bond between patience and psychological dimension is expressively stressed. It is also highlighted how much patience is tied up with other virtues and fruits and that *ipso facto* it belongs to the essence of spiritual life. Thus, patience means the steady ability to undertake the secondary relation (to difficulties) for the sake of the principal relation (to good), which results from the cooperation of man with the Holy Spirit and permeates the whole capacity of human acts.

2. Patience as the face of love in Jesus' experience

Along with this line we can examine the connection between patience and love, the most important virtue. In the New Testament patience, being the fruit of the Holy Spirit, characterizes love: »Love is patient« (1 Col 13,4). Patience is understood as a permanent quality of love, noticing that Paul uses the very word »is«, not for example »love often is patient«; an additional term here would suggest imperfectness. For the rest, the fact that love is conveyed by a noun, while patience by an adjective indicates the dominating role of love. Furthermore, it can be said that every contact with love entails the experience of patience and that in Christian thought patience addresses love. Practising patience may not be restricted to some external exercises, the kind of external perfectness consisting in human deeds only which would be achieved by extraordinary mobilization of human powers. This right meaning is expounded in the Christian idea of *apatheia*, which does not concur with the Stoic idea of perfect distance from joy and sorrow. To Christian writers *apatheia* means the ability – coming from the depth of being a sanctified soul – to react to obstacles on the path of spiritual life, especially to wrong inspirations (*logismoi*) leading to sin. (Špidlík and Gargano 2004, 113–133) Indeed, the issue of *apatheia* illustrates the two-related nature of patience, presented above.

The fact that patience is an attribute of love opens a new perspective on research. There, St. John teaches: »God is love« (1 Jn 4,8), what exclusively for Him means that love is His nature, not only a trait (Katechizm 1994, 221). Consequently, He is said to be patience, because in God only His attributes are identical to His nature (Katechizm 1994, 213; Humbrecht 2005, 194–204). This is God, and notably Jesus Christ, who makes the first object of investigation of our topic, since in Him the double-relationality of patience can be apparently seen, with no defiance of His both natures. The way of patience, being observed in His deeds like the Incarnation and Nativity along with its circumstances (the cave, homelessness), reaches its high point in His sorrowful Passion, as it has been reported in Paul's hymn of kenosis (Ph 2,5-11). The descriptions of the Passion supply a great many spots revealing the

Saviour's patience. One of them is His painful agony in Gethsemani, which, when supplemented by mystical explanation, allows us to reach a deep insight into the problem. St. Catherina of Siena, according to her mystical experience, delivers a new and surprising interpretation of Jesus' words: »Father, remove this chalice from me.« (Raymond of Capua 1980, 208–210) In her words the chalice means »the chalice of his yearning for the salvation of mankind« (208). Here, the chalice represents Jesus' ardent wish to save people, not the burden of passion to come. Jesus makes His petition not because of fear, but of love. Catherina has it: »Surely, that was no prayer that his passion and his death should be removed from him, but rather that they should come upon him swiftly.« (208) Thus, »to remove the chalice« signifies properly to drink it to the last drop, the fulfilment of his desire, not being deprived of the chalice. This wish of Christ is so strong, »almost irresistible«, that for His obedience only He adds His prayer for the ultimate fulfilment of the Father's will (»Yet, not my will but yours be done«). The same wish reaches its zenith in the hour of Passion: »He prayed that the chalice, which he had been drinking all his life, might now in this great final draught be drunk to the last drop.« (208) Let us notice that this is achieved through passion and death. This attitude of Jesus presents, in terms proposed above, the principal relation of the subject to good, the relation which charges the area of personal experience and is equate to the secondary relation to difficulties. This equating along with the specific sense of Jesus' words poses the unique and most striking apprehension of patience. The virtue is paradoxically revealed through some impatience in His petition: Jesus's apparent impatience towards the passion is His patience indeed, because the patience refers primarily to the accomplishment of a good aim. Such connotations of words like »suffering«, »acceptance« are here realized in the highest degree.

On the other hand, Raymond of Capua, Catherine's biographer, recalls the traditional, scholarly interpretation of the same Jesus' petition in the meaning that »Jesus' sense-nature instinctively shrank from the approach of death« (209). This traditional exposition conveys that what was called above the secondary relation to difficulties. The contradiction between the two interpretations is explicated by Catherina's statement that the action of the Saviour is »so rich in meaning« and every soul finds »its own share of spiritual food« there, so that the level of understanding is conditioned by the level of spiritual life. For the present analysis it is important that both interpretations coexist, and that at the same time Jesus thirsts death and fears it. Our hypothesis is that they are tied up with two ways of perceiving Christ: the latter interpretation is applied to the humanity of Jesus, whilst the former shows the power of His divine nature. The dogma of two wills and two minds present in one Jesus explains this coexistence (Katechizm 1994, 470–475; 612). In the end, we receive two expositions of Jesus' patience: 1) from the perspective of His divinity this is the comprehension of the equity of both principal and secondary relations; 2) from the perspective of His humanity these relations are differentiated to show that Jesus, the real man, strives to undertake the secondary relation for the sake of the principal one, that is to fulfil as man what He wants as God. The richness of the mystery of Christ lets us see strikingly

the truth that »love is patient« and also that patience comes from the depth of spirituality and is a manner of existence.

3. Two-related personal transformation in man towards love, patience and joy

The topic of patience as an essential feature is next interestingly explained by great spiritual writers. Their starting point is the situation of man who seeks spiritual development, peace, sanctity, when facing obstacles. The secondary relation to difficulties is here more accentuated, but this is the principal relation which delivers a solution to a problem. The first of the exemplary texts is a letter by St. Peter Damian (1007–1072) (Peter Damian 2018), where the sources of patience are clearly presented. The cordial spiritual direction is one of those sources which, following the Bible, discovers the necessity to perceive oneself in the context of God's relationship with mankind. The author communicates the Word of God spoken to man: »You are a son of God and, as such, should take possession of your inheritance.« This is the identity of a son of God which makes the perspective from which all the tribulations should be perceived and received. The principal relation, which is man's bond with the Father, allows the formation of the secondary one by supplying powers to understand and accept difficulties. This basic relationship is full of God's living activity: »Then God bends down, cradles the fallen figure, whispers words of consolation.« Such a spiritual and personal experience poses in man the source of patience. This comprehension is strictly connected with the temporal dimension of life in the sense that obstacles, the objects of the secondary relation are limited to the terrene life, whilst the principal one is the way to the eternity, when the identity of a son of God will be enjoyed in glory with no sorrows.

Awareness of being a partaker of God's loving plan along with the experimental knowledge of His care, results in a personal transformation leading up to the phenomenon of joy despite sorrows, suggested by the Bible: »Think it a great joy, dear brothers and sisters, when you stumble onto the many kinds of trials and tribulations.« (Jm 1,2) From the perspective of a Christian, the ability of patience attains its fullness right here and then man follows exactly the example of Christ's patience shown above. Thereupon, the role of human capacities, mainly of mind and will, should be noticed. The achievement of reason co-working with grace is a new interpretation of tribulations, which though not devoid of pain, are now perceived as places of meeting with God which carries great joy. They appear as necessary elements of purification of the relationship with the Father. The change in thinking becomes the mental fundament of a patient attitude. The following fragment shows how much the inner transformation determines the outer behaviour: »Do not let your weakness make you impatient. Instead, let the serenity of your spirit shine through your face. Let the joy of your mind burst forth. Let words of thanks break from your lips.« »The joy of mind,« conveying the new, converted thinking directs outwards (»bursts forth«) that means that this mind is a cause of

external conduct. Analogically, »the serenity of spirit« conditions a shining face. Taking into account that spirit is a concept wider than mind it is clear that the change takes places in mind along with other human capacities. »The words of thanks« evoke and imply the activity of will along with emotions. In this sense the author speaks about love, which »enkindles zeal«, linking it with hope, which »leads to joy«. Ultimately, the transformation permeating the whole personality expresses itself in a kind of zeal by which the subject turns him- or herself from sufferings and contemplates the real good: »The well-prepared mind forgets the suffering inflicted from without and glides eagerly to what it has contemplated within itself.« The original Latin expression: *obliviscatur mens bene ebria* (Petrus Damianus 2018, 476) – that is »mind well-drunk which therefore forgets its tribulations« – reveals the magnitude of this inner transformation in spiritual patience. To sum up, patience signifies a share in the principal relation to good, the relation which dominates over and determines the secondary relation to difficulties. Contemplation of this principal bond »within itself« underlines how deeply patience is rooted in the subject's personal life.

Patience shown in the face of difficulties belongs to the idea of perfect joy according to St. Francis of Assisi (1905). This perfect joy and patience can be captured in the face of extreme tribulations. In his imagination, Francis presents himself and brother Leon as persons suffering from the rain, the cold, mud, hunger – the men who at the end of their journey are being angrily and aggressively rejected by their friars and deemed frauds and thieves. This collection of wrong factors is a place of revelation of perfect joy connected with patience: »If we should sustain this with patience, and with joy, and with love, o Brother Leo, this would be perfect joy.« (28) Or »if we should bear all these things patiently and with joy, thinking of the pains of the Blessed Christ, as that which we ought to bear for His love, o Brother Leo write, that it is in this that there is perfect joy« (29). Patience functions as a keyword, an inherent element of this experience, featured by being numerated together with joy and love, especially the love for Jesus' pains. This triad of virtues allows us to see that patience is strictly connected with love and joy along with kind behaviour, as it was shown above. Patience may be called a condition and an identification mark of joy and love, since »love is patient«. Using the instruments of analysis it can be said that here attention is paid firstly to the secondary relation to reveal the spiritual phenomenon of joy and patience up against problems, but this exposition urgently appeals to the principal relation, that is to the relationship with the crucified Lord. Similarly, St. Alphonse Liguori (2010), when commenting the line »Love is patient«, stresses a dependence of patience and peace so that practising patience enlarges peace and joy in earthly life and merits for eternal happiness. This effort ought to follow God's will, not human notions. (58–61) Such a principle occurs also in mystical life where sharing God's love (the principal relation) implies the subordination of human capacities, including intellect, to the grace of infused contemplation (Godawa 2015, 531–535). The secondary relation pertains especially to being purified and conducted by the Holy Spirit (531–539).

4. Perspective of the omnipresence of God

The newer contribution to understanding patience is built on the premise that every situation in human life makes an opportunity to experience God's constant loving care, enabling man to accept and calmly deal with difficulties. The novelty lies in transcending the mental division of the world into sacral-safe and profane-dangerous areas. The clear image of such an attitude, reflecting the Biblical wisdom (Mt 6, 25-34; 1 Cor 10,31), may be found in St. Francis of Assisi's image of a friar. He is intended to be fully open to reality along with each of its manifestations. Since the universe belongs to God and is subordinated to His providence, man should not protect himself from this world but is to stay fully subjected to it: »Whatever happens, it would be God's gift for us.« (Tugwell 2006, 148) This kind of passivity, intrinsically connected with the relinquishment of one's own will and the transformation of mind, constitutes the source of patience.

This idea sounds in St. Ignatius of Loyola's teaching too. In the *Foundation of the Spiritual Exercises* he speaks that all the goods on earth ought to be used by man so as to praise the Lord resulting in spiritual indifference towards particular questions:

»We must make ourselves indifferent to all created things, as far as we are allowed free choice and are not under any prohibition. Consequently, as far as we are concerned, we should not prefer health to sickness (sickness), riches to poverty, honour to dishonour, a long life to a short life. The same holds for all other things.« (2018, 23)

This principle, when connected with the belief that God dwells everywhere through His potency, presence and essence (1999, 278), pictures the vision of man who is able to find Him in every life situation whereby the most important aim is achieved. In confrontation with this principal relation, the attitude to issues like illness (etc.) goes really as the secondary one. Man attaining, on different paths, his or her main goal can calmly and patiently face all obstacles and hardships.

Building spirituality and patience by means of contemplation of omnipresent God is typical of the contemporary times. It can be followed in writings of many authors like Ch. de Foucauld, C. Carretto (2014), T. Gannon and G. Traub (1999), A. de Mello (2017) or C. de Hueck Doherty, who implements Russian idea of eremitic life (*poustinia*) to the conditions of Western civilisation. Her *Poustinia in the Marketplace* puts forward the idea of forming the principal relation through silent and hidden contemplation, being one's constant broadness to the Lord, and through love to people (1975, 79–93) which results in patient openness to the whole reality along with its difficulties, »accepting the weaknesses of each other with deep love, with great patience« (87). Thus, what is very characteristic of *poustinia* is the fact that the influence of the principal relation on the secondary one is strictly mediated by love to neighbours. She claims: »You are Christ-bearers. You are *poustinia* bearers. Where? In the marketplace. To whom? To anyone whom you meet there.« (91)

The issue of patience pertains to the core of spirituality, not only as any outer behaviour but as a way of being which reflects love and joy. The insight into the selected texts made by means of two-related schema reveals the value and deep personal roots of this virtue. This knowledge, along with the capture of the dynamic of patience, where the external is caused by the internal in cooperation with grace, highlights the very important point of reference within the contemporary discourse around man living in the impatient world.

References

- Cambridge Dictionary.** 2018. Cambridge Organization. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/patience> (accessed 16. 3. 2018).
- Carretto, Carlo.** 2014. *Pustynia w mieście*. Trans. Hanna Cieśla. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Francis of Assisi.** 1905. *The Little Flowers of Saint Francis of Assisi with eight Illustrations by Paul Woodroffe*. Trans. Thomas Okey. London: Trench Truebner and Company Limited.
- Gannon, Thomas, and George W. Traub.** 1999. *Pustynia i miasto*. Trans. Piotr Wilczek. Kraków: WAM.
- Godawa, Marcin.** 2015. Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 3:525–540.
- — —. 2010. Teologiczna oferta wolności w nauczaniu i doświadczeniu duchowym Jana Pawła II. In: *Oblicza wolności*, 29–44, Ed. Rafał Łętocha. Oświęcim: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu.
- Hueck Doherty, Catherine de.** 1975. *Poustinia: Christian Spirituality of the East for Western Man*. Notre Dame: Ave Maria Press.
- Humbrecht, Thierry-Dominique.** 2005. Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu. In: Święty Tomasz teolog. Wybór studiów, 136–209. Trans. Agnieszka Kuryś. Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Ignatius of Loyola.** 2018. The Spiritual Exercises. Ignatian Spirituality. <http://spex.ignatianspirituality.com/SpiritualExercises/Puhl#id-1.6.2> (accessed 14. 4. 2018).
- Jougan, Alojzy.** 2013. *Słownik Kościelny Łacińsko-Polski*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Katechizm Kościoła Katolickiego.** 1994. Poznań: Pallotinum.
- Keating, Thomas.** 2005. *Zaproszenie do miłości*. Trans. Krzysztof Pachocki. Poznań: W drodze.
- Liguori, Alfons M.** 2010. *Umiłowanie Jezusa Chrystusa w życiu codziennym*. Trans. Maria Pierzchała. Kraków: Homo Dei.
- Loyola, Ignacy.** 1999. List do Antoniego Brandao z 1 czerwca 1557. In: Thomas Gannon and George W. Traub. *Pustynia i miasto*. Trans. Piotr Wilczek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mello, Anthony de.** 2017. *Szukaj Boga we wszystkim: Rozważania nad Ćwiczeniami Duchowymi świętego Ignacego Loyoli*. Trans. Justyna Grzegorzczak. Poznań: Zysk.
- Oxford Living Dictionaries.** 2018. Oxford Dictionaries. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/patience> (accessed 16. 3. 2018).
- Peter Damian.** 2018. A Letter. The Liturgy Archive. <http://www.liturgies.net/saints/peterdamian/readings.htm#loh> (accessed 14. 4. 2018).
- Petrus Damianus.** 2018. S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Epistolarum Libri Octo. Documenta Catholica Omnia. http://www.documenta-catholicaomnia.eu/02m/1007-1072,_Petrus_Damianus,_Epistularum_Libri_Octo,_MLT.pdf (accessed 14. 4. 2018).
- Raymond of Capua.** 1980. *The Life of Catherine of Siena by Raymond of Capua*. Ed., trans. Conleth Kearns. Wilmington DE: Michael Glazier Inc.
- Stomkowski, Antoni.** 2000. *Teologia życia duchowego*. Żabki: Apostolicum.
- Špidlík, Tomáš, and Innocenzo Gargano.** 2004. Duchowość Ojców greckich i wschodnich. In: Tomáš Špidlík, Innocenzo Gargano, and Vittorio Grossi. *Duchowość Ojców Kościoła*, 5–178. Trans. Konstanty Franczyk and Janusz Serafin. Kraków: Homo Dei.
- Tugwell, Simon.** 2006. *Drugi niedoskonałości*. Trans. Aleksander Gomola. Poznań: W drodze.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3, 833—839
 UDK: 271.2-528
 Besedilo prejeto: 06/2018; sprejeto: 08/2018

Srboljub Ubiparić

The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church: A Sacred Connection between Pre-Eucharistic and Eucharistic Table

Abstract: This study deals with the rite of artoklasia in the Eastern Orthodox Church, as an integral part of the monastic all-night vigil, in order to identify its historical origins and stages of teleturgical development, and also to give the appropriate, theological and liturgical, interpretation of this akolouthia. Blessing of the five loaves of bread, wheat, wine and oil has been constituted in the East in order to strengthen the assembled Christians in a physical and spiritual way toward liturgical heed, watching and praying on the eve of the second coming of Messiah, which is being foretasted at the holy liturgy after the monastic agrypnia. Artoklasia was gradually introduced into all monasteries and parish churches of the Eastern Church under the impact of *Typikon* of Mar Saba's Lavra, starting probably from the period of the 10th–11th century, and still holds a unique place in the liturgical life of the Eastern Orthodox Christians.

Key words: all-night vigil, artoklasia, worship, *Mar Saba's Typikon*, liturgy

Povzetek: **Obred artoklasije v pravoslavni Cerkvi: sveta vez med predevhariščno in evharistično mizo**

Pričujoča študija obravnava obred artoklasije (procesije pri večernem molitvenem bogoslužju) v pravoslavni Cerkvi kot sestavni del meniškega vsenočnega bdenja, da bi ugotovili zgodovinski izvor in razvojne stopnje akolutije (večernega molitvenega bogoslužja) ter jo zaobjeli s primerno teološko in liturgično interpretacijo. Blagoslov petih hlebov kruha, pšenice, vina in olja so na Vzhodu uvedli zato, da bi zbrane kristjane na telesen in duhoven način pripravili na liturgična dejanja, ki zadevajo pričakovanje in molitev na predvečer drugega Odrešenikovega prihoda, ki ga lahko predokušamo pri svetem bogoslužju po koncu meniške agripnije (bdenja). Artoklasijo so v vzhodni Cerkvi pod vplivom *Tipikona* iz Lavre svetega Save Palestinskega v 10. in 11. stoletju postopno uvedli v vse samostane in župnijske cerkve. Ta obred ima še danes edinstveno mesto v liturgičnem življenju pravoslavnih kristjanov.

Ključne besede: vsenočno bdenje, artoklasija, čaščenje, *Tipikon svetega Save Palestinskega*, liturgija

1. Introduction

A modern way of life in the world of many and different changes represents a great advantage for the entire humanity. In spite of such a complex reality, a sacramental view of life enables Christians to see and experience Divine astonishing love in all things at all times. Keeping in mind that the Church is the Body of Christ and God's own people called to worship the Father »in spirit and in truth« (John 4,23-24), the purpose of salvation and the focus of christian life is *par excellence* communion with the Triune God. Exactly through this prism should be viewed the commitment to the critical importance of worship in the Eastern Orthodox Church, and in the same time, why it has poured its best theological content into liturgical life, to the point that more theological content can be found in worship than in text books. (Williams and Anstall 1990, 205) Parallel with that, it is worth stressing that many constitutive elements of liturgical expressions of the Eastern Orthodox Christians have Jewish roots (Dugmore 1964) and that they were getting the new meaning through the process of enculturation in the Romaic or Byzantine Empire, but also, above all, by comprehensive and never-ending sanctification »by the word of God and prayer« (1 Timothy 4,5).

In the group of partially examined rites of the Eastern Orthodox Church, a unique place holds *akolouthia* of *artoklasia* (ἡ ἀρτοκλασία – the breaking of the bread, ἡ εὐλόγησις τῶν ἄρτων – the blessing of the breads) or the blessing of the offerings – five *prosporas* (loaves of bread), wheat, wine and oil. This is an integral part of the monastic all-night vigil or *agrypnia* (ἡ μοναχικὴ ἀγρυπνία), which is rightfully characterized as a culmination of the common prayer according to *Monastic Typikon of the Lavra of Mar Saba* near Jerusalem. (Fundulis 2004, 147) In this study we are going to give an examination of historical origins, teleturgical characteristics and, finally, theological and liturgical interpretation of the eite of *artoklasia* as the concluding remarks of our research.

2. Historical Origins of the Artoklasia Rite

Beside the actual terminological problems with understanding and correct defining of the liturgical terms *panikhida*¹ and *agrypnia*,² it is well-known that the practice of all-night praying of some persons or the communities was undoubtedly testified in the life of humankind through the history (Skretta 2010, s. v. »Agrypnia«). The corner-stone of the institution of the all-night vigil among Christians are the words of the crucified and resurrected Son of God, Lord Jesus Christ who

¹ Although the word *panikhida* (ἡ παννυχίς) has several meanings – such as: all-night watching, vigil; night office, comprising twelve prayers, according to the *Pachomian Rule*, and also psalmody; Pagan night festival in the time of St. John the Chrysostom (Lampe 1961, s. v. »Panikhida«) –, we should be very cautious in discussing about *panikhida* as the specific type of common prayer in the Eastern Orthodox Church's tradition (Uspenskij 2004, 111–142).

² The etymology of *agrypnia* derives from the Greek word *ἀγρυπνέω* – be awake, pass sleepless nights, keep vigil (Lampe 1961, s. v. »Agrypnia«; Skretta 2010, s. v. »Agrypnia«).

gave Himself as an example by His all-night praying at different places. According to the evangelists, Messiah had instructed His disciples in liturgical heed, watching and praying on the eve of His Second coming by the words: »Take you heed, watch and pray: for you know not when the time is /.../. Watch you therefore: for you know not when the Master of the house comes, at evening, or at midnight, or at the cock crowing, or in the morning: Lest coming suddenly he find you sleeping. And what I say unto you I say unto all, watch.« (Mark 13,33.35-37; Luke 21,36)

Apart from this very strong and undeniable eschatological perspective of the christian all-night praying, in the texts of all four canonical Gospels an inspiring moment of Jesus' blessing of the five loaves of bread and two fishes is mentioned. This miracle story is also giving the information about breaking of those loaves and Christ's giving of these blessed foods to disciples and five thousand people around. (Mathew 14,13-22; Mark 6,31-46; Luke 9,10-17; John 6,1-14) Later on, Jesus dismisses the multitudes and goes to pray. In the next place, He is strengthening the faith of the apostles in the boat in the middle of the night, and finally starting His famous sermon about heavenly bread in the ancient synagogue at Capernaum in this manner: »Labor not for the food which perishes, but for that food which endures unto everlasting life, which the Son of man shall give unto you: for on him has God the Father set his seal.« (John 6,27) It should be stated that previously mentioned facts from the Gospels vividly express mystagogical and eucharistic nature of the following the christian practice of all-night vigil. Precisely in the context of these sacred events and words should be examined and reconsidered the institution and development of artoklasia.

Thanks to detailed and reliable results of examination of worship of the Eastern Orthodox Church, today we know something more about the coexistence of the two typikons – Asmatic and monastic (Milošević 2012, 124–248). Moreover, the liturgical practice of vigils has been testified in both typikons (Uspenskij 2004, 144). However, the results of searching for the most ancient data about the rite of artoklasia in the *Mar Saba's Typikon* show that the oldest relevant rubrics are written in the Manuscripts № 1096 and № 1095 of the Jerusalem redaction of the mentioned typikon from the 12th century (Dmitrievskij 1917, 23; 66), with some striking mutual differences.³ Such a point of view raises the question: When exactly was this rite created this? Let us try to find the answer starting from the analysis of the terms artoklasia and blessing of the bread-loaves.

Terminus technicus artoklasia together with the term blessing of the loaves of the offered bread, express two, very old characteristics of liturgical usage of bread in the Eastern and Western Church. After the sanctification of the offered loaves of bread and the cup of wine and water at the Divine Eucharist, and their

³ In the Manuscript № 1096 the rubrics of artoklasia mention only the blessing over sliced breads with small piece of probably kneaded bread, but without any information about wheat, wine and oil (Dmitrievskij 1917, 23). On the contrary, according to the Manuscript № 1095, a priest blesses three breads, a cup of the best wine and wheat from monastery granary (66). One century later, in the Manuscript № 1097 of the Sinai's redaction of *Mar Saba's Typikon* written in the year 1214, rubrics are mentioning just the blessing over three breads (401).

becoming the Body and Blood of Christ, bread was entirely broken into pieces for taking the communion of all assembled Christians. This mystagogical practice was followed, on the one hand, in accordance with teleturgical structure of the Last Supper, and, on the other, due to predominant characteristics of every-day eating of bread – its breaking.

The second term of this rite reveals the attempt of the Eastern Orthodox Church for making sacramental difference between eucharistic bread and eulogia-bread,⁴ which was blessed and sanctified in the case of artoklasia, according to St. Symeon of Thessalonika (d. 1429): »διὰ τὸν κόπον διετυπώθη τῆς ἀγρυπνίας, ἵνα καὶ εὐλογίας Χριστοῦ, καὶ μικρᾶς παρακλήσεως οἱ ἀδελφοὶ διὰ τὸν κόπον τυχόντες.« (Symeon Thessalonikes 1866, 620b)

Parallel to this, if we mention the liturgical practice of the early Church concerning the celebration of agape and Holy Liturgy together in the evening (Jungman 1959, 29–38), and later only the agape with customized blessing and breaking of the offered bread (Hippolyte de Rome 1946, 57–62), then it seems clearly that these highlighted facts could be the starting point of establishing and practicing of the office of artoklasia during agrypnia in the Mar Saba's Lavra, and afterwards in the rest of the monasteries and churches around and inside Jerusalem. Although it is very difficult to determine the precise moment of the beginning of its celebration, we can presume that it could be at least the period from the 10th–11th century or even earlier, because Nikon of the Black Mountain, while he was writing his last work, the *Taktikon* (between the end of the 11th century and the beginning of the 12th), had used the term »monday of artoklasias« for the first day after the Sunday of Antipascha. (Hannick 2014, 72) Moreover, it should be said that the *Typikon of Mar Saba's Lavra* had started to have its new and stronger impact on liturgical life of the monasteries and churches at the East, firstly in Asia Minor, from the 11th and during the 12th century, then in the Nicæan Empire in the first half of the 13th century, and in Constantinople and the rest of the Romanic or Byzantine Empire after 1261 (Pentkovskij 2003, 79–84). *Mar Saba's Typikon* will definitely become the ruling *taktikon* in the Eastern Orthodox Church during the 14th and the first half of the 15th century until today.

The earliest evidence of practicing the rite of artoklasia in liturgical tradition of the medieval Serbian Orthodox Church are written in two different manuscript copies of the translated second redaction of *Mar Saba's Typikon*, *Nicodim's Typikon* from 1319 (Trifunović 2007, 16a), and *Roman's Typikon* from 1331 (Simić 2010, 54). However, one thing still remains unknown. Could it be possible that the rite of artoklasia was actually celebrated in the time of St. Archbishop Sava I (1175–1236), especially at the end of the 12th century and during the first three decades of the 13th?

⁴ It shouldn't be forgotten that in the Western Church, when the faithful no longer furnished the altar-bread, a custom arose of bringing the bread to the church for the special purpose of having it blessed and distributed among those present as a token of mutual love and union, especially in France. This blessed bread was called *panis benedictus*, *panis lustratus*, *panis lustralis*, or in French *pain bénit*. It was differed from *eulogia*, called *antidoron*, because it was common bread which received a special benediction. In the Roman ritual before the Second Vatican Council, there were six blessings for the bread. (Goggin 1913, s. v. »Bread, Liturgical use of«)

In the Chapter 8 of the *Hilandar Typikon* (Jagić 1898, 21–22) and *Studenica Typikon* (Saint Sava 2018, 64), we find a commandment that agrypnia should take place on Sundays, at the feasts of the Lord, and commemorations of the memories of other saints, which will be instructed by the Synaxarion. Above all, Chapter 35 of the *Studenica Typikon* ordains as it follows: »You should celebrate with a feast and all-night vigil service the remembrance [of] our three-blessed and glorious father and consolidator, Lord and Monk Simeon, which falls on the month of February, [day] thirteen, which you should celebrate in a splendid manner, with chanting, and candles, with abundance of food and drink.« (2018, 188–189)

So, if we take into account that the first Serbian Archbishop was highly experienced in intensive and dynamic worship at Mount Athos and in the monasteries of Thessalonika and Constantinople, where dominating typikon was under the impact of Mar Saba's one, then it would be an acceptable presupposition that such a rite as the blessing of the bread-prosphoras during agrypnia was, thanks to St. Sava I, already introduced in Hilandar, Studenica and in the rest of the monasteries of medieval Serbian and maritime lands.

3. Teleturgical characteristics of Akolouthia of Artoklasia

Although there aren't so many teleturgical characteristics of akolouthia of artoklasia, it is worth mentioning that today's celebrating of this rite in the Eastern Orthodox Church should be accomplished before dismissal of the Great Vesper during agrypnia. Five small loaves of bread-prosphora, a measure of wheat, a measure of wine, and a measure of oil are set upon the analogion in the central part of the church (nave).⁵ A deacon or a priest censes crosswise these offerings and the assembled people, while the chanters are singing troparion: »Hail, most blessed Mary, Virgin Theotokos, the Lord is with you. Blessed are you among women, and blessed is the fruit of your womb, for you have given birth to the Savior of our souls.« Then the priest takes one of the loaves into his hands, blesses cruciform the others bread-prosphoras, returns the taken-one and starts reading aloud the artoklasia prayer:

»Lord, Jesus Christ, our God, You blessed the five loaves and from them five thousand men were filled. Bless now [showing with the right hand] these loaves, the wheat, the wine and oil and multiply them in this city [or in this village, or in this holy community], and in Your whole world, and sanctify Your faithful servants who partake of them. For You bless and sanctify all things, Christ our God, and to You we offer up glory together with Your eternal Father and Your holy, good, and life-creating Spirit, now and forever and to the ages of ages. Amen.« (Služebnik 2007, 31–32)

After Psalm 33 and priest's blessing, the particles of the sanctified loaves of bread dipped into the blessed wine, are being distributed to all of the participants

⁵ On the Christian place of worship as a distinct phenomenon: Debevec 2016, 165–199.

as the only allowed food before taking the communion after the end of all-night vigil.

Beside the fact that the vast majority of manuscripted and specially typed copies of the already-mentioned typicon, starting from the 14th century, command blessing the five loaves of bread-prosphora, wine, wheat and oil, there is a unique characteristic of celebration of the rite of artoklasia in the manuscript copy of *Mar Saba's Typikon*, № 385 Paris Library of Jerusalem-Constantinopolitan redaction from the 14th century. An unknown author had witnessed the widespread practice in many monasteries and specially in the Studios monastery in Constantinople that after the dismissal of the vesper at Agrypnia, the community goes to the monastic granary, where the priest is reading the prayer of artoklasia and blessing the wheat. (Dmitrievskij 1917, 183)

Even though the rite of artoklasia today still has an important role in the worship of the Eastern Orthodox Church, it seems that quite a few number of participants in this akolouthia are slowly forgetting that the particles of the blessed loaves of bread dipped into the sanctified wine are the gifts to the all participants of agrypnia as a humble nourishment in effort of their physical and spiritual strengthening during the all-night prayer. Finally, celebrating of artoklasia is being allowed, according to St. Symeon of Thessalonika, only in the case of practicing Agrypnia. (Symeon Thessalonikes 1866, 620ab)

4. Concluding remarks

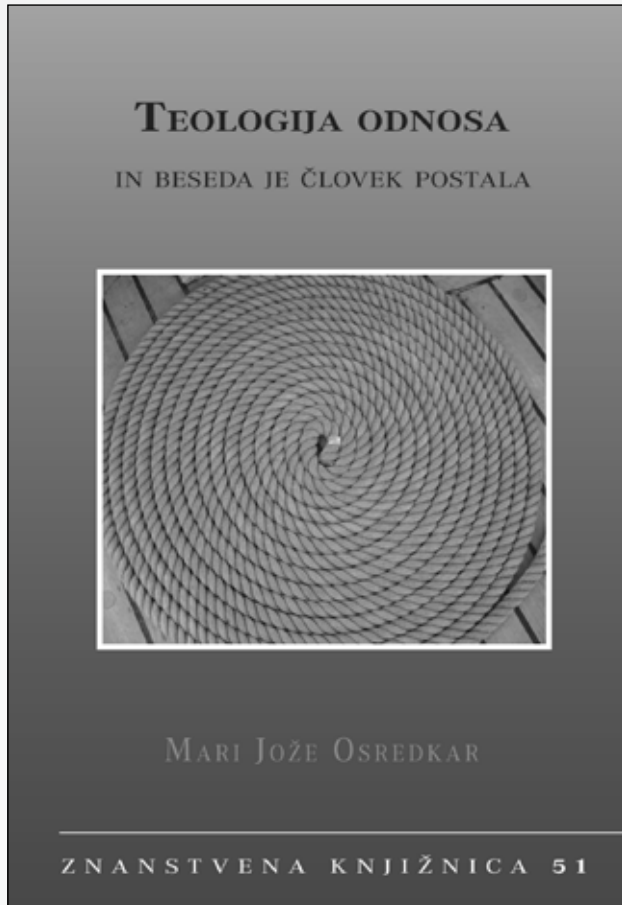
Theological significance of the blessing, at first the loaves of bread, and later one wheat, wine, and oil, during the monastic agrypnia, is a very interesting and inspiring topic. Celebration of this rite is undisputedly the fulfillment of the Lord's commandments, written in the biblical tradition of the Church. In that way, Eastern Orthodox Christians are making anamnesis of the miracle story, but also showing a clear and strong orientation toward liturgical heed, watching and praying on the eve of the Second Coming of Messiah, which is going to be foretasted at the Holy Liturgy after agrypnia. Parallel to this, eating and drinking of the sanctified offerings of bread and wine, then usage of wheat for the preparing of prosphoras and kollyba, and oil for eating and anointment – these are the blessing of Christ and the fountain of sanctification and many gifts for the human body and soul.

Consequently, from the historical point of view, it should be stated that the rite of artoklasia was created in the context of careful and devoted monastic keeping of the unbreakable connection between every-day, pre-eucharistic and eucharistic table. Moreover, in the light of this statement, akolouthia of artoklasia could be understood as the rite of small monastic agape or sacred introduction to Divine Eucharist, which follows immediately after agrypnia. Also, this rite is an opportunity for all of the partakers in this magnificent all-night sanctification of time and space to get physical and spiritual strength for continuing of such a bles-

sed labor. The aim of such a motion is food which endures unto everlasting life – Body and Blood of Christ.

References

- Debevec, Leon.** 2016. *Toward Sacral Architecture*. Belgrade: University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology.
- Dmitrievskij, Aleksej.** 1917. *Opisanije liturgičeskih rukopisej hranaščihsja v bibliotekah pravoslav-nago vostoka*. Vol. 3. Petrograd: Tipika.
- Dugmore, Clifford W.** 1964. *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*. Westminster: The Faith Press.
- Fundulis, Joanis.** 2004. *Liturgika: Uvod u sveto bogoslužjenje*. Trans. Episkop Žički Hrizostom. Kraljevo: Eparhijski upravni odbor Eparhije žičke.
- Goggin, John F.** 1913. s. v. »Bread, Liturgical use of«. *The Catholic Encyclopedia*. New York: The Encyclopedia Press.
- Hannick, Christian, ed.** 2014. *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau: Weiher.
- Hippolyte de Rome.** 1946. *La tradition apostolique*. Ed., trans. B. Botte. Paris: Editions du Cerf.
- Jagić, Vatroslav.** 1898. Tipik hilendarski i njegov grčki izvor. *Spomenik SKA* 34:1–66.
- Jungman, Josef A.** 1959. *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*. London: Longman & Todd.
- Lampe, Geoffrey W. H., ed.** 1961. s. v. »Agripnia«. In: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- — —. 1961. s. v. »Panikhida«. In: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Milošević, Nenad.** 2012. *Molitvoslov: Istorijsko-teleturgijski razvoj posledovanja parohijskog tipika*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Pravoslavni bogoslovski fakultet.
- Pentkovskij, Aleksej.** 2003. Ierusalimskij tipikon v Konstantinopole v Paleologovskij period. *Žurnal Moskovskoj Patriarhii* 5:77–87.
- Saint Sava.** 2018. *The Studenica Typikon*. Ed., trans. Maja Anđelković and Tihon Rakičević. Studenica: Manastir Studenica.
- Simić, Pribislav.** 2010. *Hilandarski tipik monaha Romana*. Kraljevo: Eparhijski upravni odbor Eparhije žičke.
- Skretta, Nikodemou.** 2010. s. v. »Agrypnia«. In: *Megale Orthodoxe Christianike Enkyklopaideia*. Athens: Strategikes ekdoseis E.P.E.
- Služebnik.** 2007. Beograd: Sveti Arhijerejski Sinod Srpske Pravoslavne Crkve.
- Symeon Thessalonikes.** 1866. *De sacra precatone [Peri tes theias proseuches]*. In: *Patrologia Graeca*. Vol. 155, 535–668. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Trifunović, Đorđe, ed.** 2007. *Tipik Arhiepiskopa Nikodima*. Beograd: Čigoja štampa.
- Uspenskij, Nikolaj.** 2004. *Pravoslavnaja večernja*. Vol 1, Čin vsenoščnogo bdenija (H АГΡΥΠΝΙΑ) na Pravoslavnom Vostoke i v Ruskoj Cerkvi. Moskva: Izdatel'skij Sovet Ruskoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Williams, Benjamin, and Harold Anstall.** 1990. *Orthodox Worship: A Living Continuity with the Temple, the Synagogue and the Early Church*. Minneapolis: Light and Life Publishing Company.



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/Article (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,841—853
 UDK: 808.5(37):27-475:929Hren Tomaž
 Besedilo prejeto: 05/2018; sprejeto: 09/2018

Julijana Visočnik

Kvintilijanova Šola govorništva in pridiganje škofa Tomaža Hrena

Povzetek: Avtorica na kratko predstavi vsebino novega prevoda Kvintilijanove Šole govorništva in se osredotoči na vpliv, ki ga je Kvintilijan imel na srednjeveško in novoveško govorništvo ter s tem tudi na pridiganje in pridigarje. Vsekakor je velik pečat pustil na humanističnem govorništvu, ki se je zgledovalo po antičnem in svoj navdih sploh iskalo v antiki. Vplive tega je mogoče preučevati tudi pri pridigarjih reformacije in protireformacije, med katere lahko na naših tleh umestimo škofa Tomaža Hrena, ki se je v zgodovino zapisal tudi kot izreden pridigar. Njegove navdušujoče in učinkovite pridige so najverjetneje idealna zmes naravne nadarjenosti in izobrazbe, ki je bil deležen med študijem pri jezuitih, pri katerih se je zelo verjetno tudi srečal s Kvintilijanom in z njegovimi napotki za dobrega govornika. Prav jezuiti in Kvintilijan so mu najbrž tudi predstavili pomembno vlogo, ki jo govor (pri njem seveda pridiga) ima, in poudarili njegovo izredno prepričevalno moč. V Hrenovih pridigah je tako mogoče že na prvi pogled razbrati nekaj »kvintilijanskega«: v njegovih sistematično sestavljenih osnutkih za pridige, v priporočanju kratkosti, jasnosti in jedrnatosti pridig in v izrecnem zagovarjanju moralnih kvalitete se nam posredno, pa tudi neposredno kažejo Kvintilijanovi napotki.

Ključne besede: Mark Fabij Kvintilijan, antično rimsko in humanistično govorništvo, pridigarstvo, Tomaž Hren

Abstract: **Quintilianus' Institutionis Oratoriae and Sermons of the Bishop Tomaž Hren**

The author of this article presents in short the content of the new Slovene translation of Quintilianus' *Institutionis Oratoriae* and focuses on the influence Quintilianus had on medieval and modern age rhetoric and on preaching and preachers as well. He certainly left a deep mark also on humanistic rhetoric which looked up to rhetoric in Antiquity and sought its inspiration in that time. The influence of the latter can also be researched with the preachers of the Catholic Reformation and Counter-Reformation, among which on Slovene territory the bishop Tomaž Hren can be ascribed, the man who is remembered as an excellent preacher. His inspiring and efficient sermons are probably the ideal mixture of natural talent and the education he received during his studies with the Jesuits, where he most probably encountered Quintilianus and his instructions for a good rhetorician for the first time. It must have been the Je-

suits and Quintilianus who first introduced him to the important role speeches (for him these were sermons, naturally) have and emphasized their immense persuasive powers. Even at first glance, Hren's sermons reveal something »Quintilianian«: in his systematically composed sermon drafts, his recommendations for shortness, conciseness, and clarity in sermons, as well as explicit advocacy of moral qualities we can indirectly, as well as directly, detect the instructions of Quintilianus.

Key words: Marcus Fabius Quintilianus, Roman and humanistic rhetoric, homiletics, Tomaž Hren

1. Zgodovinsko ozadje

Ob pripravi prispevka o zgodovini župnije Šentvid pri Stični je avtorica v Arhivu Republike Slovenije sredi leta 2017 naletela na zanimiv spis iz druge polovice 17. stoletja, v katerem je mogoče najti pomenljiv odlomek: »*Eloquentiam sine sapientia esse non posse; ideoque concio maximam industriam praerequirit, eo laboriosa studiorum sedulitas specto, ut demum sapere discamus & e suggestu digne, competenterque loqui.*«¹ (SI AS 781 (Samostanski arhiv Stična, fasc. 8 (dokument iz leta 1677)) Začetni stavek je takoj zvenel znano; ob predpostavki: temeljno sporočilo odlomka je, da je samo moder mož lahko tudi dober mož, pa bi ga lahko razumeli celo kot aluzijo na Kvintilijanovo sintagmo: »*Vir bonus, dicendi peritus.*«²

Zdi se torej, da je več kakor na mestu, opozoriti na novi prevod Kvintilijanove Šole govorništva v celoti (v izvirniku *Institutionis oratoriae libri duodecim*). V letu 2015 je namreč pri založbi Zupančič&Zupančič³ izšel prevod vseh dvanajstih knjig, ki sestavljajo znamenito delo. Prevajalec Matjaž Babič je opravil izjemno delo, saj smo tako v slovenščini končno dobili klasični učbenik rimskega govorništva, ki je nastal v drugi polovici 1. stoletja.

Mark Fabij Kvintilijan (Marcus Fabius Quintilianus) se je namreč svojega projekta lotil sistematično in zelo detajlno, od vzgoje otrok pred vstopom v šolo pa vse do krone klasične izobrazbe, torej do obvladanja retorične veščine (umetnosti?), da bi dosegli cilj, ki si ga je avtor zastavil: izšolati in vzgojiti popolnega govornika namreč. Več o Kvintilijanu, o njegovem življenju in delu najdemo v številnih retoričnih priročnikih in monografijah, ki so posvečene retoriki, njenemu zgodovinskemu pregledu in pomenu ter vplivu na nadaljnja stoletja. (Kennedy 2001, 132–135)

¹ Prevod: »Zgovornost (govorništvo) brez modrosti ni mogoče, zato pridiga zahteva kar največjo delavnost, torej se oziram na delavno marljivost, da se končno naučimo biti modri in bi tako s prižnice spodobno in primerno govorili.«

² V resnici je bil avtor Katon Starejši, od katerega jo Kvintilijan prevzame.

³ Pri isti založbi je izšla tudi Aristotelova *Retorika* (prevajalec Matej Hriberšek), ki pa nesporni veličini navkljub laičnega bralca, željnega retoričnega znanja, manj pritegne. Slovenski prevod je namreč prepreden z grškimi termini, besednimi zvezami, stavki v celoti, ki grobo prekinjajo tok slovenskega besedila in bi bolj sodili v opombe, v katerih bi si z njimi postregli (le zainteresirani) strokovnjaki.

Če razmišljamo o vplivu Kvintilijanove Šole govorništva na krščansko retorično tradicijo,⁴ predvsem na pridigarstvo, ne smemo pozabiti na njegovo opredelitev retorike kot *bene dicendi scientia* – torej na »znanost dobrega govorjenja«. Pri tem *bene* velja predvsem za govornikovo moralno neoporečnost; Kvintilijan namreč skozi celotno delo vedno znova ponavlja in poudarja, da mora biti popoln govornik predvsem dober človek. (133) Tako bi lahko pričakovali, da je bil njegov vpliv na nadaljnja krščanska stoletja relativno velik. Uporabljali so ga v antiki, v pozni antiki so ga preučevali retoriki, ki so pisali izvlečke (njegovo delo je bilo zelo obsežno), po karolinški dobi pa ga niso več poznali v celoti, temveč samo okrnjeno obliko. Kljub temu pa je Kvintilijanova Šola govorništva pomembno vplivala že na Janeza iz Salisburija. V 15. stoletju so delo spet našli v celoti in takrat se je njegov vpliv samo še povečal. (135) O vplivu na Janeza iz Salisburija se lahko natančno poučimo v prispevku W. Verbaala (2010). Salisbury je resda poznal, uporabljal in navajal številne antične avtorje, med katerimi sta bila vsekakor tudi Kvintilijan in njegova Šola govorništva, pa čeprav je Janez ni mogel poznati v celoti. W. Verbaal predstavi konkretna mesta iz Kvintilijana, ki jih Janez navaja v svojih delih. (165–167)

Karolinško obdobje je severno od Alp v 9. in 10. stoletju prineslo enega prvih kulturnih preporodov, ki je v šole vpeljal tudi retoriko, predvsem zaradi potrebe po uradnikih, po učiteljih in po pismenih duhovnikih. Obnova izobraževanja v tem času je tako končno vpeljala ustanavljanje stolnih šol v 11. in 12. stoletju, v katerih je imela retorika zagotovljeno mesto v okviru svobodnih umetnosti. Uporabljala se je na procesih na sodišču, pri verskih disputacijah, pri sestavljanju uradnih pisem in tudi v poeziji. V tem času nastajajo novi komentarji h klasičnim retoričnim priročnikom, predvsem k Ciceronu, oživi pa tudi zanimanje za Kvintilijana. (Kennedy 2001, 216) V Chartresu je bila zelo priljubljena Kvintilijanova *Govorniška izobrazba*, pa čeprav je še vedno niso poznali v celoti (10.–12. stoletje). Navezovali so se nanjo in izhajali iz nje predvsem na področju osnovnega izobraževanja in gramatike. (239)

Ena od srednjeveških dejavnosti, ki so preoblikovale klasične nauke za svoje potrebe, je bilo tudi pridiganje. Zdi se, da je pridigarstvo v zgodnjem srednjem veku nekoliko nazadovalo, v 11. stoletju pa se je začelo krepiti. Nekako v tem času, od 12. do 15. stoletja, so začeli nastajati pridigarski priročniki, ki jih je bilo iz stoletja v stoletje več. Pridiganje je postalo zelo priljubljena umetnost po vsej zahodni Evropi, to pa je mogoče povezati predvsem z nastopom novih pridigarskih redov (npr. manjši bratje, dominikanci). Novonastali priročniki za pridiganje so velikokrat primerljivi s klasičnimi priročniki za retoriko, seveda pa so prilagojeni pridigarju, krščanski vsebini, izhajajoč iz Svetega pisma itd. (244–246)

Renesansa in predvsem italijanski humanisti so ponovno odkrili antično misel, književnost in s tem seveda tudi klasično retoriko. Zanimanje za antična klasična

⁴ Zanimivo primerjavo najdemo v disertaciji Jennifer M. Randall (2010), v kateri avtorica poišče vplive antičnega govorništva v srednjeveških angleških pridigah. Med drugim pogosto izpostavlja prav Kvintilijana in moralne kvalitete v delu Šola govorništva.

besedila se je povečalo, antiko so začeli občudovati in posnemati. Latinska retorika je spet zaživela, količina govorništva (politično, akademsko, sodno in priložnostno) se je povečala, izboljšala pa se je tudi kvaliteta. Govorniška večšina in spretnost sta spet postali ideal (kakor je bilo to v antiki), h kateremu so se usmerili. Tudi v Cerkvi so v drugi polovici 15. stoletja opuščali srednjeveške načine in oblike pridiganja in prevzemali klasične vzore. V ta čas sodi tudi ponovno odkrivanje nekaterih v srednjem veku izgubljenih oziroma pogrešanih rokopisov, pri tem je treba posebej opozoriti na Poggia,⁵ ki je odkril nekatere Ciceronove rokopise, poleg tega pa končno tudi popolne Kvintilijanove *Institutiones oratoriae*. Leta 1416 je namreč v St. Gallnu v Švici našel zanemarjen star rokopis, ki je zajemal Šolo govorništva v celoti. Kvintilijana so v srednjem veku resda poznali in uporabljali, a je bilo manjkajočih delov relativno veliko (začetek prve in konec pete knjige, celotna šesta in sedma, deli osme, devete, desete in enajste in konec dvanajste knjige). Že v srednjem veku ni bil nepriljubljen, a z omenjenim odkritjem na začetku 15. stoletja se je to popolnoma spremenilo; cenili so ga tako kot avtoriteto za tehnično retoriko kakor tudi kot poznavalca vzgoje in izobraževanja. (250–254)

V 15. stoletju je mogoče slediti uporabi Kvintilijanove misli tudi na področju pedagogike, predvsem pri avtorjih P. P. Vergeriju St., pri M. Vegiju in pri E. Silviu Piccolominiju, pri katerih je očitno povzemanje začetnih knjig Šole govorništva in je zato mogoče pri njih preučevati tudi vpliv Kvintilijana na pedagoški princip izobraževanja. Piccolomini navaja celo argumente za natančno poznavanje in uporabo Šole govorništva. (Nassichuk 2010, 220) V zborniku *Quintilien ancien et moderne* (Galand et al. 2010) so zbrani še drugi prispevki, ki osvetlijo kak vidik humanizma in renesanse oziroma kakega humanista, na katerega je Kvintilijan odločilno vplival (Religiosi 2010; Van der Poel 2010; Lecointe 2010).

Zanimivo je še vprašanje o vplivu Kvintilijana na jezuite, sploh če se zavedamo njihove vloge pri izobraževanju znotraj katoliške Cerkve. S tem vprašanjem se v omenjenem zborniku ukvarja G. Baffetti (2010, 399), čigar prispevek bi zelo na kratko lahko povzeli s stavkom »*Quintiliano è la guida dei pedagoghi gesuiti.*« (Kvintilijan je vodnik jezuitskih pedagogov.) A govori bolj o Kvintilijanovem vplivu na same metode vzgajanja in izobraževanja kakor o vplivu na učenje govorništva, ki ga pa nikakor tudi na tem mestu ne gre zanemariti.

Po tridentinskem koncilu nastane več retoričnih priročnikov, na katere je na različne načine in v različnem obsegu vplival Kvintilijan. V priročniku Augustina Valiera je Kvintilijan le eden od avtorjev, za Ludvika iz Granade je Kvintilijan vse navzoč (*omnipresens*) – pripiše mu torej večji pomen; pri Diegu Valadésu je Kvintilijan bolj odsoten. Louis Carbone je Kvintilijana resda upošteval, a je to storil bolj subtilno, podobno je tudi pri Carlu Reggiu, pri katerem konkretnih Kvintilijanovih citatov skoraj ni, srečamo pa izpovedno aluzijo: *sacerdos bonus dicendi peritus*. Pri vseh navedenih v ospredje stopi moralni vidik govornika, namesto Kvintilijanovega *vir bonus* od zdaj naprej beremo *sacerdos bonus*. Moralna dimenzija Kvintilijanove Šole govorništva, ki je bila drugače vedno navzoča, stopi v ospredje in

⁵ Véliko humanist Poggio Bracciolini (1380–1459).

dobi večji pomenu, to pa se zdi za čas protireformacije,⁶ v katerega že stopamo, dokaj razumljivo. In *vir bonus* (v našem primeru bolj *sacerdos bonus*) postane garant za posvečeno govorništvo (»*Le vir bonus, une garantie pour éloquence sacrée.*«). (Conte 2010)

2. Kvintilijan v slovenski znanstveni in prevajalski tradiciji

Zadetki na portalu Cobiss nam ponudijo okvirni pregled zanimanja za ukvarjanje s Kvintilijanom v 19. in 20. stoletju na naših tleh. Zanimiv je tudi pregled izdaj Kvintilijana, ki jih hranijo slovenske knjižnice, če začnemo kar s prvo iz 15. stoletja, ki jo ima NUK. Iz 16.⁷ in 18. stoletja jih je po pet oziroma šest, iz 17. ni nobene, v glavnem so hranjene v NUK (po ena v UKM, v kapucinskem samostanu v Škofji Loki in v Piranu – Pomorski muzej Sergej Mašera Piran). Kvintilijana so na naših tleh poznali očitno že zgodaj, pravzaprav dokaj kmalu za tem, ko je bil spet najden v celoti. Morda bi lahko sklenili, da so ga poznali in uporabljali, do druge polovice 19. Stoletja pa se niso z njim ukvarjali oziroma ga niso preučevali.

Leta 1889 je v Mariboru izšel prvi slovenski prevod Kvintilijana pod naslovom *Marka Fabija Kvintilijana Govorniški pouk* (1889), ki ga je pripravil, uvod in komentar napisal Franc Brežnik. V uvodu se dotakne vzgoje in govorništva (t. i. zgovornosti) pri Rimljanih; omenjene teme se loti na splošno ter jo nato postavi v okvir rimske kulture in civilizacije, na vse to pa naveže Kvintilijanovo temeljno delo, katerega prevod (ne v celoti) sledi v nadaljevanju. Drugi del uvoda je namenjen Kvintilijanu v povezavi s socialnimi razmerami v Rimu v času njegovega življenja. V uvodu Brežnik nadaljuje z razvojem govorništva pri Rimljanih, ki ga predstavi razmeroma natančno; podobno pa se loti tudi Kvintilijanovega načrta vzgoje in pouka. Kdaj in kako je treba začeti z vzgojo, kakšno vlogo imajo pri tem starši, katera starost je primerna za začetek učenja grščine itd. Že od samega začetka Kvintilijan poudarja moralni vidik vzgoje, kakor opozarja tudi Brežnik v tem delu uvoda. Logično nadaljevanje uvoda je torej v naslednjem delu z naslovom *Govornik zamore le poštenjak biti* ali Kvintilijanovi nazori o vzgoji značaja: tu se srečamo z morda najbolj znamenitim citatom Šole govorništva: *vir bonus, dicendi peritus*, čeprav niti ni Kvintilijanov. A vse tisto, kar stoji za njim oziroma vse tisto, kar pomeni, je vedno znova privlačilo avtorje, govornike, pridigarje in nasploh vse tiste, ki so dali kaj na *virtus*. Z zadnjima dvema razdelkoma uvoda Brežnik opravi veliko bolj na kratko; najprej razpravlja o smotru Kvintilijanove vzgoje in pouka, nato še o Kvintilijanovih jezikovnih zaslugah. Kar zadeva uvod, Brežniku nimamo česa očitati; vsekakor predstavi najbolj bistvene vidike Kvintilijana, polemizira z njegovimi napotki za vzgojo, pouk in govorništvo in v njih vidi marsikaj pozitivnega in aktualnega. Prevod *Govorniškega pouka* (torej Šole govorništva) se začne z začetkom

⁶ Več o pridigarjih med reformacijo v raznih delih Evrope najdemo v zborniku, ki ga je uredila Larissa Taylor (2001).

⁷ Več v: Simoniti 1974, 43; to je namreč izvod, ki je bil del gornjegrajske knjižnice.

samim, torej z uvodom v dvanajst knjig, ki mu sledita prva in druga knjiga v celoti: razmišljanje o prvem pouku, o javnem in zasebnem pouku, o nadarjenih učencih, o uporabi fizične kazni, o slovnici, o napačni rabi izrazov, o slovničnih pravilih, o pravopisu, o branju, o povezavi govorništva z drugimi veščinami ... Drugo knjigo začne avtor z razmišljanjem o starosti dečkov, ki bi bila primerna za začetek govorniškega izobraževanja, nadaljuje z dolžnostmi in vedenjem učiteljev, predstavi prve govorniške vaje, avtorje (govornike in zgodovinarje), ki so primerni za branje, spregovori o učenju na pamet, o dolžnostih učencev, o delitvi govorništva, predstavi definicijo retorike in njene meje oziroma omejitve. Sprašuje se o tem, ali je retorika sploh koristna in ali bi jo lahko uvrstili med panoge umetnosti, prav tako se vpraša, ali je govorništvo tudi krepost. V Brežnikovem prevodu potem zazeva velika vrzel, manjkajo namreč knjige od tretje vse do devete. V celoti pa je prevedena deseta knjiga, ki ji kot sklep sledi še samo drugo poglavje enajste knjige. Vsebina desete knjige je morda še najbolj praktične narave in predvsem v veliko pomoč učiteljem in profesorjem, saj govori o lektiri, torej o tem, katere avtorje naj bere prihodnji govornik. Na tem mestu Kvintilijan predloži oceno latinskih avtorjev, ki jih primerja oziroma postavi ob bok grškim. Zagotovo ni naključje, da je Brežnik za konec svojega prevoda izbral prav poglavje o spominu (o pomnjenju), torej drugo poglavje enajste knjige, ki nadaljuje praktičnost in koristnost desete knjige. Napotki za boljše pomnjenje res vedno pridejo prav, na vseh stopnjah izobraževanja. Brežnikov prevod je, gledano z današnjega stališča, seveda že arhaično obarvan, a kljub vsemu še korekten. Kakor je razvidno iz napisanega, je to samo (subjektivni) izbor, pri katerem je bilo najbrž glavno vodilo prav praktičnost: izbral je očitno tisto, kar mu je bilo pri opravljanju poklica gimnazijskega učitelja najbolj v pomoč, tako z vidika pedagoških pristopov kakor z vidika stroke (latinsko govorništvo in latinska književnost sploh).

Kakor kaže, po Brežniku praktično sto let večjega zanimanja za Kvintilijana pri nas ni bilo. Šele leta 1996 je nastala diplomska naloga Mateja Hriberška pod mentorstvom Primoža Simonitija z naslovom *Literarna kritika pri Tacitu in Kvintilijanu: primerjava med Kvintilijanovo Govorniško izobrazbo 10,1 in Tacitovim Pogovorom o govornikih*, ki pomeni začetek bolj živega zanimanja za Kvintilijana. V naslednjih letih namreč nastane nekaj krajših prispevkov, predvsem prevodov avtorjev Matjaža Babiča, Dragice Fabjan in Mateja Hriberška. Leta 2000 pod mentorstvom Matjaža Babiča Kozma Ahačič pripravi obsežno diplomsko delo, ki primerja Varona in Kvintilijana s stališča besednega reda (Opis in utemeljitev jezikovnega reda pri Varonu in Kvintilijanu). Leta 2010 se že omenjeni M. Babič posveti še zakonitostim glasoslovja pri Kvintilijanu in končno leta 2015 dobimo celotni prevod tega monumentalnega dela.

3. Šola govorništva – prevod iz leta 2015 in vsebina

Leta 2015 smo končno dobili celotno Šolo govorništva v slovenskem jeziku, torej vseh dvanajst knjig na skoraj tisoč straneh. Čeprav današnja družba klasični izo-

brazbi in s tem antičnemu idealu retorike ni pretirano naklonjena, pa bo morda marsikoga mogoče prepričati v nasprotno prav ob novem prevodu Kvintilijanovih navodil za vzgojo otrok in njegovih priporočil za poznejšo govorniško izobrazbo.

Prvo knjigo najdemo pod podnaslovom Priprava na izobraževanje, saj se je Kvintilijan na prvih straneh posvetil temam, ki jih še ne moremo dati v sklop sistema izobraževanja oziroma to še ni izobraževanje kot takšno. Otrok naj se že sreča s črkami, zlogi in besedami ter s pisanjem teh besed. V dokaj ranem otroštvu je na predmetnik treba dodati tudi logiko, glasbo in geometrijo in druge učitelje: igralce in telovadce.

Drugo knjigo bi lahko naslovili kar Začetki; govor je o začetkih, ki jih učenec preživi pri učitelju govorništva (*rhetor*). Prva dilema, s katero se srečamo, je za to primerna starost, torej kdaj dečke sploh poslati k učiteljem govorništva. V nadaljevanju sledijo uvodna pojasnila v zvezi z retoriko. Ali je retorično izobraževanje sploh potrebno? Kvintilijan gre še dalje, pravzaprav kar z znanstvenim pristopom; sprašuje se, ali je retorika dejansko stroka, in če je, kaj je njena snov (torej predmet preučevanja) in kaj je njeno orodje (metodologija). Sklene z ugotovitvijo, da naravna nadarjenost brez izobrazbe ni dovolj.

Začetek tretje knjige je posvečen zgodovini obravnavane vede in njeni delitvi. Kvintilijan predstavi pisce govorniških priročnikov in se ustavi ob izvoru retorike v povezavi s človeško naravo. Retoriko razdeli na pet delov, ki jih bomo na tem mestu tudi navedli, saj se bomo v nadaljevanju sem še večkrat vrnili: odkrivanje snovi (*inventio*), razporeditev, ubeseditiv, pomnjenje in nastop. Naslednja delitev, ki nam je predstavljena, je delitev retoričnih zvrsti: sodna, svetovalna in slavična zvrst. Kvintilijan pa »deli« še naprej: naravni dar, stroka in vaja; poudari več poslanstev retorike: informirati, motivirati, zabavati ...

V naslednjih dveh knjigah (četrti in peta) se natančneje posveti sodnemu govoru, ki ga razdeli na uvod, pripoved, ekskurz, napoved dokaznega cilja in razčlenitev. Šesto knjigo Kvintilijan začne s petim delom sodnega govora – s sklepom («sklepni nagovor»). V okvir sklepnega nagovora uvrsti razpravo o čustvih, ki jo uvede s smrtjo svoje lastne žene in dveh sinov, kako vzbuditi in pomiriti čustva in tako vplivati na poslušalstvo. Naslednja, sedma, knjiga je natančneje posvečena razporeditvi snovi: kako jo razporediti pri izhodišču ugotavljanja, kako pri izhodišču opredeljevanja, kako pri izhodišču kakovosti, kako pri izhodišču zakonitosti, kako pri nasprotujočih si zakonih, kako pri izhodišču sklepanja, kako pri nejasnem besedilu zakona itd.

V osmi knjigi se Kvintilijan resda ukvarja z ubeseditvijo v najširšem pomenu besede; k temu se bomo še vrnili. Prav genialno se namreč zdi, da se je Kvintilijan na dobri polovici svojega dela – torej po približno 550 straneh – odločil, na kratko povzeti vsebino tega, kar je do tod povedal. Na dveh straneh lahko v štirinajstih točkah obnovimo bistvo tistega, kar smo prebrali od druge do sedme knjige. Končno potem nadaljuje z ubeseditvijo, z njenim pomenom in sploh s pravilnim latinskim izražanjem (*elocutio*). Pri tem poudari jasnost izražanja in razloži, zakaj se dogajajo nejasnosti, ob tem pa navede tudi konkretne zglede. Deveta knjiga je

vsebinsko nadaljevanje prejšnje, saj se še naprej ukvarjamo s figurami in tropi in z razliko med njimi.

Deseta knjiga Šole govorništva je bila pravzaprav že skozi vso zgodovino deležna posebne obravnave in pozornosti. V njej namreč avtor predloži subjektivno oceno tega, katere avtorje naj bere prihodnji govornik, pa naj bo to grška ali rimska književnost različnih literarnih zvrsti in književnih vrst. Na grški strani tako priporoča Homerja, Pindarja, Aristofana, Menandra, Sofokleja, Evripida, Herodota in Tukidida, Platona in Aristotela, na rimski pa Vergilija, Horacija, Salustija, Livija, Cicerona in Cezarja. Posebej izpostavi satiro, v kateri ne samo da se rimska književnost lahko meri z grško kakor na področju drugih literarnih zvrsti, ampak je zmaga v tej zvrsti dejansko rimska, saj pravi: »*Satura quidem tota nostra est.*« Kvintilijan je z vsebino predstavljene knjige zagotovo vplival na vrednotenje antičnih avtorjev skozi zgodovino vse do današnjih dni.

Enajsto knjigo uvede z razmišljanjem o primernem slogu: kakšen način govora, kakšno okrasje je v neki določeni situaciji primerno oziroma kaj v nekih določenih okoliščinah nikakor ne pride v poštev. Pri tem morda podčrtajmo pravilo, ki ga je izpostavil tudi sam avtor: »Docela ustrezno govori šele tisti, ki se ne zaveda samo, kaj mu koristi, ampak tudi, kaj se spodobi.« (2015, 790) Enajsta knjiga se nadaljuje z zmožnostjo pomnjenja in kako jo utrditi, saj je za sam nastop spomin izrednega pomena. Še vedno bodo najbrž za vse sila zanimivi praktični napotki za lažje pomnjenje, za katere se zdi, da smo jih včeraj slišali pri pedagogiki, psihologiji, v kaki izobraževalni oddaji ali so o njih razpravljali na roditeljskem sestanku ali razredni uri. Zelo konkretna, praktično tehnična navodila in priporočila sledijo v nadaljevanju, ko se Kvintilijan posveti nastopu: mimiki, gestiki, glasu in kako ga uporabljati. Še posebno pa pritegne podnaslov: štiri značilnosti dobrega nastopa, ki jih lahko strnemo v naslednjo misel: »Govor mora biti brez jezikovnih napak, jasen, okrašen in primeren; izgovarjava pa tekoča, jasna, prijetna in uglajena (brez podeželskega ali tujega prizvoka).« (826–834) Kvintilijan poskrbi za celostno podobo dostojnega govornika (tudi omikanega človeka). Ta knjiga se konča s predstavitvijo ciljev nastopa: pridobiti naklonjenost, prepričati in ganiti, s tem pa je neločljivo povezan še četrti cilj: ob vsem tem zabavati.

Preostala je samo še zadnja, dvanajsta knjiga Šole govorništva, ki je neločljivo povezana z moralo, z občutkom za prav in dobro in z moralnimi dilemami. Tukaj srečamo znamenito misel, da je samo dober človek lahko pravi govornik. Govornika, ki po definiciji je (oziroma mora biti) dober človek, poveže z vrlino, govorništvo samo pa s filozofijo, a se je treba odločiti, katera filozofska smer je najbolj koristna. Govornik, če želi biti popoln, mora dobro poznati pravo, običaje in navade, razne verske zadeve, mora biti tudi dober poznavalec zgodovine, spisov in ustnih pripovedi, da bo vedno imel na voljo obilo zgledov. Dotakne se še osebnostnih lastnosti dobrega govornika, priporoča starost, pri kateri je primerno začeti nastopati pred sodišči, razmišlja o dobri pripravi na sodno obravnavo in se ponovno ustavi ob nastopu samem, kakšen naj bo, česa naj si govornik ne dovoli in kaj mora upoštevati. Kvintilijanova sklepna misel smiselno zaokroži retoriko kot krono antičnega izobraževanja. Njegovo delo, pravi, naj resda koristi, naj pa bo tudi v

spodbudo, da dobimo tako dobre (odlične, morda popolne) govornike kakor tudi z moralnega vidika čim boljše ljudi. (925–929)

Prevajalec Matjaž Babič je vsekakor opravil izjemno delo, saj smo končno dobili prevod, ki še vedno posega na področja številnih ved: pedagogika, psihologija, didaktika, retorika, filozofija in etika. Njihovi predstavniki se bodo tako laže in brez izgovorov obračali k avtoriteti antičnega sveta, ki je še vedno, morda celo vedno bolj aktualen. Ne samo zaradi zimzelenih nasvetov in napotkov za govornika, temveč zaradi moralne komponente bi moral pritegniti tudi teološko srenjo, še posebej tiste študente teologije, ki bodo postali pridigarji. Kakor navdušuje vsebina izvirnika, prav takšen je tudi prevod sam, torej navdušujoč in privlačen.

4. Hrenove pridige v kontekstu Kvintilijanove Šole govorništva

Rokopis, v katerem so zbrane pridige (oziroma osnutki zanje) in razni govori znamenitega ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, hrani Nadškofijski arhiv v Ljubljani (NŠAL 100, 98/1). Leta 1938 jih je v Bogoslovnem vestniku predstavil Josip Turk, ki jih je tam natančno razčlenil in analiziral.⁸ Vseh osnutkov in zapiskov pridig ter govorov je okoli petdeset, oštevilčil pa jih je prav J. Turk (154 strani). Rokopis je sestavljen iz svežnja papirnatih listov. Pridige in govori (oziroma njihovi osnutki), ki jih je lastnoročno pisal Tomaž Hren, so pisani v latinščini. Na začetku teksta je pogosto zapisal kraj in datum, ko je pridiga nastala, ob robovih teksta pa je velikokrat označil tudi vire citatov. Največkrat citira Sveto pismo, sledijo cerkveni očetje (Avguštin, Ambrozij, Gregor Véliki in drugi) ter filozofa Platon in Aristotel. Turk (1938, 50) nazorno ilustrira tudi zgradbo Hrenovih pridig, ki je načeloma enotna: 1. svetopisemski citat kot geslo; 2. uvod (*exordium*); 3. napoved teme (*propositio*); 4. točke premišljevanja in moralni nauki (*puncta et doctrinae*); 5. sklep.

Glede na pridigarsko delo Tomaža Hrena in v zvezi z merili, ki jih je postavil za pridiganje v pravilih ob ustanovitvi alumnata v Gornjem Gradu leta 1605 (NŠAL 100, 122/9, *Fundatio Alumnatus Oberburgensis 1605*; prevod v: Snoj 1998, 209–211), ga je mogoče obravnavati kot prenovitelja cerkvenega govorništva (Kolar 1992, 24).

Na tem mestu se moramo vprašati, ali in kako je Kvintilijan vplival na Hrena. Odgovarjati lahko začnemo s tem, da je bil Hren del svojega izobraževanja deležen na Dunaju pri jezuitih (Dolinar 2007, 111), ki so, kakor je bilo zgoraj že predstavljeno, Kvintilijana pri izobraževalnem procesu ne samo poznali, temveč s pridom uporabljali njegove modrosti in napotke, zagotovo tudi glede pridiganja. Šestletni študij pri njih je moral pustiti v Hrenu globoke sledi, ki jih je mogoče opaziti tako v njegovi moralni držji (*vir bonus*, ki preide v *sacerdos bonus*) kakor tudi v njego-

⁸ V zadnjih letih jih je avtorica objavila še nekaj: Visočnik 2010; 2011; 2013; 2016. V okviru rimskega simpozija o Hrenu sta se s Hrenom kot pridigarjem in njegovimi pridigami ukvarjala predvsem Škrabl (1998) in Snoj (1998).

vem pogledu na govorništvo (oziroma v pomenu, ki ga daje pridiganju).

Hren se je na jezuite tudi pozneje močno oprl v svojem prizadevanju za rekatolizacijo, predvsem na področju šolstva, saj so začeli organizirati višje šolstvo. Njihov vpliv na devetega ljubljanskega škofa pa je mogoče opazovati še v njegovem odnosu do umetnosti, duhovnosti, humanistične teologije in do humanističnih ved (Bratina 1998), kamor sodi tudi humanistična retorika, ki je v veliki meri temeljila na Ciceronu in na Kvintilijanu in kot takšna opremila »humaniste« z vsem potrebnim za utemeljevanje, pripovedovanje, argumentiranje in končno za pisanje (Roest 2003, 146).

Hrenova neutrudnost v prizadevanju za prav in za prenovo katolištva je očitna, v njej lahko vidimo tudi njegovo željo po tem, da bi bil *sacerdos bonus*. Težo, ki jo ima dobra pridiga oziroma dober pridigar za Hrena, vidimo v zgoraj omenjenih pravilih za pridiganje iz leta 1605 (*Instructio alumnorum Oberburgensium* 1605, NŠAL, NŠAL 100, fasc. 122/9). Za to mesto so pomenljivi trije členi:⁹

5. Na pridigo naj se duhovnik pripravlja kleče z molitvijo. Duhovniku priporoča, da prebere evangelij in se potruji, da ga bo v slovenščini dobro in pravilno razložil. Pri vsaki pridigi naj bo duhovnik pozoren predvsem na štiri stvari: a) ljudem naj približa kreposti, ki naj jih posnemajo; b) seznanj naj jih z napakami, ki se jih morajo varovati; c) opozori naj jih na kazni, zlasti na nevarnost večne pogubitve; d) končno pa naj jim oriše še nebeško slavo, ki jo je Bog obljubil svojim svetim.

6. Pridige naj bodo kratke in jasne. Duhovnik naj govori vztrajno, razumljivo in plastično, da ga bodo ljudje razumeli in mogli pazljivo izpolnjevati to, kar jih uči.

9. Duhovnik naj temeljito preišče, kakšne pregrehe in razvade so se razpasle med njegovimi verniki, in tem razvadam naj nato večkrat posveti celo pridigo, zlasti če so se je po župniji razširili pijančevanje, nečistost in preklinjanje.

Hren torej tri člene nameni pridiganju in pridigi, a od tega sta dva povezana z vsebino, le eden pa z načinom pridiganja. V 6. členu tako zelo na kratko, brez velikih besed, povzame bistvo uspešnega govornega nastopa. Zagotovo je to upošteval tudi sam, čeprav nimamo podatkov o njegovih retoričnih sposobnostih in dejanskem jezikovnem izražanju, lahko pa sklepamo, da je govoril z navdušenjem in s pridom uporabljal retorično znanje, ki ga je pridobil med študijem. Škof Hren je bil očitno dober govornik, ki mu je tudi s pridigami uspelo slovenski prostor narediti spet katoliški; o tem obstajajo sočasna poročila. (Škrabl 1998, 185) Morda se celo zdi, da se prav v Hrenu kaže Kvintilijanovo razmišljanje, o katerem lahko beremo v drugi knjigi *Govorniške šole*: »Ali je retorično izobraževanje sploh po-

⁹ Prevod členov povzet po: Škrabl 1998, 186; Snoj 1998, 210.

trebno? Ali se naj raje zanašamo le na naravno nadarjenost nekaterih posameznikov?« Po eni strani namreč lahko iz vsega, kar do danes vemo o Hrenu in o njegovem pridiganju in pridigah, sklepamo, da je bilo v njem nemalo prirojenega talenta, a po drugi se prav v sistematičnem pristopu k sestavi pridig, pa tudi v danih navodilih za duhovnike lepo vidi tudi naučeni del, ki nas prek šolanja pri jezuitih zagotovo vodi vse nazaj do antičnih zgledov, torej tudi do Kvintilijana. J. Turk, najbolj natančen poznavalec Hrenovih pridig, je zapisal, da je od retoričnih sredstev Hren uporabljal le ponavljanje, naštevanje, opisujoče opredelitve, amplifikacije, vprašanja in vzklike. (1938, 52) Na tem mestu bi se morda lahko pokazal dvom, ali je bil potem Hren res deležen tako detajlne (retorične) izobrazbe, ki pa ga je mogoče kmalu zavreči. Pred oči si moramo samo priklicati, komu je Hren v glavnem govoril. Njegovi govori so bili namreč namenjeni predvsem navadnemu (neukemu) prebivalstvu, pri katerem bolj kompleksni retorični prijemi najverjetneje ne bi imeli želenega učinka.

In ne samo to, Hren je zaslužen za prihod kapucinov, ki so sloveli kot izredni pridigarji, na slovenska tla, da bi s svojim znanjem (*scientia*) in s krepostjo (*virtus*) pomagali pri rekatolicizaciji (Visočnik 2010; 2011), to pa že samo po sebi govori o pomenu, ki ga tako imenovani zgovornosti pripisuje Hren.

Turk (1938, 50) je Hrenove pridige razdelil na pet delov, pa tudi Kvintilijan govor obravnava v okviru petih točk: 1. v svetopisemskem citatu lahko vidimo tako imenovano *inventio* (torej odkrivanje snovi); 2. tudi Kvintilijan govori o uvodu; 3. napoved teme pri Hrenu lahko najverjetneje postavimo ob bok pripovedovanju; 4. točke premišljevanja in moralni nauki so pri Kvintilijanu vidne v dokazovanju in izpodbijanju; 5. povsem poenotena sta vsekakor pri sklepni besedi oziroma sklepu.

Kvintilijanov ideal dobrega govora, ki je sestavljen iz petih delov, se tako kaže tudi v Hrenovih pridigah, le da so meje med njimi nekoliko zabrisane oziroma postavljene malo drugače. A glede na kontekst (zgodovinski, družbeni, religiozni) obeh avtorjev je to več kakor razumljivo. Kvintilijan daje tudi razmeroma natančne napotke glede samega nastopa, za katere se zdi, da jih je Hren prav tako do neke mere poznal, saj je slovel kot dober pridigar, to pa je pričakoval in zahteval tudi od svojih duhovnikov. Pridigal je v domačem jeziku, osnutke za pridige in govore si je sestavljal v latinščini. (Škrabl 1998, 184–185) Več pa bo mogoče na to temo povedati takrat, ko bo objavljen celotni korpus Hrenovih pridig, ki je v pripravi.

5. Namesto sklepa

Novi slovenski prevod Kvintilijanove Šole govorništva v celoti se je pokazal kot priložnost, da se opozori tako na delo samo kakor na prevod. Že kratka predstavitev vsebine nam govori o tem, kako velika pridobitev je to. Za marsikoga bo Kvintilijan odkritje in presenečenje predvsem glede na njegovo aktualnost in uporabnost še danes, tako na področju pedagogike in didaktike kakor pri javnem nastopanju, pri pripravi govora, pri uporabi besednih figur in moralne neoporečnosti, ki jo a priori predvidi za ljudi javnega nastopanja. Kvintilijan velja poleg Aristotela in Cice-

rona za največjo avtoriteto na področju antične retorike in je kot takšen pustil sledi pri mnogih govornikih oziroma pridigarjih srednjega in novega veka, še bolj pa v humanističnem govorništvu in pri pridigarjih reformacije in protireformacije. Njegovi vplivi, tako posredni kakor tudi neposredni, so vidni tudi pri pridigarjski dejavnosti škofa Hrena, kakor bodo natančneje pokazale nadaljnje raziskave v prihodnosti. Njegove navdušujoče in učinkovite pridige so najverjetneje idealna mešanica talenta in izobrazbe, ki je bil deležen med študijem pri jezuitih, pri katerih se je zelo verjetno tudi srečal s Kvintilijanom in z njegovimi napotki za dobrega govornika. Prav jezuiti in Kvintilijan so mu najbrž predstavili pomembno vlogo, ki jo pridiga ima, in poudarili tudi njeno izredno prepričevalno moč: s pridom jo je izkoriščal pri svojih prizadevanjih za rekatoiziacijo slovenskega prostora.

Nenazadnje lahko dodamo, da je bil Tomaž Hren tisti, ki je ustanovil Gornjegrajsko knjižnico (kakor je poznamo iz Terpinovega kataloga), v kateri so bile mnoge izdaje humanističnih, pa tudi antičnih avtorjev. V to knjižnico je vključil knjige, ki jih je dal zapleniti po Ljubljani, zagotovo pa tudi knjige iz zapuščin škofovskih predhodnikov. Prek knjig Gašperja Žitnika, Hrenovega ujca, je v to knjižnico prišel tudi izvod Kvintilijana iz leta 1561. (Simoniti 1974, 28–29; 43)

Kratice

- ARS** – Arhiv Republike Slovenije.
KAL – Kapiteljski arhiv Ljubljana.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
NUK – Narodna in univerzitetna knjižnica Ljubljana.
UKM – Univerzitetna knjižnica Maribor.

Reference

Arhivski viri

ARS, AS 781, Samostanski arhiv Stična, fasc. 8, vizitacijsko poročilo iz leta 1677.

NŠAL, NŠAL 100 (KAL), fasc. 98/1, Hrenove pridige.

---, **fasc.** 122/9, *Instructio alumnorum Oberburgensium*.

Druge reference

Ahačič, Kozma. 2000. Opis in utemeljitev jezikovnega reda pri Varonu in Kvintilijanu. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo.

Babič, Matjaž. 2010. Kvintilijan in latinsko glasilovlje. *Keria* 12, št. 2–3:189–200.

Baffetti, Giovanni. 2010. Quintiliano e i gesuiti. V: *Quintilien ancien et moderne*, 399–412. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.

Bratina, Lojze. 1998. Tomaž Hren in jezuiti. V: *Hrenov simpozij v Rimu*, 249–256. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

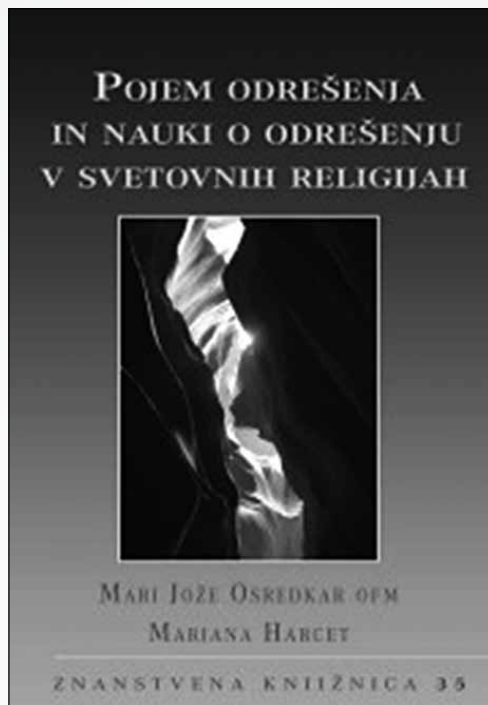
Conte, Sophie. 2010. Présence de Quintilien dans les rhétoriques sacrées post-tridentines: le *vir bonus*. V: *Quintilien ancien et moderne*, 433–470. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.

Dolinar, France M. 2007. *Ljubljanski škofje*. Ljubljana: Družina.

Galand, Perrine, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal, ur. 2010. *Quintilien ancien et moderne*. Turnhout: Brepols.

Hriberšek, Matej. 1996. Literarna kritika pri Tacitu in Kvintilijanu: primerjava med Kvintilijanovo *Govorniško izobrazbo* 10,1 in Tacitovim *Pogovorom o govornikih*. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo.

- Kennedy, George A.** 2001. *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*. Prev. Nada Grošelj. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Kolar, Bogdan.** 1992. Ljubljanski škof Tomaž Hren in katoliška obnova. *Bogoslovni vestnik* 52, št. 1–2:17–28.
- Lecoite, Jean.** 2010. La nouvelle Babylone: Quintilien et le statut de l'èthos dans la rhétorique ramiste. V: *Quintilien ancien et moderne*, 383–396. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Nassichuk, John.** 2010. Quintilien dans les traités pédagogiques de Quattrocento. V: *Quintilien ancien et moderne*, 207–231. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Quintilianus, Marcus F.** 2015. *Šola govorništva*. Prev. Matjaž Babič. Ljubljana: Šola retorike Zupančič&Zupančič.
- . 2006. Vzgoja govornika 10, 1. Prev. Matej Hriberšek. *Kerla* 8, št. 1:113–148.
- . 2000a. O predšolski vzgoji in osnovni šoli 1, 3–7. Prev. Matjaž Babič. *Kerla* 2, št. 2:197–218.
- . 2000b. Vzgojna navodila učitelju. Prev. Dragica Fabjan. *Vzgoja: revija za učitelje, vzgojitelje in starše* 2, št. 7:9.
- Randall, Jennifer M.** 2010. Early Medieval Rhetoric: Epideictic Underpinnings in Old English Homilies. Doktorska disertacija. Atlanta: Georgia State University.
- Religiosi, Mariangela.** 2010. Valla e Quintiliano. V: *Quintilien ancien et moderne*, 233–278. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Roest, Bert.** 2003. Rhetoric of Innovation and Recourse to Tradition in Humanist Pedagogical Discourse. V: *Brill's Studies in Intellectual History: Medieval and Renaissance Humanism – Rhetoric, Representation and Reform*, 115–148. Ur. Stephen Gersh in Bert Roest. Leiden: Brill.
- Simoniti, Primož.** 1974. Med knjigami iz stare gornjegrajske knjižnice. *Zbornik NUK* 1:17–48.
- Snoj, Alojzij S.** 1998. Vzgoja in izobraževanje duhovnikov v Hrenovem času. V: *Hrenov simpozij v Rimu*, 199–216. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Škrabl, France.** 1998. Hrenova oznanjevalna dejavnost. V: *Hrenov simpozij v Rimu*, 181–198. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Taylor, Larissa, ur.** 2001. *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*. Leiden: Brill.
- Turk, Josip.** 1938. Hrenove pridige. *Bogoslovni vestnik* 28, št. 1–2:40–73.
- Van der Poel, Marc.** 2010. Observations sur la déclamation chez Quintilien et chez Érasme. V: *Quintilien ancien et moderne*, 279–289. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Verbaal, Wim.** 2010. Teste Quintiliano. Jean de Salisbury et Quintilien: un exemple de la crise des autorités au XII^e siècle. V: *Quintilien ancien et moderne*, 155–170. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Visočnik, Julijana.** 2016. Tomaž Hren in pridige ob posvetitvah cerkva. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 38:32–60.
- . 2013. Tomaž Hren in romarji (pridiga št. IV). *Arhivi* 36, št. 2:315–327.
- . 2011. Hrenova pridiga ob ustanovitvi kapucinskega samostana v Mariboru. *Arhivi* 34, št. 2:455–476.
- . 2010. Hrenova pridiga ob polaganju temeljnega kamna za kapucinski samostan v Ljubljani. *Studia mythologica Slavica* 13:59–74.



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/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,855—869
 UDK: 27-277:177.77
 Besedilo prejeto:07/2018; sprejeto: 07/2018

Robert Cvetek and Mateja Cvetek

The Concept of Respect in the Bible and in Modern Sciences: A Descriptive Model of Respect in Interpersonal Relations

Abstract: The concept of respect is found in thousands of years old written sources of Old Testament and New Testament, in later writings of philosophical thinkers, as well as in modern scientific literature. Despite the frequent use of this concept, we still lack the conceptual clarity of what truly leads an individual to respectful behavior. Therefore, in this paper we first present the results of a qualitative analysis of biblical quotations from the Slovenian standard translation of the Bible that contain the word »respect« (Slovene: »spoštovanje«) and can be classified into three categories according to whom the respect refers to (respect between God and man, respect among people in general and respect within a family). Certain key aspects of respect were also pointed out by authors from the field of humanities and social sciences, which are presented in the paper. In the latter part, all the aspects of respect expressed are integrated into a new descriptive model of respect in interpersonal relationships.

Key words: respect, descriptive model of respect, interpersonal relationships, qualitative analysis of Biblical texts

Povzetek: **Pojem spoštovanja v Svetem pismu in v moderni znanosti: deskriptivni model spoštovanja v medosebnih odnosih**

Pojem spoštovanja srečamo že v več tisoč let starih pisnih virih starozaveznih in novozaveznih svetopisemskih besedil, v kasnejših spisih filozofskih mislecev, pa tudi v sodobni znanstveni literaturi. Kljub pogosti rabi tega pojma še vedno nimamo konceptualne jasnosti, kaj posameznika dejansko pripelje do spoštljivega vedenja. Zato v tem prispevku najprej predstavljamo rezultate kvalitativne analize svetopisemskih navedkov iz slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma, ki vsebujejo besedo »spoštovanje«, razvrščene v tri kategorije glede na to, na koga se spoštovanje nanaša (spoštovanje med Bogom in človekom, spoštovanje med ljudmi na splošno in spoštovanje v domači družini). V nadaljevanju predstavljamo ključne vidike spoštovanja, ki so jih izpostavili sodobni avtorji s področja humanističnih in družboslovnih znanosti. V zadnjem delu vse predstavljene vidike spoštovanja povežemo v nov deskriptivni model spoštovanja v medosebnih odnosih.

Ključne besede: spoštovanje, deskriptivni model spoštovanja, medosebni odnosi, kvalitativna analiza svetopisemskih besedil

1. Introduction

Respect is an important part of interpersonal relationships, which we often encounter in the form of a request, a rule or a command, »Respect! « Despite the constant presence of this notion among people, it is still not entirely clear what this concept captures or how all the components mentioned by different authors in connection to respect are interconnected. For this reason, we first set up a research question on the aspects of respect in biblical texts; we were further interested in the aspects of respect expressed by authors in the context of contemporary social and humanistic sciences; and, finally, we were interested in how individual aspects that can be associated with respect, can be connected to a new integrative model of respect in interpersonal relationships.

2. The concept of respect in biblical texts

2.1 Biblical invitation to respectfulness

In order to find out what biblical texts say about respect, we first searched for all the quotations that contain the word respect (in all its inflection forms). When searching for quotations, we used the Slovenian standard translation of the Bible, which is published on the website of the Bible Society of Slovenia (www.biblija.net) and enables a systematic search for selected words. We have found that the word »respect« (in Slovene language »spoštovanje« in various flexible forms) is used 76 times in 73 rows. We then analyzed all the quotes in accordance with the rules of grounded theory (Strauss and Corbin 1998; Charmaz 2006); we wanted to find out what the term »respect« in each individual quotation refers to, i.e. which aspects of respect are covered by individual biblical references. Grounded theory is qualitative research method used for understanding the meaning of text of various sort (like extant writings or transcriptions of interviews) through conceptualization of theory about the subject of the research (Rennie 2000, 481). Grounded theory can be understood as methodical hermeneutics (496) or inductive approach to hermeneutics (481; 487–491) and was already successfully used for the analysis of biblical texts (Fonnebo 2011). One of the main features of grounded theory is constructing explanations and theory from data and not relying on a literature or previous knowledge (Charmaz 2006, 5–6) and because of the lack of exegetical explanations of respect in available literature, this method was especially suitable for our research purpose.

We have found that all quotes containing respect in Bible can be classified into three categories according to whom respect refers to. The first category can be referred to as respect between God and man, the second, respect for people in general, and the third, respect within a family.

2.2 Respect between God and man

In the Bible we learn that it is firstly God who respects man: »Since you are precious and honored (respected) in my sight, and because I love you.« (Is 43,4) If man thus opens to God, he always receives his reverence, because respect is the permanent state of God. On the other hand, man is invited to respond to God and his work with respect, »let us be thankful, and so worship God acceptably with reverence and awe« (Heb 12,28, similarly in 1 Pet 1,17 and Ps 130,4). The term »worship with reverence and awe« (in Slovenian translation »služenje s spoštovanjem«) is used, which is in fact a double invitation to open up a relationship with God: worship or service is itself a term which signifies relationship; the same is true of respect, as the very concept of respect immediately raises the question of who or what we respect.

In God's plan of salvation, there is the desire that all people »turn to God and worship (respect) only him« (Tob 14,6), and in the circle of saints this is already realized, as the psalmist says: »In the council of the holy ones, God is greatly feared (respected).« (Ps 89,7) To others, God sends his son with hope: »They will respect my son« (Mt 21,37; Mk 12,6; Lk 20,13), and if people respect him, they will in return receive much more than they will give, since God listens to those who respect him (Heb 5,7), and entrusts them with the abundance of his grace: »Those who fear the Lord and who esteem (respect) His name /... / will be Mine /... / on the day that I prepare My own possession, and I will spare them.« (Mal 3,16-17)

Respect for God is closely intertwined with respect for the God's law. The Bible clearly states that disobedience to God's law is not the correct attitude (Wis 6,4; Est 8,26), and when a man ceases to honor the law, he no longer thrives (Dan 1,30). Similarly, man should respect wisdom (Wis 6,21), as well as those who find wisdom (Sir 18,28).

Respect should also mark man's attitude to holy things: to the sanctuary of God (Lev 19,30; 26,2; 2 Ma 3,12), to sacred offerings (Lev 22,2), to the holy city of Jerusalem (Tob 13,14), and for the holiday days, such as respect for the Sabbath in the Old Testament (Lev 19,30; 26,2; 2 Ma 6,11; Jn 9,16), which is then changed to Sunday in the New Testament period.

2.3 Respect among people

The relationship of respect that man primarily experiences and becomes aware of in his relationship with God should also be transferred to his relationships with people: »Outdo yourselves in honoring (respecting) one another.« (Rom 12,10)

When we carefully read the texts, we find that respect for people is sometimes perceived as being conditional, and sometimes as unconditional. There are three forms of conditional respect. The first one is the respect that comes from one's works (Pro 27,18; Sir 38,1; 1 Thess 5,13), for example: »Whoever tends a fig tree will eat its fruit, and he who looks after his master will be honored (respected).« (Pro 27,18) The second form is the respect that comes from one's status or social

rank (Acts 26,25.26; 1 Pet 2,17; Lm 4,16; 5,12), for example: »Honor (respect) the king.« (1 Pet 2,17) The third form of respect comes from one's life situation (Deut 28,50; 1 Tim 5,3; Wis 2,10; Bar 4,15), for example: »Give proper recognition (respect) to those widows who are really in need.« (1 Tim 5,3)

The unconditional form refers to everybody: »Treat everyone with high regard (respect)« (1 Pet 2,17), even those that are less worthy of honor. With the latter, we are even invited to greater respect: »And the parts that we think are less honorable we treat with special honor. And the parts that are unrepresentable are treated with special modesty.« (1 Cor 12,23) Here, the Bible uses a metaphor of respect for parts of the body, but it is clear from the context that it is an illustration of the relationships among people. If there is no respect in these relations, everything is destroyed: »The highways are deserted, no travelers are on the roads. The treaty is broken, its witnesses are despised, no one is respected« (Is 33,8), »people will oppress each other – man against man, neighbor against neighbor. The young will rise up against the old, the nobody against the honored.« (3,5)

There are also some suggestions in the Bible how to treat people in order to gain their respect. We can see that these hints do not apply either to performing work, or to seeking social status, therefore, it is not about searching for conditional forms of respect. As the foundation of respect among people, the Bible sets serving Christ, »because anyone who serves Christ in this way is pleasing to God and receives human approval (respect)« (Rom 14,18), and the commitment to wisdom, and from the context it is evident that it is God's wisdom and not wisdom, which, for example, arises from human endeavors and musings: »She (God's wisdom) will bring me great honor from advisors and many others, even though I am young.« (Wis 8,10) Those who do not acknowledge that in their lives, will not be respected (Is 32,5).

Regarding human behavior, the Bible invites us to honor life (Wis 14,24; Sir 10,29); respectfully do good (Tob 12,7); respectfully listen to the word of God (Sir 41,16), and respectfully announce the word of God (Tob 12,6) and the works of God (Tob 12,7; Tob 12,11) to all people. We are therefore invited to spread among people the respect that we are given in our relationship with God through our attitude towards life, through our deeds, our obedience, and how we declare the word of God. Interestingly, apart from one single place (1 Tim 5,4), we cannot find a quote in the Bible in which we would be invited to teach others about respect. Everywhere else we only find an invitation to live it, to be its witnesses.

2.4 Respect within one's family

In the context of a family, the largest proportion of texts containing the word respect is dedicated to respecting one's own parents. Respect for the father and mother is one of the ten God's commandments, which in itself speaks of the importance and necessity of this attitude. Secondly, the number of biblical quotations that contain this invitation or command furthermore highlights this signifi-

cance. In no other phrase in the Bible, the term »respect« is used as many times as when combined with parents. (Exod 20,12; Lev 19,3; Deut 5,16; Tob 10,14; Sir 3,11; Sir 7,27; Mt 19,19; Mk 7,10; Mk 10,19; Lk 18,20; Eph 6,2)

With this commandment, we encounter two promises to man if he fulfills this commandment in the Bible: honor your father and your mother, »so that you may live long in the land the Lord your God is giving you« (Exod 20,12) and »that it may go well with you« (Deut 5,16) or »so that it may be well with you, and that you may live long on the earth« (Eph 6,2-3). Harmonious relations in a family, based on respectful interaction, create an environment of wellbeing and act as a protective factor also for human health: not only spiritual, but also mental and physical health. Interestingly, in research on the importance of interpersonal relationships on an individual's health, modern science actually confirms it. McShall and Johnson (2015, 797) with his colleagues, for example, showed that participants with a perceived higher quality of interpersonal relationships report better health, with the same trend being shown in different ethnic groups included in the study. Similar trends have already been observed in a number of other studies, transparently presented by Robles and Kiecolt-Glaser (2003, 409–16).

In addition to biblical quotations, which include respect for both parents, we find a number of other references relating only to respect for the father (Sir 3,3.5.7.8; Mt 15,6; Heb 12,9) and one that refers only to the respect for the mother (Tob 4,3). In this context, too, we hear some promises: honor your father so that »your sins will be forgiven« (Sir 3,3), »your own children will make you happy and God will hear them when they pray« (3,5), and your father »will bless you« (3,8). In this context, it is obvious that the commandment is not to be understood in terms of restraint, but in terms of a path leading to greater prosperity. Respect for parents could be understood as a kind of door opening to a space in which one can find the fulfillment of one's deepest yearnings: not only longing for belonging, connection and being loved, but also longing for long and good life, for fatherly blessing, being given one's own children, forgiveness, mercy, etc.

On the other hand, the Bible very radically condemns disrespect for parents: »Anyone who curses their father or mother is to be put to death.« (Mr 7,10) The statement in our time should not necessarily be understood from the point of view of the death penalty, since when considering such statements in the Bible we can take into account the socio-cultural context of the time of their creation (Tomašević 2016, 555–557) and read them not literally, but also explain them on spiritual level (551). Disrespect towards one's parents can also mean one's spiritual death. Parents who live in a respectful relationship with God, with themselves and with other people, bear God's blessing. If a child rejects his parents with his disrespect, the parents cannot forward this blessing and the children may remain without it, so they may be spiritually dead. It is therefore good for children to be »respectable« in every way to their father (1 Tim 3,2), to honor the mother, and never »neglect her or cause her any sorrow« (Tob 4,3) and to honor »the gods of their fathers« (Dan 11,37).

Respect for one's family that does not specifically relate to parents is rarely mentioned in the Bible. In one case, respect refers to a wife and a father-in-law (Tob 14,13), in another to one's family in general (1 Tim 5,4). Regarding respect among spouses, we first find an invitation to respect the marriage. In the letter to Hebrews, it is written: »Marriage should be honored by all, and the marriage bed kept pure, for God will judge the adulterer and all the sexually immoral.« (Heb 13,4) In the first part of the quote, we have a general invitation that everyone respect the marriage, which means that the social environment must show respect to spouses. In the second part of the quotation, we have an invitation that the husband and wife are respectful to each other, not to mislead one another and to have a proper, respectful attitude towards sexuality. The need for respect for the purity of marriage is also shown in the Book of Wisdom (14,24).

In addition to respect towards the marriage, we find also the invitation to the wife in the Bible to honor her husband (Sir 26,26; Eph 5,33), accompanied by an invitation to her husband to love her wife as much as himself (Eph 5,33). The question arises, then, why the husband gets a different invitation than the wife. If we add to this quote another one, which does not use the term respect in Slovene translation, but rather the related word »to treat someone with honor« (1 Pet 3,7), we immediately find that the invitation to honor is not intended only for women, but also for men: »Husbands, in the same way, treat your wives with consideration as a delicate vessel, and with honor as fellow heirs of the gracious gift of life.« The love that is required from the husband in the letter to the Ephesians is already contained in the main commandment, which is meant for all: »Love your neighbor as yourself.« (Mk 12,31) If, therefore, we do not see the quotation from the letter to the Ephesians outside the context of the rest of the Bible, it is quite clear that both husband and wife should respect one another and as well as love one another.

3. The concept of respect in modern social sciences and humanities

Although the word respect in the Bible is not often used (e.g. the word love in various inflection forms is used almost ten times more often), the analysis of the context in which this word is used gives us a rounded view of the importance of respect in human community. Here the question arises as to how modern scientific findings illuminate this view, and whether it is possible to integrate these findings into a descriptive model of respect.

3.1 Respect as a categorical imperative

As a starting point for the modern concept of respect in social sciences and humanities, we could take Kant's perception of respect, since Kant was the first major philosopher within the Western culture who put the respect for a person (which also included respect for the self, because the self is a person) in the very

center of moral theory (Dillon 2018, s.v. Respect). He set respect as a categorical imperative: every person deserves respect simply because they are human beings. Therefore, respect for him is unconditional. (Kant 2003, 218) Kant's insistence that an individual has absolute dignity and must always be respected as such has become the central ideal of modern humanism (Dillon 2018, s.v. Respect). According to Kant, respect is a moral law that we know directly (2003, 222), so we do not create it ourselves by our own will; it exists independently of us. Kant attributed the source of this moral law to the pure mind (224), which corresponds to the biblical concept of respect in which the source of respect is God, and man finds respect in relation to him (Is 43,4; Heb 12,28; 1 Pet 1,17; Tob 14,6; Heb 5,7 Mal 3,16–17). It is therefore a universal rule (Kant 2003, 227), which must be implemented regardless of whether it brings comfort or discomfort (218). This, of course, raises the question of how people imagine God as a source of respect. According to Petkovšek (2016, 17), respect in relation to God is possible only if the human being perceives God as the personal God who addresses the person, enriches him with meaning and responds to the needs of man, but it is impossible to respect God if the image of God remains empty, impersonal.

3.2 Perception and realization of respect among people: conditional and unconditional respect

Modern authors who study the concept of respect, usually do not speak of respect as a single concept: rather, they distinguish several types or forms of respect. One of the early authors who have researched respect, Darwall, distinguishes two ways in which people can be respected by another person (1977, 37–39). The first is the so called recognition respect and refers to the recognition of the value of another as a person. It is essentially similar to Kant's concept of respect, following the categorical imperative that people need to be respected just because they are persons (2003, 218). Van Quaquebeke and his colleagues (2009, 424) add that it is similar to the golden rule found in the Bible: »So in everything, do to others what you would have them do to you.« (Mt 7,12) It is therefore universal respect, which applies to all and recognizes everyone the same rights and obligations, and thus links with the moral principles that need to be followed. In literature, we will encounter some other terms for this form of respect, for example categorical respect (Janoff-Bulman and Werther 2008, 147) or unconditional respect (Lalljee et al. 2009).

Another type of respect is appraisal respect, related to the characteristics of others, and to what extent these characteristics evoke respect (e.g. one's knowledge, work, achievements, skills) (Darwall 1977, 37–39). In this regard, respect makes the other in a positive way different from all other people who do not possess these characteristics or these are not so distinctively expressed (Van Quaquebeke, Zenker and Eckloff 2009, 424). Different authors name this form of respect with different terms, for example: respect dependent on circumstances (contingent respect) (Janoff-Bulman and Werther 2008, 149) or conditional respect (Clucas and Claire 2017, 124). In comparison with recognition respect, estimated or

conditional respect can be very partial, as some characteristics of an individual can be appreciated and respected, while others are not accepted or are even rejected (Darwall 1977, 42). Depending on which characteristics we put to the fore in judging whether or not another person deserves respect, we distinguish several types of assessed or conditional respect. Dillon (2018, s.v. Respect) lists Hudson's division of respect into four types that could all be classified under conditional respect: evaluative respect, following an assessment of whether an individual has met certain standards; obstacle respect, which leads to respect for someone with power that prevents us from reaching goals; directive respect, which leads to deliberate following of rules, instructions and law; and institutional respect, based on respect for social roles, positions and status. To these four, we could add achieved respect, which is based on what the individual has done or achieved (Lalljee et al. 2009, 452).

When comparing the consequences of recognized or unconditional respect, on the one hand, and estimated or conditional respect, on the other hand, we can conclude that recognizing or unconditionally respect has a significantly more important meaning than estimated or conditional respect, and has a much greater effect on them (Van Quaquebeke, Zenker and Eckloff 2009, 428).

A similar distinction between the types of respect is found in biblical texts, where we find both quotations of unconditional respect (1 Pet 2,17; 1 Cor 12,23) as well as quotations on conditional forms of respect (Pro 27,18; Sir 38,1; 1 Thess 5,13; Acts 23,26; 26,25; 1 Pet 2,17; Lm 4,16; 5,12; Deut 28,50; 1 Tim 5,3; Wis 2,10; Bar 4,15). Two forms of conditional respect mentioned in the Bible are also found in the above-mentioned Hudson division (respect on the basis of one's deeds and respect resulting from the status or individual's social position), while we have not found any other sources for the third form (respect that arises from the individual's life situation, e.g. from health status, marital status, or developmental period).

3.3 Key aspects of respect

In addition to various types of respect, authors try to identify key aspects or components of respect that arise from the way in which an individual exists and functions in relation to the respected. Dillon (2018, s.v. Respect) highlights six key components of respect: attention to another, consideration of another, the deed of judgment, the recognition of reasons for respect, the evaluation of another as worthy, and an appropriate behavioral response. A person who respects, pays attention to another, which is the opposite of indifference and ignorance. Furthermore, she takes others into consideration and allows them to influence her, which is the opposite of conceitedness and self-sufficiency. In a relationship with another, she judges whether the other deserves respect and finally acknowledges that there are reasons for respect. The other is evaluated as worthy, which is the opposite of reducing the value of another, despise and contempt, as well as exploitation and abuse. Finally, the person who respects, adapts her response to another's reality, behaviorally as well as on the level of experiencing and thinking.

In relation to the latter another component could be added to which Darwall refers (in summarizing Cranor's view of the dynamics of respect), namely to the readiness of the individual to respond in a respectful manner, which immediately precedes the behavioral response itself. (1977, 37)

Most Dillon components relate to an individual, that is, how one processes information about another (and what information is crucial here), and how he responds to the presence of another. Two questions arise here: what is the role of the other and, more broadly, what is the role of the broader context. We can at least partially answer this question by means of the empirical findings of the Japanese author Muto, who points out key feelings that relate to respect. According to Muto, various forms of respect expressed in people are characterized by specific emotions. He enumerates the following types of respect (2014; 2016): respect which overlaps with love and attachment (the other is respected because we love him and we are in a long-term relationship with him); respect which overlaps with fear (the other is respected because he has power); respect which is associated with appreciation, worshipping or adoration (the other is respected because we attribute high value to him or we perceive him as an ideal or a role model); respect which occurs as a response to the admirable actions of the other (the other is respected for his actions over a long period of time), respect which overlaps with surprise and marvel (the other is respected because, for example, we are surprised to see his skills; it is a shorter response of respect), and respect which overlaps with moral duty (the other is respected because this is a moral requirement; the existence of others is inherently valuable in itself). From the findings of Muto's research, we can conclude that several factors play an important role in respect: the context of a relationship (e.g. in respect that overlaps with attachment), the perceived characteristics of the other (e.g. in respect that occurs in response to admirable actions), the individual's values (e.g. in respect related to adoration), the perceived influence of the other (e.g. in awe), the time context (long-lasting or short-term response to respect, e.g. with Muto's last two forms of respect) and recognized moral principles (e.g. in respecting the other solely for the dignity that he has as a human being).

3.4 Cultural context of respect

In addition to the immediate context surrounding the individual and his primary social community, the broader social context also influences respect. We can observe that in Western cultures, people attribute different meaning to respect and express it in a different way than in Eastern cultures. Li and Fischer (2007) summarize that in Western culture, individual independence, individual rights, the pursuit of personal goals, achievements, success, and status are considerably more promoted. Consequently, respect is more frequently or intensely experienced in situations where no one threatens one's independence, where one's rights are respected, where one is allowed to realize one's personal goals, where one recognizes value in another, where another earns recognition or reward, achieves something, or has in an important position.

Eastern cultures are much more oriented towards the community and promote social relations, group goals and achievements, social order, roles in society which maintain harmony between people, etc. (2007) We can estimate that these values are the same that are often found in the Bible, e.g. in the descriptions of the first Christians' lives, when they sold their property and shared the money with everyone who needed it (Acts 2,45), not to mention examples of sacrifice for others. It is important that in the Bible, an essential characteristic of such prioritizing others, i.e. community, is that it is voluntary, rather than compulsory. In the Bible, however, we also find values that could in a way be understood as emphasizing individualism, when the interests of the individual or his salvation are important. A good shepherd leaves his herd to find the lost sheep (Lk 15,1-7). Nonetheless, in the Bible individual values are inseparably integrated into the community. The lost sheep finally has to return to the community. Li and Fischer (2007), however, point out that, despite the general social orientation, the Eastern cultures nevertheless promote values that are more individual-oriented: success, self-confidence, one's own activity, personal abilities, autonomy, and moral self-improvement. Consequently, people experience respect to those who achieve or strive to achieve these highly valued criteria and standards.

The emotional states associated with respect are typically directed towards inclusion in the community or turning the individual in the direction of the other (Kitayama, Mesquita and Karasawa 2006, 893). Consequently, in Eastern cultures people are more likely to experience emotions that are oriented towards social inclusion (for example, they emphasize respect, proximity, guilt, a sense of duty to another), and people in Western cultures experience emotions that are more focused on social exclusion (for example, they emphasize pride, self-esteem, anger, moodiness) (894–895).

We can therefore estimate that in the Western culture a lesser presence of community values is one of the reasons why people in Eastern and Western cultures understand respect in different ways. In order to be able to conclude more firmly in which culture respect is actually present to a greater or lesser extent, further scientific research is needed.

3.5 The studies of respect in partnerships, marriages and family interrelationships

In the field of family relationships, very few studies have focused on the positive aspects of respect. A lot of research is focused on the absence of respect (e.g. injustice, violence, abuse, neglect), but there are few empirical data about how people develop a respectful attitude, how we understand respect, how we can promote respect for loved ones, how respect is linked to other aspects of relationships. Frei and Shaver drew attention to this shortage of research almost twenty years ago (2002, 121), followed by a handful of other authors (Hendrick and Hendrick 2006; Eckstein, Eckstein and Eckstein 2014; Owen, Quirk and Manthos 2012), but so far, the situation has not changed much.

From this handful of studies we learn that respect plays an important role in this field, too. Spouses who, for example, estimate their partner to be more respectful, feel that the two are more similar, they are more satisfied with their marriage, they attribute more positive moral qualities and less negative ones to their partner, they love their partner more (Frei and Shaver 2002, 132), they experience a higher level of mental well-being and are better able to adapt in a relationship (Owen, Quirk and Manthos 2012, 182), are more committed and devoted to marriage (Hendrick and Hendrick 2006, 889; Owen, Quirk and Manthos 2012, 182), they avoid marriage to a lesser extent and experience less anxiety (Frei and Shaver 2002, 132; Owen, Quirk and Manthos 2012, 182), in their marriage they experience more selfless love, as well as more passion and idealistic sex, in their behavior there is less non-committed and irresponsible connections with other persons, less superficial and random sexual contacts, less searching for merely physical pleasures in sexuality (Hendrick and Hendrick 2006, 889). Here we can also mention findings by Gottmann and his colleagues, who, based on their research, concluded that the absence of respect is one of the main factors of the breakdown of a partnership or marriage (Gottman and Silver 2015).

Looking more closely at how these authors explain the notion of respect in interpersonal relationships, we find some suggestions, but we can see that they lack substantial theoretical and empirical background. Frei and Shaver (2002, 129) speak of respect as a single concept (their »scale of respect for the partner« has, for example, only a single-factor structure). Hendrick and Hendrick (2006, 888) came to a similar conclusion. In contrast to these two models, Eckstein proposes a four-dimensional model of respect, which includes: 1) the ability to respond respectfully to interpersonal differences, 2) assuming personal responsibility, 3) willingness to reflect the reality of the relationship and to learn from past experiences, and 4) willingness to release negative feelings, thoughts and memories of negative experiences, i.e. willingness to forgive oneself and one's partner (Eckstein, Eckstein and Eckstein 2014, 99–102).

When Frei and Shaver (2002, 124) studied how people perceive respect, they found that they most often associate respect with the quality of interpersonal relationships (respectful people have moral qualities, are considerate, they accept the other, they are sincere, they listen to the other, are trustworthy, are reliable, caring, understanding, etc.). Among the first twenty-two characteristics with which people most often described respect, there were only two which did not refer to a relationship as such (membership in a respected social community and admirable talents or skills). From this, we could conclude that taking care of quality interpersonal relationships is one of the key factors in promoting respect among people. It should be added, however, that the research included participants from social sciences and humanities, who, by their professional orientation, are more focused on interpersonal relations. The question is, therefore, what kind of results one would get with participants from other professional fields, such as technology and natural sciences. Hendrick and Hendrick (2006, 885) developed their model of respect based on six topics summarized by Lawrence-Lightfoot, which,

however, do not have a completely clear either theoretical or empirical background. Similar confusion also applies to the model proposed by Eckstein and his colleagues (2014). Although her model has clearer theoretical starting points, we did not find empirical data to show the reliability and validity of the proposed model. We can conclude that in the area of partnership, marriage and family relations we still do not have a model that would satisfactorily explain the nature of respect in these relations.

4. A descriptive model of respect in interpersonal relationships

From the examination and analysis of the existing sources related to respect, we can understand that this is a complex concept that encompasses several levels of human existence. In the following, we have integrated all the above-stated and presented aspects of respect into a descriptive model of respect in interpersonal relationships (see Figure 1).

A respectful behavioral response of a particular individual is first associated with his intrapsychic and interpersonal abilities (Dillon 2018, s.v. Respect; Darwall 1977; Muto 2014). In intrapsychic abilities, the key role is played above all by the individual's accepted values or his inner standard and the ability of self-regulation (Greenspan and Shanker 2004, 77–80), the ability of moral judgment and recognition of the reasons for respect (Dillon 2018, s.v. Respect) and willingness to respond respectfully (Darwall 1977, 37). In interpersonal abilities, the key ones are: attention focused on the other (Dillon 2018, s.v. Respect), the perception of worthy characteristics of the other (Muto 2014, 163–165), the consideration of the other and the evaluation of the other as worthy of respect (Dillon 2018, s.v. Respect).

In addition to the characteristics that emanate from the individual himself, the context in which the individual is involved must also be taken into account. The closest context that relates to an individual's respectful behavior is the context of his current interpersonal relationships, which depends on current situation. The nature of each interaction between people to a certain extent determines the extent to which respect for people will be reciprocal, or whether symmetrical or asymmetrical forms of respect will prevail (in the first case we speak of the respect among equals, while in the second case it is the respect which is similar to caring, i.e. the stronger person protects the weaker). (Hendrick and Hendrick, 2006, 885)

The conditional forms of respect mentioned in the preceding chapters appear in conjunction with the typical contexts that we have also included in the model of respect. Temporal (historical) and spatial (cultural) contexts determine which values have greater relevance for people in a certain historical moment and a certain culture, and thus guide the judgment of what is more (or less) worthy of respect. (Muto 2014; Li and Fischer 2007) The context of social hierarchy guides

the judgment based on the social status of people in society (Dillon 2018, s.v. Respect). People connect life situations with specific characteristics, on the basis of which we then evaluate people and their positions. In this way, we judge people differently depending on their age and developmental maturity (we take a different stance towards a child than to an old person), the statutory status (we take a different stance to a widow than to a married person), the health status (we respond differently to a sick person than to a healthy one), and the like.

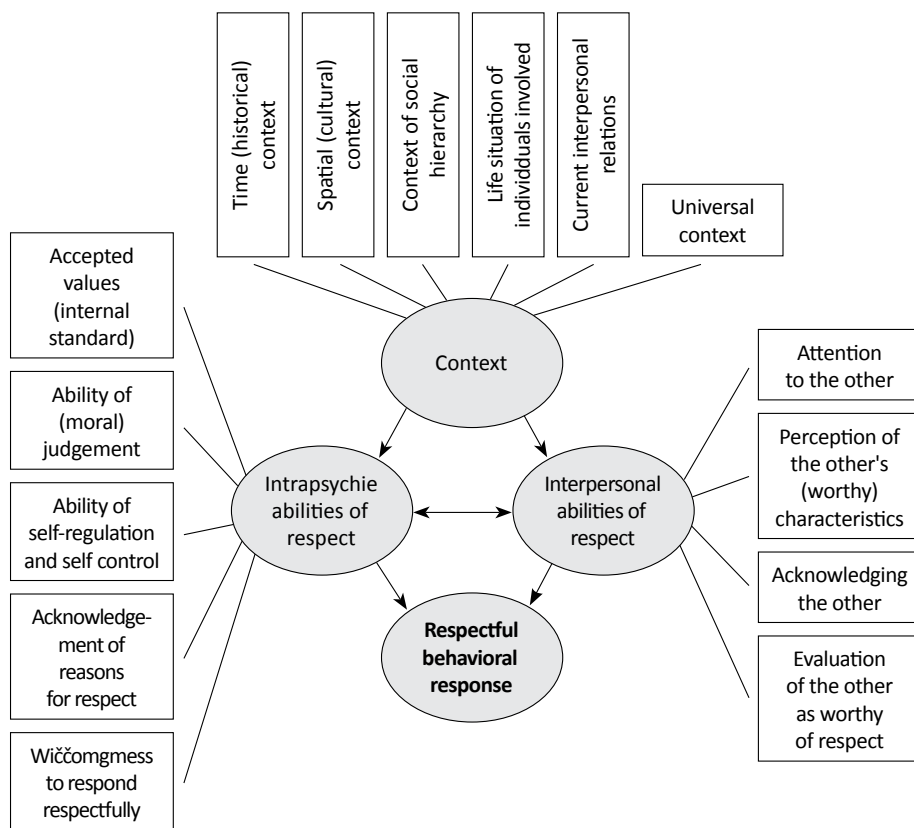


Figure 1: A descriptive model of respect in interpersonal relationships, as can be developed on the basis of previous findings in the field of research of respect.

The broadest context of respect, however, is the universal context of respect created by God as the source of all respect (Is 43,4), or the pure mind according to Kant (2003, 224). In this field, we find a universal moral, which is embodied in the basic commandment, »love« (Mk 12,28-31), or in Kant's language, the categorical imperative of unconditional respect for all people merely because every human being deserves respect simply due to the fact of her or his existence. The universal context of respect therefore invites us to overcome the conditionality of our existence and enter the love of God, which is the source of all, and therefore also a source of respect.

5. Conclusion

In analyzing the texts from the point of view of the concept of respect, in addition to the very different conceptions and accents that the authors point out in this field, we have noticed that this area is also very poorly studied from the empirical point of view. On the one hand, this is a key subject that is placed in the very center of moral theory and practice, many philosophical debates, and above all everyday life in human communities, and on the other hand, researchers pay little attention to it. There is a lot of talk about the absence of respect, but we still know very little about how to promote its development in situations of disrespect. The descriptive model of respect in interpersonal relationships, which highlights the key aspects of respect, derived from the findings so far, can serve as a starting point for further empirical research in this field, and can also be an incentive for further search for ways to effectively promote the development of respect among people.

References

- Charmaz, Cathy.** 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. London: Sage Publications.
- Clucas, Claudine, and Lindsay S. Claire.** 2017. How Can Respectfulness in Medical Professionals be Increased? A Complex but Important Question. *Journal of Bioethical Inquiry* 14, no. 1:123–133.
- Darkwall, Stephen L.** 1977. Two Kinds of Respect. *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 88, no. 1:36–49.
- Dillon, Robin S.** 2018. s.v. Respect. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University Press.
- Eckstein, Donna, Sarah Eckstein, and Daniel Eckstein.** 2014. Creating Respect in Couples: The Couple's Respect Questionnaire (CRQ). *The Family Journal* 22, no. 1:98–104.
- Frei, Jennifer R., and Phillip R. Shaver.** 2002. Respect in Close Relationships: Prototype Definition, Self-report Assessment, and Initial Correlates. *Personal Relationships* 9, no. 2:121.
- Fonnebo, Liv.** 2011. *A Grounded-theory Study of the Teaching Methods of Jesus: An Emergent Instructional Mode*. Berrien Springs MI: Andrews University.
- Gottman, John M., and Nan Silver.** 2015. *The Seven Principles for Making Marriage Work: A Practical Guide from the Country's foremost Relationship Expert*. New York: Harmony Books.
- Greenspan, Stanley I., and Stuart G. Shanker.** 2004. *The First Idea: How Symbols, Language, and Intelligence Evolved from our Primate Ancestors to Modern Humans*. Cambridge MA: Da Capo Press.
- Hendrick, Susan S., and Clyde Hendrick.** 2006. Measuring Respect in Close Relationships. *Journal of Social and Personal Relationships* 23, no. 6:881–899.
- Janoff-Bulman, Ronnie, and Amelie Werther.** 2008. The Social Psychology of Respect: Implications for Delegitimization and Reconciliation. In: *Social Psychology of Inter-group Reconciliation: From Violent Conflict to Peaceful Co-existence*, 145–171. Eds. Arie Nadler, Thomas Malloy and Jeffrey D. Fisher. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel.** 2003. Kritika praktičnega uma. Društvo za teoretsko psihoanalizo. <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/download/3854/3556> (accessed 30. 5. 2018).
- Kitayama, Shinobu, Batja Mesquita, and Mayumi Karasawa.** 2006. Cultural Affordances and Emotional Experience: Socially Engaging and Disengaging Emotions in Japan and the United States. *Journal of Personality and Social Psychology* 91, no. 5:890–903.
- Lalljee, Mansur, Tania Tam, Miles Hewstone, Simon Laham, and Jessica Lee.** 2009. Unconditional Respect for Persons and the Prediction of Intergroup Action Tendencies. *European Journal of Social Psychology* 39, no. 5:666–683.
- McShall, Jared R., and Matthew D. Johnson.** 2015. The Association between Relationship Quality and Physical Health across Racial and Ethnic groups. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 46, no. 6:789–804.
- Muto, Sera.** 2016. The Hierarchical Semantic Structure of Respect-related Emotions in Modern Japanese People. *Shinrigaku Kenkyu*:

- The Japanese Journal Of Psychology* 87, no. 1:95–101.
- . 2014. The Concept Structure of Respect-related Emotions in Japanese University Students. *Shinrigaku Kenkyu: The Japanese Journal Of Psychology* 85, no. 2:157–167.
- Owen, Jesse, Kelley Quirk, and Megan Manthos.** 2012. I Get no Respect: The Relationship between Betrayal Trauma and Romantic Relationship Functioning. *Journal of Trauma and Dissociation* 13, no. 2:175–189.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:7–24.
- Rennie, David L.** 2000. Grounded Theory Methodology as Methodical Hermeneutics: Reconciling Realism and Relativism. *Theory & Psychology* 10, no. 4:481–501.
- Robles, Theodore F., and Janice K. Kiecolt-Glaser.** 2003. The Physiology of Marriage: Pathways to Health. *Physiology & Behavior* 79, no. 3:409–416.
- Strauss, Anselm L., and Juliet Corbin.** 1998. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. London: Sage Publications.
- Tomašević, Darko.** 2016. Noviji načini tumačenja tekstova o »nemilosrdnom« i »militantnom« Bogu u Starom Zavjetu: Pokušaji tumačenja u svijetlu Još 6–11. *Bogoslovska smotra* 86, no. 3:545–573.
- Van Quaquebeke, Niels, Sebastian Zenker, and Tilman Eckloff.** 2009. Find out How Much it Means to Me! The Importance of Interpersonal Respect in Work Values Compared to Perceived Organizational Practices. *Journal of Business Ethics* 89, no. 3:423–431.



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

Tea Djokić

Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebje v domovih za starejše. Doktorska disertacija. Mentor: Barbara Simonič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 310 + VII str.

Staranje in skrb za starostnike v današnji družbeni realnosti postaja čedalje bolj intenzivno področje raziskovanja ter strokovne obravnave in predstavlja tudi izziv v vsakdanjih medosebnih odnosih. S staranjem se zmanjšujejo možnosti posameznika, naraščajo pa številne potrebe, zato je potreba po celoviti pomoči in skrbi za starostnike toliko bolj v ospredju. Doktorska disertacija z naslovom »Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebje v domovih za starejše«, ki jo je pripravila in zagovarjala Tea Djokić, na tem področju predstavlja izvirno raziskovalno delo, ki izpostavlja in integrira različne dimenzije na tem polju ter jih poglobljeno interpretira tudi skozi prizmo paradigme relacijske družinske terapije, kar prinaša globlji in velikokrat še neodkriti vidik za možnosti razumevanja starostnikov in vstopanje v odnose z njimi.

Soočanje z izzivi starosti je zahteven proces, tako za posameznike kakor tudi njihove najbližje, prav tako pa za tiste, ki v okviru opravljanja svojega poklica skrbijo zanje. Poleg povečane potrebe po obsegu fizične podpore, ki zahteva več časa, izziv predstavlja tudi potreba po psihični povezanosti, vse to pa zahteva določeno psihično trdnost, pripravljenost in sposobnost prilagodljivosti. Mnogokrat so starostniki v oskrbi in bivanju v domovih za starostnike, ta prehod iz njihovega dotedanega doma pa lahko predstavlja stresno izkušnjo, pri kateri se pojavi povečana stopnja psihične ranljivosti, saj gre za izgubo, na katero se je potrebno prilagoditi. Ključnega pomena so pri tem razvite strategije za prilagajanje na težke življenjske situacije, ki se z vidika razvojno orientirane relacijske psihoterapije pričenjajo oblikovati že od rojstva dalje, se skozi izkušnje poglobljajo in utrjujejo ter nadaljujejo v odraslost in starost. V trenutkih krhkosti in ranljivosti se tako aktivirajo mehanizmi iskanja varnega zatočišča in varnega pribežališča, ki z vidika teorije navezanosti pomirjajo osebo, da se v objemu psihične varnosti lahko aktivneje in učinkoviteje sooča z izzivi življenja. Za starostnika v oskrbi v domovih za starostnike so vir takšne relacijske varnosti osebe, ki se z njimi dnevno srečujejo, največkrat so to oskrbovalci in drugo medicinsko osebje.

Na teh premisah je zasnovana doktorska disertacija, katere namen je raziskati, ali je mogoče z intervencijo, ki bi prinesla dodatno znanje in pripomogla k regulaciji notranjih zapletov pri medicinskem osebju, prispevati k vzpostavitvi zadovoljivih odnosov med oskrbovanci in osebjem v domovih za starostnike. Poseben

doprinos doktorske disertacije je tudi zasnova in izvedba pilotnega modela supervizije za medicinsko osebje, ki se ukvarja s starostniki v domski oskrbi, ki je bil oblikovan na osnovi temeljnih principov paradigme relacijske terapije. Natančneje se doktorska disertacija osredotoča na analizo čustvene dinamike v domski skupnosti v povezavi z dinamiko iz preteklih in sedanjih odnosov starejših in tudi osebja, ki dela s starejšimi. Pri tem v ospredje stopajo predvsem vidiki travmatičnih izkušenj iz preteklosti, na katerih se je oblikovala ne-varna strategija navezanosti ter kako se ta povezuje in odraža z doživljanjem starostnikov in oskrbovalcev v domovih za starejše.

Doktorska disertacija je razdeljena na dva dela. V teoretičnem delu je v prvem poglavju celostno predstavljeno obdobje starostnika, značilnosti tega obdobja s poudarkom na psihičnih in tudi duhovnih vidikih. Poseben poudarek je na predstavitvi povezanosti teorije navezanosti in značilnostmi doživljanja posameznika v starosti, pri tem pa avtorica izpostavi pomen občutka varnosti, ki je za ranljivega starostnika ključnega pomena, saj mu bližnji lahko zagotavlja varno zatočišče, ko je nemočen, bolan ali utrujen, in varno izhodišče, iz katerega bo nemoteno stopal okolje, navezoval stike in se vključeval v domske aktivnosti tudi s svojimi lastnimi zamislimi in idejami. V drugem poglavju sledi predstavitev različnih vidikov soočanja s stresnimi izkušnjami, med katere sodi tudi preobremenjenost ali zapleti na delovnem mestu, učinkovitost strategij soočanja s stresnimi izkušnjami pa je zaznamovana tudi s stilom navezanosti posameznika. Tretje poglavje opisuje glavna načela in smernice razvoja in implementacije modela supervizije z elementi relacijske družinske terapije, ki je bil oblikovan in izveden z namenom zagotavljanja pomoči medicinskemu osebju pri delu s starejšimi.

Drugi del disertacije je empirične narave in ga sestavljajo raziskave treh področji, ki imajo več podrejenih delov, pri tem pa se prepletajo kvalitativni in kvantitativni postopki raziskovanja. Raziskovanje je bilo osredotočeno na raziskovanje doživljanja stresa in delovne izgorelosti medicinskega osebja pri delu s starostniki v domski oskrbi, na raziskovanje relacijske zgodovine in kvalitete vključevanja starostnikov v domsko oskrbo ter na raziskovanje procesa in učinkovitosti modela supervizije za medicinsko osebje, ki dela s starostniki v domski oskrbi. Rezultati razkrivajo, da medicinsko osebje zaradi različnih razlogov (tudi zaradi dediščine svojih odnosov iz preteklosti in sedanjosti ter s tem oblikovane strategije navezanosti) doživlja svoje delo kot stresno, kar se povezuje tudi z višjo stopnjo simptomov delovne izgorelosti. Tudi pri starostnikih se pri dožemanju zadovoljstva v domski oskrbi določen tip navezanosti kaže kot težavna (ne-varna) ali olajševalna (varna navezanost) okoliščina. Tudi izvajanje modela supervizije z elementi relacijske družinske terapije se je pokazalo kot primerna in dobra metoda pri podpori medicinskemu osebju za njihovo delo, kar se odraža tudi v vzpostavljanju bolj varnih in zadovoljujočih odnosov navezanosti ter posledično v boljšem počutju tako oskrbovalcev kot oskrbovalcev.

Starostnik je oseba, ki ji pripada dostojanstvo in občutek vrednosti ter varnosti od zibelke do groba, na kar opozarja tudi doktorska disertacija Teje Djokić. Avtorica izkazuje vsestransko poznavanje zahtevnega in širokega področja, mojstrsko

prepleta in med seboj smiselno povezuje zahtevne vsebine, ki jih ovrednoti in dodatno osvetli z vidika paradigme relacijske družinske terapije, kar prinaša globlje uvide v psihodinamiko doživljanja in odnosov starostnika ter oseb, ki se z njim srečujejo v vsakdanji skrbi zanje. Doktorsko delo je poglobljena in izčrpna raziskava ter razprava o temeljnih vidikih, ki se nanašajo na področje dela s starostniki, nadgrajena pa je z relacijskim uvidom, natančneje z vidika teorije navezanosti, kar predstavlja novost v slovenskem in tudi širšem merilu.

Barbara Simonič

Simon Malmenvall

Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja. Doktorska disertacija. Mentor: Anton Štrukelj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 384 + XXIII str.

Predložena doktorska disertacija, ki jo je doktorand Simon Malmenvall na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 10. septembra 2018 zagovarjal z odliko (*summa cum laude*), spada na področje dogmatične teologije v okviru kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Po svoji tematiki predstavlja most med zgodovinopisjem in teologijo, po svojem cilju pa prinaša prvo obsežnejšo preučitev obdobja Kijevske Rusije v slovenskem znanstvenem prostoru. Njen poglavitni del je namenjen obravnavi izbranih reprezentativnih vzhodnoslovanskih pripovednih zgodovinsko-religijskih virov, sestavljenih med sredino 11. in sredino 12. stoletja. Kot ključna prvina zgodovinske zavesti elite Kijevske Rusije se kaže ideja o enakovrednosti vseh ljudstev znotraj krščanske ekumene – ne glede na starost ali mednarodni ugled partikularnega (etnično ali geografsko zamejenega) krščanskega kulturnega izročila.

Disertacija je metodološko pregledno sestavljena. Obsega naslednje enote: 1. Uvod (1–13); 2. Pojem zgodovine odrešenja v svetopisemski, patristični, bizantinski in moderni teološki perspektivi (14–55); 3. Oris zgodovine Kijevske Rusije in bizantinsko-staroruskih odnosov do sredine 12. stoletja (56–84); 4. Nastanek in razvoj cerkvenih struktur v Kijeviski Rusiji (85–108); 5. Glavne značilnosti bizantinske kulture med 9. in 12. stoletjem (109–118); 6. Krščanska kultura Kijevske Rusije do sredine 12. stoletja (119–160); 7. *Beseda o postavi in milosti* kot izraz teološko-patriotskega osmišljanja (posvetne) preteklosti (161–205); 8. *Pripoved o minulih letih* in »živa« preteklost Stare Rusije (206–250); 9. Boris in Gleb kot posebitev krščanskega političnega ideala in teološke osmislitve staroruske zgodovine (251–300); 10. *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje* kot umestitev v sveti čas in prostor (301–349); 11. Sklep (350–356); 12. Povzetek / Abstract (357–361); 13. Reference (362–384); 14. Priloga: *Beseda o postavi in milosti* v slovenskem prevodu (i–xxiii).

Če odmislimo uvod, sklep, povzetek in reference, je disertacija vsebinsko razdeljena na osem delov. Prvi del je posvečen pojmu zgodovine odrešenja v njegovi svetopisemski, patristični, bizantinski in moderni teološki perspektivi. Drugi del je posvečen pregledu politične zgodovine Kijevske Rusije do sredine 12. stoletja in takratnih bizantinsko-staroruskih odnosov. Tretji del obravnava cerkveno zgodovino Kijevske Rusije do sredine 12. stoletja. Četrty del obravnava glavne poteze bizantinske kulture med 9. in 12. stoletjem. Peti del zajema splošne značilnosti staroruske krščanske kulture do sredine 12. stoletja, zlasti z vidika sprejemanja bizantinskih vplivov in osmišljanja položaja Kijevske Rusije znotraj krščanskega sveta. Šesti, bistveni in najobsežnejši del je posvečen omenjenim štirim pripove-

dnim virom, kakor jih je dojemala elita Kijevske Rusije o nedavni zgodovini in vlogi lastne domovine kot sooblikovalke zgodovine odrešenja, ki posvetnim dogodkom pripisuje hkratni versko-duhovni pomen. Sedmi del predstavlja zaključek oziroma zaokrožitev dotlejšnjih ugotovitev. Osmi del oziroma prilogo pa sestavlja komentirani prevod *Besede o postavi in milosti*.

Metodološki temelj disertacije želi z vidika pojasnitve splošnega kulturnega konteksta Kijevske Rusije in zgodovine teoloških idej povezati, primerjati in ovrednotiti izbrane reprezentativne vire, posredovane skozi časovno in jezikovno različne znanstveno kritične izdaje. Sem je vključena tudi obsežna znanstvena literatura (pretežno v ruskem in angleškem jeziku), ki se teh virov (posredno) dotika, obenem pa obravnava širši mednarodno politični in kulturni kontekst, v katerem so ti nastali. Izbrani reprezentativni viri sestavljajo skupino štirih zgodovinsko-religijskih narativnih besedil, nastalih v Kijeviski Rusiji med sredino 11. in sredino 12. stoletja. Ti so: *Beseda o postavi in milosti* (pridiga), *Pripoved o minulih letih* (letopis), *Branje o Borisu in Glebu* (hagiografija), Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje (potopis). V tej zvezi pomemben del disertacije sestavljajo v slovenščino prvič prevedeni odlomki omenjenih štirih virov. Avtor je omenjena besedila prevedel kot dokumentacijo svoje disertacije, s čimer je slovenskemu bralcu omogočen še nazornejši vpogled v duha obravnavanega časa in prostora. Želja po nazorni osvetlitvi predstavljenih ugotovitev se posebej odraža v dodatnem oziroma priloženem delu disertacije, ki ga sestavlja komentirani prevod retorično in teološko izpiljene pridige *Beseda o postavi in milosti*.

Ugotovitve doktorske disertacije nadgrajujejo opravljeno delo na področju preučevanja vzhodnoslovanske srednjeveške kulture – posredovano v obliki avtorjevega magistrskega dela, dokončanega junija 2014 na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v obliki prve slovenske izdaje *Pripovedi o minulih letih* iz leta 2015, za katero je avtor pričujoče disertacije prispeval zgodovinsko študijo, in petih znanstvenih člankov, ki jih je prav tako sestavil avtor disertacije. Te študije in prevode je treba posebej poudariti. Pričujoča disertacija predstavlja konkretno uresničitev znanstvenoraziskovalnega dialoga med dvema vejama humanistike – historiografijo in teologijo. Ker je tovrsten znanstveno raziskovalni dialog v slovenskem prostoru redek in posledično neizkoriščen, more biti pristop, ki ga ponuja disertacija, koristen za odpiranje novih interdisciplinarnih obzorij. Disertacijo smemo ovrednotiti kot primer znanstvene razsežnosti ekumenskega dialoga med katoliškim in pravoslavnim krščanstvom in zato kot spodbudo za globlje razumevanje in nadaljnje preučevanje duhovne dediščine vzhodnoslovanskega kulturnega in duhovno-teološkega prostora.

Kot mentor se veselim izvirne in dozorele disertacije in priporočam njeno v objavo v tisku.

Boštjan Čampa

Socialna anksioznost in proces relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 272 + XI str.

Doktorski kandidat Boštjan Čampa je v svoji doktorski disertaciji raziskoval socialno anksioznost in proces relacijske družinske terapije. Glavni cilj je bil prepoznati, opisati in prispevati k raziskovanju sprememb in značilnosti terapevtskega procesa relacijske družinske terapije pri skupini oseb s socialno anksioznostjo. Rezultati predstavljajo pomemben prispevek k praktičnemu znanju, klinični praksi in učinkovitosti uporabe relacijskega družinskega terapevtskega modela.

V uvodnem, teoretično usmerjenem delu disertacije je zajet kritičen pregled znanstvene literature in tako podan prispevek k razumevanju in razjasnitvi socialne anksioznosti v povezavi z izvirno družino, odnosom do telesa in samopodobo, prav tako je predstavljena tudi teoretična podlaga modela relacijske družinske terapije.

V kvantitativni del raziskave je bilo vključenih 234 udeležencev. V splošnem so rezultati pokazali, da osebe v skupini z višjo stopnjo socialne anksioznosti prihajajo iz družin, kjer je funkcioniranje med člani manj zdravo, in da imajo nižjo samopodobo v primerjavi s skupino oseb z nižjo stopnjo socialne anksioznosti.

Kvalitativni del raziskave je bil izveden v okviru zaprte terapevtske skupine, ki je delovala po metodi relacijske družinske terapije. Nekaj težav se je pokazalo že pri samem procesu ustvarjanja skupine, saj je za to motnjo značilno izogibanje socialno zahtevnejšim situacijam, kar se je pokazalo tudi v tem primeru. Kljub temu da so se udeleženci prijavili, se nekateri izmed njih prvega srečanja skupine niso udeležili. Poglavitna izhodišča so bila s programom postavljena vnaprej, konkreten načrt za naslednje posamezno srečanje pa je bil sestavljen po vsakem predhodnem srečanju z upoštevanjem obravnavanih tem, čustvene dinamike in odzivov udeležencev na dotedanji srečanjih. Srečanja skupine so potekala sedem mesecev, dvakrat mesečno po dve uri.

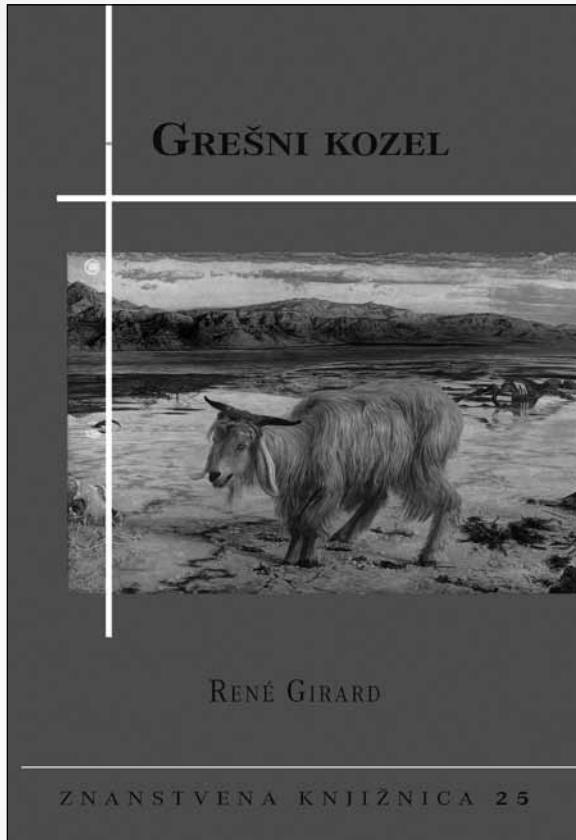
Za prepoznavanje sprememb in značilnosti terapevtskega procesa so bili uporabljeni trije neodvisni viri: dnevniki posameznih srečanj, zapiski udeležencev in psihometrične lestvice. Kvalitativne vsebine so bile analizirane po metodi analize vsebine v kombinaciji z metodo analitične indukcije. Rezultati so pokazali, da se je večina udeležencev po terapevtskem procesu manj izogibala socialnim interakcijam in imela manj strahu v socialnih interakcijah ter pri nastopanju. Pokazale so se pozitivne spremembe na področju telesa, samopodobe in družinskih odnosov.

Pri posploševanju izsledkov je potrebno upoštevati majhnost klinične in odsotnost kontrolne skupine ter dejstvo, da bi pri zaznanih kategorijah sprememb lahko pri večjem številu udeležencev in bolj uravnoteženi skupini po spolu prišlo do

drugačne zasičenosti, pri analizi pa bi se prepoznale še dodatne kategorije.

Svojevrsten znanstveni prispevek se kaže prav v spremljanju in raziskovanju relacijskega družinskega terapevtskega procesa pri socialno anksioznih udeležencih, kar do sedaj še ni bilo narejeno. Doktorska disertacija tako predstavlja pomemben prispevek na področju klinične prakse v psihoterapiji, obenem pa tudi k teoretičnemu znanju s področja socialne anksioznosti.

Tanja Repič Slavič



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**

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

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, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Raško Valenčič, Vladimir Vukašinić (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop

Prevodi / Translations

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Oblikovanje / Cover design

Lucijan Bratuš

Prelom / Computer typesetting

Jernej Dolšek

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 S156 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RAZPRAVE NA TEMO
OB 140. OBLETNICI ROJSTVA FRANCA GRIVCA
IN 10. OBLETNICI SMRTI FRANCA PERKA

- | | |
|----------------------------|--|
| Igor Grdina | <i>Detalji na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin</i> |
| Neža Zajc | <i>Uvod v osebno teologijo Franca Grivca</i> |
| Bogdan Dolenc | <i>»Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih</i> |
| Nik Trontelj | <i>Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca</i> |
| Jan Dominik Bogataj | <i>Neopatristična sinteza in ressourcement</i> |
| Marjan Turnšek | <i>Perkov nauk o Cerkvi med »starim in novim«</i> |
| Anton Štrukelj | <i>Ekumenska misel Franca Perka</i> |
| Maja Kaninska | <i>Beograjski nadškof in metropolit Franc Perko in srbski tiskani mediji</i> |
| Marko Mohor Stegnar | <i>Predstavitev objavljenih del Franca Perka</i> |
| Stanislav Hočevar | <i>Franc Perko kot beograjski nadškof</i> |
| Vinko Škafar | <i>Ekumensko delovanje Franca Perka</i> |
| Rafko Valenčič | <i>Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku</i> |

DRUGE RAZPRAVE

Glasilno Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 78

2018 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 78
Leto 2018**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2018

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME**

EKLEZILOGIJA, EKUMENIZEM IN ZGODOVINA: OB 140. OBLETNICI ROJSTVA FRANCA GRIVCA IN 10. OBLETNICI SMRTI FRANCA PERKA
ECCLESIOLOGY, ECUMENISM AND HISTORY: 140th ANNIVERSARY OF BIRTH OF FRANCO GRIVEC AND 10th ANNIVERSARY OF DEATH OF FRANCO PERKO

- 887** **Uvodnik / Editorial (Bogdan Dolenc in Simon Malmenvall)**
- 889** **Igor Grdina, Detajli na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin**
Details on the Depiction of a Generation: Grivec, Prijatelj, Lavrin
- 901** **Neža Zajc, Uvod v osebno teologijo Franca Grivca – širina in namen Grivčevega preučevanja slovanske pismenosti**
An Introduction to the Personal Theology of Franco Grivec – the Breadth and Purpose of Grivec's Research into Slavonic Literacy
- 915** **Bogdan Dolenc, »Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih pred Drugim vatikanskim koncilom**
»Ecumenism of the Return« in the pre-Vatican II Theology and Liturgical Texts
- 927** **Nik Trontelj, Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini**
Franco Grivec's Work in Zagreb and his Essays in Croatian
- 943** **Simon Malmenvall, Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca**
Ecclesiology of Vladimir Solovyov in the Works of Franco Grivec
- 957** **Jan Dominik Bogataj, Neopatristična sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno**
Neo-patristic Synthesis and Ressourcement: Between Tradition and Postmodernity
- 971** **Marjan Turnšek, Perkov nauk o Cerkvi med »starim in novim«**
Franco Perko's Doctrine of the Church between »the Old and the New«
- 981** **Anton Štrukelj, Ekumenska misel Franca Perka**
Ecumenical Thought of Franco Perko
- 993** **Maja Kaninska, Beograjski nadškof in metropolit Franco Perko in srbski tiskani mediji**
The Archbishop Metropolitan of Belgrade Franco Perko and the Serbian Press
- 1005** **Marko Mohor Stegnar, Predstavitev objavljenih del Franca Perka**
Presentation of Published Works of Franco Perko
- 1017** **Stanislav Hočvar, Franco Perko kot beograjski nadškof**
Franco Perko as Archbishop of Belgrade
- 1023** **Vinko Škafar, Ekumensko delovanje Franca Perka**
Ecumenical Work of Franco Perko

- 1031 Rafko Valenčič, Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku (1929–2008)**
Memories, Thoughts and Reflexions about Archbishop Franc Perko (1929–2008)

DRUGE RAZPRAVE / OTHER ARTICLES

- 1037 Ján Zozulák and Michal Valčo, Byzantine Philosophy of the Person and its Theological Implications**
Bizantinska filozofija osebe in njene teološke implikacije
- 1051 Domen Krvina in Andrej Lažeta, Vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno prekmurščino**
The Influence of Kajkavian Prayer Books on the First Translation of Litany of the Blessed Virgin Mary into the Old Slovenian Literary Language of Prekmurje
- 1075 Urška Flisar in Mari Jože Osredkar, Pravni sistemi islama**
Legal Systems of Islam
- 1087 Robert Cvetek and Mateja Cvetek, The Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): Psychometric Evaluation of the Slovene-Language Version**
Revidiran Vprašalnik izrazov duhovnosti (VID-R): Psihometrično ovrednotenje slovenske različice
- 1101 Milena Marković, Romantično ljubosumje in relacijska družinska paradigma kot podlaga relacijski družinski terapiji**
Romantic Jealousy and Relational Family Paradigm as the Basis for Relational Family Therapys

NOVA DOKTORICA IN NOVI DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 1111 Vesna Mirt Čampa, Motnje hranjenja in proces relacijske družinske terapije (Katarina Kompan Erzar)**
- 1113 Borut Pohar, Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu (Robert Petkovšek)**

CELOLETNO KAZALO (2018) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2018)

- 1117 Celoletno kazalo**

SEZNAM RECENZENTOV (2018) / LIST OF CRITICS (2018)

- 1125 Seznam recenzentov**

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 1127 Navodila sodelavcem**

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Jan Dominik BOGATAJ

študent teologije, patristična teologija Theology Student, Patristic Theology
 Studium Biblicum Franciscanum, École Biblique et Arcéologique
 St. Francis Street 1, P.O.B. 186, IZ – 91001 Jeruzalem
jan.dominik.bogataj@rkc.si

Mateja CVETEK

dr., doc., zakonska in družinska terapija PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.cvetek@teof.uni-lj.si

Robert CVETEK

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.cvetek@teof.uni-lj.si

Bogdan DOLENC

dr., doc., osnovno bogoslovje in dialog PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Dialogue
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.dolenc@teof.uni-lj.si

Urška FLISAR

mag. religiologije, mlada raziskovalka M.A. in Religious Studies, Junior Research Fellow
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.flisar@teof.uni-lj.si

Igor GRDINA

dr., prof., slovenistika in kulturna zgodovina PhD, Prof., Slovene and Cultural History
 ZRC SAZU, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, Institute Of Cultural History
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
igor.grdina@zrc-sazu.si

Stanislav HOČEVAR

mons., beograjski nadškof metropolit Mons., Archbishop Metropolitan of Belgrade
 Svetozara Markovića 20, SRB – 11000 Beograd
ordinarijat@kc.org.rs

Maja KANINSKA

mag. religiologije, doktorska študentka M.A. in Religious Studies, Doctoral Student
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
kaninska@sbb.rs

Lia Katarina KOMPAN ERZAR

dr., doc., zakonska in družinska terapija PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.cvetek@teof.uni-lj.si

Domen KRVINA

dr., znan. sod., jezikoslovje PhD, Research Associate, Linguistics
 Znanstvenoraziskovalni center Research Centre of the
 Slovenske akademije znanosti in umetnosti Slovenian Academy of Sciences and Arts
 Novi trg 4, SI – 1000 Ljubljana
dkrvina@zrc-sazu.si

Andrej LAŽETA

univ. dipl. teol., doktorski študent B.A. in Theology, Doctoral Student
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.lazeta@gmail.com

Simon MALMENVALL

dr., asist., filozofija, religiologija in aplikativna etika PhD, Assist. Prof., Philosophy, Religious Studies and Applied Ethics
 Katoliški inštitut, Fakulteta za poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Business Studies
 Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Milena MARKOVIČ

univ. dipl. iur., doktorska študentka B. A. in Law, Doctoral Student
Odvetniška družba Markovič o.p., d.o.o. Law Firm Markovič
Kolodvorska ulica 7, SI – 1000 Ljubljana
odvetnica.milena.markovic@siol.net

Mari Jože OSREDKAR

dr., doc., osnovno bogoslovje in religiologija PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Robert PETKOVŠEK

dr., prof., filozofija PhD, Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Marko Mohor STEGNAR

univ. dipl. teol., kaplan v Zavodu sv. Stanislava B.A. in Theology, Chaplain in St. Stanislav's Institution
Štula 23, SI – 1210 Ljubljana Šentvid
marko.mohor.stegnar@stanislav.si

Vinko ŠKAFAR

dr., upokojen, izr. prof., pastoralna teologija PhD, Retired, Assoc. Prof., Pastoral Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vinko.skafar@rc.si

Anton ŠTRUKELJ

dr., prof., dogmatična teologija PhD, Prof., Dogmatic Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@teof.uni-lj.si

Nik TRONTELJ

mag. teol. in zgod., doktorski študent M.A. in Theology and History, Doctoral Student
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
nik.trontelj@yahoo.com

Marjan TURNŠEK

dr., doc., dogmatična teologija PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Michal VALČO

dr., prof., zgodovinske znanosti ThD, Prof., Historical Sciences
Univerza v Prešovi, Grškokatoliška teološka fakulteta University of Prešov, Greek Catholic Theological Faculty
Ul. Biskupa Gojdiča 2, SK – 080 01 Prešov
valcovci@gmail.com

Rafko VALENCIČ

dr., zaslužni profesor, pastoralna teologija PhD, Prof. Emer., Pastoral Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
rafko.valencic@guest.arnes.si

Neža ZAJC

dr., znanstvena sodelavka, PhD, Research Associate,
kulturna zgodovina in slovanski študiji Cultural History and Slavic Languages
Znanstvenoraziskovalni center Research Centre of the
Slovenske akademije znanosti in umetnosti Slovenian Academy of Sciences and Arts
Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
nzajc@zrc-sazu.si

Ján ZOZUL'AK

dr., prof., filozofija ThD, Prof., Philosophy
Konstantin The Philosopher University in Nitra, Faculty of Arts
Hodžova 1, SK – 949 74 Nitra
jzozulak@ukf.sk

Uvodnik

Cerkev doživljam kot domovino ohranjanja spomina sredi splošnega pozabljanja in hkratnega hlastanja po novem. Njeno srce je obred, pri katerem se spolnjuje naročilo: »To delajte v moj spomin.« Vse, kar Cerkev dela – oznanjevanje evangelija, bogoslužje, delitev zakramentov, obhajanje godov svetnikov in še marsikaj –, je ena sama »memoria«, ena sama skrb, »da se kaj ne izgubi« (Jn 6,12). Vedno me prijetno preseneča ta tenkočutna skrb Cerkve, da se spominja tudi obletnic, ki navadnemu verniku sploh ne bi prišle na misel. Tako smo leta 1983 obhajali izredno sveto leto ob 1950. obletnici odrešenja, leta 1987/1988 Marijino leto ob (približni) dvatisočletnici Marijinega rojstva, leta 2008/2009 leto apostola Pavla, prav tako ob dvatisočletnici njegovega rojstva. K tej pozorni skrbi spadajo tudi pomembne obletnice koncilov in velikih svetnikov, kakor denimo sv. Terezije Avilske. Poslanstvo ohranjanja spomina ima tako vesoljna Cerkev kakor tudi vsaka krajevna Cerkev in ustanove v njenem okviru. Teološka fakulteta v Ljubljani z enoto v Mariboru prihodnje leto (2019) obhaja svojo stoletnico. Tudi za to znanstveno in vzgojno ustanovo velja znano pravilo: fakulteta so ljudje, tako tisti, ki ji danes dajejo življenje, in oni, ki so pred nami »prenašali težo dneva in vročino« v Gospodovem vinogradu (Mt 20,12). Mednje spadata dva naša profesorja, prof. dr. Franc Grivec (1878–1963) in prof. dr. Franc Perko (1929–2008). V letu 2018 sovpadata njuni obletnici: 140. obletnica Grivčevega rojstva in 10. obletnica Perkove smrti. Dejstvo, da gre za dva naša glavna »domača« ekleziologa (v tujini sta delovala in se uveljavila tudi prof. dr. Janez Vodopivec in prof. dr. Jožko Pirc, oba na Papeški univerzi Urbaniana v Rimu), je bil razlog, da jima je Teološka fakulteta v februarju 2018 pripravila kratek simpozij v organizaciji Katedre za osnovno bogoslovje in dialog. S tem se je fakulteta želela oddolžiti spominu dveh mož, ki sta najbolj oblikovala našo ekleziološko in ekumensko misel v prejšnjem stoletju, ki velja za »stoletje Cerkve« in »stoletje ekleziologije«. Med nami je še dosti nekdanjih slušateljev teologije, ki hranijo dragocene spomine na predavanja profesorja Perka, precej manj je tistih, ki so poslušali profesorja Grivca.

Pričujoča številka *Bogoslovnega vestnika* prinaša večino znanstvenih prispevkov, ki so bili predstavljeni na simpoziju. Izjemno obsežen znanstveni opus prof. Franca Grivca je bil že v preteklosti predmet temeljitega preučevanja. Njegovo ekleziologijo obravnava doktorska disertacija že pokojnega p. dr. Lojzeta Kovačiča DJ (1983). Posvečen mu je bil tudi simpozij v Rimu leta 2002, pri katerem je sodelovalo 21 raziskovalcev in na podlagi katerega je bil leto pozneje izdan zbornik

znanstvenih prispevkov. Delovanju prof. Franca Perka se je posvetil teolog Marko Mohor Stegnar v svoji diplomski nalogi »Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju« (2013).

»Dokler se te kdo z ljubeznijo spominja, nisi popolnoma mrtev,« je zapisal razsvetljenec Immanuel Kant. Hvaležnemu spominu na dva moža, ki sta ljubila Cerkev, se poglobljala v njeno skrivnost in preučevala dediščino svetih bratov Cirila in Metoda, so posvečeni znanstveni prispevki v pričujoči številki *Bogoslovnega vestnika*.

Bogdan Dolenc in Simon Malmenvall,
urednika tematskega bloka

Referenci

Kovačič, Lojze. 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana: L. Kovačič. 361 str.

Škulj, Edo, ur. 2003. *Grivčev simpozij v Rimu*. Simpoziji v Rimu 20. Celje: Mohorjeva družba.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,889—900

UDK/UDC: 929"18/19"

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Igor Grdina

Detalji na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin¹

Povzetek: Življenjski poti Franca Grivca (1878–1963) in Ivana Prijatelja (1875–1937) sta zelo različni, vendar sta iz gimnazije, kjer sta se spoznala, ohranila živo zanimanje za slovanski duhovni prostor, in v tem okviru še posebej za rusko kulturo. Oba sta – vsak na svoj način – Slovence in mednarodno javnost seznanjala s kulturno in literarno zgodovino slovanskih narodov. Grivec je imel pri tem veliko večji mednarodni odmev, medtem ko je Ivan Prijatelj evropeiziral slovensko literarno zgodovino. Grivčev sloves je primerljiv s slovesom malce mlajšega Janka Lavrina (1887–1986), ki je bil v svojem »angleškem« obdobju eden vodilnih raziskovalcev ruske kulture na Zahodu. Čeprav ne Grivec, ne Prijatelj in ne Lavrin niso bili primarno zgodovinarji, je njihovo delo za slovensko historiografijo temeljnega pomena. Grivec je nemara največkrat citirani slovenski humanistični raziskovalec v svetu. Samo po sebi se zastavlja vprašanje, čemu so kljub velikemu pomenu vsi ti raziskovalci v slovenskem duhovnem prostoru ostali v senci nekaterih manj prodornih kolegov. Pri tem gre predvsem misliti na vlogo politike. Prijatelja je že pred drugo svetovno vojno grobo napadel Boris Kidrič, Franc Grivec je bil kot duhovnik po letu 1945 v komunizmu zapostavljen, Lavrin pa je bil kljub prevodom svojih del daleč in metodološko samosvoj.

Ključne besede: Ivan Prijatelj, Franc Grivec, Janko Lavrin, ruska književnost, staro-cerkvenoslovansko slovstvo

Abstract: **Details on the Depiction of a Generation: Grivec, Prijatelj, Lavrin**

The life paths of Franc Grivec (1878–1963) and Ivan Prijatelj (1875–1937) were very different. However, from their high school years onwards, when they had met, they managed to preserve their living interest for the Slavic spiritual space, especially for the Russian culture. Both of them, each in his own particular way, informed the Slovenes and the international public with the cultural and literary history of the Slavic nations. In doing this, Grivec gained a much greater international recognition, while Ivan Prijatelj succeeded to place the Slovene literary history in the European context. The reputation of Grivec is comparable with the reputation of Janko Lavrin (1887–1986) who was, during his »English« period, one of the leading scholars dealing with the Russian culture in the West. Grivec, Prijatelj and Lavrin were not primarily historians – nevertheless, for the

¹ Razprava je nastala v okviru izpolnjevanja programa P6-0094 (A) Biografije, mentalitete epohe, ki ga iz proračunskih sredstev Republike Slovenije financira ARRS.

Slovene historiography their work is of fundamental importance. Grivec is perhaps the most cited Slovene humanistic scholar in the world. In this context, a self-evident question arises: Why all of these scholars, despite their great importance, within the Slovene spiritual space stayed in the shade of some of their less propulsive colleagues? In this case, the role of politics can be seen as an adequate answer. Prijatelj was even before the Second World War fiercely attacked by Boris Kidrič, Franc Grivec was, as a priest, neglected during the Communist regime after 1945, while Lavrin, despite translations of his works, lived far away from his homeland and was methodologically peculiar.

Key words: Ivan Prijatelj, Franc Grivec, Janko Lavrin, Russian literature, Old Church Slavic literature

Trije za Slovence doslej najpomembnejši poznavalci ruske književnosti in kulture – Ivan Prijatelj, Franc Grivec in Janko Lavrin – so pripadali eni veliki generaciji.² Rojeni so bili v kratkem časovnem razmaku, prvi leta 1875, drugi 1878 in tretji 1887. V javnem prostoru so se uveljavili skoraj hkrati, v obetavnih ter hkrati tesnobnih dneh *fin de siècle* in *belle époque*, ki jih v smeri proti preteklosti omejuje doba vere v nezadržni napredek, proti prihodnosti pa prva svetovna vojna.

Prijateljeva, Grivčeva in Lavrinova generacija se od ljudi, ki so bili stebri slovenskega sveta pred njo, razlikuje po širini dejavnosti. Deloma je to povezano z logiko naglo modernizirajočega se življenja, ki je pri doseganju vrhunskih rezultatov na vseh področjih terjala čedalje večjo specializiranost. Polihistorstvo, ki je bilo še v prvi polovici 19. stoletja kar običajno – Franc Ksaver vitez pl. Miklošič tako ni zapustil markantnih odtisov le v raziskovanju slovanskih jezikov, temveč tudi v albanologiji in romologiji, prav tako pa je bil eden od očetov političnega programa Zedinjene Slovenije –, je tedaj izgubljalo tla pod nogami. Josip Vošnjak, ki se je rodil januarja 1834, je lahko na vseh področjih, na katerih je zapustil sled (medicina, politika, pisateljstvo, združništvo), le dajal pobude, medtem ko se do vrhunskih rezultatov ni mogel več prebiti. Edino v tehniki, ki je šele začela prodirati v vsakdanje življenje, je bilo tudi v drugi polovici 19. stoletja še mogoče dosežati opazne rezultate na različnih področjih. Toda širine Thomasa Alve Edisona, ki je v razmiku pičlega leta dni izumil fonograf in žarnico (Rousseau 1955, 614), že njegovi neposredni nasledniki niso več dosegali. Zato je za dosežke posameznih skupnosti in regij postajalo čedalje pomembnejše sodelovanje oziroma medsebojno dopolnjevanje ljudi, ki so s svojim delom utirali pot v različne smeri. V drugi polovici 19. stoletja je bilo na dlani, da je uspeh človeških prizadevanj čedalje izraziteje navezan na generacije in njihova razumevanja sveta. Posameznik ni pomenil manj kakor prej, le rezultat njegovih naporov je bil vse bolj odvisen od tvor-nega stika s sodobniki.

Na Slovenskem so bili vse do zadnje četrtine 19. stoletja za duhovno in siceršnje življenje ljudi odločilni posamezni krogi prijateljev oziroma znancev. To velja tako

² V to generacijo sodi tudi veliki poznavalec starocerkvenoslovenskega in ruskega jezika Rajko Nahtigal, vendar je bilo njegovo raziskovalno delo večinoma izrazito filološko.

za humaniste kakor za reformatorje, več skupin prenoviteljev katolicizma, operoze, prosvetljence in romantike. Čeprav so se po letnicah rojstva opazno razlikovali, jih je združevala osebna povezanost. Poznali so se bodisi prek pisane besede bodisi prek salonov oziroma združenj. Dejansko so na tak način delovali tudi še staro- in mladoslovenci, čeprav je pri obojih šlo za precej velika kroga somišljenikov. Spremembe v svetu so bile v dobi, ki so jih zaznamovali s svojimi prizadevanji, mnogo počasnejše kakor ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Zato tedaj generacije, ki jih kljub nazorskim, političnim in poklicnim razlikam povezuje kopica enakih vprašanj oziroma problemov, še niso igrale tolikšne vloge kot pozneje. Med staroslovenci so tako imeli glavno besedo ljudje, ki so se na pot življenja podali z več kot dvajsetletnim razmikom. Janez Bleiweis je bil, denimo, rojen novembra 1808, Lovro Toman avgusta 1827, Etbin Henrik Costa pa oktobra 1832. Nič drugače ni bilo z njihovimi tekmeči. Med mladoslovenci je bil najstarejši Davorin Trstenjak, ki se je rodil novembra 1817, Josip Jurčič kot najdejavnejši med njimi pa je luč sveta ugledal marca 1844.

Prijateljeva, Grivčeva in Lavrinova biografija so povezane na več načinov. Eni so osebni, drugi poklicni, tretji tipološki oziroma tematski. Družilo jih je predvsem zanimanje za ruski in pravoslavni svet, ki je drugačen od priatlantskega in srednjeevropskega, vendar pa je od vseh preostalih civilizacijskih con Zahodu najbližji. Civilizacija, ki je zrasla na tleh Kijevske in Moskovske države oziroma carstva Rurikidov in Romanovih, je bila s tisto na Slovenskem in sosednjih predelih vedno v dialogu. Ta je bil enkrat bolj, drugič spet manj očit in intenziven. Rusija se je stoletja dolgo ukvarjala z vprašanjem, ali se naj dojame kot ena od evropskih dežel ali pa kot samosvoja kulturnopolitična enota. Pri razhajanjih med »zapadnjaki« in »slavjanofili« sama njena razsežnost in geografska lega nista igrali tolikšne vloge, kakor bi bilo mogoče sklepati po pogledu na zemljevid. Odločilna so bila razumevanja in prizadevanja ljudi. (Figs 2007, 79)

V času imperatorjev, ki so sledili Petru Velikemu, se je pretežno zdelo, da bo po stoletjih posebne poti skozi visoki srednji vek, za katero je poskrbel vdor Mongolov v 13. stoletju, Rusija prej ali slej postala integralni del Evrope. Večkrat je odločilno posegla v tok zgodovine stare celine. V času velike severne vojne je postala vodilna sila ob Baltiku, leta 1812 je zlomila hrbtnico Napoleonovemu cesarstvu, izbruh planetarnega spopada julija oziroma avgusta 1914 pa bi brez nje sploh ne bil mogoč, saj bi bili Nemčija in Avstro-Ogrska preprosto premočni, da bi lahko druge sile brez pomoči imperija Romanovih v merjenju moči z njima računale na zase ugoden izid bojevanja. Rusija se je tudi naglo modernizirala: februarja oziroma marca 1861 je imperator Aleksander II., ki dandanes velja za zadnjega velikega carja, odpravil tlačanstvo. (Miljukov 1939, 618–631) Glede na to, da je bil fevdalizem v habsburški monarhiji ukinjen septembra 1848 in da je predsednik Lincoln v Združenih državah sužnje osvobodil januarja 1863, ta korak ni bil posebej pozen.

V obdobju 1890–1914 je Rusija postala vsestranskega upoštevanja vredna veselila: v nekaterih najpomembnejših gospodarskih panogah je prišla od zanemarljivih deležev do 80 % moči wilhelmskega Reicha (Dukes 1998, 189; 190). Njen najspodobnejši državnik, finančni čarovnik Sergej Juljevič Witte, je vzpodbudil gra-

dnjo največjega objekta na Zemlji – Čezsibirske železnice (1891–1903/1916) (Von Laue 1963, 78–84). Ruski pisatelji – zlasti Lev Nikolajevič Tolstoj, Fjodor Mihajlovič Dostojevski, Ivan Sergejevič Turgenjev in Nikolaj Vasiljevič Gogolj – ter skladatelji s Petrom Iljičem Čajkovskim, Modestom Petrovičem Musorgskim ter Aleksandrom Profirjevičem Borodinom na čelu so postali priznani in občudovani po vsem svetu. Šele z neuspehi carstva v prvi svetovni vojni in z oktobrskim prevratom v okviru revolucije, ki je izbruhnila februarja 1917, se je pot najrazsežnejše države na zemeljski obli spet ločila od evropske. A kljub temu da se je najprostranejša med vsemi deželami v dobi Josifa Visarionoviča Stalina – ki se je izkazal za najmogočnejšega od vseh ruskih carjev, čeprav ni bil ne car in ne Rus – odločno obrnila k viziji posebne civilizacije, je tudi pozneje še vedno posegala v Evropo in krojila njeno usodo. Tako je ostalo vse do danes.

V slovenski kulturi je poznavanje Rusije izjemno pomembno zato, ker gre za prostor, ki je od njenega v mnogih pogledih drugačen, vendar pa ga je kljub temu mogoče dovolj dobro razumeti. To se je zaradi sorodnosti jezikov na zahodnem in vzhodnem robu slovanskega sveta izkazalo že v 16. stoletju, ko so Žiga Herberstein, Peter Bonomo, Pavel Oberstain in Janez Cobenzl skrbeli za pogajanja z odposlanci moskovskih velikih knezov oziroma carjev. (Simoniti 1979, 70) Prav tako je Rusija, ki je v 15. stoletju, po padcu Carigrada v roke osmanskih osvajalcev, postala najpomembnejše in najvplivnejše središče pravoslavnega sveta, vzbujala zanimanje zaradi pripadnosti krščanski tradiciji. Resda je bila ta drugačna kakor na Slovenskem, vendar upanje na vnovično zedinjenje v veri ni bilo nikoli pokopano. Da so torej Prijatelj, Grivec in Lavrin na duhovnem in stvarnem zemljevidu odkrili Rusijo, je kar razumljivo. Prostrana država na vzhodu za Slovence ni bila eksotika, kakor celine onstran oceanov, prav tako pa ne zgolj po govoricu razlikujoča se dežela (takšne so bile, denimo, južnonemške ali severnoitalijanske pokrajine). Razmere v Rusiji so vsekakor mogle dati premišljevalcem o domačih rečeh dovolj jasno predstavo o meri vrednosti posameznih dosežkov. Ob primerjavah je bilo mogoče jasno videti, kaj je na Slovenskem zares posebno, kaj je srednjeevropsko, kaj pa je v določeni dobi splošno.

Prav tako je pomembno, da je proti koncu 19. stoletja tudi že minevala prva vznesenost nad odkritjem Rusije: Fran J. Celestin se je iz carstva, kamor se je napotil v profesorsko službo (Göstl 1896, 102–103; 145), vrnil osvobojen mnogih iluzij in je o razmerah v daljni slovanski deželi pod vladno carja osvoboditelja Aleksandra II. napisal precej neveselo knjigo (1875). Nekritično slavljenje slovanske in pravoslavne velesile ter »severnega strica« na njenem prestolu, ki so si ga privoščili v časniku Slovenski narod leta 1886 in 1887, je naletelo na velik odpor: razburilo je celo samega Franca Jožefa (Melik 1984, 629–631). Popotniki, ki so se potem odpravili v Rusijo, so bili večinoma zgroženi nad avtokratsko vladavino osebno impresivnega Aleksandra III. in njegovega šibkega sina Nikolaja II. Anton Aškerc je ohranil simpatije do najštevilčnejšega slovanskega naroda, čeprav je njegova kmečka večina živela v zelo skromnih razmerah, v kritiki režima pa je tako odločno podpiral poglede liberalnih »zapadnjakov«, da si je prislužil prepoved dela svojih spisov v celotnem carstvu Romanovih. (1993, 1051–1052)

V času, ko so začeli v javnosti nastopati Ivan Prijatelj, Franc Grivec in Janko Lavrin, je bil vsekakor potreben kritičen razmislek. O Rusiji se je vedelo že marsikaj, toda pomen vse številčnejših posameznih podatkov je bil brez poglobljenega študija nejasen. Tako je bilo pravzaprav na vseh področjih življenja: moderni svet, ki je imel več nadstropij – pa hkrati očem zakritih katakomb – kot kateri koli pred njim, se je marsikomu zdel težko razberljiv hieroglif. A s talenti bogato obdarjena generacija, rojena sredi druge polovice 19. stoletja, je nalogo, ki ji jo je naložila zgodovinska stvarnost, izpolnila. Ljudje, ki so bili rojeni med 1860 in 1890, so Slovence notranje osamosvojili in jih neposredno povezali s svetom. Poslej ni bilo več treba nobene ožje povezanosti s kakim drugim duhovnim prostorom – kakor poprej z nemškim. Leta 1918, ob koncu prve svetovne vojne, je tako lahko prišlo do velikega zasuka v slovenski zgodovini. Načelo samoodločbe narodov, ki so jo vsaj v Evropi pod moralnim pritiskom »profesorja sveta« Thomasa Woodrowa Wilsona uveljavljale antantne in pridružene sile, je tako moglo vplivati tudi nanjo.

Prijatelj in Grivec sta se dobro poznala: bila sta sošolca na gimnaziji. Tudi njuno v začetku samoniklo spoznavanje Rusije in njene kulture je kmalu dobilo skupnega mentorja – prefekta Alojzijeviča ter pozneje gimnazijskega suplenta in profesorja Josipa Debevca. (Slodnjak 1935, VII) Oba sta se že od tretjega razreda srednje šole dalje vneto učila najvzhodnejšega slovanskega jezika (XVII). Skupaj s sošolci, med katerimi je bil najpomembnejši Josip Murn Aleksandrov, sta pred maturo leta 1898 pripravila almanah *Na razstanku*. Zbornik, ki je nastal pod patronatom Franje Tavčarjeve (XVII), je natisnil rodoljubni goriški založnik Andrej Gabršček. Prijatelj je v njem objavil novelo »Brez vesla«, Grivec pa razpravo »Ruski realizem in njega glavni zastopniki«, ki je vzbudila precej pozornosti. Avtor je v njej s simpatijo na eni ter z estetsko in etično občutljivostjo na drugi strani prikazal veliko generacijo pisateljev, ki je carstvo Romanovih napravila za kulturno velesilo. Celu neprizanesljivi Evgen Lampe, ki je s kot britev ostro mislijo zavrnil Murnove pesmi ter mlademu ustvarjalcu zaželel, da »se strezne«, je našel v Grivčevih premislekih nekaj razlogov za pohvalo – čeprav je avtorju očital pomanjkanje »modroslovnega temelja«. (1898, 607)

Čisto gotovo sodi razprava »Ruski realizem in njega glavni zastopniki« med pomembnejše literarnozgodovinske spise slovenskega *findesiècla*. Grivec se je v njej razkril ne samo kot poznavalec literarne stvarnosti, temveč tudi kot globok preišljevalec o problemih umetniške ustvarjalnosti. Nikakor ni preveč drzno videti v njegovi zgodnji publicistiki korenin poznejših tenkočutnih analiz Brižinskih spomenikov in starocerkvenoslovanskih tekstov. Mogoče pa je opaziti še nekaj: Grivec je bil svojevrstna refleksivna opora Prijatelju, ki je na večer 19. stoletja še mislil, da se bo v javnosti uveljavil kot pisatelj. Razprava »Ruski realizem in njega glavni zastopniki« namreč zagovarja takšno slogovno usmeritev, kot jo je skušala uveljaviti novela »Brez vesla«. (Slodnjak 1952, XVII) Pozneje tako različna sošolca sta bila tedaj v mislih o literaturi še povsem uglašena. Treba pa je tudi reči, da je realizem v ruski literaturi kljub visokim in bohotno razpenjenim valovom simbolizma tedaj še ohranjal vitalnost: z Antonom Pavlovičem Čehovom in poznejšim nobelovcem Ivanom Aleksejevičem Buninom je celo doživljal novi razcvet. Prijateljeva

umetniška usmeritev, s katero je Fran Grivec odkrito simpatiziral, torej nikakor ni bila brezperspektivna. Vendar pa je imela na Slovenskem premočnega tekmeča, da bi lahko prevladala: Cankarjeva varianta modernizma, ki za razliko od nemško-avstrijske secesije ni bila voljna na široko odpreti vrat naturalističnim pobudam, ji je bila preveč sugestiven tekmeč.

Prijateljstva in Grivčeva pota so se potem v skladu z naslovom almanaha, ki je bil najlepše spričevalo maturantske generacije 1898, razšla. Prvi se je napotil na dunajsko univerzo študirat medicino, vendar se je po zgolj treh mesecih pod silnim vtisom ruske ljudske poezije prepisal na slavistiko (1935, VIII), drugi pa je vstopil v ljubljansko bogoslovje. Ko se je bližal konec njegove semeniške dobe, je na svoj način poskušal ponoviti izkušnjo zbornika *Na razstanku*: zbral je generacijske vrstnike, ki so vstopali v sveti poklic, in jih navdušil za skupno predstavitev v javnosti. Tako je leta 1901 v njegovem uredništvu in založništvu ugledal luč sveta *Almanah slovenskih bogoslovcev*, ki je s svojimi strokovnimi prispevki vzbudil precej pozornosti. Bil je deležen celo kar zagrete časnikarske polemike, v kateri je prapor svobodomislecev vehementno vihtel sam Ivan Cankar. Znameniti pisatelj, ki se je v mladosti trudil postati literat po meri liberalnega tabora – pa mu to nazadnje zaradi neredukcionistične osebnostne strukture ni uspelo in se je tako lahko hitro razvil v osrednjega modernističnega umetnika pri nas –, je mlade slovenske bogoslovce obravnaval z jedko ironijo in pikrim sarkazmom. Zapisal je:

»Srečni ljudje, srečen tisti svet za semeniškimi zidovi.

Sili me, da vam razodenem svoja čustva. Kritike ne mislim pisati, – kdo bi mogel pisati kritiko o tem delu? ›Jezik je pravilen, slog suhoparen in trd, razen v stvareh, ki jih je napisal Frančišek Grivec,‹ – to je vsa kritika, ki je v tem slučaju mogoča. /... / Ti resni in samozavestni ljudje so deli na rešeto svoje stroge modrosti vso znanosti in umetnost človeško. Oni, ki stoje na visokem in vzvišenem stališču ›absolutne‹ resnice, resnice ›zadnje instance‹, gledajo z nebeškim mirom na to blodnjo, ki se imenuje zgodovina človeštva, oni vedo, kje je izvor in kje je zadnji cilj tega divjega toka, ki se vali globoko doli pod njimi iz stoletij v stoletja, hrepeneč, stokajoč. O, prijatelji, oni vedo vse! Vse vedo ti resni samozavestni ljudje!« (Cankar 1973, 94)³

Cankarju teološko mišljenje pač ni bilo blizu; prav tako se je na prehodu iz 19. stoletja v 20. oddaljil od svoje izhodiščne katoliške vernosti, ki jo je vnovič odkril šele na obisku v Sarajevu jeseni 1909. Značilno se zdi, da so almanahovci, ki jim je pisatelj avgusta 1901 poskušal »vzeti mero«, v slovenskem življenju pozneje odigrali izjemno pomembno vlogo prav zaradi nekoč tako bridko očitane samozavesti oziroma odločnosti. Jakob Ukmar je bil trn v peti tako fašistom kot komunistom; vse do smrti je ostal velika opora rojakom za mejniki italijanske države. Matija Slavič je v svojo materinščino iz izvornih jezikov prevedel skoraj celotno Sveto pismo ter postal mednarodno uveljavljen teološki pisec in dvakratni rektor lju-

³ O leposlovnih prispevkih v *Almanahu* je Cankar povedal samo to, kar je citirano: da je njihov jezik pravilen, slog pa suhoparen in trd.

bljanske univerze, vrhu vsega pa je imel leta 1919 odločilno vlogo pri naporih za pridružitve Prekmurja Kraljestvu SHS. Evald Vračko, ki je med rojaki postal znan kot neupogljivi šentiljski župnik, je v zadnjih letih habsburške monarhije in ob prevratu 1918 preprečil germanizatorjem, da bi spremenili značaj severnega dela Slovenskih goric.

Fran Grivec, ki mu je kot verjetno nikomur poprej uspelo povezati bogoslovce iz različnih (nad)škofij (iz Ljubljanske, Lavantinske oziroma Mariborske, Tržaške, Goriške) in metropolij (iz Salzburške in Ilirske), je Cankarja presenetil s poznavanjem in razumevanjem sodobne literature. Pisatelj se je čudil, kako lahko človek, ki se je njemu prikazoval kot vseved, razume pesnike, katerih verzi pričujejo o romanju za skrivnostmi neskončnosti. Grivec, ki je takšne ustvarjalce ne glede na njihovo deklarirano veroizpoved ali svetovni nazor dojemal kot hrepeneče po katoliškem občutenju stvarstva in življenja (Grivec 1901), je po njegovi sodbi zagovarjal prave poglede z napačnimi utemeljitvami in razlogi (Cankar 1973, 97–98) Toda Cankar je pozneje, ko je obračunaval z d'Annunziem, zapisal stavek, ki relativizira nekatere njegove poprejšnje filipike. Ob obsodbi glasnika italijanskega nacionalizma, ki je na debelo reklamiral svojo literaturo – dejansko je izumil moderno samopromocijo –, je namreč pri zavračanju kritizirančeve poze estetskega preroka spravljivo zaklical: »Bodi mu! Kdor nikoli ni bil prazen, nikoli nečimrn, nikoli gobezdav, ta naj vrže kamen nanj!« Nikoli ne bomo vedeli, kako je pozneje sodil o svojem mladostnem obračunu s slovenskimi bogoslovci.

Čisto gotovo pa so bili mladostni spisi Frana Grivca žrtve svetovnonazorske pristranskosti tistega dela slovenske literarne zgodovine, ki si je po ustanovitvi Ljubljanske univerze njeno filozofsko fakulteto zamišljal kot protikatoliško kulturno-bojno postojanko. Nekateri profesorji, ki so celo humanistiko dojemali kot monološko strukturo, svojega protiverskega fanatizma in politične angažiranosti niso niti poskušali prikrivati.⁴ Tako je zgodovinar Ljudmil Hauptmann, ki se je razglašal za »kranjskega Evropejca«, sredi leta 1923 v časniku *Jutro* zagrmel: »Znanost, ki načeloma laže, potvarja in krade čast, se zove katoliška. S svoje poganske strani dodajam temu samo, da seveda za »katoliško« znanost potem ne gre pri nas ustanavljati vseučiliških stolic.« (1923) Pozneje – leta 1940 – se je v tisku celo pohvalil, da je napisal negativno oceno znanstvene kvalifikacije prvemu modernemu slovenskemu historiku Josipu Malu (1940, 409).⁵ Anton Ocvirk pa je še leta 1961 razglabljal o raziskovanju literature, kakor da bi nikoli ne bilo ne Celestinovih študij ne zgodnjih Grivčevih razprav v zborniku *Na razstanku, Almanahu slovenskih bogoslovcev* ter v revijah *Katoliški obzornik*, *Dom in svet* in *Čas*;⁶ zatrdil je namreč:

⁴ Med slavističnimi profesorji na ljubljanski univerzi je po tovrstni angažiranosti prednjačil France Kidrič, ki je sicer v javnosti po prvi svetovni vojni želel vzbuditi vtis, da deluje zgolj kot znanstvenik. O tem, da je bila zanj celo v strokovnih rečeh pomembna tudi politična usmerjenost, glej v: Dolinar 2001, 110; 171; 172.

⁵ Že leta 1923 je Hauptmann v pravi kulturnobojni maniri Mala, ki je slovensko preteklost interpretiral drugače kot on, razglasil kar za »zgodovinskega oficioza klerikalne stranke«.

⁶ Grivec se v svojih zgodnjih študijah ni posvečal samo ruski in zahodnoevropski literaturi, temveč tudi češki in poljski.

»Slovenska literarna zgodovina se vse do Prijatelja ni kaj prida ukvarjala s slovstvenimi strujami, prav tako pa tudi ni skušala dognati resnične podobe dob po njihovih idejnih in stilnih sestavinah. Pogled večine raziskovalcev na literarno dogajanje pri nas je bil še /... / daleč v naše stoletje docela neproblemski in nihče tudi ni upošteval pri tolmačenju slovstvenih pojavov mednarodnih sil, ki gibljejo tokove in oblikujejo osebnosti. Temu je bila kriva zastarelost metod in raziskovalnih postopkov, v veliki meri pa tudi nerazgledanost po Evropi. Zaprti v ozek prostor slovenskega okolja in zaverovani v veličino vsake domače besede, so mislili, da nastaja v literaturi vse kar samo po sebi, tako rekoč avtohtono in brez stikov z Evropo.« (1961, 577)⁷

Dejansko je Grivec še pred sošolcem Prijateljem pomembno prispeval stroki, ki se ji je slednji – obdarjen z mnogimi talenti (Slodnjak 1952, XVIII) – potem zapisal z dušo in telesom. Žal je bilo v poznejših letih stikov in soglasja med gimnazijskima vrstnikoma zaradi svetovnonazorskih razhajanj vse manj; zato se je marsikomu zdelo, da nikoli nista mogla imeti česa globinsko skupnega. Značilno so se razpoke med njima najprej pokazale ob razumevanju opusa Antona Pavloviča Čehova, ki je bil obema pri srcu. (Barbarič 1975, 11)⁸ Prijatelj se je kmalu profiliral kot eden vodilnih svobodomiselnih intelektualcev na Slovenskem, vendar je zaradi odstopanj od politične linije liberalnega tabora po blešččem začetku ljubljanske univerzitetne profesure v javnosti polagoma izgubljal vpliv.⁹ Umril je zagrenjen, ker med rojaki kot arbiter dobrega literarnega okusa ni mogel opraviti misije, za katero je menil, da je poklican. Čeprav so ga študentje zelo cenili, je kmalu prenehal objavljati svoja dela. Janku Lavrinu je tik pred smrtjo celo dejal: »Če hočete kaj resnega napraviti v življenju, ogibajte se Slovencev.« (Lavrin 2004, 34) Glede na to, da so skrb za natis njegovih spisov prevzeli drugi, te besede niso bile povsem proste krivičnosti. Izdajale so globoko depresijo, ki ni zadevala le osebnega položaja v slovenskem mikrokozmosu, temveč tudi usodo slednjega.

Zato pa je Grivec, ki ga je pot življenja vodila na najbolj katoliško univerzitetno središče v habsburški monarhiji, v tirolski Innsbruck, postal veliki raziskovalec Cerkev. Ker je genezo njenega vzhodnega vprašanja videl predvsem v srednjeveški

⁷ Brez dvoma sta Grivčevi študiji »Ruski realizem in njega glavni zastopniki« ter »Iz naturalizma v mysticism« pomembna prispevka v zakladnico slovenske literarne zgodovine. Obe tudi razbijata stereotip o njeni zaprtosti in omejenosti na pretrese domačega slovstva. Prav tako ne gre spregledovati, da je že v 19. stoletju na Karla Štreklja močno vplivala slovansko literarno zgodovino in etnologijo raziskujoči bratranec Nikolaja Gavriloviča Černiševskega Aleksander Nikolajevič Pipin.

⁸ V Ljubljanski Narodni in univerzitetni knjižnici se hrani 11 Grivčevih pisem Ivanu Prijatelju iz let 1898–1902.

⁹ Prijatelj se je z liberalnimi političnimi prvaki, ki so bili v Jugoslaviji večinoma odločni zagovorniki unitaristično pojmovane državne enotnosti, razšel pri vprašanju slovenske avtonomije. Prav tako ni pomembno, da se je njegovo razumevanje posebnih oblik kulturnega boja na Kranjskem in v sosednjih deželah močno razlikovalo od standardnega svobodomiselnega interpretacijskega modela. Prijatelj v Mahničevem nastopu ni videl apriorne negativnosti, temveč predvsem konec načelnega kaosa in zbitritev razmer. Kulturni boj, ki se je v bismarckovski Nemčiji, kjer se je pojavil najprej, kazal kot poskus državnega obračuna s Katoliško cerkvijo, je na Slovenskem pomenil le ločitev duhov. Slednja se je v novem veku v takšni ali drugačni obliki izvršila pri vseh evropskih narodih. Glej tudi: Prijatelj 1966, 223–244.

stvarnosti, se je zapisal tudi preučevanju davne preteklosti. V tem okviru je celo dosegel največji mednarodni odmev med vsemi slovenskimi zgodovinarji. Grivec je že za življenja postal je historiografski klasik oziroma večni sopotnik pri raziskovanju cirilmetodijske duhovne in stvarne pokrajine. Da ga je k tej veliki temi začelo usmerjati mladostno zanimanje za rusko kulturo in duhovnost, je na dlani. Med njegovim zgodnjim in zrelim obdobjem ni preloma ali zeva, temveč razviden in vseskozi kontinuiran razvoj. In čeprav so Grivca skrajno neugodne zunanje okoliščine, ki so nastopile z drugo svetovno vojno, spremljale vse do smrti, je do konca ostal neupogljiv – vendar ne tudi tog –¹⁰ izvrševalec svojega poslanstva.¹¹ V tem je bil popolno nasprotje Ivanu Prijatelju, ki mu ni bilo dano razumeti, da mora biti slovenski zgodovinar vedno v konfliktu z domačo javnostjo.¹²

Janko Lavrin je Rusijo odkril drugače kot njegova kolega: dežela, ki je po razsežnosti sama zase skorajda celina, po duhovni plati pa že od srednjega veka dalje pravcati planet, zanj prvotno ni bila literarna, temveč biografska pokrajina. Vanjo se ni podal toliko zaradi njene kulturne privlačnosti, kolikor zaradi odbojnosti stvari in pojavov, s katerimi se je srečeval v habsburški monarhiji. Sam je v svojem 99. letu v pismu Radu Lenčku o tem povedal:

»Že kot šestleten otrok /sem bil/ popolna sirota, brez očeta in matere. Precej solidna kmetija, ki /sem jo/ podedoval v Beli Krajini, je bila dana v najem, toda ves dohodek je navadno šel v žep in želodec mojega jeroba (strica). Pozneje so me izkoriščali tudi nekateri drugi sorodniki. To pomeni, da sem moral v gimnaziji /v Novem mestu in na Sušaku/ precej trpeti in tudi garati kot učitelj manj uspešnih sošolcev.

Po maturi sem zapustil Avstrijo, katere politika mi je bila /zoprna/ in sem sklenil nadaljevati študije v tujini. Ker sem imel v Rusiji nekaj znancev in celo mladih prijateljev, sem se napotil v Petrograd. Okrog 1909. leta sem bil tam soredaktor skromnega mesečnika *Slovanski svet* /... /, ki je izhajal dve leti in prinašal prevode drugih slovanskih pisateljev in članke o slovanskih kulturah. Tu smo predstavili Rusom tudi slovenske moderniste, zlasti Cankarja in njegove novele. Prevedli smo /celo/ njegovo Hišo Marije Pomčnice.

Tekom 1911. ali 1912. leta sva izdala s pesnikom Sergejem Gorodeckim zbornik *Veles*, v katerem so bili prispevki ne-ruskih Slovanov in nekaterih ruskih modernistov.« (2004, 269–270)¹³

¹⁰ Grivec značilno ni imel težav s priznanjem, da so razlage kakega znanstvenika prepričljivejše od njegovih (1963, 158). Prav tako je bil nenehno v dialogu z drugimi raziskovalci, zlasti z jezikoslovci (184–185).

¹¹ Zunanje okoliščine so Grivcu celo onemogočile, da bi kdaj koli obiskal Rusijo, o kateri je vedel mnogo več kot številni očitvidci njene krvave drame v 20. stoletju (Zajc 2014, 197).

¹² Prijatelju je to ob petdesetletnici povedal njegov literarno najnadarjenejši slušatelj Srečko Kosovel. Glej v: Kosovel 1977, 156.

¹³ Lavrin se je iz Avstrije najprej podal na Norveško in v Francijo; tam se je po vsej verjetnosti seznanil z Rusi, ki jih v citiranem odlomku omenja kot znance in prijatelje.

Vedno v prihodnost usmerjeni Lavrin, ki je v življenju za seboj večkrat porušil vse mostove in se zato marsikdaj ni imel kam vrniti, je bil pred prvo svetovno vojno tudi prijatelj uglednih ruskih literarnih ustvarjalcev. Ob simbolistu Gorodeckem, ki je bil med rojaki že tako priznan, da ga je skupaj z ženo na slikarskem platnu leta 1914 ovekovečil sam Ilja Jefimovič Repin, pozneje pa si je z ustvaritvijo »nemoharhističnega« besedila za Glinkovo opero *Življenje za carja* v vrstah kritične inteligence pridobil klavrn sloves sovjetskega upognjenca (Hodge 1998, 4), je dodobra spoznal tudi Velimirja Vladimiroviča Hlebnikova in Vasilija Vasiljeviča Rozanova (Smith 2000, 90). Slednji je danes znan po tem, da je pri ločevanju komunističnega in svobodnega sveta že leta 1918 uporabljal pozneje obče znan pojem železna zavesa (Sebestyen 2014, 163).

Med prvo svetovno vojno je bil Lavrin balkanski dopisnik velikega petrograjskega časnika *Novoje vremja*, ki je moral zaradi konservativne politične usmerjenosti po boljševiškem prevratu jeseni 1917 prenehati izhajati. K sreči je Lavrin na poti iz vzhodnega Sredozemlja v Petrograd – v Rusijo se je podal prek Pariza in Londona – spoznal vodilnega britanskega poznavalca imperija Romanovih Bernarda Paresa. Ker so bile razmere v bivšem carstvu, ki se je najprej znašlo pod oblastjo začasne vlade, potem pa mu je z diktatorsko roko zavladal Vladimir Iljič Lenin, zelo nestabilne, je ostal na Otoku. S pomočjo novih znancev – ob Paresu je treba omeniti vsaj še izdajatelja književnega tednika *The New Age* Alfreda Richarda Oragea – si je na nottinghamski univerzi pridobil lektorsko mesto za ruščino. (Smith 2000, 90)

Že leta 1923 je Lavrin postal profesor in razširil področje svojega akademskega delovanja tudi na druge slovanske jezike in kulture. Še posebej veliko je naredil za širjenje vednosti o Slovencih. Čeprav je bil nad nekaterimi rojaki zelo razočaran, nikoli ni opustil priložnosti za uveljavitev njihovih umetniških del v velikem svetu.¹⁴ Ker je na Zahodu dolgo časa po vsej pravici veljal za enega vodilnih poznavalcev slovanskega sveta, je njegova beseda imela primerno težo in je Slovencem odpirala tudi vrata, ki bi jim sicer ostajala zaklenjena. Študije Janka Lavrina o osrednjih ruskih literarnih ustvarjalcih – o Fjodorju Mihajloviču Dostojevskem, Levu Nikolajeviču Tolstoju, Nikolaju Vasiljeviču Gogolju, Mihailu Jurjeviču Lermontovu, Antonu Pavloviču Čehovu in Ivanu Aleksandroviču Gončarovu – so si v anglosaksonskem prostoru pridobile status temeljnih del, psihokritična metoda, ki jo je razvil, pa je veljala za svojevrstno aplikacijo srednjeevropskega freudizma (čeprav je šlo le za posebno varianto nekoč zelo moderne »znanosti o duši«). Značilno so ga pritegovali tudi najrazličnejši teozofski »preroki« – od A. R. Oragea do Dimitrija Mitrinoviča, ki je bil v mladosti, kot je pozneje dejal Ivo Andrić, naravnost »fantastična figura«. (Passerini 1999, 231; Horvat 2006, 115)¹⁵ Med drugo svetovno vojno je Lavrinova večjezičnost koristila vojnim naporom Velike Britanije, ki se je skupaj s

¹⁴ Kljub svetovljanski odprtosti in pisanju predvsem v angleščini je Lavrin ostal zvest slovenstvu. To seveda ni izključevalo njegove velike zainteresiranosti tudi za druge Slovence ter skandinavske in nemške avtorje. A za »našo« je v svoji korespondenci označil le slovensko literaturo. (Moravec 2002, 87–88)

¹⁵ Mitrinovič, ki je veljal za enega osrednjih voditeljev jugoslovansko usmerjene mladine v habsburški monarhiji pred prvo svetovno vojno, je nosil za svojo mrzlično dejavnost značilen vzdevek Mita Dinamika.

svojim imperijem na življenje in smrt spopadla s Hitlerjevim Reichom. Kot sodelavec BBC-ja je nottinghamski profesor spoznal tudi vodilnega zunanjepolitičnega strokovnjaka slovenskega katoliškega tabora Alojzija Kuharja ter ga kljub svetovnonazorskim razhajanjem ohranil v lepem spominu – »kot simpatično in zelo tolerantno osebnost«. (Lavrin 2004, 261)

Prijatelj, Grivec in Lavrin, ki v humanistiki niso odigrali manjše vloge kakor velika modernistična četverica v literaturi, prodorna generacija impresionistov v slikarstvu ter Plečnik, Fabiani, Jager in Vurnik v arhitekturi, so s svojimi opusi močno razširili slovenski duhovni prostor. Rojakom so dali možnost, da v poznavanju Rusije oziroma slovanskega sveta ne zaostajajo za drugimi. A ta velika priložnost je bila izkoriščena le deloma. Res pa je, da Slovenci za to niso bili krivi zgolj sami. Grivec je bil po letu 1945 zapostavljan zaradi fanatičnega ateizma komunističnih oblasti in zato nikoli ni mogel postati član akademije znanosti. Lavrin je bil daleč ter formalno v časteh, zato pa so bila njegova dela študentom rusistike na ljubljanski univerzi dolgo časa avtoritarno odsvetovana.¹⁶ Prijatelj, ki se je za zmerom poslovil že prej, je bil neposredno po drugi svetovni vojni izpostavljen najrazličnejšim ne ravno dobronamernim (ob)sodbam. Bogo Grafenauer – ki si je decembra 1946 drznil v svojem nastopnem predavanju Grivca označiti za »nestrokovnjaka stare vrste« – raziskovalni metodi pokojnega slavista celo ni priznaval znanstvene »neoporečnosti« (1947, 16–17).¹⁷ Značilno pa je v isti sapi močno hvalil Franceta Kidriča, ki se na tej ravni ni bistveno razlikoval od Prijatelja – le da je bil veliko slabši pisec in duhovno preprostejši oziroma ožji mislec.¹⁸ A takšni so bili časi: monološki, nevarni in vsestransko omejeni. Slovenci preprosto niso smeli imeti od svojih velikih duhov vsega, kar so ti ustvarili in dognali. Vsiljene so jim bile avtoritete in vrednote ne ravno plemenite sorte.

Reference

- Aškerc, Anton.** 1993. *Zbrano delo*. Zv. 7. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Cankar, Ivan.** 1973. *Zbrano delo*. Zv. 24. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Barbarič, Štefan.** 1975. Srečanja in soočenja. V: *Prijateljjev zbornik: Ob stoletnici rojstva*, 5–17. Ur. Štefan Barbarič. Ljubljana: Slovenska matica.
- Celestin, Fran J.** 1875. *Russland seit Aufhebung der Leibeigenschaft*. Ljubljana: Kleinmayr & Bamberg.

¹⁶ Tisti študentje, ki so si vseeno drznili prebirati Lavrinove študije o Dostojevskem, Tolstoju in drugih ruskih ustvarjalcih, so bili presenečeni, da v njih piše marsikaj, kar se jim je povedalo na predavanjih. Tako jim je tudi kmalu postalo jasno, zakaj ni zaželeno, da bi se neposredno seznanjali z dognanji v Angliji živečega rojaka. Nekateri ljubljanski profesorji pač niso hoteli dobrih učencev in si niso prizadevali za to, da bi ti presegli njihovo vednost.

¹⁷ Pozneje je Bogo Grafenauer ostro sodil tudi o delu Josipa Mala, medtem ko je Ivana Slokarja, ki se je v mednarodnem prostoru uveljavil s knjigo o industriji habsburške monarhije v času cesarja Franca I., iz svojih pregledov pomembnih slovenskih historiografov preprosto izpuščal.

¹⁸ Prijateljjevo delo je lahko v povojni Sloveniji doživelo določeno revitalizacijo šele s Slodnjakovo izdajo razprav in esejev leta 1952 oziroma 1953, ko je bil Boris Kidrič, ki je pokojnega kolega in sprva tudi podpornika svojega očeta ostro kritiziral v predvojni Sodobnosti – v njej je nastopal pod psevdonimom A. Javor –, že v Beogradu.

- Dolinar, Darko.** 2001. *Pisma Franceta Dolinarja Franu Ramovšu*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Dukes, Paul.** 1998. *A History of Russia: Medieval, Modern, Contemporary, c. 882–1996*. Basingstoke: Macmillan.
- Figes, Orlando.** 2007. *Natašin ples: Kulturna zgodovina Rusije*. Prev. Matej Venier. Ljubljana: Modrijan, Studia humanitatis.
- Göstl, Fran.** 1896. Dr. Fran Celestin. *Ljubljanski zvon* 16, št. 2–5:99–104; 145–147; 292–297.
- Grafenauer, Bogo.** 1947. Problemi in naloge slovenskega zgodovinopisja v našem času. *Zgodovinski časopis* 1, št. 1–4:11–30.
- Grivec, Franc.** 1963. *Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod: 863–1963*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1901. Iz naturalizma v misticizem. V: *Almanah: Spisali slovenski bogoslovci*, 72–89. Ur. Frančišek Ks. Grivec. Ljubljana: Frančišek Ks. Grivec.
- Hauptman, Ljudmil.** 1940. Mal J., Probleme aus der Frühgeschichte der Slowenen. *Ljubljanski zvon* 60, št. 7:407–409.
- . 1923. Katoliško. *Jutro*, št. 146, 23. junij.
- Hodge, Thomas P.** 1998. Susanin, Two Glinkas, and Ryleev: History-Making in A Life for the Tsar. V: *Intersections and Transpositions: Russian Music, Literature and Society*, 3–19. Ur. Andrew B. Wachtel. Ewanston: Northwestern University Press.
- Horvat, Josip.** 2006. *Pobuna omladine 1911–1914*. Zagreb: SKG Prosvjeta, Gordogan.
- Kosovel, Srečko.** 1977. *Zbrano delo*. Zv. 3. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Lampe, Evgen.** 1898. Na razstanku: Spisali slovenski osmošolci. *Dom in svet* 11, št. 9:606–607.
- Lavrin, Janko.** 2004. *Pisma v domovino*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Melik, Vasilij.** 1984. Ivan Hribar in njegovi Spomini. V: Ivan Hribar. *Moji spomini*. Zv. 2, 619–661. Ljubljana: Slovenska matica.
- Miljukov, Pavel.** 1939. *Istorija Rusije*. Prev. Andra Miličević in Nikola Trajković. Beograd: Narodna kultura.
- Moravec, Dušan.** 2002. *Korespondenca med Jankom Lavrinom in Antonom Slodnjakom (1951–1983)*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Ocvirk, Anton.** 1961. Slovenska literatura in realizem. *Naša sodobnost* 9, št. 7–9:577–589; 692–708.
- Passerini, Luisa.** 1999. *Europe in Love, Love in Europe: Imagination and Politics in Britain between the Wars*. London, New York: I. B. Tauris.
- Prijatelj, Ivan.** 1966. *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina 1848–1895*. Zv. 5. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rousseau, Pierre.** 1955. *Zgodovina znanosti*. Prev. Ciril Kovač. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Sebestyen, Victor.** 2014. *1946. The Making of the Modern World*. London: Pan Macmillan.
- Simoniti, Primož.** 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Slodnjak, Anton.** 1952. Ivan Prijatelj. V: Ivan Prijatelj. *Izbrani eseji in razprave, V–LV*. Ur. Anton Slodnjak. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1935. Življenje in delo Ivana Prijatelja. V: Ivan Prijatelj. *Duševni profili slovenskih prepovediteljev, V–XVI*. Ljubljana: s.n.
- Smith, Gerald Stanton.** D. S. *Mirsky: A Russian-English Life, 1890–1939*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Von Laue, Theodore H.** 1963. *Sergei Witte and the Industrialization of Russia*. New York: Columbia University Press.
- Zajc, Neža.** 2014. Franc Grivec (1878–1963) in ruske študije. *Monitor ISH* 16, št. 1:195–219.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,901—914

UDK/UDC: 27-1Grivec F.

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Neža Zajc

Uvod v osebno teologijo Franca Griveca – širina in namen Grivčevega preučevanja slovanske pismenosti

Povzetek: Prispevek poskuša zaobjeti obseg Grivčevega ukvarjanja s problemi opredeljevanja v znanosti tematike starocerkvenoslovanske pismenosti. Slednje je namreč vključevalo tako slovensko udeležbo v zgodovinskem obdobju vzpostavljanja t.i. slovanske liturgije (jezikovno-teološko gradivo *Brižinskih spomenikov*) kot tudi preučevanje dejavnosti svetih bratov Cirila in Metoda – ter tudi možnosti stika in povezave med omenjenimi. Prek vpogleda v Grivčevo rokopisno zapuščino in korespondenco pa je obeležena tudi širina njegovega znanstvenega delovanja, ki je združevalo teološke, slavistične in cerkvene raziskave. Na ta način bo omogočeno misliti globlje vzroke in pobude Grivčevega osebnega teološkega nazora.

Ključne besede: Franc Grivec, Ciril in Metod, teologija, slavistika, srednji vek

***Abstract:* An Introduction to the Personal Theology of Franc Grivec – the Breadth and Purpose of Grivec’s Research into Slavonic Literacy**

The article attempts to capture the extent of Franc Grivec’s engagement with the problems of scientifically determining Old Church Slavonic literacy. His project took into account both Slovenian participation in the historical period that saw the establishing of the so-called Slavonic liturgy (within linguistic and theological material of the *Freising manuscripts*) and research activities into Saints Cyril and Methodius – as well as the possibility of contact and connections between the two. The breadth of his scientific work will be denoted by means of examination into Grivec’s personal manuscripts and a huge correspondence which upgrade his theological, Slavic and ecclesiastic research. In this way, it is possible to think deeper causes and motivations for Grivec’s personal theological worldview.

Key words: Franc Grivec, Cyrill and Methodius, theology, Slavic studies, Middle Ages

1. Uvod

Prispevek se osredotoča na posamezne razprave teologa, rusista in slavista Franca Grivca, ki podrobneje obravnavajo problematiko zgodnje staroslovanske pismenosti, z namenom, da bi bila osvetljena povezava z Grivčevo osebno teologijo. Ob kompleksnem razumevanju njegovega filološkega prizadevanja in korespondenčnih vezi s tedanjimi vodilnimi vzhodno-zahodno usmerjenimi teologi (ki bo tudi v prispevku predstavljeno) je namreč šele mogoče misliti osebni teološki nazor Franca Grivca.

2. Staroslovanska pismenost in teologija

Franc Grivec se je že zelo zgodaj posvetil raziskovanju najstarejše slovanske pismenosti, temi, ki ji je ostal zvest do konca življenja in ga je notranje zadevala in duhovno pojila ves čas njegovega teološkega delovanja. Plod Grivčevih zgodnjih raziskav (1918; 1921) predstavlja daljša knjižna razprava z naslovom *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju*, ki je leta 1921 deloma v slovenščini deloma v latinščini izšla pri Bogoslovni akademiji v Ljubljani. V uvodu je avtor zapisal, da se zaveda ključnih razlik med vzhodno in zahodno tradicijo krščanstva, ki so se zaključevala v jezikovnih razhajanjih. Knjigo je namenil obema polovicama krščanskega obzorja:

»Knjiga je pisana za katoličane da jim pojasni, kako se je v pojmovanju cerkve i njenega prvenstva razvijalo odtujevanje med Vzhodom in Zapadom. /... / Pravoslavni bratje, katerim bi knjiga prišla v roke, naj bodo uverjeni, da knjiga nima polemičnega namena, ampak samo hoče katoličanom pojasniti bizantinsko pojmovanje ter s tem ublažiti nesporazumljenje med vzhodnim i zapadnim bogoslovjem.« (3)

V resnici je prav jezikovna problematika, ki je z nesporazumi glede določenih jezikovnih oblik, razprla nesoglasja glede teoloških izrazov, različnih v latinskem in v grškem jeziku, že od začetka ločitve cerkva odločala tudi o globlje nazorskem razdoru med krščanskim Vzhodom in Zahodom. Slednji je izhajal iz trajnejših in bolj naravnih razlik med dvema po izvoru različnima tradicijama in mentalitetama premišljevanja o krščanskem Bogu v Sveti Trojici. Franc Grivec se je v svojem teološkem raziskovanju seveda tudi dotaknil neopredeljenosti in teoretične nedoločenosti cerkvenoustavnih določil, kot so bile značilne za zgodnjekrščansko cerkev. Spraševal se je namreč o bistvenem vprašanju papeškega primata (ali je politična prednost Rima samo priložnostna (*occasio*) ali pa morebiti pravi vzrok (*causa*) in izvor tudi cerkvenega prvenstva). Odgovor je potrdil prvo, okazionalno možnost, sicer po višjem navdihu sv. Petra (!) političnega prvenstva, dodeljenega Rimu. Pri tem je ugotavljal, da se je položaj bistveno zapletel, ker je bil »rimski škof obenem metropolit, pozneje pa patriarh Zahoda« (18). Iz tega je Grivec sklepal, da je razvoj metropolitne in patriarhijske oblasti rimskega škofa historično utemeljen, cerkve-

nopravno pa podoben razvoju vzhodnih metropolij in patriarhatov. Zadeva se je zapletla, ko je Bizantinsko cesarstvo tudi ustanovilo svojo metropolijo in patriarhijo. Od cerkvenega razkola leta 1054 naprej naj bi bil, po Grivcu, v Bizancu postale razširjene napačne teorije, ki jih je opredelil s štirimi vodilnimi nauki ali teorijami (o političnem temelju cerkvenega prvenstva t. i. Novega Rima; o pentarhiji patriarhov; o častnem prvenstvu; o mističnem pojmovanju cerkve).

Ob raziskovanju teh teorij se je F. Grivec lotil tudi preučevanj posameznih odločb–kanonov vesoljnih ali svetovnih cerkvenih zborov (gr. *oikoumenikos* – bizantinsko pojmovanje vesoljnosti grškega cesarstva) v jezikovno-komparativistični perspektivi, torej v latinsko-grško-slovanski primerjavi. Tako je v poglavju De unitate ecclesiae primerjal različne teološko odločilne izraze v zgodovinski prevodni misli. Še posebej se je osredotočil na *Nomokanon*, ki ga je prevedel sveti brat Metod v zadnjih letih svojega življenja, znotraj katerega je 28. kanon kalcedonskega cerkvenega zbora (koncila) predstavljal polemično mesto. *Nomokanon* naj bi namreč za dekret (ne kot kanon) kalcedonskega zbora, ki je določal privilegije sedeža v Konstantinoplu, štel 28. kanon (grška *Sintagma* ga dodaja 27. kanonom). Poleg tega šteje dva nadaljnja dekreta kalcedonskega zbora za 29. in 30. kanona, ki sta vsebovala popise iz dejanj zbora (aktov), ohranjena sta le v grški *Sintagmi*, ne pa tudi v latinski tradiciji zbirke kanonov. (Mühlenberger 2006, 123) Papež Leon I., ki ga vzhodna liturgija še vedno slavi kot »naslednika vrhovnega Petrovega prestola, glavo pravoslavne cerkve Kristusove« (Grivec 1921, 43), je potrdil dekrete, v pismu z dne 21. marca leta 453 pa je izrazil svoje nasprotovanje pre-eminenci sedeža v Konstantinoplu, saj je vztrajal pri prepričanju, da je kalcedonski zbor tako ali tako ohranjal dekrete prvega nicejskega zbora: imel je v mislih 6. nicejski kanon, ki je priznaval dva vzhodna patriarhata in rimskega, z izrazi, da je stara ureditev predvidevala nadzor aleksandrijskega škofa nad Egiptom (*Alexandrinus episcopus horum omnium*), Libijo in težko določljivim »Pentapolimom« (izraz, prisoten v spisih pred-gracijanskega cerkvenega prava), rimsko škofijo (*Romae episcopo*) in tem(u) sorodno (*similiter autem*) antiohijsko cerkveno oblast s privilegiji nad ostalimi provincami. (Alberigo 2006, 23) O tem vprašanju je Franc Grivec presojal takole:

»Na Vzhodu je bilo mnogo cerkva ustanovljenih od apostolov. A med temi sta se dve odlikovali po posebni avtoriteti i po odličnem apostolskem naslovu: aleksandrijska i antiohijska. /... / Antiohijsko cerkev je ustanovil sam apostol Peter, aleksandrijsko pa Petrov tovariš Marko. /... / Torej so imele v krščanskem svetu tri Petrove cerkve odličnejšo avtoriteto; njim se je običajno prideval apostolski naslov. A ker se je sv. Peter definitivno naselil v Rimu i tam umrl, zato ima v Rimu svoje naslednike. Samo rimski cerkvi se je prideval antonomastični naslov *Petri cathedra*. Istotako se je od konca 4. stoletja dalje rimska cerkev antonomastično imenovala *sedes apostolica*.« (1921, 48)

Grivec je trdil, da je ta kanon dal pobude za napačno razumevanje rimskega primata, saj ni ločeval med zgodovinsko ustanovljenimi patriarhati in metropolit-

sko-vrhovno oblastjo rimskega škofa. Zmotno in površno pojmovanje rimskega primata, tesno vezanega zgolj na središče rimskega cesarstva, naj bi širil patriarh Fotij. *Nomokanon* pa naj bi bil nedvomno povezan s prvim patriarhatom Fotija. (1927, 110) Metod je grški izvornik dobil skupaj z ostalimi spisi hagiografske narave pri svojem zadnjem obisku Konstantinopla leta 881–882 (Jugie 1941, 154). Grivec je ugotovil, da je 28. kanon z utemeljitvijo prednosti carigrajskega škofa, in obenem priznavanjem rimskega primata, nacionaliziral bizantinsko, to je grško pojmovanje cerkvene ustave in tako v celoti izpričeval bizantinsko tradicijo (1921, 21–25). Ta kanon se je ohranjal skozi stoletja v posebni redakciji, znani le v slovanskem prevodu (81–89), vendar naj bi sveti Metod v celoti priznaval rimsko prvenstvo, kot so potrdile študije (Pavlov 1897, 150–152; Grivec 1927, 112). Izročilo Cirila in Metoda tako ni dajalo prednosti carigrajškemu patriarhu, ampak bizantinskemu cesarju, ki naj bi bil pokrovitelj tako papeža kot vesoljne cerkve (Grivec 1927, 114). Dvoumnost (nasprotovanje svobodi cerkve na Vzhodu in hkrati rimskemu prvenstvu) ter polemičnost tega kanona, ki je prešel med uradne kanone cerkve po nastopu patriarha Fotija in po katerem je bilo le še korak do uradnega razkola med cerkvama, je Grivca vodila do raziskav bizantinskega pojmovanja duhovnosti in vzhodnega meništvja, ki naj bi edino ohranjalo davne pravoslavne tradicije (1921, 27). Ugotovil je, da v spisih, pripisanih svetima bratoma Cirilu in Metodu, ni mogoče najti sledi o bizantinskih teorijah državniške enotnosti, niti o pentarhiji, zato je sklepal, da sta imela drugačno zamisel o samostojni slovanski cerkveni organizaciji (32). Na podlagi rabe (pomanjševalno-ekspresivne?) staro-cerkvenoslovanske besede »apostolik« ali apostolski gospod, pogosto rabljene v panonskih legendah o sv. Cirilu in Metodu (Žitje Konstantina, Žitje Methodija) (1921, 44–56; 1927, 113) in v rimski (italski) legendi o sv. Cirilu (*Vita [Constantini] cum translatione s. Clementis*), pa je Franc Grivec utemeljeval neko posebno navezanost na papeža, ki naj ne bi samo dokazovala nasprotovanje patriarhu Fotiju, temveč tudi prisegala na apostolsko podlago in častno prvenstvo rimskega sedeža, poleg tega pa odražala arhaično meniško jezikovno izrazje grških samostanov. Dejavnost Cirila in Metoda naj bi po Grivčevi interpretaciji bila razmeroma osamljen pojav na Zahodu, ki je našla edino razumevanje v grških samostanih Rima (1927, 53–56), ki so, prej (do 9. stoletja) še branili cerkveno enotnost, v 11. stoletju pa že postali odločni nasprotniki Rima (41).

S svojim raziskovanjem začetkov cerkvenoslovanske in staroslovenske pismenosti pa je Franc Grivec zadel ob nacionalno, teološko in zgodovinsko izjemno občutljivo problemsko jedro filološko-bogoslovskega preučevanja duhovnega bogastva ostalin staroslovenske pisno-literarne dejavnosti. Pravzaprav ga je zanimal stik med Brižinskimi spomeniki in panonsko-moravskim misijonom svetih bratov Cirila in Metoda, natančneje, vprašanje njihove medsebojne jezikovne odslikave. Vendar je med slovenskimi somišljeniki zaman iskal pritrditve. Zelo kmalu se je moral soočiti z ostrim nasprotovanjem slovenskih jezikoslovcev, predvsem Franc Ramovša,¹ ki so zavračali mogočo povezavo med tremi besedili slovenskih Brižin-

¹ Treba je povedati, da je Grivec pričal o tem, da je tudi Ramovš »pozneje z velikim razumevanjem priznaval dokaze za vzhodne in csl. prvine« (1955, 173).

skih spomenikov ter starocerkvenoslovanskim jezikom, ki sta ga kot jezik prve slovanske liturgije širila med pravoslavni verniki bizantinska meniha in učenjaka Konstantin in Metod. Pomembno pa se danes, ko se problemi staroslovanske pismenosti še vedno goreče in zavzeto z novimi generacijami slavistov raziskujejo tako na Vzhodu kot tudi na Zahodu, dozdeva dejstvo, da se je Grivec tudi po spoznanju jasnih očitkov domačih slovenistov, še vedno vračal k enakim dognanjem in izsledkom ter je ostal enako prepričan v pravilnost zgodovinskih virov, ki so potrjevali njegove domneve in krepili njegova prepričanja.

Knjižico *Slovanska apostola Sv. Ciril in Metod* je Grivec izdal leta 1927, opremljeno s 42 slikami ter natančnim popisom življenja in dela svetih bratov. V njej so zanimivi podatki, sicer vredni preverbe, kot na primer, da se je Ciril učil na visoki dvorni šoli v cesarskem dvorcu Magnaura pod pokroviteljstvom osebnega svetovalca cesarice Teodore, kancelarja Teoktista, da je znal na pamet spise Dionizija Areopagita in Gregorja Nazianskega (17) ter se je pred moravsko-panonsko misijo pridružil bratu Metodu na meniški gori Olimp (27–29). V tej študiji je tudi zapisano, da sta se pri maševanju sveta brata strogo držala izpovedi brez latinskega dodatka *filioque* (114–115), ki je v tedanjem času postal sporen in na krščanskem Zahodu močno aktualen, pravzaprav pa natanko od leta 802, ko je to na podlagi Avguštinovega nauka začel utemeljevati v svoji trinitarni teologiji Alkuin iz Yorka (Siecien-ski 2010, 95). Velja še omeniti Grivčevo razpravo Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (*De historia biblica ss. Cyrilli et Methodii*), ki je bila objavljena v *Bogoslovnem vestniku* leta 1935 (1–35) in v kateri je avtor tudi povedal, da se zaveda, da zaradi specifično teološko obravnavanih problemov, ki se jih je lotil v svojih raziskavah pisnega izročila Cirila in Metoda, slavisti s težavo sprejmejo njegove izsledke (3). Na podlagi analize in prenovljenega slovenskega prevoda uvoda Žitja Metoda je ponovno izpostavil, da sta bila glavna vira teologije bratov Cirila in Metoda prav Sveto pismo in liturgično branje (ob nicejsko-carigranskem *Credo* predvsem starozavezne Sirahove knjige, ki ponujajo pesniški govorniški pregled biblične zgodovine ter Pavlovega pisma Hebrejcem 11,4-33). Grivec je potrdil močan vpliv Gregorja Nazianskega na meniški nazor Konstantina, še zlasti njegovih patrističnih spisov in govorniških govorov, posvečenih Baziliju Velikemu in Atanziju Aleksandrijskemu, ki sta nastala med leti 373 in 381, obenem pa Grivčeva analiza priča tudi o rabi liturgije sv. Janeza Zlatousta med slovanskimi apostoli ter o nanašanju na spise Gregorja iz Nise, opredeljeno kot bizantinsko meniško bogoslovje. Pomembno je novo uvajanje (»slavospjev«) dogme svete Trojice, ki je utemeljena in izražena s slovanskim izrazom oseba (za grško hipostazo), izhajanje svetega Duha (na podlagi Jn 15,26) ter enotnosti krščanskega Boga Očeta, ki ni nikdar vzrok zla, kakor je bilo to značilno poudarjeno v teologiji Gregorja Nazianskega. Posebej se je Grivec ustavil pri ubeseditvi kralja Davida, ki ga starocerkvenoslovanski tekst slavi kot krotkega pevca, pobožnega pesnika in pastirja, ki zato pravomerno napoveduje Kristusa, ki ima enake značilnosti. Zato je Grivec na koncu naslednjega citata vzhičen zapisal:

»Pravilni pomen v luči 1 Mak 2, 57 in Ps 77, 72 je: David je s krotkostjo kot pastir zavladal nad ljudstvom. K pastirski preprostosti v prosti naravi pa spada tudi pesem. Zato je drugi del stavka, da je namreč David ljudstvo

božjih pesmi naučil, vprav tenkočutno in pesniško spojen s prvo polovico. David je prepeval, ko je pasel čredo, a pel je tudi kot pastir svojega ljudstva. Krasna misel in prelepa harmonija.« (18–19)

Bibličnemu uvodu k Žitju Metoda je sicer dodan tudi seznam cerkvenih zborov skupaj s seznamom papežev (ki pa ne izpričuje povezave s patristiko Gregorija Nazianskega), ter epični govor o tristoosemnajstih Abrahamovih hlapcih. Tovrstni biblični uvod dokazuje, da je bil Žitju Metoda dodan pozneje, prvotni namen te biblične zgodovine je bil namreč govorniška in hagiografska vzorčna podlaga za širjenje slovanske liturgije.

Leta 1936 je Franc Grivec napisal prvo avtorsko teološko knjigo *Kristus v cerkvi*, ki kaže vse značilnosti kontemplacije o svetovni cerkvi, kot jo je najti pri Vladimirju Solovjovu ter kritično krščansko zaznamovano misel, kot jo je vzpostavil Peter Bergardovič Struve. To knjigo je Franc Grivec pomenljivo namenil slovenskim »izobražencem«. S tem izrazom je avtor označil tiste slovenske intelektualce, ki jim jezikovna oblika veliko pomeni. V tem delu, ki predstavlja eno prvih novoveških (to je od Primoža Trubarja naprej) izvirnih slovenskih teoloških refleksij, pa je Grivec kot odzivanje na izbrane ruske literarne teme in teološko-zgodovinske misli, ki se kažejo v poglavjih »Veliki inkvizitor« in »Katoliško dejstvo«, predstavil tudi jasne smernice za vzpostavitev široke osebne teologije zaznamovane z globoko zgodovinsko vednostjo in poznavanjem dogmatike sodobnejše prakse konfesionalnih doktrin. V teh poglavjih se je avtor navezoval na najstarejše pojmovanje krščanske povezanosti, kot je bila potrjena na kalcedonskem cerkvenem zboru, kar je raziskoval že v prvi omenjeni razpravi iz leta 1921. Pri obravnavi krsta, evharistije in evharistične daritve se je tesno zvezal z jezikom apostola Pavla (»včlenjenje v Kristusa in življenje iz Kristusa« kot središče Pavlovega osebnega verskega življenja) (1936, 228) in se približal občutju verovanja in življenja v veri prvih Kristijanov: »V Apostolskih delih beremo, kako so bili prvi Kristijani stanoviti v bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah. /... / V najstarejši obhajilni molitvi v spisu Nauk dvanajstih apostolov je še druga nazorna misel o evharistiji kot zakramentu edinosti.« (175)

V neoporečnem teološkem jeziku je Grivec jasno izrazil zaznamke o težnji po hierarhiji v bizantinskem bogoslovju, ki se je nadaljevala od asimilacije antičnega filozofskega sistema v teoloških hvalnicah Gregorija Nazianskega (195) ter pravilno umestil mesto Božje Matere v odrešenjskem procesu z besedami, da je »liturgična pobožnost prepletena s češčenjem svetnikov in posebej Marije, Matere Božje«, ki je mati še zlasti »Kristusovega mističnega telesa« (231–232). S tem se je Grivec navezal na najstarejšo evangeljsko tradicijo, ki je od apostola Pavla in cerkvenih očetov (Janez Zlatoust, Hieronim) naprej pojmovala cerkveno enotnost prek izključno nadnaravnih vezi (191). Skrivnost Kristusovega evangelija je bila najuspešnejša obramba pred prepadom med narodi in stanovi ter pred prepadom med poganskim mnogobožstvom in krščanskim pobožnim in čistim življenjem (228).

Leta 1938 je izšla Grivčeva monografija *Slovenski knez Kocelj*, v kateri je izjemno povedno, narativno spretno in tudi zgodovinsko točno poustvaril vzdušje in do-

godke, ki so spremljali ustanovitev liturgičnega jezika za Slované, kot sta jo uresničila Ciril in Metod in s tem tudi izpostavil pomen kneza Koclja ne samo za širjenje cirilo-metodijskega nauka, temveč tudi za slovensko zgodovino, kar je bilo dotlej prezrto (Orožen 1996, 64). Knjiga je bila s strani slovenskih jezikoslovcev – kakor tudi skoraj vse ostale Grivčeve študije – kritizirana.

Kajti povedati je treba, da so, kakor je Franc Grivec zapisal leta 1942 v uvodu v knjižico *Zarja stare slovenske književnosti (frisinški spomeniki v zarji sv-Cirila in Metoda)*, nekatera zgodovinska pričevanja in raziskave vedno bila in bodo govorila v potrditev tovrstnim smerem raziskav prvoslovanske bogoslužno-literarne dejavnosti, kot jih je načrtoval prav on. Zapisal je: »Vsi poznavalci stare cerkvene slovanske književnosti od Vostokova, do Jagiča, Lavrova in Nahtigala soglašajo, da so frisinškim spomenikom vtisnjeni sledovi cerkvene slovanščine.« (9) O izvoru Brižinskih spomenikov sta namreč obstajali dve tezi, karantansko-slovenska (F. Ramovš, M. Kos) in interferenčna, karantansko-panonskoslovenska (J. Kopitar, F. Miklošič, I. Grafenauer, R. Nahtigal, A. Isačenko, F. Grivec). Grivčeva teza je upoštevala širše kulturološko-zgodovinske ozadje nastanka ter sočasne sociolingvistične dejavnike, obenem pa se je osredotočala na primerjalno tekstološko-teološko analizo, ki je ob (sicer še nenajdenih, zato nedoločljivih)² latinsko-nemških predlogah razkrila mogoče vzhodne, vsebinsko-oblikovno soodvisne vzporednice v starocerkvenoslovanščini ter knjižne rešitve na skladenjski in leksikalni ravni. Njegove študije je vedno vodil namen odkrivanja globljega religioznega namena, ki mu je omogočil, da je bil pozoren na idejne prvine bizantinske teologije v obliki odmeva (prevod, zrcaljenje) vrhunskih slogovnih vzorcev grške cerkvene retorike. (Orožen 1996, 20–22)

Ramovševe argumente zgolj z jezikovnimi primeri je Franc Grivec zavračal z jezikovnim okoljem, slogom in teološkim smislom ter z zgodovinskimi dokazi, kot so bila pričevanja o uspešnosti solunskih bratov v Panoniji prav v času zapisa *Brižinskih spomenikov*. Posebej zanimivo se zdi, da je Franc Grivec videl v svetopisemskih fragmentih (prostih ali dobesednih) *Brižinskih spomenikov* jasne odraze starocerkvenoslovenskega prevoda, v rabi sestavljenega preteklika-perfekta pa značilen panonski vpliv, ki je opazen tudi v Kijeviskih listkih kot najstarejšem ohranjenem starocerkvenoslovenskem prevodu rimske maše. Tako je zaključil, da je Cirilova šola med Slovenci upoštevala domače ljudske izraze in oblike. (1938, 8–9) V tem pogledu je nadaljeval razumevanja Frana Miklošiča, ki alpske in panonske slovenščine ni istovetil, in je imel jezik Brižinskih spomenikov za alpsko slovenščino. Franc Grivec je poudarjal pomen Panonije skupaj z vso dejavnostjo kneza Koclja za obstoj tako Brižinskih spomenikov kot tudi starocerkvenoslovenskega pismenstva. (Orožen 1996, 52) Nekoliko prenašel pa je Grivčev sklep, da je bil Drugi brižinski spomenik Metodova last (Grdina 2004, 157). Sprejel pa je dognanja Ivana Grafenauerja, še zlasti glede raziskav liturgične rabe frisinških spomenikov (1938, 57). V tej izdaji je, po mnenju Martine Orožen, Franc Grivec kljub pomanjkljivemu je-

² Pomenljivo se zdi, da sta tako Grivec kot tudi Isačenko (1943, 9–10; 28) odkrivala, da Drugi brižinski spomenik ni preveden iz nemščine, latinščine ali grščine.

zikoslovnemu znanju in napačno segmentiranemu besednemu redu dosegel najvišjo stopnjo zaželeno oblikovno-pomenske in stilistične ustreznosti, saj se je posvetil tudi globinskim podstavam sporočila (1996, 28).

Istega leta je Franc Grivec napisal tudi razpravo Clozov-Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini, ki je izšla v filozofsko-filološko-historičnem razredu SAZU leta 1942. V tej razpravi je pomembno nadaljeval raziskovanje opomenjanja sveto-pisemske vsebine v starocerkvenoslovanskem pismenosti, povezanem z izročilom svetih bratov Cirila in Metoda. Čeprav se je od podrobne jezikovne primerjave z grškimi izvirniki F. Grivec oddelil, njegova redakcija kaže ključna dognanja o posebnem razumevanju jezika Svetega Pisma, kot je bilo značilno za nauk in učence svetih Cirila in Metoda, poleg tega pa tudi vnaša nujne popravke v prejšnje izdaje Clozovega rokopisa z obširnim znanstvenim aparatom. Ponovno je raziskovalec najdeval poleg jezikovnih tudi vsebinske (bogoslovne) navezave med starocerkvenoslovanskimi spisi in Brižinskimi spomeniki, ki naj bi oboji odražali Zlatoustove homilije in s tem grško krščansko kulturo. (386) Opazil je osrednjo vlogo krsta v tem spomeniku ter vez z mučeništvom, ki je prisotna tudi v Brižinskih spomenikih, v katerih je sicer izpostavljena še poslednja sodba in spoved. V tem spomeniku je Franc Grivec prvi našel izvirni (anonimni) glagolski govor. Ugotavljal je Metodov avtorski delež (»duhovno očetovstvo obeh govorov«) pri omenjenem govoru v Clozovem glagolitu in v frisinškem spovednem nagovoru, ki naj bi spadal v okvir Sinajskega spovednega reda, sestavljenega za rabo v Panoniji (391), oba pa naj bi imela enak izvor kakor uvod k Žitju Metoda. Metodov zgolj posredniški vpliv je Grivec pripisal sestavi Žitja Konstantina, ki pa po Grivčevem mnenju ne samo »pomenljivo osvetljuje Drugi brižinski spomenik, temveč tudi potrjuje njegovo zvezo s solunskima bratoma in panonskim knezom« Kocljem. V razpravi Clozov-Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini je Franc Grivec kot teolog sicer omilil svoja prepričanja o zvezi med Brižinskimi spomeniki in poslanstvom Cirila in Metoda, vendar od svoje teze ni odstopil. Oprl se je na Nahtigalova dognanja, da je vsebina homilije razumljiva le s stališča staromoravskih razmer (31), obenem pa poudaril, da bi svarila pred Svetopolkom, kot to opisuje *Klimentovo Žitje*, mogel govoriti le Metod (374). Tudi o Klimentovem avtorstvu Clozovega glagolita je Rajko Nahtigal dvomil (1936, 59) in sugeriral vez z Metodovim jezikom (31–37). V zaključku razprave je F. Grivec, ki je cirilo-metodijsko dejavnost in njun osnovni teološki nauk povezoval z arhaičnim obnavljanjem vzhodnih meniških tradicij iz klasične dobe krščanstva 4. in 5. stoletja, zapisal: »Frisinški spomeniki pa so priče domače slovenske besede 9. in 10. stoletja, nekoliko uglajene po vplivu Cirilovega književnega jezika.« (1942b, 403) Še enkrat je poudaril, da je bil panonski knez Kocelj pobuda in zgled krščanskega idealizma svetih bratov Cirila in Metoda, o čemer priča tudi Kocljevo dopisovanje s papežem (395; 398–399).

Najpomembnejša, tematsko zaokrožena in teološko-jezikovno utemeljena Grivčeva razprava je bila objavljena leta 1949 v *Slavistični reviji* z naslovom »O cerkvenoslovanskih prvinah v drugem frisinškem spomeniku«. V tem članku Grivec je strnil lastna in tuja dognanja raziskav Brižinskih spomenikov med leti 1938 in 1944. Bil je kritičen (predvsem do neosnovane teze A. Isačenka o slovaškem izvoru Brižinskih spomenikov) tudi do lastnih del (glede prevoda v Grivec 1942), podal je novo razlago besedice »ežek«

(o kateri je že V. Jagić izrekel mnenje, da je morda karantanskega izvora): ta člen naj bi v Drugem brižinskem spomeniku pomenil starocerkvenoslovanski prevod grškega člena (gr. *to/tou*), ki je bil znamenje privzdignjenega sloga, obenem pa dokazoval stik Brižinskih spomenikov in cirilo-metodijskega misijona. Utemeljel je vez s Sinajskih evhologijem ter zaključil: »Frisinški spomeniki so po obliki in vsebini (zlasti drugi) zares medсловansko in mednarodno pomembni. Po nekaterih redkih starih oblikah (bratrica, eže i. dr.) so vredni pozornosti slovanskih jezikoslovcev.« (137) Leta 1955 je objavil nov članek v *Slavistični reviji* z naslovom »Frisigensia VII«, v katerem je ponovno utemeljeval vzhodno-zahodne jezikovne prvine v Brižinskih spomenikih, ter opozoril, da so njegove analize oziralnega zaimka srednjega spola »ježe«, ki naj bi bil prvotno slovanskega značaja (pozneje: iz iže > ki, iz ježe > oziralni zaimek ker), potrdili tudi nekateri drugi slavisti, na primer Stanislav Škrabec in Aleksander V. Isačenko (171–173).³

3. Odmev in pomen Grivčevih študij: mednarodni stiki in osebna kontemplacija

Tako bi se zdelo tudi pravilno razdeliti Grivčevo raziskovanje devetega stoletja v luči slovanske pismenosti na nekaj etap, če ne bi kmalu ugotovili, da se slednje med seboj niso razlikovale v dognanjih, temveč le v previdnosti izraženih idej. Da, res je, ne samo da se Grivčeva prepričanja z leti niso spremenila, temveč so naprotno po drugi svetovni vojni dosegla nemara večji krog mednarodne javnosti med preučevalci slovanske književnosti kakor raziskave mnogih slovenskih slavistov. Ime Franca Grivca je postalo stalnica v obvezni referenčni listi tudi sodobnih raziskovalcev začetkov staroslovanske pismenosti. O Grivčevi knjigi *Sveta Ciril in Metod in začetki slovanske književnosti* je poročal celo ugledni katoliški dnevnik *Osservatore Romano*. Njegove prevode starocerkvenoslovanskih besedil cirilo-metodijskega izročila so cenili mnogi tujo slavisti, med njimi tudi Nicolaas van Wijk (Grivec 1951, 264) in Roman Osipovič Jakobson.

Vse omenjeno govori o njegovi neprestani notranji želji, najti tisto vzajemno slogo med temeljnima krščanskima izročiloma, ki sta njega razpeli, a obenem tudi pojili in duhovno spodbujali v najdevanju odgovorov o prvobitnejšem krščanskem služanju. Zato ni presenetljivo, da je med Grivčevimi korespondenti, duhovnimi somišljeniki in učitelji mogoče potrditi pomembne srednjeevropske teologe, katerih bogata filološka izobrazba je bila zaznamovana tako z zahodno erudicijo kot s poglobljenim razumevanjem pravoslavne teologije: to so bili francoski duhovnik Michael d'Herbigny, ki je bil leta 1930 v Rimu izvoljen za predsednika posebne fundacije za Rusijo (*Pontificia commissione per la Russia*), organizirane za ureditev vezi med katoliško cerkvijo in Rusijo, ter je predsedoval znamenitemu rimskemu Inštitutu za vzhodne študije (*Pontificio Istituto Biblico ed Orientale*), in ki je s Francem Grivcem beležil dolgoletno korespondenco od leta 1925 (pisma je Grivcu pi-

³ Rajko Nahtigal je že zelo zgodaj ugotovil, da jezik Brižinskih spomenikov odraža sledove živega, govorenega jezika, ki je blizu zilijskim, rožanskim in rezijanskim slovenskim narečjem predvsem glede prvotnih nosniških glasov (1915, 116; 121).

sal izmenično v latinščini, srbo-hrvaščini, italijanščini in francoščini). Leta 1926 je ob 1100. obletnici smrti sv. Cirila pomagal Francu Grivcu v Rimu organizirati predavanje o svetih bratih. Na binkoštni dan (praznik svetih apostolov) je 29. junija leta 1934 (bilo je za časa papeža Pija XI.) je Grivcu pisal:

»Vaše tako dobro pismo me je resnično ganilo in se vam zanj zahvaljujem iz vsega srca. Jaz sem vam že izrazil svoje zaupanje zvestega prijatelja, in za to bratovsko dobrosrčnost, ki je izražena z molitvijo vam ostajam prav tako zelo hvaležen. Dragocene brošure, ki ste mi jih poslali, so me dosegle včeraj. Vesel sem, ko vidim, da vaše delo tako znanstveno kot apostolsko, spodbuja tudi mnoge druge. Deo gratias!« (Ms. 1202)

Že od leta 1909 si je Franc Grivec dopisoval z Martinom Jugiejem, izjemnim poznavalcem bizantinske patristike in teologije, ustanoviteljem francoske znanstvene revije *Revue des études byzantines* in avtorjem poznejših mednarodnih kritičnih izdaj *Patrologia Graeca*. Martin Jugie je Grivcu tri leta zaporedoma redno pisal pisma iz Konstantinopla. Grivcu se je že leta 1909 v pismu zahvalil za gradivo in sodelovanje pri njihovi organizaciji t. i. slovanskega seminarja (pismo z dne 5. 9. 1909). Prek njega je Grivec navezal stik s poznavalcem vzhodne liturgije S. Savillom, katerega študije je Grivec upošteval pri obravnavi vprašanj epikleze (1932, 22; 25), o čemer pričajo Grivčevi rokopisi. Bodisi v latinščini bodisi v francoščini sta si dopisovala vse do leta 1943. Martin Jugie je leta 1941 izdal knjigo, ki jo je pisal tretjino svojega življenja, z naslovom *Bizantinska shizma (Le schisme byzantin)*. V njej je citiral tudi F. Grivca, ko je analiziral enake odlomke iz *Nomokanona* kot nekoč že Grivec (1921, 94–96). V naslednjem navedku je opaziti medsebojno sodelovanje in dialog med obravnavanima teologoma:

»Zdi se nam najbolj verjetno mnenje, da je Metodo pripisati očetovstvo teh odlomkov, razen če raje ne izrečemo skupaj s F. Grivcem poslednje besede, da je sveti Ciril napisal v grščini, potem pa je med bivanjem v Rimu, leta 869, in pozneje njegov brat to prenesel v slovanski jezik. Pri tem pa je očiten prepoznaven rimski vpliv.« (1941, 154)

Franc Grivec se je s svojo posvetitvijo cirilo-metodijanskim študijam ter obenem staroslovenskemu bogoslužnemu jeziku odprl obsežni tradiciji ruske teološke šole in je v letih svojega preučevanja z vpogledom v rusko pravoslavno doktrinalno vzpostavljanje, obnavljanje in razvijanje tudi sam nadgrajeval svoje teološko-filološko znanje ter bogoslovsko-liturgično doumevanje tako zgodovinskih virov kot tudi krščanskih resnic. Prevedel pa je tudi celoten opus ruskega teologa in vodilnega teozofa Vladimirja Solovjova, ki je bil hranjen do leta 2013 v zasebnem arhivu jezuita Franca Kežarja, po tem letu pa šele prenesen v Rokopisni oddelek ljubljanske Narodne univerzitetne knjižnice. Bil je v korespondenčnem stiku tudi z ruskimi slavisti v emigraciji. V rokopisni korespondenci sta se ohranili dve pismi Aleksandra Vasiljeviča Isačenka,⁴ s katerim sta se seznanila že v kratkem ljubljanskem obdobju A. V. Isačenka, med leti 1939 in 1941. Isačenko je oktobra leta 1947

⁴ Pismi sta reproducirani v: Zajc 2015, 42–43; 103–104.

Francu Grivcu pisal prijazno pisal o povabilu, da bi imel predavanje o Brižinskih spomenikih⁵ v Bratislavi ter o skupnih raziskovalnih interesih. V pismu 16. novembra 1947 mu je Isačenko med drugim pisal tudi o stikih s češkim slavistom Bohuslavom Havránkom: »Iz Prage doslej še nimam vesti. V začetku decembra se odpravljam sam osebno v Prago, kjer se moram pogovoriti s Havránkom, ki je, kot veste, član uredniškega odbora revije *Byzantinoslavica*.« (Zajc 2015, 31; 103) Franc Grivec si je dopisoval tudi z Grigorijem Andrejevičem Iljinskim, ki se mu je v pismu z dne 7. 2. 1933 iz Moskve iskreno zahvalil za poslano knjigo *Cerkveno prvenstvo po bizantinskem pojmovanju*. Franc Grivec si je dolga leta dopisoval tudi s protoprezbiterjem katoliške cerkve in eksarhom Apostolskega eksarha katolikov bizantinskega obreda v Rusiji, Leonidom Ivanovičem Fjodorovom. Slednji je Grivcu med bivanjem v Rimu (*Collegio Urbano di Propaganda Byzantina*) v enem od pisem (v katerem ga je imenoval »oče Ksaverij«) poslal celo notni zapis nekih starih grško-slovanskih irmosov (iz grško-slovanskega irmologija v polifoniji, v c-duru), ki jih je za Grivca zapisal ruski študent Nestor Polinski. Iz tega pisma je mogoče razbrati, da se je Franc Grivec pravzaprav zanimal za hvalnice v čast Janeza Zlatoustu, ki jih je želel peti pri bogoslužju (in ki jih v ruščini tedaj niso poznali).

Naj omenimo še, da si je v letih med obema vojnama (1932–1937) dopisoval tudi s teologom slovenskega rodu, Johnom Kapistranom Grudnom, (roj. 21. 10. 1884, Idrija–28. 10. 1962, Orlando, ZDA) in avtorjem knjige *The Mystical Christ: Introduction to the Study of Supernatural Character of the Church* (1936), ki je Grivcu sporočil, da bo njegovo knjigo Cerkev prevedel v angleščino in ji dodal poglavje »Kristus in liturgija« (v pismu z dne 12. 5. 1932). Bil pa je tudi dober raziskovalec, saj je opozoril na to, da prvi kristjani niso poznali pojma krščanstvo (to je šele protestantski termin) in se spraševal, kdo je uvedel besedo srce v pojmovanje evharistije (v tridentinskem koncilu so rabili *fons omnium gratiarum*). Kot poznavalca pravoslavne teološke misli je Grivca prosil, da bi mu za njegovo knjigo v angleščini napisal kratko poglavje ali epilog o pravoslavnem nauku mističnega telesa. V pismu, dne 17. maja 1932, je pohvalil Grivčevo jasno in nedvoumno izražanje glede temeljnih in pogosto spornih teoloških pojmov:

»Ne razumem, kako bi se upal kdo reči, da je Vaša knjiga nejasna. Ampak, gospod doktor, v jedni stvari se ne strinjam z Vami. V pismu ste me opozarjali, da naj dodam k str. 71 »v mističnem smislu«. »Kr. je v mističnem smislu glava cerkve.« Pravilno je, da je historični Kr. glava svojega mističnega telesa, in tudi je pravilno reči, da je Kr. mistična glava cerkve, ampak nikakor ne, da je Kr. glava v mističnem smislu. /... / Zato pa, po mojem mnenju, bi ne bilo prav govoriti o Kr. kot glavi cerkve – v mističnem smislu – *sensu mystice*. Vi pa pravilno razlikujete, metaforičen smisel od svojskega ali prvotnega, le malo pisateljev to poudarja. /... / Povedati je treba,

⁵ Treba je povedati, da je v uvodu svoje sporne izdaje Brižinskih spomenikov (1943) A. Isačenko navajal F. Grivca (z besedami: »L'utujem, že pred vytlačením tejto štúdie som nemohl prečíst' pracu l'ublianskeho univ. prof. Grivca, uverejnenú v ostatnom čísle Glasníka muzejskega družstva, a že som ju preto nemohol citovat.«), čeprav se na njegove razprave ni več mogel skliceval v bibliografiji, saj naj bi ga dosegle prepozno (Orožen 1996, 99).

kako so te besede *mysterium* in mističen nastale, kakšen pomen imajo v modernih jezikih in kak pomen imajo v teologiji in v liturgiji.« (Ms. 1202)

Ameriški Slovenec je res potem napisal knjigo z naslovom *The Mystical Christ*. Leta 1936 je John C. Gruden sporočil Grivcu, da je tudi revija *The Eastern Churches Quarterly* objavila nekaj njegovih člankov (Grivec je že vedel za objavo v reviji *American Ecclesiastical Review*) in ga spodbujal k prevodu knjige v angleščino za izid v Ameriki pri Herderjevi založbi.

Po vojni se je začela Grivčeva kratka, a plodna korespondenca z vodilnim ruskim jezikoslovcem in slavistom v emigraciji Romanom Osipovičem Jakobsonom (z njim si je dopisoval od 21. marca leta 1952), ki je Franca Grivca obveščal o uspehu njegove knjige o Cirilu in Metodu v Berlinu, se mu zahvalil za njegovo analizo ritmičnih odlomkov iz Žitja Konstantina in Metoda ter mu v nekem pismu priznal odličen verzni prevod starocerkvenoslovanskih pesemskih fragmentov, natančneje prevod besedne zveze *sermone composito* kot »besѣдо съставль«, v pomenu homilije, ki jo je napisal Konstantin Filozof (po tistem, ko je sestavil abecedo za Slovane). Jakobson ga je tudi prosil, da mu pošlje svojo knjigo o knezu Koclju (Zajc 2017, 235) in se na Grivčeve študije v svojih raziskavah starocerkvenoslovanske poezije tudi navezoval in ga citiral (Jakobson 1996, 237; 302)

Grivčevi osebni rokopisni zapiski pričajo o tem, da je z veliko vnemo natančno preučeval temeljna vprašanja razhajanja med liturgično tradicijo v vzhodni in zahodni cerkvi. To so bile različne teološke teme, ki pa so prek Grivčevih osebnih raziskav, ki so razkrile historično pogojene sorodne premise, vodile tudi k najdenju skupnih rešitev. (Zajc 2015, 205) Poleg tega da se je posebej posvečal zgodovini ruske cerkve, je vredno omeniti, da se je ustavljal pri temah, kot so lat. *filioque*, florentinska unija (ideja unije in ideja razkola) ter problematika vic, v pojmovanju katerih se zdi, da se je približal pravoslavlnemu nazoru, ko je s sklicem na Petra Mogilo zapisal: »Srednjega stanja med nebom in peklom ni. A nekatere duše se lahko rešijo po molitvah i dobrih delih cerkve – zlasti po sv. maši. Same pa se ne morejo rešiti. Ni pa čistilnega ognja. /... / Simbolne knjige priznavajo, da po odpuščenju grehov ostanejo še kazni.« (Zajc 2015, 205) Ugotavljal je, da je »glede vic velika razlika v mnenju pravoslavlnih bogoslovcev in velika nejasnost, kakor se je že pokazalo na koncilu v Florenci«. O priprošnji za rajne je razmišljal, da se pravoslavni s katoliki ne skladajo v poslovnih izrazih glede priprošnje, ujemajo pa se v pojmovanju, da nekatere duše, ki po ločitvi od telesa še niso blažene, dosežejo blaženstvo na priprošnjo živih. (205) Zaključil je, da se torej pravoslavje sklada s katoliškim naukom v tem, da časne kazni vidi v onstranstvu, razlikuje se v presoji kazni duš (pravoslavje odreka kaznim sleherno zadoščenje).

Liturgično epiklezo je Grivec raziskoval tudi na podlagi odsevov v zahodnih molitvenih obrazcih (mozarabski, galikanski ali starošpanski liturgiji). Spoznaval je, da so že v starih cerkvah imeli navado vsak predmet pred uporabo posvečevati, tudi evharistijo pred obhajilom. Nekatere zahodne molitve so imele tudi vzhodni podobno epiklezo, zaradi česar je sklepal, da je v osnovi le-ta skupnega izvora. Prvotno je bila torej prošnja za blagoslov sv. Duha (483/491), šele nato pa prošnja za

izpremenitev darov (mašna daritev). Potemtakem je slednja poznejšega dodatka (okrog 492/493), ki je pravzaprav epikleza v grškem pomenu in sta jo poznala že Ciril Jeruzalemski in Janez Zlatoust. Ugotovil je, da so torej epiklezi pripisovali moč posvetitve – kakor že sv. Bazilij – besede epikleze morejo naravnost uvajati v skrivnost liturgije in imajo pomen, soroden blagoslovu krstne vode pri krstu. Janez Damaščan je leta 501 že uporabljal epiklezo v pomenu izpremenitve, Kristusove besede pa so potisnjene v ozadje. Že leta 512 imajo to molitev kot bistvena za izpremenitev že za poneverbo epikleze v strogem pomenu. Razlikovali so vedno dve obliki: prvo kot prošnjo, da bi sveti Duh posvetil, in drugo, da bi sprejel darove.

Franc Grivec, ki se je dotikal tudi vprašanj Svete Trojice, je tako vedno iskal skupne historično podkrepjene premise ter podrobno zasledoval trenutek v zgodovini, ko je bilo mogoče beležiti odstop in posledično nasprotje. Če k temu dodamo še notico, da je med prevedenimi spisi Vladimirja Solovjova Franc Grivec prevedel tudi redek, a pomemben kratek traktat o poeziji Fjodorja Ivanoviča Tjutčeva, lahko zaključimo, da se je Grivčeva teološka misel vedno napajala v izkušnji najstarejšega staroslove(a)nskega jezika v vzhodno-zahodni razsežnosti cerkvenoslovanskega bogoslužja, ki ga je navdihoval, in v katerem je s posluhom odkrival najnatančnejše in najbolj pretanjene izraze večnih krščanskih resnic: o skrivnostni vsebini, živem izročilu in bolečini Sina Božjega na Zemlji.

4. Sklep

Grivčevo preučevanje staroslovanske pismenosti ni nikdar zapustilo njegovega teološkega in znanstvenega zanimanja. Nazorno se kaže, da je z zmožnostjo tematizacije tako zahodnih kot tudi vzhodnih prvin krščanskega izročila prav staro-cerkvenoslovansko (cirilo-metodijsko pismenstvo) in staroslovensko (Brižinski spomeniki) jezikovno in teološko gradivo ustrezno prevzelo osrednja in najgloblja zanimanja Franca Grivca. V Grivčevih filoloških razpravah se namreč kaže ne samo njegovo dragoceno teološko-jezikovno znanje, temveč tudi sposobnost naracije, slogovne perfekcije, poetičnega izrazja in vrhunskega poznavanja virov bibličnega starega jezika. S svojimi študijami ostaja še danes eden izmed vodilnih svetovnih znanstvenikov začetkov staroslovanske pismenosti, osebne teologije Cirila in Metoda ter poznavalcev prve slovanske liturgije. Zato so njegova teološka dela po učinku manj inovativna, tem bolj pa jasna in napisana v teološko neoporečnem jeziku. Slednje pa predstavlja bistveno lastnost kritično utemeljenih in hkrati poglobljenih teoloških razumevanj krščanskega izročila.

Reference

Vir

Ms. 1202 – Narodna univerzitetna knjižnica v Ljubljani, Rokopisni oddelek, rokopisna zapuščina Franca Grivca, Ms. 1202.

Druge reference

Alberigo, Giuseppe, ur. 2006. *Conciliarum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Zv. 1, *The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea*

II (325–787). Bologna, Turnhout: Brepols Publishers.

- Grdina, Igor.** 2004: Raziskovanje in bibliografija Brižinskih spomenikov: Oris raziskav. V: *Brižinski spomeniki [Monumenta Frisingensia]*, 154–163. Ur. Darko Dolinar in Jože Faganel. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Grivec, Franc.** 1955. *Freisigensia VII. Slavistična revija* 8, št. 3–4:169–183.
- . 1951. Pripombe k Žitju Konstantina. *Slavistična revija* 4, št. 3–4:264–269.
- . 1949. O cerkvenoslovanskih prvinah v drugem frisiškem spomeniku. *Slavistična revija* 2, št. 1–2:126–177.
- . 1942a. *Zarja stare slovenske književnosti – Frisiški spomeniki in zarji sv. Cirila in Metoda*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1942b. *Clozev-Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
- . 1938. *Slovenski knez Kocelj*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- . 1936. *Kristus v cerkvi*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- . 1935. Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (*De historia biblica ss. Cyrilli et Methodii*). *Bogoslovni Vestnik* 15, št. 1:1–32.
- . 1927. *Slovanska apostola sv. Ciril in Metoda*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- . 1921. *Crkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju [Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae]*. Ljubljana: Bogoslovna Akademija.
- Gruden, John C.** 1936. *The Mystical Christ: Introduction to the Study of Supernatural Character of the Church*. Saint-Louis: Herder.
- Jakobson, Roman.** 1996. *Selected Writings. Zv. 4, Early Slavic Paths and Crossroads. Del 1, Comparative Slavic Studies: The Cyrillo-Methodian Tradition*. Berlin: Mouton Publishers.
- Jugie, Martin.** 1941. *Le schisme byzantin*. Pariz: Lethielleux.
- Mühlenberg, Ekkehard.** 2006. Concilium Chalcedonense (451). V: *Alberigo* 2006, 119–151.
- Nahtigal, Rajko.** 1936. *Starocerkvenoslovanske študije*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna v Ljubljani.
- . 1915. *Freisigensia II: Zastopniki prv. slovan. nosnih samoglasnikov v brižinskih spomenikih. Časopis za zgodovino in narodopisje* 12:77–122.
- Orožen, Martina.** 1996. *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika (od Brižinskih spomenikov do Kopitarja)*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Pavlov, Aleksej S. 1896. Anonimna grečeskaja stat'ja o preimuščestvah Konstantinopol'skago patriaršago prestola i drevneslavjanskij perevod eja s dvumja važnymi dopolnenijami. *Vizantijski Vremennik* 4:143–159.

Salaville, Sévérien. 1932. *Liturgies Orientales*. Pariz: Librairie Bloud & Gay.

Siecienski, Edward. A. 2010. *The Filioque: A History of a Doctrinal Controversy*. Oxford: Oxford University Press.

Zajc, Neža. 2017. Roman Osipovič Jakobson. V: *Pogled od zunaj (na slovenski jezik, prostor in kulturo)*, 219–252. Ur. Neža Zajc. Ljubljana: ZRC SAZU.

---. 2015. *Jezikovne etude, variacije in rime A. V. Isačenka*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturno.

---. 2014. Franc Grivec (1878–1963) in ruske študije. *Monitor ISH* 16, št. 1:195–219.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,915—926

UDK/UDC: UDK 27-675-528“1900/1962“

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Bogdan Dolenc

»Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih pred Drugim vatikanskim koncilom

Povzetek: Zedinitvena misel je v katoliški Cerkvi stoletja obstajala predvsem v obliki »ekumenizma vrnitve«. Formalno ga je razglasil papež Pij XI. s trditvijo, da do zedinjenja kristjanov more priti samo, če se zavzemamo za vrnitev ločenih kristjanov v eno in pravo Kristusovo Cerkev. Razprava sledi razvoju tega nauka v teku 20. stoletja, saj gre za uradni nauk katoliške Cerkve vse do 2. vatikanskega koncila. Profesor Franc Grivec je dosledno zagovarjal vrnitev vzhodnih kristjanov. Slovanske narode je Božja previdnost poklicala, da bi bili most med Vzhodom in Zahodom. Po koncilu je misel na »vrnitev« drugih kristjanov opuščena, umaknila se je ekleziologiji *občestva*. Ker Cerkev veruje tako, kakor moli, in moli tako, kakor veruje, so sledi »ekumenizma vrnitve« tudi v številnih predkoncilskih bogoslužnih besedilih. Kot primer smo navedli besedilo Posvetitve Srcu Jezusovemu papeža Leona XIII.

Ključne besede: »ekumenizem vrnitve«, papež, Franc Grivec, pravoslavje, vzhodni kristjani, 2. vatikanski koncil, Odlok o ekumenizmu, bogoslužje, Rimski misal

Abstract: **»Ecumenism of the Return« in the pre-Vatican II Theology and Liturgical Texts**

The idea of a possible reunion of Christians has been alive in the Catholic Church for centuries, predominantly in the form of an »Ecumenism of the Return«. It was expressly enunciated by Pope Pius XI, who believed that the reunion of Christians could only be achieved by promoting the return to the one true Church of Christ of those who had separated from her. In the paper we follow various expressions in the development of this official Catholic doctrine throughout the 20th Century until Vatican II. Professor Franc Grivec consequently advocated the return of Eastern Christians. According to him, Slavic nations have been called by Providence to act as a bridge between East and West. After Vatican II, the doctrine of the »return« has been completely rejected and replaced by the *communio ecclesiology*. »Ecumenism of the return« found its expression in numerous liturgical texts prior to Vatican II, in accordance with the principle *Lex orandi – lex credendi*. An example of such text is the Prayer of consecration to the Sacred Heart by Pope Leo III.

Key words: »Ecumenism of the return«, pope, Franc Grivec, Orthodoxy, Eastern Christians, Vatican II, Decree on Ecumenism, liturgy, Roman Missal

1. Zedinitvena misel v katoliški Cerkvi v prvi polovici 20. stoletja

Ekleziološko in ekumensko (zedinitveno) misel je v prvi polovici 20. stoletja na Slovenskem oblikoval predvsem prof. dr. Franc Grivec (1878–1963), ki je bil od leta 1920 do 1962 profesor nauka o Cerkvi in vzhodne teologije na ljubljanski Teološki fakulteti. Odlikuje se kot ekleziolog (učitelj nauka o Cerkvi), poznavalec svetih bratov Cirila in Metoda, ljubitelj in preučevalec krščanskega Vzhoda in pionir ekumenizma. Slednje moramo jemati s pridržkom, kajti v njegovem času se je ekumensko gibanje šele porajalo, in sicer zunaj katoliške Cerkve, ki pa je čvrsto stala na stališčih t. i. »ekumenizma vrnitve« – obnovitev edinosti si je predstavljala izključno kot vrnitev ločenih kristjanov v naročje katoliške Cerkve.

Kakšno teologijo je pri svojem študiju vsrkaval mladi Franc Grivec in jo potem skozi dolga leta srečeval v teološki literaturi, ki jo je prebiral? Če hočemo to doznati, se moramo najprej ozreti nekoliko nazaj, v 19. stoletje, ki ga zaznamuje predvsem pontifikat Pija IX. To je bil doslej najdaljši pontifikat v zgodovini katoliške Cerkve, saj je trajal celih 32 let (1846–1878). Yves Congar OP, pionir ekumenske misli v katoliški Cerkvi, ob pogledu na 19. stoletje ugotavlja presenetljivo dejstvo vsesplošnega »samoopravičevanja« in negibnosti: »Nihče ni pripravljen ničesar spremeniti. Vsak ostaja to, kar je, in vabi druge, da se mu pridružijo. Tega ne dela samo katoliška Cerkev, in to obilno, enako stališče imajo pravoslavni. Tudi protestanti se nedvomno držijo – le nekoliko prožneje – praktično iste naravnosti. Vedno je bil odgovor enak: vrnite se k izročilu ali k Svetemu pismu in vse bo šlo dobro; vrnite se k papežu in vse bo v redu; vrnite se k cerkvenim očetom in vse bo prav. Vsak ostaja tam, kjer je, nepremičen, in – z nekakšnim trdnim samospoznanjem in samoopravičevanjem – vabi druge, da se mu pridružijo.« (Congar 1984, 10)

Katoliško identiteto v tem času bi po istem avtorju lahko označili kot sistem, ki se mu pravi »tridentinizem«. Gre za »zaokrožen, strnjen, zelo strog sistem s svojo notranjo formo, toda z zelo ozkimi mejami«, ki je urejal celotno življenje Cerkve. Intelktualno življenje je usmerjala sholastika, ki so jo posredovali teološki priročniki. Vse je bilo urejeno s predpisi in uredbami: področje liturgije, cerkvenega prava, cerkvene discipline, morale, etike. Rimska kongregacija, ki je interpretirala koncil, je povedala, kako je treba razmišljati, kako je treba razumeti to ali ono stvar. V tem v sebi povezanem sistemu so se vzgajali bodoči duhovniki in redovniki.

V razmerju do drugih Cerkva je v času Pija IX. veljalo povabilo: »Mi smo Cerkev, vrnite se in stvari se bodo uredile.« Leta 1869 je papež na pravoslavne naslovil pisno povabilo, naj pridejo na koncil. Če pridejo in če sprejmejo rimsko prvenstvo, se bodo lahko skupaj s katoliškimi škofi kot »koncilski očetje« udeleževali koncila. Pismo naj bi vzhodnim patriarhom in škofom izročili osebno, neki rimski dnevnik pa ga je predčasno objavil in to je bil dovolj velik razlog, da so ga vsi naslovljenci odklonili. (11–13)

V tem obdobju o ekumenizmu še ne moremo govoriti, vzklija pa je cela vrsta molitvenih družb ali bratovščin, ki so si zadale nalogo moliti za edinost in ki so jih

cerkvene oblasti tolerirale ali celo odobrile. To zadnje velja tudi za Bratovščino sv. Cirila in Metoda, ki jo je leta 1851 ustanovil bl. Anton M. Slomšek. A to so bile vedno molitve za spreobrnjenje drugih. »Teden molitve za edinstvo v januarju« – njen začetek je v letu 1908 – »je načeloma vseboval en dan molitve za spreobrnjenje luteranov, drugi dan molitve za spreobrnjenje kalvincev, pa anglikancev in judov,« kot plastično pripoveduje Yves Congar (v opombi je povedano, da gre za zapis govornih besede). Šele Paul Couturier je uvedel nov pristop in predlagal, da se moli za »edinstvo, kakršno hoče Bog, in po poteh, ki jih On hoče« (19).

Papež Leon XIII. (1878–1903) je v apostolskem pismu *Orientalium dignitas* (1894) izrazil spoštovanje in naklonjenost do vzhodnih katoliških Cerkva in jih spodbudil, da ostajajo zveste svojim izročilom. V okrožnici *Satis cognitum* razčlenjuje in zagovarja katoliško ekleziologijo, kolikor zadeva cerkveno edinstvo. Brani prvenstvo rimskega papeža, kot ga uči 1. vatikanski koncil, in v njem vidi okronanje cerkvene edinstvi. Okrožnica se začne s povabilom nekatoliškim kristjanom, da se pridružijo katoliški Cerkvi ali – povedano s papeževimi besedami –, »da se za blodeli vrnejo v ovčjo stajo najvišjega pastirja duš, Jezusa Kristusa« (Leon XIII. 1896).

Pod papežem Pijem X. (1903–1914) ne zaznavamo premikov v razmerju do drugih Cerkva. V tistem času pa smo priče začetkom ekumenskega gibanja zunaj katoliške Cerkve. Leta 1910 so se v Edinburgu na Škotskem sešli predstavniki večine evropskih in severnoameriških Cerkva in misijskih družb na svetovni misijski konferenci. Navdihovala jih je zavest, da takšen misijon, v katerem si Cerkve delijo interesna področja in včasih celo vabijo vernike druge Cerkve k prestopu (prozelitizem) ter druga drugi odrekajo pravo krščanstvo, ne more delovati prepričljivo. Razdeljenost med kristjani je velika ovira za človeka, ki naj bi ga misijon nagovoril, in bistveno zmanjšuje verodostojnost krščanskega oznanila. Katoliška Cerkev je bila dokaj zadržana do teh začetkov ekumenskega gibanja. Rim je prijazen, a odločno odklanjal povabila na srečanja. Leta 1919 je Sveti oficij katoličanom prepovedal udeležbo na ekumenskih konferencah.

Papež Benedikt XV. (1914–1922) se je oziral na krščanski Vzhod. Leta 1917 je ustanovil papeški inštitut za vzhodne študije, nekaj mesecev prej pa Kongregacijo za vzhodne Cerkve. S tem je zgradil pomemben most med Vzhodom in Zahodom. Njegov naslednik Pij XI. je leta 1928 izdal okrožnico *Rerum Orientalium* in v njej spodbudil škofo, da pošljejo na inštitut bodoče profesorje vzhodne teologije. Storitni je hotel vse, kar bi koristilo »zaželeni vrnitvi tako znatnega dela Kristusove črede v edinstvo z njegovo pravo Cerkvijo«. Škofo prosi in roti, naj ostajajo v duhu zedinjeni z njim in si prizadevajo, »da bi čim prej napočil dan, ki ga že dolgo želimo, ko bomo mogli pozdraviti vrnitev ne samo nekaterih, temveč velikega dela Grkov, Slovanov, Romunov in drugih vzhodnih narodov, ki so še ločeni, v prvotno edinstvo z rimsko Cerkvijo«. V nadaljevanju se papež primerja z družinskim očetom iz Lukovega evangelija, ki je pripravil večerjo in jih mnogo povabil nanjo. Poslal je služabnika povabljenim povedat, »naj pridejo, ker je že vse pripravljeno« (Lk 14,17) (Pij XI. 1928a)

Istega leta je izšla okrožnica Pija XI. *Mortalium animos* (6. 1. 1928), v kateri je podano najizčrpnjše stališče katoliške Cerkve o vprašanih cerkvene edinosti in ekumenskega gibanja pred 2. vatikanskim koncilom. Tiste, ki se navdušujejo za zedinjenje Cerkev, imenuje »panchristiani«. Poudarjena je misel, da je mogoče vidno edinstvo Cerkve poglobiti in razširiti samo tako, da se nekatoliški kristjani vrnejo v katoliško Cerkev. Katoličanom se prepoveduje udeležba pri ekumenskih srečanjih. To stališče ima svoj temelj v nauku, da samo katoliška Cerkev izhaja iz ustanovitvene volje Jezusa Kristusa in iz Božjega razodetja. Iz tega sledi, da »mora biti Kristusova Cerkev vidna, vsaj v tem smislu, da mora obstajati kot eno samo telo vernikov, ki so soglasni v enem samem in enakem nauku, pod enim učiteljstvom in vodstvom« (Pij XI. 1928b, čl. 8). Okrožnica je izšla po prvih neuradnih katoliško-anglikanskih pogovorih v Mechelnu/Malinesu v letih 1921–1925, po stockholmski Svetovni konferenci Praktično krščanstvo (1925) ter Svetovni konferenci Vera in cerkvena ureditev v Lausanni (1927), in se lahko razume kot odgovor na te dogodke. Yves Congar pripominja, da je okrožnica sicer preteklost in da je zadnji koncil njen nauk korigiral, a nekaj od nje ostaja v veljavi: »To, kar je v okrožnici veljavno in kar moramo ohraniti, je naslednje: Obstaja Cerkev Kristusa in apostolov. Cerkve ni treba narediti. In če bi jo bilo treba narediti, kdo bi to zmozel?« (Congar 1984, 27)

Tradicionalni katoliški nauk o Cerkvi je vso prvo polovico 20. stoletja ostal v jedru nespremenjen. Tudi papež Pij XII. je ostal zvest liniji svojih predhodnikov. V njegovi okrožnici o Kristusovem skrivnostnem telesu (*Mystici Corporis*, 1943) je ta nauk dobil še strožji in zoženi izraz. Papež zatrjuje strogo istovetnost Kristusovega skrivnostnega telesa in katoliške Cerkve. V tem pogledu ne dela nobene razlike med krščenimi nekatoličani in nekristjani. Oboji so zgolj »naravnani na skrivnostno telo« (»ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur«) (Pij XII. 1944, čl. 104; 160).

Na začetku sicer izraža upanje, »da bo to, kar hočemo razložiti /... /, ljubo in koristno tudi tistim, ki so ločeni od katoliške Cerkve«. Pogled na Cerkev kot družbo ljubezni ter na njeno od Boga prejeto edinstvo naj bi jih pritegnil, da »tudi sami postanejo deležni te edinosti in ljubezni« (čl. 5; 43). Po nauku okrožnice nekatoličani niso udje Cerkve, saj velja: »Med ude Cerkve smemo dejansko šteti samo tiste, ki so bili prerajeni po krstu in izpovedujejo pravo vero ter se niso niti sami nesrečno ločili od sestava tega telesa, niti jih ni zakonita oblast zaradi velikih pregreh izobčila.« (čl. 21; 65) Proti koncu okrožnice papež priporoča molitve »za tiste, ki so po nesrečnem verskem razkolu ločeni od Nas, ki tu na zemlji zastopamo – čeprav nevredni – Jezusa Kristusa.« Nato se obrača na »tiste, ki še niso udje katoliške Cerkve« in jih vabi, da »si prizadevajo iztrgati se iz stanja, v katerem ne morejo biti varni svojega zveličanja. /... / Naj torej vstopijo v katoliško edinstvo, se vsi združijo z Nami v enem telesu Jezusa Kristusa ter /... / prihité k isti skupni Glavi. Z neprestanimi molitvami k Duhu ljubezni in resnice jih s povzdignjenimi in odprtimi rokami pričakujemo, ne kot tujce, ampak kot sinove, ki se vračajo v lastno in očetovo hišo.« (čl. 103–104; 159–160).

Leta 1948 papež Pij XII. odkloni povabilo, da bi katoliška Cerkev postala članica Svetovnega sveta Cerkev, ki so ga tisto leto ustanovljali v Amsterdamu. Leto ka-

sneje prek Svetega oficija naslovi na škofo instrukcijo, v kateri (prvič v zgodovini) pozitivno ovrednoti ekumensko gibanje kot sad delovanja Svetega Duha in škofo vabi, da ga podpirajo in budno spremljajo. Ostaja pa pri trditvi, da edinstvo zahteva vrnitev nekatoličanov h katoliški Cerkvi. Katoličani se lahko udeležujejo srečanj z drugimi kristjani, če se na njih ne obravnavajo vprašanja, ki zadevajo krščanske verske resnice. (Pij XII. 1949) Podobne nauke in napotke prinaša okrožnica *Humani generis* (1950). Ne uporablja pojma »ekumenizem«, ker ta ne velja za teološki pojem. Druge Cerkve zaslužijo pozornost, vendar se edinstvo doseže samo z vrnitvijo v katoliško Cerkev. Učiteljem v cerkvenih ustanovah ob sklepu polaga na srce, »naj se ne vdajajo napačnemu »irenizmu«, misleč, da je mogoče tiste, ki so od nas ločeni, in one, ki živijo v zmoti, srečno pripeljati nazaj v naročje Cerkve («ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse»), če se vsem ne predaja naprej neokrnjena resnica, ki jo najdemo v Cerkvi, brez vsakršnega kvarjenja in zmanjšanja.« (Pij XII. 1950)

Ko raziskujemo, s katerimi sočasnimi teološkimi idejami in pogledi se je srečeval profesor Franc Grivec, naj omenimo še papeža Janeza XXIII. (1958–1963) in 2. vatikanski koncil. O kakšnem vplivu tu ne moremo več govoriti, saj je Grivec svoje življenje sklenil isto leto kot svetniški papež (1963) in ni dočakal koncilskega odloka o ekumenizmu (21. 11. 1964). O »papežu Janezu Dobrem« je Yves Congar zapisal, da je vseskozi ohranjal misel o vrnitvi nekatoličanov: »Njegova ekleziologija ni bila nič drugačna kot ekleziologija Pija IX. Toda njegova duša, njegovo srce, njegov slog – to je bilo drugačno. Janez XXIII. – to je namreč slog, ki ga ni mogoče posnemati. /... / Slog Janeza XXIII. je bil on sam, njegovo življenje, s podobami, s konkretnim življenjem, s srcem, ki je bilo vedno odprto, kar so čutili vsi.« (Congar 1984, 32)

Ko je Janez XXIII. leta 1959 ob sklepu Tedna molitve za edinstvo razodel svoj namen, da skliče koncil, in ko je to za božič 1961 uradno storil, se edinstvo Cerkve omenja med glavnimi nameni koncila. Leto prej je v okviru priprave nanj ustanovil Tajništvo za krščansko edinstvo. Predsednik tega telesa je postal jezuit Augustin Bea, tajnik pa kardinal Jan Willebrands. S tem je katoliški ekumenizem končno »stopil iz svoje zibelke«, kot se izraža J.-M. R. Tillard (1995) v predavanju z značilnim naslovom: Od spreobrnitve k Rimu do spreobrnitve Rima. Najpomembnejša odločitev omenjenega tajništva je bila povabilo nekatoliškim teologom in pastorm, da se kot opazovalci udeležijo vseh štirih zasedanj koncila (1962–1965). Na prvem jih je bilo kakšnih štirideset, na zadnjem pa sto trije. Bili so navzoči pri vseh razpravah v koncilski avli. Ničesar jim niso prikrivali in vzpostavilo se je ozračje zaupanja. Niso bili zgolj pasivni gostje. Tedensko so se srečevali na sedežu tajništva, kjer so bili povabljeni, da povedo svoje mnenje o osnutku dokumentov in poteku razprav. Yves Congar, ki je kot *peritus* sam sodeloval na koncilu, je zapisal, da je bilo nekaj njihovih predlogov sprejetih v koncilski besedila. »Manjše število sicer, a gre za nekaj večjega, gre za duha, za odprtost /... / Zadostovalo je, da so [opazovalci] komisiji izjavili: »Tole pa ni ekumensko«, in komisija je črtala in zamenjala z drugim izrazom. Ta ekumenizem je bil povsem nekaj drugega kakor dotlej.« (Congar 1984, 33–34)

Različna gibanja znotraj katoliške Cerkve ter pionirske pobude posameznikov v prvi polovici 20. stoletja so obrodile svoj sad in se prelile v duha in sklepe 2. vati-kanskega koncila, ki je ekumensko gibanje priznal kot milostno delovanje Svetega Duha. Cerkev se je gibanju pridružila v skladu s svojim samorazumevanjem. Nav-zočnost in sodelovanje nekatoliških opazovalcev sta prispevala svoje k ekumenski usmerjenosti koncila, ki jo povzema Odlok o ekumenizmu (21. 11. 1964), »magna charta« ekumenskega gibanja in načrt poti za Cerkev v 21. stoletju. Dan pred skle-pom koncila (7. 12. 1965) sta papež Pavel VI. in carigrabski patriarh Atenagora v skupni izjavi preklicala medsebojno izobčenje (med predstavniki zahodne in vzhod-ne Cerkve) iz leta 1054 in ga »izbrisala iz spomina in iz srca Cerkve«.

Kardinal Walter Kasper, predsednik Papeškega sveta za edinnost, je ob 40. oble-tnici Odloka o ekumenizmu (2004) govoril o trajnem pomenu in nujnosti tega do-kumenta. Navajal je večkratno izjavo papeža Janeza Pavla II., da pot ekumenizma ne pozna vrnitve nazaj in da gre za eno od prvenstvenih pastoralnih nalog njego-vega pontifikata. Vendar pa Odlok o ekumenizmu ni padel že narejen z neba, ampak »je del ekumenskega gibanja, ki je nastalo zunaj katoliške Cerkve v 20. stole-tju (E, čl. 1; 4) in je doživelo odločilni preboj z nastankom Svetovnega sveta Cerkva leta 1948. Katoliška Cerkev je na to gibanje dolgo gledala z nezaupanjem. Spreje-la ga je na 2. vaticanskem koncilu. Korenine te odločitve pa segajo nazaj v katoliško teologijo 19. stoletja. Kot predhodnika in pionirja naj omenimo Johanna Adama Möhlerja in Johna Henryja Newmana. Pot je pripravljala tudi Sveti sedež. Dolgo pred 2. vaticanskim koncilom so papeži podpirali molitev za edinnost in teden mol-itve za edinnost. /... / Zato bi bili v zmoti, če bi spregledali to temeljno neprekinje-nost in videli v koncilu radikalen prelom s tradicijo in nastop neke nove Cerkve.« (Kasper 2004)

Odlok o ekumenizmu nikjer ne govori več o vrnitvi nekatoliških kristjanov pod okrilje katoliške Cerkve in tudi izraza »vrnitev« ne vsebuje. V tem pogledu je po-menljiv naslov oziroma prvi stavek: *Unitatis redintegratio* – »Pospeševati obnovi-tev edinosti med vsemi kristjani, to je eden izmed glavnih ciljev drugega vatican-skega cerkvenega zbora«. (E, čl. 1) Da se je Cerkev dokončno odrekla »ekumeniz-mu vrnitve«, jasno sledi tudi iz besed kardinala W. Kasperja: »S te eshatološke in duhovne perspektive cilja ekumenizma ne moremo opisovati preprosto kot vrni-tev »drugih« v čredo katoliške Cerkve. Zadnji cilj, ki je popolna edinnost, je mogoče doseči prek spreobrnjenja, po katerem bo Božji Duh spodbudil vse, da se obrnejo k eni Glavi Cerkve, h Kristusu Jezusu. V tisti meri, v kateri bomo eno s Kristusom, bomo tudi eno drug z drugim. Tako bomo doživeli notranje katolištvo [tj. vesolj-nost] Cerkve v njeni konkretni polnosti. Koncil je ta cilj v teološki govorici opredel-il s pojmom *občestvena (communio)* edinnost.« (Kasper 2004)

2. »Ekumenizem vrnitve« v delih prof. Franca Grivca

Franc Grivec se je že med svojim študijem v Innsbrucku (1902–1905) posvečal pravoslavju in v svoji doktorski tezi prikazal zgodovinske poskuse zedinjenja s ka-

toliško Cerkvijo med vzhodnimi Slovani. Neposredno po ustanovitvi ljubljanske univerze leta 1919, katere ustanovna članica je bila Teološka fakulteta, je bil imenovan za rednega profesorja za osnovno bogoslovje. Izjemno bogata bibliografija njegovih del priča, kako od blizu je spremljal ekleziološka, medcerkvena in cirilo-metodijska vprašanja. Njegova ljubezen sta bila sveta brata Ciril in Metod in skupaj z njima pravoslavni svet. Tudi drugim profesorjem na fakulteti je predlagal, da se vsak v svoji stroki ozira na vzhodno teologijo. V odgovornosti do svoje stroke in bogoslovcev je na slovenska tla prenašal izsledke tujih teologov, predvsem pa je kot človek, ki je bil globoko vdan in poslušen Cerkvi, spremljal izjave cerkvenega učiteljstva (v njegovem času so rabili izraz »učeništvo«). Zato je razumljivo, da v njegovih spisih srečujemo prav takšen »ekumenizem vrnitve«, kot smo ga predstavili zgoraj.

V svoji knjigi *Pravoslavje* iz leta 1918 Grivec piše: »Bogoslovka in svetna znanost priznava, da je cerkveni razkol v veliko nesrečo krščanstvu in sploh človeštvu, v silno škodo evropski kulturi in slogi med evropskimi narodi. Katoličani in pravoslavni so prepričani, da razkol nasprotuje krščanski edinosti in ljubezni /... / Oboji se zavedajo, da so dolžni delati za cerkveno zedinjenje.« (Grivec 1918, 106) Katoliški Slovani so po zemljepisni legi, po značaju, rodu in jeziku najbolj sposobni za to nalogo ter »od Previdnosti poklicani, da tvorijo most med Vzhodom in Zahodom ter stopijo na čelo velikemu delu za cerkveno zedinjenje« (Grivec 1918, 113). Grivec je bil zagovornik cirilo-metodijske misli, ki je gledala v svetih bratih apostola vesoljne cerkvene edinosti in predstavnika ene, vesoljne Cerkve iz obdobja pred razkolom. Zagovarjal je nujnost združitve v duhu prvega tisočletja vesoljne Cerkve in edinstvene vloge, ki jo ima pri tem rimski škof – »apostolik«.

Edinost pojmuje prvenstveno v funkciji obnovitve vesoljnosti (katolištva), ne pa kot možnost za medsebojno obogatitev, ko piše: »Katoliška cerkev se je vedno trudila za *obnovitev davnega edinstva med katoliško in med vzhodno (pravoslavno) cerkvijo*, da bi še bolj zasijala vesoljnost Kristusove cerkve.« (Grivec 1943, 307)

Že Grivčevo izrazoslovje razodeva iskreno naklonjenost do vzhodnih kristjanov, ko npr. piše: »Katoliška cerkev je nasproti grško-slovanskim ločenim kristjanom zelo obzirna. V svoji prijaznosti jih imenuje ločene ali nezedinjene brate; nikoli jim ne očita krivoverstva.« (Grivec 1928, 47) Priznava jim tudi, da se upravičeno imenujejo »pravoslavni«, »pravoverni«, ker skupaj s katoličani priznavajo sedem cerkvenih zborov pred razkolom. Zato se »ločena vzhodna cerkev od katoliške cerkve loči samo toliko, kolikor se katoliška cerkev 9. ali 11. stoletja razlikuje od sedanje katoliške cerkve« (47). Zaradi pomanjkljivosti v verskem življenju (npr. redko prejemanje zakramenta spovedi in obhajila, pomanjkljiv verski pouk) pa je »vzhodna cerkev v verskem življenju prav tako kakor v verskem nauku podobna odlomljeni veji« (49).

V knjigi *Pravoslavje* z veseljem ugotavlja, da nekateri pravoslavni teologi učijo, »da sta katoliška in pravoslavna cerkev dve pravoverni sestri« in zato »radi poudarjajo potrebo in možnost zedinjenja s katoliško cerkvijo«. Edinost pojmujejo kot »bratsko edinost v veri in ljubezni« in priznavajo, da »papeštvo ni nepremostljiva

ovira zedinjenju«. Katoliško bogoslovje podaja roko vzhodnim bogoslovcem, ki s stališča vzhodnih cerkvenih zborov v 1. tisočletju učijo, da sta ti dve cerkvi »dve pravoverni sestri, ki ju loči samo nauk o prvenstvu rimskega škofa«. »S tega stališča kliče Benedikt XV. vzhodne narode, naj se zedinijo s katoliško cerkvijo, da obnovijo nekdanjo slavo vzhodne cerkve.« (Grivec 1918, 106–107; 112)

Tako prijazni in spravljivi pa so samo plemenitejši in samostojnejši zastopniki vzhodne cerkve. Večina njihovih teologov in uradnih zastopnikov pa so »verni učenci Fotija in Cerularija ter dediči bizantinskega nezaupanja do Zahoda« (108).

Nato se pisec ozre na katoliški Vzhod, k zedinjenim Cerkvam (danes jim rečemo »vzhodne katoliške Cerkve«), ki so sad t. i. »delnih unij«, in ugotavlja naslednje: »Katoliška cerkev si je neprestano prizadevala, da obnovi cerkveno edinstvo; ločene brate je ponovno pozivala, naj se vrnejo k edinstvu. Največ uspeha je dosegla med Slovani in Romuni.« Nadalje omenja rusinsko unijo v Brest-Litovsku (1596), ki se je ohranila v Ukrajini; unijo na Hrvaškem (po 1610), v Bolgariji (1860/61), v Grčiji (1911) in Romuniji (1697–1701). Katoličani grškega obreda so po Grivcu naravni most za cerkveno zedinjenje grško-slovanskega Vzhoda. (Grivec 1918, 109–110)

Zavzema se tudi za to, da bi se bolj povezal med seboj katoliško in pravoslavno bogoslovje. V ta namen je papež Benedikt XV. leta 1917 ustanovil inštitut za vzhodne študije v Rimu, ki ga bodo lahko obiskovali tudi pravoslavni bogoslovci. Poleg izraza »zedinjenje« rabi Grivec izraz »asimilacija«, ki prav tako spada v miselni okvir »ekumenizma vrnitve« in v današnjem ekumenskem izrazoslovju nima mesta. Ob koncu knjige optimistično ugotavlja: »Prepad med Vzhodom in Zahodom se zmanjšuje. Vzhod se zbližuje in asimilira z Zapadom. /... / Katoliški Slovani naj /... / pospešujejo krščansko asimilacijo med Vzhodom in Zapadom v duhu krščanske ljubezni in edinosti.« (115)

Grivec v svojih strokovnih in znanstvenih delih le mestoma omenja metodo vrnitve vzhodnih ločenih kristjanov pod okrilje katoliške Cerkve. Tem pogosteje pa se ta misel pojavlja v njegovih poljudnih spisih. Kot preučevalec cirilo-metodijskih vprašanj je namreč postal glavni animator Apostolstva sv. Cirila in Metoda (ACM) v ljubljanski škofiji. To molitveno družbo je kot Bratovščino sv. Cirila in Metoda leta 1851 ustanovil bl. Anton M. Slomšek in jo je papež Pij IX. potrdil že naslednje leto (12. maja 1852). Ljubljanski škof Anton B. Jeglič je leta 1909 potrdil Apostolstvo za svojo škofijo. Pred prvo svetovno vojno se je razširilo po Avstriji, po Moravskem in Hrvaškem. Že od leta 1910 so začeli izdajati letno poročilo Kraljestvo božje na Jutrovem s podnaslovom Pobožna misijonska družba za razširjanje katoliške vere med Slovani in za zedinjenje vzhodne cerkve. V drugem poročilu (1911) je kratko opisan namen Apostolstva: gre za »miroljubno križarsko vojsko za rešitev jutrovih dežel iz teme razkola in zmote. Vsi smo prepričani, da Bog hoče, da Bog podpira in blagoslavlja to delo.« Po prvi svetovni vojni je zlasti po zaslugi prof. Grivca cirilo-metodijska ideja spet oživelala in število članov po župnijah je močno naraslo. Leta 1927 je Grivec s sodelavci začel izdajati glasilo *Kraljestvo božje* (od 1929 do 1941 je bil mesečnik), ki je postalo glavna opora ACM in je objavljalo veliko Grivčevih strokovnih prispevkov.

Leta 1918 je ACM izdalo *Apostolski molitvenik* (1918), nekakšen poljuden katekizem o vzhodnem cerkvenem vprašanju z molitvami za cerkveno edinost, ki so jih uporabljale predvsem Marijine družbe. Čeprav avtorstvo ni navedeno, ni dvoma, da je glavni pisec bil Franc Grivec. Iz besedil je razvidno, da je bil namen celotne dejavnosti ACM sicer zelo plemenit in nesebičen, vendar v jedru misijonski in prozelitski, usmerjen k temu, da se posamezniki in Cerkve na Vzhodu pridružijo katoliški Cerkvi, kar je daleč od današnje ekumenske misli. V molitveniku bremo: »Kako neprecenljiva pridobitev bi bila, ako bi se še nepokvarjeni vzhodni narodi zedinili s katoliško cerkvijo! Sveta cerkev bi se silno okrepila za boj proti brezverstvu in poganstvu. Skozi krščanski Vzhod pelje pot v osrčje poganske Azije.« (Grivec 1928, 13) ACM se je vse od Slomška naprej zatekalo pod zavetje Matere Božje, ki je »skupna mati krščanskega Vzhoda in Zapada« in jo vseskozi častijo tudi vzhodni kristjani: »Preblašena Devica nam torej zbuja upanje, da se bodo po njeni mogočni priprošnji vzhodni kristjani povrnili k vesoljni cerkveni edinosti.« (19)

3. »Ekumenizem vrnitve« v predkoncilskih bogoslužnih besedilih

Staro liturgično pravilo, ki velja tako v katoliški kot v pravoslavni Cerkvi, se glasi *Lex orandi, lex credendi* in pomeni: Cerkev veruje tako, kakor moli, in moli tako, kakor veruje. Molitve izražajo vsebino vere. Dosledno s tem je bil »ekumenizem vrnitve« stalnica ne samo v uradnih besedilih cerkvenega učiteljstva in teoloških delih, ampak je bil čvrsto zakoreninjen tudi v liturgičnih besedilih. V Rimskem misalu, ki je veljal do koncilске liturgične prenovе, ga pogosto srečujemo. Najjasneje je izražen v slovesnih prošnjah ali molitvah vernikov, ki sestavljajo drugi del obredov velikega petka. V prošnji za edinost Cerkve je rečeno: »Molimo tudi za krivoverce in razkolnike, da jih Bog in naš Gospod iztrga iz vseh zmot in milostno pokliče nazaj k sveti materi katoliški in apostolski Cerkvi. /... / Vsemogočni, večni Bog, ki vse rešuješ in za nikogar nočeš, da bi se pogubil: ozri se na duše, zapeljane po satanovi prevari, da se srca blodečih otresejo vseh krivoverskih zmot, pridejo spet k spoznanju in se vrnejo k edinosti tvoje resnice.«¹ (*Rimski misal* 1965, 368–369)

V pokoncilskem prenovljenem misalu, ki je pri nas izšel leta 1975, se prošnja ustrežneje imenuje »za edinost kristjanov« (ne: Cerkve) in izraža nov, teološko ustrežnejši pogled na ločene kristjane: »Molimo tudi za vse brate in sestre, ki verujejo v Kristusa, naj jih Bog in naš Gospod varuje na poti resnice in milostno združi in ohrani v eni svoji Cerkvi. – Vsemogočni večni Bog, ti zbiraš razkropljene in zbrane ohranjaš. Poglej na vse, ki verujemo v tvojega Sina in nas isti krst posvečuje, naj nas družijo tudi neokrnjena vera in vez ljubezni.« (*Rimski misal* 1992, 120).

¹ Zaradi tehtnosti besedila naj navedemo izvirno latinsko molitev: »Oremus et pro haereticis et schismaticis: ut Deus et Dominus noster eruat eos ab erroribus universis, et ad sanctam matrem Ecclesiam Catholicam atque Apostolicam revocare dignetur. /... / Omnipotens sempiternus Deus, qui salvas omnes, et neminem vis perire: respice ad animas diabolica fraude deceptas; ut, omni haeretica pravitate deposita, errantium corda respiscant, et ad veritatis tuae redeant unitatem.« (*Missale Romanum* 1950, 229–230)

Med votivnimi mašami (maše po želji) je bila v potridentskem misalu tudi »missa ad tollendum schisma«, kar je Metod Turnšek prevedel mileje kot »maša za cerkveno edinost«. Glavna mašna prošnja se glasi: »O Bog, ki zašle v zмотo vodiš k resnici, razkropljene zbiraš in zbrane ohranjaš, prosimo te, razlij dobrotljivo na krščansko ljudstvo milost svoje edinosti, da zavrže razkol in ti bo združeno s pravim pastirjem tvoje Cerkve moglo vredno služiti.«² (*Rimski misal* 1965, 1193)

Predkoncilski Rimski misal – tako latinski kot slovenski iz leta 1965 – je vseboval tudi mašni obrazec za praznik sv. Cirila in Metoda, ki so ga pred koncilom praznovali 7. julija. V mašnih prošnjah ni bilo nobene omembe edinosti kristjanov. V sedaj veljavnem misalu, po katerem se njun god v Sloveniji praznuje kot slovesen praznik, je vsaj nakazano, da veljata svetnika za zavetnika krščanske edinosti: »Naj nam ti darovi pomnožijo ljubezen in spoštovanje do bratov po veri in vnemo za krščansko edinost.« (*Rimski misal* 1992, 529 [Prošnja nad darovi])

Rimski misal, ki ga je s sodelavci priredil dr. p. Metod Turnšek, prinaša tudi »prošnje za vse potrebe«, kot so bile začasno odobrene. Ena od njih se glasi: »Pokličī vse, ki so v zmoti, v edinost Cerkve in privedi vse nevernike k luči evangelija.« (*Rimski misal* 1965, 591) V pokoncilskem misalu pa veje iz prošnje nov duh: »Združi vse kristjane v medsebojnem spoštovanju in ljubezni v vesoljni Cerkvi.« (*Rimski misal* 1992, 936 [Prošnje na praznik Svetega Rešnjega Telesa])

Dotaknimo se kratko še molitve, ki jo velik del katoličanov v Sloveniji še zna na pamet, saj je zelo bogata in lepa – to je Posvetitev Jezusu Kristusu Kralju. Po naših cerkvah se moli pred izpostavljenim Najsvetejšim zakramentom po litanijah Srca Jezusovega ob prvih petkih. Najdemo jo v vseh naših pokoncilskih molitvenikih.

Značilen je tisti odstavek molitve, ki se nanaša na kristjane drugih krščanskih Cerkva in se glasi: »Kralj bodi tistih, ki jih slepi verska zмотa ali loči razkol, in pokličī jih nazaj v zavetje resnice in k edinosti vere, da bo kmalu ena čreda, en pastir.«³ (*Kristjan moli* 1982, 285) Izraz »slepi verska zмотa« se tu nedvomno nanaša na protestante, izraz »loči razkol« pa na vzhodne kristjane. Namen prošnje se ujema s teološkimi pogledi ob koncu 19. stoletja, ko je nastala.⁴ V pokoncilskem času pa

² Ključni del molitve se v latinščini glasi: »/... /ut, divisione rejecta, vero pastori Ecclesiae tuae se uniens, tibi digne valeat famulari.« (*Missale Romanum* 1950, [100]).

³ V latinskem izvorniku se glasi: »Rex esto eorum, quos aut opinionum error deceptos habet, aut discordia separatos, eosque ad portum veritatis atque ad unitatem fidei revoca, ut brevi fiat unum ovile et unus pastor.«

⁴ Vrhunec gibanja za posvetitev Srcu Jezusovemu, ki je bilo živo že v 19. stoletju, je bila posvetitev »človeškega rodu Presvetemu Srcu«, ki jo je izvršil Leon XIII. na praznik Srca Jezusovega (11. junija 1899) in jo označil kot »najpomembnejše dejanje našega pontifikata«. 25. maja istega leta je izdal okrožnico *Annum Sacrum* ter v njej napovedal skorajšnjo posvetitev. Posvetilna molitev je izšla kot dodatek k okrožnici. Papež je naročil, naj se posvetitev izvrši tisto leto v vseh cerkvah po svetu pred praznikom Srca Jezusovega. Posvetitev velja za duhovno oporoko papeža Leona XIII., naslovljeno na človeštvo ob zarji 20. stoletja. Za njim je papež Pij X. odredil, naj se obnavlja vsako leto pred izpostavljenim Najsvetejšim zakramentom na omenjeni praznik. Papež Pij XI. je z okrožnico *Quas Primas* (11. decembra 1925) vpeljal praznik Kristusa Kralja in določil, da se odslej na nedeljo Kristusa Kralja – zadnjo v oktobru – v vseh cerkvah zmoli posvetilna molitev. Besedilo je nekoliko dopolnil, da je podčrtal zadostilni značaj praznika. Janez Pavel II. je med svojim sedmim apostolskim potovanjem na Poljsko (5.–7. junija 1999) ob stoletnici prve posvetitve napisal pismo, v katerem je potrdil veljavo tega dejanja in priporočil, da se še naprej obnavlja vsako leto na praznik Srca Jezusovega. (Janez Pavel II., 1999)

so jo verniki in duhovniki – vsaj v navedenem odstavku – vse bolj doživljali kot anahronizem. Slovenski ekumenski svet je zato pred časom sestavil novo molitev, ki se vsebinsko naslanja na obstoječo, a je bolj biblična in ekumenska. Ta prenovljena molitev je vključena tudi v uradni *Cerkveni molitvenik*, ki ga je odobrila Slovenska škofovska konferenca. Ustrezní odstavek se sedaj glasi: »Zberi v edinost vse razkropljene otroke. Zedini kristjane v resnici in ljubezni, da bo tudi svet mogel najti edinost in mir v pravičnosti.« (*Cerkveni molitvenik* 2007, 249) Koncil je namreč zapisal, da ekumensko gibanje pomeni »na prvem mestu vsa prizadevanja za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo po pravičnosti in resnici položaju ločenih bratov in ki tako otežujejo medsebojne odnose z njimi« (E, čl. 4). Na drugem mestu pa priporoča »ljubezen do resnice, dobrohotnost in ponižnost« (čl. 11). Kar predolgo je trajalo, da smo tudi v tej točki izpolnili črko in duha koncila.

4. Sklep

Profesorju Francu Grivcu ni mogoče očitati, da je vseskozi učil, kar je učila katoliška Cerkev v njegovem času. Gibalo njegovih misli in neumornega dela je bila iskrena želja po obnovitvi edinosti in ljubezen do krščanskega Vzhoda. »Ekumenizem vrnitve« je zaznamoval precej dolgo obdobje v zgodovini katoliške Cerkve. V tem obdobju je veljalo: »Extra ecclesiam nulla salus,« pri čemer je »Ecclesia« pomenila katoliško Cerkev. Na 2. vatikanskem koncilu se je zgodilo nekaj, kar J.-M. R. Tillard označuje kot »conversion of Rome« namesto dotlej zaželeno »conversion to Rome«. Če je hotel koncil ubrati novo pot naproti edinosti, se je moral posloviti tako od ideje delnih unij, ki so bile razumljiv pojav nekega obdobja, kakor od »ekumenizma vrnitve«. Izraz je v resnici *contradictio in terminis*, ker v vrnitvi drugih kristjanov pod okrilje katoliške Cerkve danes skoraj nihče več ne prepoznava ekumenske perspektive. Po koncilu je nastala obilica del o tem, kako naj bi si predstavljali prihodnje krščanstvo kot »edinost v različnosti« ali – kot se je kot kardinal izrazil Joseph Ratzinger – kot »edinost prek različnosti« (»Einheit durch Verschiedenheit/Vielheit«). Edinost je »pot, po kateri hodimo skupaj,« je izjavil papež Frančišek. »Duhovni ekumenizem«, ki je duša vsega ekumenskega gibanja, pomeni neko drugačno »vrnitev«, namreč pristno vrnitev vseh h Kristusu, notranje spreobrnjenje vseh strani in udeležencev.

Kratice

ACM – Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.

E – *Koncilski odloki*. 1980. [Odlok o ekumenizmu / *Unitatis redintegratio*].

Reference

- Cerkveni molitvenik.** 2007. Ljubljana: Družina.
- Congar, Yves.** 1984. *Essais œcuméniques: Le mouvement, les hommes, les problèmes.* Pariz: Éditions du Centurion.
- Grivec, Franc.** 1918. *Pravoslavje.* Ljubljana.
- . 1928. *Apostolstvo sv. Cirila in Metoda in krščanski Vzhod.* Ljubljana.
- . 1943. *Cerkev.* Ljubljana.
- Janez Pavel II.** 1999. Il est urgent que le monde comprenne que le christianisme est la religion de l'amour. *La Croix.* 11. 6. <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2209/Il-est-urgent-que-le-monde-comprenne-que-le-christianisme-est-la-religion-de-l-amour-2013-04-09-936170> (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Kasper, Walter.** 2004. Lasting significance and urgency of Unitatis redintegratio. *La Santa Sede.* 11. 11. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_en.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Kristjan moli.** 1982. Ljubljana: Družina.
- Leon XIII.** 1896. *Satis cognitum.* Lettera enciclica. *La Santa Sede.* 29. 6. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061896_satis-cognitum.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Missale Romanum.** 1950. Torino, Roma: Marietti.
- Pij XI.** 1928a. *Rerum Orientalium.* Lettera enciclica. *La Santa Sede.* 8. 9. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280908_rerum-orientalium.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- . 1928b. *Mortalium animos.* Lettera enciclica. *La Santa Sede.* 6. 1. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Pij XII.** 1944. *Skrivnostno telo Jezusa Kristusa.* Okrožnica. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1949. *De motione oecumenica.* *La Santa Sede.* 20. 12. <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-40-1948-ocr.pdf> (pridobljeno 18. 10. 2018).
- . 1950. *Humani Generis.* Lettera enciclica. *La Santa Sede.* 12. 8. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Rimski misal.** 1965. Tretja izdaja. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov SFRJ Ljubljana.
- . 1992. Druga slovenska izdaja. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Tillard, J.-M. R.** 1995. From conversion to Rome to conversion of Rome. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/xii-essays/rome-and-ecumenism> (pridobljeno 18. 10. 2018).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,927—942

UDK/UDC: 929Grivec F.(497.5Zagreb)

Besedilo prejeto/Received: 03/2018; Sprejeto/Accepted: 03/2018

Nik Trontelj

Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini

Povzetek: Kronologija delovanja prof. dr. Franca Grivca na Teološki fakulteti v Zagrebu pričuje o razmeroma kratkem obdobju, ki ga je profesor preživel na Hrvaškem. Kljub temu je priznani poznavalec vzhodnega bogoslovja s svojim delovanjem pustil pečat na tamkajšnji fakulteti in v strokovni javnosti. V virih bemo, da je prišel celo v najožji krog kandidatov pri izbiri novega dekana zagrebške Teološke fakultete za študijsko leto 1919/1920. Bogata Grivčeva bibliografija vsebuje vrsto spisov v hrvaščini. Največ jih je objavil med svojo nekajmesečno profesuro v Zagrebu, po dva članka pa segata tudi v čas pred in po tem. V Grivčevih hrvaških spisih se razodeva njegovo navdušenje nad idejo krščanske edinosti in nad ruskim filozofom Vladimirjem Solovjovom.

Ključne besede: Franc Grivec, Teološka fakulteta v Zagrebu, vzhodno bogoslovje, ekumenizem, Vladimir Solovjov

Abstract: **Franc Grivec's Work in Zagreb and his Essays in Croatian**

The chronology of Franc Grivec's work at the Catholic Faculty of Theology in Zagreb shows that the professor lived in Croatia for a relatively short period of time. Nonetheless, the great connoisseur of Eastern theology left a great mark on that faculty and on the professional public. Moreover, some sources suggest he was among the main candidates for a new dean of the Catholic Faculty of Theology in Zagreb for the academic year 1919/20. Grivec's comprehensive bibliography contains numerous essays in Croatian. Most of them were published during his professorship, but two were written before and two after that period. His Croatian essays show his enthusiasm for the Christian unity and Russian philosopher Vladimir Solovyov.

Key words: Franc Grivec, Catholic Faculty of Theology in Zagreb, Eastern Christian theology, ecumenism, Vladimir Solovyov

1. Uvod

Profesorska pot dolgoletnega predavatelja teološke fakultete dr. Franca Grivca se je začela leta 1907, ko je postal namestni predavatelj osnovnega bogoslovja in tomi-

stične filozofije na bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Po devetih letih predanega dela je bil leta 1916 imenovan za rednega profesorja obeh disciplin in je svoje delo na tej ustanovi opravljal še dve leti. Na bogoslovnem učilišču je Grivec preživel mnogo plodnih in ustvarjalnih predavateljskih let in že postal priznan znanstvenik in publicist. (Benedik 2003, 12) Med člani profesorskega zbora na bogoslovnem učilišču je naveden tudi v njegovem zadnjem akademskem letu 1918/1919 (Kolar 2009, 60). Na podlagi virov vemo, da Grivec v tistem letu ni veliko predaval v Ljubljani, saj se je posvečal znanstvenemu raziskovanju in se spomladi preselil na Teološko fakulteto v Zagreb, kjer je v letnem semestru začel poučevati vzhodno teologijo. Njegova odsotnost zaradi dela v Zagrebu je bila tudi razlog, da ni bil neposredno vključen v postopke ustanovitve ljubljanske univerze. (Benedik 2003, 14) Prof. Grivec se je profesorskemu zboru Teološke fakultete v Ljubljani pridružil spomladi 1920. V prispevku želimo predložiti natančen časovni prikaz Grivčevega delovanja na Teološki fakulteti v Zagrebu. Grivčevo zagrebško obdobje zavzema nezanemarljivo mesto na njegovi znanstveni poti, tudi če je trajalo le krajši čas. Že sam nastop službe na tamkajšnji Teološki fakulteti pričuje o Grivčevi veliki veljavi v našem širšem južnoslovanskem prostoru. Dr. Grivec je svoje poglede delil tudi zunaj strogo akademskega okolja, saj je v zagrebških časopisih izdal številne članke v hrvaščini, največ prav med svojo profesuro v Zagrebu. Njegovi spisi pogosto segajo na področje ekumenizma, ko obravnava odnose med krščanskim Vzhodom in Zahodom, dotaknil pa se je tudi aktualnih verskih in cerkvenih vprašanj, ki so vzniknili ob nastanku nove politične tvorbe južnih Slovanov. Pri vsem tem je bil vedno pripravljen na obrambo svojih stališč, posebno ko je bil neposredno izzvan. Grivčeve članke v hrvaščini želimo predstaviti in vsebinsko prikazati v drugem delu razprave.

2. Grivčevo delovanje v Zagrebu

2.1 Imenovanje na mesto profesorja vzhodnega bogoslovja v Zagrebu

Študijsko leto 1918/1919 je dr. Grivec začel kot profesor ljubljanskega bogoslovnega učilišča. V tem času je imela škofijska teološka šola za seboj že skoraj sedem desetletij življenja in je v svojem zadnjem letu že uspešno preraščala v univerzitetno teološko fakulteto. Že v novembru je delo začela Vseučiliška komisija, v kateri so sodelovali tudi nekateri profesorji teologije s škofijskega učilišča. Kmalu so se zavzeli za takojšnjo ustanovitev teološke fakultete v Ljubljani in s tem prvi dali pobudo za organiziranje visokega univerzitetnega šolstva v domovini in ne z vzpostavitvijo začasnih vzporednih slovenskih stolic na univerzi v Zagrebu, kakor je bil prvotni načrt Vseučiliške komisije. (Dekleva 2008, 30; Kolar 2009, 59)

V takšnih okoliščinah se je dr. Grivec 30. novembra 1918 obrnil na ljubljanski škofijski ordinariat s prošnjo za dopust, ki bi trajal vse do pomladi 1919. Med odsotnostjo od učiliščnih obveznosti naj bi po naročilu jugoslovanskih škofov natančno raziskoval vzhodno Cerkev in njeno teologijo in s tem namenom preiskal gradivo po pomembnejših knjižnicah v Jugoslaviji. Kljub temu je za drugi semester pokazal pri-

pravljenost za izvedbo nekaj svojih izrednih predavanj o vzhodni Cerkvi. Ordinariat mu je očitno brez težav odobril dopust za tekoče študijsko leto in za njegovega namestnega profesorja na učilišču postavil Janeza Fabijana. (Benedik 2003, 14) Težko je odgovoriti, kakšne načrte je Grivec še imel za svoj dopust z bogoslovnega učilišča in katerim dejavnostim se je želel posvetiti. Vsekakor pa kaže, da je bil Grivec prav tedaj že v stiku tudi z univerzo v Zagrebu. Najzgodnejša doslej najdena in upoštevana dokumenta, ki neposredno pričujeta o Grivčevem dogovarjanju z rektoratom zagrebške univerze, sta uradna dopisa, ki segata v prve decembrske dni 1918 in sta shranjena v arhivu zagrebške Teološke fakultete. Obe pismi je Grivec napisal v Ljubljani. V prvem pismu z dne 3. decembra 1918 podpisani »Franjo Grivec, doktor bogoslovja, profesor osnovnega bogoslovja in modroslovja«, rektoratu pošilja svoj akademski življenjepis in seznam objavljenih spisov (AKBF, curriculum vitae). Iz drugega pisma, ki ga je Grivec napisal kmalu zatem, 6. decembra, izvemo, da je zagrebškemu univerzitetnemu rektoratu v prejšnji pošiljki poleg življenjepisa in navedenih spisov poslal tudi fizične kopije svojih štirih spisov: knjigo *Pravoslavje* (1918) in članke Istočno crkveno pitanje (1911), *Tu es Petrus* (1911) in Vladimir S. Solovjev (1917). V drugem pismu pa rektoratu v prilogi pošilja svojo doktorsko diplomu in maturitetno spričevalo, ker mu je tako naročilo Narodno veče. Tokrat svojemu spremnemu besedilu prilaga spisa *Vzhod* (1917) in *Dostojevskij o pravoslavju i katoličanstvu* (1918). (AKBF, P. T. rektoratu sveučilišta u Zagrebu) Na podlagi omenjenih Grivčevih pisem iz zgodnjega decembra lahko sklepamo, da je bil v stikih z Zagrebom prav v času oblikovanja prvih načrtov glede ustanovitve ljubljanske univerze.¹

Kljub temu pa se naslednji koraki v zvezi z Grivčevim morebitnim delovanjem na zagrebški univerzi niso zgodili prav hitro. Vse do marca 1919 ne najdemo nobene omembe o kakem Grivčevem komuniciranju z zagrebškimi institucijami glede nastopa profesorske službe. V Ljubljani se je medtem razvoj dogodkov obetavno obračal v ugodno rešitev vprašanja o slovenski univerzi in glede ustanovitve teološke fakultete. Vseučiliška komisija je januarja 1919 sprejela sklep o preure-

¹ Ob upoštevanju uporabljenega vira ne moremo z zanesljivostjo pojasniti ozadja Grivčevega pošiljanja dokumentov v Zagreb. Ni mogoče reči, ali so bili postopki neposredno povezani z urejanjem zadev v zvezi z njegovo bližnjo profesuro na Teološki fakulteti v Zagrebu. Prav verjetno je, da je svoj življenjepis in teološke spise predložil v želji po pridobitvi profesorske habilitacije, ki jo je našim profesorjem teologije izdala zagrebška Teološka fakulteta. Kljub vsemu pa je Grivčev nastop službe v Zagrebu moral biti posledica posebnega povabila in ne zgolj morebitne zahteve zagrebške Teološke fakultete po začasni profesuri, s katero bi pridobil dodatne kompetence, ki bi mu pomagale do pridobitve naslova rednega profesorja, kakor naj bi jih v Zagrebu na vzporednih slovenskih stolicah pridobivali slovenski docenti (Mikuž 1969, 54). Dr. Grivec je bil namreč že na bogoslovnem učilišču redni profesor in je bil tudi na Teološki fakulteti v Zagrebu takoj imenovan za rednega profesorja. Znano je, da je Grivec že mnogo let deloval na ljubljanskem bogoslovnem učilišču in bil tudi s publicistično dejavnostjo predavateljsko in strokovno usposobljen za takojšnje imenovanje na novoustanovljeno Teološko fakulteto v Ljubljani (Benedik 2003, 15). Prvi trije profesorji teologije, ki so predložili svoje življenjepise in spise in v marcu 1919 dobili priznane učiteljske nazive, so bili Aleš Ušeničnik, Franc Ušeničnik in Janez Evangelist Zore (AKBF, Kvalifikacija vseučilišnih profesorjev). Dr. Grivec je bil glede predavateljskih kompetenc primerljiv s temi tremi profesorji, zato njegovega nastopa službe v Zagrebu ni mogoče povezovati z morebitnimi dodatnimi zahtevami za pridobitev profesorskega priznanja, ampak lahko v njem vidimo željo po trajnejšem sodelovanju s priznanim strokovnjakom. Poleg tega so ljubljanski teologi od začetka delovali v smeri ustanovitve teološke fakultete v Ljubljani in niso bili najbolj naklonjeni zamisli o vzporednih stolicah. Prof. Grivec službe v Zagrebu torej zagotovo ni nastopil zaradi kakršnihkoli pragmatičnih razlogov, ki bi mu pomagali do hitrejšega imenovanja na ljubljanski univerzi.

ditvi bogoslovnega učilišča v teološko fakulteto in o tem obvestila Narodno vladu za Slovenijo, ki bi se s to pobudo morala obrniti na Ministrstvo za prosveto v Beogradu. Še preden se je to zgodilo, so se pokazale boljše možnosti za ustanovitev slovenske univerze in ne le teološke fakultete, saj začetni načrti o slovenskih stolicah v Zagrebu niso obrodili sadov. Zagnana Vseučiliška komisija je februarja v Beogradu prosila za dovoljenje o ustanovitvi univerze v Ljubljani. Dne 6. marca 1919 je v Ljubljano prišlo dovoljenje za ustanovitev ljubljanske univerze, ki naj bi začela delovati že jeseni istega leta. (Ciperle 2009, 29–30)

Prav v marcu pa se je zgodil pomemben premik v Grivčevi zagrebški zgodbi. Le osemnajst dni po veliki novici za slovensko visoko šolstvo je prestolonaslednik – 24. marca 1919 – izdal odlok o imenovanju dr. Franca Grivca za rednega profesorja teologije vzhodne Cerkve na Teološki fakulteti Univerze v Zagrebu.² Po marčevskem kraljevem ukazu je bil 9. aprila izdan še odlok Hrvaško-slavonske deželne vlade v Zagrebu, ki je Grivca uradno postavil v službo profesorja na zagrebški teološki fakulteti. V tem dokumentu zagrebškega vladnega Poverjeništvu za uk in bogočastje je Grivec pozvan, da se v zvezi z nastopom nove službe predstavi rektorju univerze in dekanu Teološke fakultete v Zagrebu. (ATF, Dekret o postavitvi) Grivec je o svojem imenovanju kmalu obvestil ljubljanski ordinariat, to pa je pomenilo, da se je zaradi nastopa zagrebške profesure odpovedal službi na bogoslovnem učilišču, in ni bilo možnosti, da bi v letnem semestru v Ljubljani še predaval. Škof Jeglič je o tem obvestil Poverjeništvu za uk in bogočastje slovenske deželne vlade in želel, da se Grivcu ustavi profesorska plača v Ljubljani. (Benedik 2003, 14)

2.2 Grivčeva profesura v Zagrebu

Do konca aprila 1919 je bilo vse pripravljeno na začetek Grivčevega službovanja v Zagrebu. Službo je nastopil 29. aprila 1919, ko je opravil prisego pred predstojnikom zagrebškega Poverjeništvu za uk in bogočastje, Milanom Rojcem, v navzočnosti rednega profesorskega zbora (ATF, Potrdilo o prisegi). Dan pred nastopom nove službe, 28. aprila, je bil uradno razrešen službe na ljubljanskem bogoslovnem učilišču (ATF, Uslužbeni list, XVII Tok celokupne gradjanske državne službe). Dr. Grivec je torej v preostanku tekočega študijskega leta na zagrebški teološki fakulteti predaval vzhodno bogoslovje in bil v poletnem izpitnem obdobju študijskega leta 1918/1919 že naveden kot izpraševalec za vzhodno bogoslovje. Izpitni razpored je bil objavljen 23. junija 1919. Izpiti za različne predmete so potekali vsak dan od konca junija in v prvi polovici julija v prostorih dekanata z začetkom ob 8. uri. Izpit iz Grivčevega vzhodnega bogoslovja je bil predviden za petek, 11. julija, kot obveznost za študente 3. letnika. (AKBF, Red ispita)

Dr. Grivec je kot član profesorskega zbora sodeloval v upravnih organih fakultete. Profesorje teološke fakultete je 11. junija 1919 dekan obvestil o šesti in sedmi redni seji profesorskega zbora, ki sta bili napovedani za soboto, 14. junija. Med povabljenimi je bil tudi dr. Grivec. (AKBF, Poziv gg. profesorima) Dne 14. junija je

² Datum marčevskega kraljevega odloka o Grivčevem imenovanju se omenja zgolj v Dekretu o postavitvi in v Grivčevih uradnih formularjih, ki jih hrani ATF.

bilo na obeh rednih fakultetnih sejah navzočih osem udeležencev, trije so bili odsotni. Franc Grivec je bil navzoč na obeh srečanjih. Na šesti redni seji so navzoči fakultetni predavatelji pod vodstvom dekana Huga Mihalovića med drugim razpravljali o izpitnem redu za tekoči letni semester študijskega leta 1918/1919 in načrtovali raspored predavanj za zimski semester naslednjega študijskega leta 1919/1920. (AKBF, Zapisnik šeste redovite sjednice prof. zbora) Kakor smo že videli, je sprejeti izpitni red za letni semester kmalu stopil v veljavo.

Zelo zanimiv je zapisnik seje, ki pričuje o tem, da bi bil Grivec skoraj izvoljen na mesto dekana zagrebške teološke fakultete. Na sedmi redni seji, ki je potekala na isti dan kakor šesta seja, 14. junija 1919, so zbrani člani profesorskega zbora volili novega dekana Teološke fakultete v Zagrebu za naslednje študijsko leto 1919/1920. Pri prvem glasovanju osmih udeležencev seje je dr. Ivan Bujanović prejel tri glasove, dr. Franc Grivec dva, dr. Antun Sović in odsotni dr. Josip Pazman pa po en glas. Ena glasovnica je bila oddana prazna, to pa pomeni, da se je eden od navzočih odpovedal glasovanju. V drugem krogu glasovanja so torej izbirali med kandidatom, ki sta prejela največ glasov. Od osmih oddanih glasovnic je štiri glasove dobil Bujanović, tri Grivec, ena glasovnica pa je bila ponovno oddana prazna. Novi dekan Teološke fakultete v Zagrebu za študijsko leto 1919/1920 je postal dr. Ivan Bujanović, ki je službo sprejel. (AKBF, Zapisnik sedme redovite sjednice prof. zbora)³

Potek volitev novega dekana je svojevrsten dokaz zaupanja, ki ga je dr. Grivec užival med profesorskimi kolegi. Preseneti nas lahko dejstvo, da je Grivec po tako kratkem službovanju na zagrebški teološki fakulteti in brez poprejšnjih primerljivih vodstvenih izkušenj že prišel v položaj morebitne izvolitve. Dr. Grivec je sklepni del letnega semestra študijskega leta 1918/1919 torej preživel kot dobro sprejeti predavatelj v Zagrebu. Po koncu izpitnega obdobja je v poletnih mesecih 1919 objavil vrsto člankov v zagrebškem *Katoličkem listu* in nadaljeval svoje predavateljsko delo tudi v začetku zimskega semestra novega študijskega leta 1919/1920.

2.3 Povabilo na Teološko fakulteto v Ljubljani

Začasni fakultetni svet Teološke fakultete v Ljubljani je 19. septembra 1919 predlagal profesorje različnih stolic (Miklavčič in Smolik 1969, 568).⁴ Seveda so se v Ljubljani pri sestavljanju profesorskega zbora ozrli tudi na slovenske teološke predavatelje, ki so delovali v tujini. Istega dne je začasni fakultetni svet sestavil uradno pisno povabilo dr. Grivcu, univerzitetnemu profesorju v Zagrebu, in mu ponudil delovno mesto profesorja osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani. Dr. Grivec očitno ni dolgo razmišljal, saj je 22. oktobra zagrebški rektorat že prosil

³ Dr. Bujanović je bil profesor starejše generacije in tedaj že dolgoletni predavatelj specialne dogmatike na Teološki fakulteti v Zagrebu. Pred vnovično izvolitvijo za dekana v juniju 1919 je dekansko službo opravljal že petkrat, vselej eno študijsko leto. (Mrkonjić 1981, 72–73) V študijskem letu 1919/1920 je zadnjič opravljal dekansko službo, za dr. Hugom Mihalovičem, ki je bil dekan pred njim. Za Bujanovičem je v študijskem letu 1920/1921 dekanoval dr. Stjepan Zimmermann.

⁴ Začasni kolegij Teološke fakultete so sestavljali trije profesorji (brata Ušeničnik in Zore), ki so že marca 1919 z zagrebške teološke fakultete prvi pridobili priznanja o predavateljski usposobljenosti. Dne 31. avgusta so bili imenovani za redne profesorje Univerze v Ljubljani in je bila njihova naloga, organizirati celotno teološko fakulteto. (Ciperle 2009, 31)

za štirinajstdnevni dopust in naj bi v tem času uredil postopke za selitev v Ljubljano. Na novoustanovljeni teološki fakulteti je nameraval začeti predavati že v zimskem semestru (Benedik 2003, 14); prva predavanja so se začela 1. decembra 1919 (Mikuž 1969, 67).

V nadaljevanju pa se stvari glede Grivčevega poklica v Ljubljano vendarle niso razpletale tako gladko. Dekan Franc Ušeničnik je ob koncu decembra 1919 obvestil dekanat Teološke fakultete v Zagrebu, da je hrvaško-slavonsko Poverjeništvo za uk in bogočastje 18. decembra potrdilo Grivčev dopust do konca januarja 1920 (AKBF, Dovoljenje za dopust dr. Grivca do konca januarja 1920). Profesuro v Zagrebu bi moral nadaljevati najpozneje 1. februarja, drugače naj se službi odpove. Ves ta čas si je ljubljanska teološka fakulteta prizadevala pridobiti akt o Grivčevem imenovanju na profesorsko mesto v Ljubljani, ki ga je prestolonaslednik na predlog Ministrstva prosvete v Beogradu po dolgih mesecih izdal šele 20. aprila 1920 (ATF, Imenovanje dr. Grivca na TF UL). Iz tega lahko sklepamo, da je bil Grivčev prestop na teološko fakulteto v Ljubljani nekoliko zavlačevan zaradi različnih pritiskov (Benedik 2003, 15). Zagnana Teološka fakulteta v Ljubljani je v svojem kadru želela imeti najboljše slovenske teološke profesorje, tudi tiste, ki so delovali v tujini. To je utegnilo vzbuditi nezadovoljstvo na zagrebški fakulteti, ki je imela s profesorjem dolgoročnejše načrte.

Očitno je, da si je dr. Grivec v vseh teh mesecih prizadeval pridružiti profesorjem v Ljubljani, saj se mu je z ustanovitvijo Univerze v Ljubljani izpolnila dolgoletna želja po akademskem delovanju v domovini (Dolinar 1993, 252). Po aprilskem imenovanju se je Grivec lahko preselil na slovensko teološko fakulteto. Dekan Ušeničnik v juniju piše škofijskemu ordinariatu v Ljubljani, da je rektorat ljubljanske univerze dr. Grivca imenoval za profesorja osnovnega bogoslovja na teološki fakulteti dne 12. maja 1920 (NŠAL, Imenovanje dr. Fr. Grivca za profesorja). Po obeh imenovanjih je Grivec lahko začel predavati. V virih se navajajo nekoliko različni datumi začetka njegovega poučevanja v Ljubljani, sam pa je zapisal, da je na teološki fakulteti začel predavati 18. maja (Benedik 2003, 15).⁵ Rektorat Univerze v Ljubljani je 7. junija 1920 zagrebškemu Poverjeništvu za uk in bogočastje sporočil, da je dr. Grivec v Ljubljani že nastopil novo službo, in 1. junija na zagrebški teološki fakulteti ni več dobil prejemkov za mesec junij. Rektorat UL je prosil za zaustavitev zagrebških dohodkov, saj so se dr. Grivcu od 1. junija že nakazovali pri univerzitetni upravi v Ljubljani. (AKBF, Poverjeništvu za prosveto in bogoštovlje v Zagrebu) Zagrebško Poverjeništvo je julija obvestilo dekanat zagrebške teološke fakultete o prenehanju pošiljanja dohodkov za dr. Grivca od konca maja dalje (AKBF, Dekanatu bogoslovnog fakulteta u Zagrebu na znanje). Dr. Franc Grivec je na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani prevzel katedro za traktat o Cerкви in začel predavati osnovno bogoslovje in vzhodno bogoslovje. Pri osnovnem bogoslovju je poleg nauka o Cerкви sprva predaval tudi snov apologetike.

V arhivu Teološke fakultete v Zagrebu najdemo seznam predavateljev za študij-

⁵ V Grivčevem uradnem uslužbenskem listu sta navedena uradna datuma razrešitve z zagrebške službe in nastopa profesure v Ljubljani. Delovno razmerje z zagrebško teološko fakulteto je prekinil 5. junija 1920, naslednji dan, 6. junija, pa je nastopil službo na Teološki fakulteti v Ljubljani. (ATF, Uslužbeni list, XVII Tok celokupne gradjanske državne službe)

sko leto 1920/1921. S seznama je jasno razvidno, da je mesto profesorja vzhodnega bogoslovja izpraznjeno (AKBF, Bogoslovni fakultet). Za Grivcem je vzhodno bogoslovje v Zagrebu dolga leta predaval dr. Janko Šimrak (Oberški 1963, 148).

3. Grivčevi spisi v hrvaščini

Ob upoštevanju bibliografije Franca Grivca, ki jo je pripravil Lojze Kovačič (2003) in velja za najpopolnejši seznam Grivčevih spisov, lahko ugotovimo, da je dr. Grivec objavil deset avtorskih člankov v hrvaščini.⁶ Dva prispevka sta v zagrebškem *Katoličkem listu* izšla pred njegovo profesuro v Zagrebu (1909 in 1918),⁷ šest člankov v *Katoličkem listu* datira v leto 1919, dva spisa pa je napisal v letih 1923 (objava v zagrebški reviji *Nova Evropa*) in 1925 (*Katolički list*).⁸

Grivec je v svojih hrvaških člankih posegal na tri temeljna področja. Na prvo področje sodijo njegovi ekumenski spisi o krščanski edinosti, ki se navdihujejo v liku in misli pravoslavnega ruskega filozofa Solovjova in v njegovi povezavi z zahodnim krščanstvom in z južnimi Slovani. V skladu z zgodovinskimi okoliščinami politične združitve južnih Slovanov po prvi svetovni vojni je v cerkveni edinosti po viziji Solovjova in v delovanju sv. Cirila in Metoda videl sredstvo za politično in družbeno slogo. S tem prvo področje prehaja v drugi vsebinski poudarek Grivčevih hrvaških spisov, v katerih cirilmetodijsko idejo edinosti navezuje na aktualne razmere. Tretje področje zavzemajo polemični članki, s katerimi dr. Grivec med svojo zagrebško profesuro v živahnem in izrazito apologetičnem tonu odgovarja hrvaškemu grškokatoliškemu teologu Juraju Paviću. Pri naši tematski obravnavi Grivčevih člankov bomo sledili tem trem omenjenim področjem.

3.1 Spisi o Solovjovu

Profesor Grivec se je za delo in osebnost ruskega misleca Vladimirja Solovjova začel zanimati že kot študent, vélikemu Rusu pa se je nato posvečal skozi svoje celotno znanstveno delovanje. S posebno navdušenostjo je že v prvem obdobju akademske kariere študiral misel Solovjova o krščanski edinosti in njegovo vez z južnimi Slovani. Grivec je o Solovjovu neposredno pisal v svojih treh hrvaških člankih in jih objavil v *Katoličkem listu*. Prvi članek Strossmayer i Solovjev (1909) je kratkega obsega in piše o prijateljstvu med Solovjovom in djakovskim škofom Strossmayerjem. Pravo nasprotje pomeni drugi prispevek z naslovom Vladimir Sergejevič Solovjev (1918), ki je Grivčevo najdaljše hrvaško besedilo o Solovjovu

⁶ V prikazu Grivčevih člankov v hrvaščini se bomo omejili na objave, ki so bile izdane v zgodnejšem obdobju Grivčeve akademske kariere in so časovno blizu njegovemu službovanju v Zagrebu. Grivec je v svojem poznem obdobju, po letu 1952, v časopisu *Slovo*, ki ga je izdajal Staroslovanski inštitut v Zagrebu, objavil nekaj recenzij in jezikoslovnih znanstvenih člankov v slovenščini, ki jih v naši razpravi izpuščamo.

⁷ Obsežni članek o Vladimirju Sergejeviču Solovjovu iz leta 1918 je sestavljen iz treh delov in je bil objavljen v treh zaporednih številkah *Katoličkega lista*.

⁸ Vse Grivčeve članke v *Katoličkem listu* iz let 1918 in 1919 sem dobil na vpogled v Nacionalni i sveučilišni knjižnici u Zagrebu (NSK), preostale (1909, 1923 (*Nova Evropa*), 1925) pa v knjižnici jezuitske fakultete, Filozofski fakultet Družbe Isusove (FFDI); vsem zaposlenim se lepo zahvaljujem.

in ga je objavil v treh delih. Apologetska razprava Vladimir Solovjev i biskup Strossmayer (1925) je Grivčev najpoznejši članek v hrvaščini.

Dr. Grivec v svojih hrvaških spisih predstavlja ekumenski nauk Solovjova, ki ga uporabi kot popoln model za graditev edinosti med vzhodnim in zahodnim krščanstvom. Grivčevi pogledi na ekumenizem se tako ujemajo z izhodišči Solovjova, da je pogosto težko razločevati med idejami obeh avtorjev. (Arko 2003, 207) Kljub vsemu pa se v ozadju Grivčevega strinjanja s Solovjovom zrcali tudi odsev njegovega lastnega nauka. Grivec je nauk Solovjova sprejel z vsem žarom zaradi »kato-liškosti« Solovjova, ki je gojil simpatije do zahodnega krščanstva in do rimskega papeštva. V svojih hrvaških spisih je dokaj izčrpno orisal nekatere glavne postavke teologije Solovjova. Solovjov je do spoznanja o prvenstvu rimskega papeža v Cerkvi prišel prek osebnega študija teologije in zgodovine krščanstva. Poglobljal se je v Sveto pismo, v spise cerkvenih očetov, v nauk koncilov in v cerkveno zgodovino. Grivec posebej poudari, da je veliki intelektualec Solovjov Sveto pismo študiral v hebrejskem in v grškem izvirniku, cerkvene očete pa v grščini in v latinščini. (1925, 32) S tem je zagotovo prišel do pravih uvidov. Solovjov je razvil dve ključni ideji, ki sta ga vodili k zedinjenju s katolištvom: bogočloveškost in svobodna teokracija.

V Kristusovi osebi čudovito sobivata dve naravi, božja in človeška. Vzhodna Cerkev je pod grškim vplivom vedno bolj poudarjala Kristusovo božjo naravo (nevidno, duhovno), na latinskem Zahodu pa je bil večji poudarek na Kristusovi človeški naravi (praktično, konkretno). Cerkev mora nadaljevati Kristusovo bogočloveškost, saj je Gospod v sebi harmonično spojil obe naravi. Iz osrednje ideje Solovjova, bogočloveškosti, sledi logični sklep, da je potrebno zedinjenje vzhodne in zahodne Cerkve, edinost božje in človeške sestavine. (30) Iz študija zgodovine je spoznal, da za razkol ni kriva le katoliška Cerkev in da so goreči ruski slavofili narobe razumeli razkol. Menil je, da je razkol velik greh in nesreča Bizanca in da je Rusija poklicana k odkupitvi od tega greha in k pomiritvi med Vzhodom in Zahodom. (30–31)⁹ Posebno odgovornost pri delu za edinost z Zahodom je Solovjov pripisal Rusiji, saj naj bi bila to zaradi zgodovinsko ohranjene ruske pobožnosti in politične moči konservativne ruske monarhije njena zgodovinska poklicanost (Malmenvall 2015, 348). Cerkveni razkol je v nasprotju z bogočloveškostjo in z božjo voljo. Grivec je ideji bogočloveškosti in vseobsežnosti Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa sledil v vseh spisih Solovjova.

Solovjov je razvil dopolnjujočo idejo teokracije in na podlagi zgodovinsko-teološkega študija spoznal pravilnost rimskega primata. Če je sedanje življenje usmerjeno v večnost, potem se mora tudi vse svetno in človeško podrediti Bogu in njegovi volji. Grivec v tem smislu povsem opravičuje katoliško (sholastično) usmeritev srednjega veka na Zahodu, ko so se vse družbene in posameznikove sile podrejele verskim načelom. Ker pa je Bog ljubezen in deluje svobodno, mora tudi človek kot svobodno bitje sebe in vse svoje delovanje svobodno podrediti Bogu. To se mora zgoditi po

⁹ Po mnenju Solovjova kristjani slovanskih narodov niso nikoli odpadli od edinosti s katoliško Cerkvijo, saj je véliki razkol zadel le bizantinsko Cerkev v Konstantinoplu in ne ruske pravoslavne Cerkve (Herbigny 1918, 29).

vesoljni Cerкви, ki odseva božjo voljo in se ji bo zato uklonila tudi državna oblast. To je svobodna krščanska teokracija, saj Bog ne vsiljuje svojega vladarstva, ampak se mora človek zanj sam odločiti. Grivec nadalje razgrinja vizijo Solovjova in zapiše, da bo v svobodni božje-človeški zvezi vrhovni zastopnik državne oblasti ruski car, ki bo podrejen rimskemu papežu kot sin očetu, oba skupaj pa božji volji. Božje ljudstvo bi bilo tako pokorno duhovni in svetni oblasti. (1918b, 441)

Grivec je svoje argumentiranje primata resda gradil na podobi Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, v katerem je videl božjo in človeško stvarnost in jo na poseben način istovetil s hierarhično cerkveno ureditvijo, po kateri Kristus kot glava Cerkve izvršuje svojo oblast; pri tem se je lahko približal tudi pravoslavni nauku (Kovačič 1983, 148; 159). V dialogu z vzhodno Cerkvijo je rad poudarjal, da prvenstvo rimskega papeža do razkola ni pomenilo nobenih težav in da pravzaprav govorimo o skupni dediščini (Turnšek 2003, 121). Ruski narod je sprejel vero iz Bizanca pred razdorom edinosti in uradno razkola ni bilo nikoli. Pravoslavno Cerkev utemeljuje prvih sedem koncilov, ki so potekali vsi pred razkolom in so priznavali papeški primat, zato so vsa dogmatična oporekanja proti katoliški Cerкви pravzaprav le zasebna razmišljanja posameznih teologov. (Grivec 1918b, 442; Arko 2003, 206) Grivec rad zapiše mnenje Solovjova, da celo dodatek *Filioque* v veroizpovedi ne sme biti sporen, saj ne nasprotuje stanju pred razkolom in nekdanji edinosti (1918b, 442).

Zagotovo je bil Grivec predstavnik teološkega jezika svojega časa in svoje mnenje pogosto izraža v izrazito apologetičnem tonu, kot zastopnik katoliške Cerkve. Tudi če se odločno zavzema za rimsko cerkveno oblast nad vsem (krščanskim) svetom, ne zahteva »prestopanja« vernikov vzhodnih Cerkv v katoliško Cerkev. Niti vprašanje hierarhije niti vzhodna liturgija ne sme biti ovira za zedinjenje. Videli smo že, kako Grivec upravičuje papeški primat, pri vprašanju obredja pa tudi tolažilno pripoveduje, da ne sme biti bojazni. S katoliško Cerkvijo so že zedinjene nekatere vzhodne Cerkve, ki ohranjajo svoja obredja, saj morajo biti v katoliški Cerкви združene vse vzhodne in zahodne Cerkve in lahko v njej vsak narod ohrani svojo cerkveno identiteto. (256) Vzhodnih Cerkv ne smemo obravnavati z isto misijonsko metodo kakor »pogane«, ampak je treba izkazati spoštovanje do vzhodnih kristjanov, kakor je to pokazal Solovjov. Pravo pot za sodobni čas je Grivec videl v delovanju Apostolstva sv. Cirila in Metoda, ki je v Velehradu organiziralo letna srečanja za edinost med Vzhodom in Zahodom. (1918c, 454) Grivec je verjel, da se je dela za edinost treba lotiti molitveno in študijsko, s preučevanjem krščanskih Cerkv (Arko 2003, 211). Razberemo lahko, da bi po Grivčevem gledanju (ruska) pravoslavna Cerkev ob zedinjenju z Rimom dobila uniatski status, saj bi ji papež dopustil vzhodni obred in cerkveno avtonomijo. O takšni možnosti je na podlagi dopisovanja s Solovjovom razmišljal Strossmayer in o tem pisal cerkvenim oblastem. (Grivec 1909, 129) Solovjov cerkvene edinosti ni videl v zapustitvi pravoslavne Cerkve, ampak v sobivanju obeh Cerkv znotraj Kristusovega skrivnostnega telesa (Malmenvall 2015, 349).

Grivec je v svojem zagrebškem članku leta 1925 obžaloval tedanje stanje v Rusiji, kjer je ugled Solovjova zaradi posledic revolucionarnega preobrata v zadnjih letih nazadoval. Ruski cerkveni predstavniki radikalnih pravoslavnih nazorov sredi

težkih razmer v domovini niso imeli posluha za glasnika krščanske edinosti. Tudi verni ruski intelektualci v izseljenstvu so se zaradi zaskrbljenosti za prihodnost ruskega pravoslavja ogibali njegovih idej. Ni znanstveno niti domoljubno, da slavofili odrivajo Solovjova, čeprav je sam izšel iz tega gibanja. (1925, 29; 34) Zedinitvene napore Solovjova morajo na poseben način nadaljevati slovanski narodi, posebno katoliški Slovani (32). Grivec s ponosom poudari povezavo Solovjova z našim prostorom in posebno s Hrvati, saj se je ruski filozof prek zgodovinarja Račkega spoznal s škofom Strossmayerjem, s katerim sta delila skupne poglede na zedinjenje katoliške in ruske pravoslavne Cerkve. Grivec apologetično zavrača očitke o tem, da je Solovjov svoje zelo »katoliške« poglede na edinost prevzel od Strossmayerja. Grivec meni, da z neupoštevanjem idej Solovjova sploh ni mogoče delati za edinost. Jugoslovani potrebujejo preveden življenjepis Solovjova (prevod d'Herbignyjevega dela),¹⁰ saj se takšen prerok v naših »ozkih balkanskih dolinah« ne bo nikoli rodil. (1918a, 454) To posebno nalogo naloži Hrvatom, ki so s Srbi zedinjeni v jeziku in tako pomenijo središče južnega slovanstva, nekoč pa so Solovjova tudi sprejeli medse. Če tega ne bodo storili, ne razumejo svojega zgodovinskega poslanstva. S primernim prevodom pa bi se ljudem približal lik Solovjova in s tem »bomo morda vendar nekoč doživeli, da ideje Solovjova zavladajo vsem srcem in umom od Triglava do Carigrada« (455). Sam Grivec je v svojem življenju objavil mnogo člankov in študij, s katerimi je naš prostor spoznaval s Solovjovom. Njegov življenjepis in izbrane spise je Grivec izdal v *Zborniku Teološke fakultete* leta 1959.

Grivec v svojih spisih vse pozornosti ne posveča le filozofiji in teologiji Solovjova, ampak ga zanimajo tudi njegove osebne kreposti. Zanimivo je, koliko prostora je namenil hvalospevu ruskega učenjaka. V njem vidi velikega človeka, ki z neskaljeno osebnostno držo potrjuje svoj nauk. Solovjov se je povsem razlikoval od običajnih smrtnikov, v sebi je harmonično združil telesno šibkost in duhovno moč. Njegove čudovite oči so bile uprte v višji svet, prav vse v njem je bilo nekako nadzemsko in duhovno. Bil je preprost in dobrohoten kakor nedolžno dete, tujec na zemlji, romar, ki zasleduje večni Jeruzalem. Nikoli se ni oklenil denarja, ampak je vsakršno imetje razdal ubogim. Stradal in prezebal je, da je le lahko nahrnil in ogrel siromake. Končno Grivec pride do sklepa, da je bil Solovjov utelešena dobrot. Po pričevanju nekdanjih študentov visokošolska predavanja Solovjova niso bila poučevanje, ampak preroško oznanilo. (430) Solovjova po njegovem poslanstvu, izvirnosti in odločnem približevanju Rimu imenuje celo »ruski Newman« (1918b, 442; 1918c, 454). Grivec povzame še pričevanje francoskega diplomata in orientalista de Vogüéja, ki se je s Solovjovom srečal med študijem v Egiptu in ga je zaradi telesnega trpljenja in velike ljubezni oklical za slovanskega Kristusa (1918a, 430).

3.2 Spisi o poslanstvu katoliških južnih Slovanov pri delu za edinost kristjanov

Grivec je v novi politični stvarnosti po prvi svetovni vojni videl veliko priložnost za delo v smeri zblíževanja med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, pri tem pa naj bi

¹⁰ Francoski jezuit Michel d'Herbigny je leta 1911 izdal knjigo *Vladimir Solovjov: ruski Newman*.

imeli posebno poslanstvo katoliški Slovani. Njegove nazore je možno razbrati iz spisov, ki jih je objavljala v tem času. O zgodovinski priložnosti za zedinjenje piše v člankih *Katoliškega lista*. V razpravi *Je li crkveno sjedinjenje moguće?* (1919) se ozira na možnosti zedinjenja katoličanov in pravoslavnikov in na dotedanje poskuse in poudari ugodnost sedanjega trenutka.¹¹ V članku *Sv. Ćiril i Metod* (1919) se Grivec po vzoru svetih bratov zavzema za uvedbo slovanskega bogoslužja med jugoslovanske katoličane, da bi se tudi tako vzpostavljala edinost na Balkanu. Grivčev prispevek *Slavensko bogoslužje rimskoga obreda* (1919) obravnava pomen slovanskega bogoslužja za južne Slovence in priporoča cirilsko transkripcijo glagolskega bogoslužja za hrvaške in za slovenske katoličane; s tem bi naredili korak v smeri ekumenskega zблиževanja s pravoslavnicimi kristjani. Grivec je objavil še članek o sodobnih verskih in narodnostnih vprašanjih. V zagrebški reviji *Nova Evropa* je izšel njegov članek *Katolički vjerski problem u Jugoslaviji* (1923), ki je napisan v cirilici.

Grivčeva začetna idealistična pričakovanja o verskem in družbenem blagostanju v Kraljevini SHS so se v letih po njenem nastanku srečala z realnejšimi obrisi nove države. Njegovim temeljnim izhodiščem in pogledom na razmere v novi politični tvorbi, ki je sploh prvič v zgodovini združevala katoliško in pravoslavno Cerkev ter njune vernike v približno enakem številu, lahko najlepše sledimo v članku *Katolički vjerski problem u Jugoslaviji* (1923), v katerem Grivec izraža svoje misli glede katoličanom neprijaznega uradovanja v praksi. (Dolinar 1993, 252) Članek se uvršča v prvo obdobje izhajanja *Nove Evrope*, ko se je v časopisu veliko razpravljalo o problemih realizacije jugoslovanske ideje in iskanja njene podobe v sobivanju različnih narodov in ver (Nećak 1992, 94). Grivec v svojem spisu poudari ukoreninjenost katoliške pripadnosti v hrvaškem in v slovenskem narodu in prispevek katoliških veljakov pri ustanovitvi skupne države. Seveda so trdno verjeli, da nova država ne bo nikakor ovirala svobodnega delovanja katoliške Cerkve, za glavni cilj pa so si postavili prijateljsko zблиževanje s pravoslavnicim srbskim narodom. (Grivec 1923, 244)

Grivec zatrjuje, da je slovensko katoliško kmečko prebivalstvo v kraljevini vdano svoji veri in njihovega prepričanja ne more nihče omajati. Če bi se izzval kulturni boj, bo katoliško ljudstvo branilo, kar mu je sveto. (245) V tistem času je jugoslovanska politika delovala v smeri jugoslovanskega integralizma, to pa je spodbudilo zahteve po »nacionalizaciji« katoliške Cerkve v Jugoslaviji v smislu nekakšne narodne Cerkve. V tem naj bi se približala pravoslavnicim Cerkvici in njenemu zgledu sožitja v odnosu med Cerkvico in državo. Rešitev »nacionaliziranja« katoliške Cerkve in njenega preraščanja v jugoslovansko narodno Cerkev so nekateri pravoslavnicim krogi videli kar v njenem stapljanju s srbsko pravoslavnicim Cerkvico. Grivca je posebej zmotil zgled s Češkoslovaške, kamor je srbska cerkvena hierarhija po prvi svetovni vojni poslala škofa Dositeja Vasića, da bi pridobil vernike, ki so zapuščali katoliško Cerkev, in vzpostavil cerkvene strukture srbske pravoslavnicim Cerkve. Prepričan je bil, da takšen način odtegotanja nezadovoljnih katoličanov ni v korist prijateljskim odnosom med katoličani in pravoslavnicimi in vzbuja dvome v centra-

¹¹ V vsebino članka *Je li crkveno sjedinjenje moguće?* sem imel omejen vpogled, saj sta mi bili zaradi slabše ohranjenega izvoda na voljo le dve strani.

listično-unitaristično srbsko vlado, posebno pa tovrstna praksa ni bila v skladu z Grivčevo idejo o krščanski edinosti in o graditvi mostu med katoličani in pravoslavnimi. Zavedni jugoslovanski katoličani so razvijanje takšne ideje narodne Cerkve razumeli kot izzivanje. (245–246)¹²

Grivec želi v članku v *Novi Evropi* poudariti, da so dobri odnosi med katoliško in pravoslavno stranjo ključni za državno blaginjo in za krščansko edinstvo. V svojem spisu je poudaril svoja stališča o katoliškem ekumenizmu in o bratskem približevanju slovanskemu krščanskemu Vzhodu. Grivec je v duhu svoje ekumenske misli, ki je bila v veliki meri obrnjena na Vzhod, verjel v spravo med krščanskim Vzhodom in Zahodom. (Janežič 2003, 192; Grivec 1919a; 255) Treba je presegati razlike, ki kristjanov ne smejo nadalje razdvajati, ampak naj se vedno ozirajo k skupni duhovni dediščini (Kovačič 1983, 95). Grivec nasproti zgledom srbske Cerkve in politike, ki jih je poprej obsodil, predlaga korake, ki bi mnogo ugodneje uresničevali jugoslovansko identiteto katoliške Cerkve in tako prispevali k njenemu »nacionaliziranju«. Apostolat edinosti južnoslovanskih katoličanov je videl predvsem na dveh področjih.

Prvo področje je jezikovno približevanje v bogoslužju. Grivec je v tistem času spodbujal uvedbo slovanskega bogoslužja rimskega obreda za vse katoliške južne Slovane. V spisih večkrat omenja uradno prošnjo jugoslovanskih katoliških škofov, ki so jo poslali v Rim in se sklicevali na sv. Cirila in Metoda. Čeprav njihova prošnja ni bila nikoli uresničena, se je o vpeljavi starega slovanskega bogoslužja veliko pisalo. V zvezi s tem se je razpravljalo o načinu transkripcije glagolskega bogoslužja, ki je bilo v uporabi ponekod na Hrvaškem. Glagoljaške bogoslužne knjige so bile potrebne posodobljene izdaje, Grivec pa se je zavzel za njihovo transkripcijo v cirilico in ne v latinico. Menil je, da je uporaba cirilice v bogoslužnih knjigah najprimernejša s kulturnega in s cerkvenega vidika. Vprašanja se ne sme reševati politično, kakor so to želeli storiti nekateri hrvaški intelektualci, čeprav so sami isto očitali Grivcu. Vprašanje se mora reševati znanstveno in teološko. Filološke razprave se študija staroslovanskega jezika lotevajo na temelju cirilske transkripcije, zato bi latinska transkripcija škodila teološki znanosti in tu nima svojega mesta, saj je staro slovansko bogoslužje starodavni privilegij in se je ohranilo v cirilici in v glagolici. Cerkev ne dovoljuje bogoslužja v narodnih jezikih in lahko pri vprašanju staroslovanskega bogoslužja daje na izbiro le cirilico in glagolico. Grivec pravi, da cirilici nasprotujejo le tisti, ki ne obvladajo cerkvene cirilice, in nekateri Hrvatje iz političnih razlogov. (1919č, 376) Na ugovore o stapljanju katolištva z vzhodno Cerkvijo in o zahtevnosti uporabe cirilice za mnoge hrvaške in slovenske duhovnike ob morebitni uvedbi bogoslužnih besedil v cirilici je Grivec odločno odgovoril. Katoliške vzhodne Cerkve in »nezedinjeni« pravoslavni v liturgiji uporabljajo cirilico. Zakaj bi se osamili od grškokatoličanov in ne ponudili roke vzhodnim kristjanom v znamenje zблиževanja v tako preprosti stvari? Žrtev, ki se pričakuje od duhovnikov, je dokaj majhna. Duhovniški stan ni stanje udobja, ampak žrtve. Za mnoge duhovnike pa cirilica ne bi bila niti žrtev. (375–376) Grivec je slovansko

¹² Znanih je še več takšnih primerov pravoslavnega prozelitizma v tistem času (Škafar 2003, 222–223).

bogoslužje rad predstavljal kot znamenje edinosti, saj sta njegova začetnika sv. Ciril in Metod delovala v času pred razkolom. Slovansko bogoslužje so podpirali tisti rimski papeži, ki so delali za edinost, slovansko bogoslužje pa so pozneje prevzeli tudi Rusi, ki sledijo bizantinskemu krščanstvu. (1919c, 350–351) Sam je več let predaval staro cerkveno slovanščino na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Drugo področje graditve jugoslovanskega ekumenskega katolištva Grivec pripisuje vlogi teoloških fakultet in znanosti. Znano je Grivčevo mnenje, da mora ljubljanska teološka fakulteta tudi s preučevanjem vzhodnih vprašanj povezovati vzhodno in zahodno teologijo. (Miklavčič in Smolik 1969, 569) Katolištvo bo lahko postajalo bolj »jugoslovansko«, če se mu bo dopustilo, svobodno razvijati teološko znanost. V tem oziru pravi, da mora teologija v posameznem narodu dobiti svoj lastni značaj, ki ga oblikujejo kultura, zgodovina in politično ozračje. Takšno poslanstvo opravljata teološki fakulteti v Zagrebu in v Ljubljani, ki moreta z nemotnim razvojem jugoslovanske teološke misli ugodno vplivati na zблиževanje s pravoslavno Cerkvijo in graditi resnično slovansko vzajemnost. Kakor ima namreč pravoslavje bizantinske vplive, ki za vzhodno krščanstvo niso nujno potrebni, ima podobno tudi katolištvo mnogo germanskih in romanskih potez, ki ne sodijo k bistvu katolištva. Le samostojna slovanska pravoslavna in katoliška teologija lahko uspešno opravi svojo nalogo krščanske edinosti in koristno prispeva k blaginji evropske kulture. (1923, 246) V ta namen se naj čimbolj poenoti tudi znanstveni jezik, ki bo močno pod vplivom srbohrvaščine; pri tem je Grivec sledil večinskemu prepričanju takratnih slovenskih izobražencev (Dolinar 1993, 252).

V ekumenski želji se Grivec pridruži mnenju Solovjova in kot glavni pogoj za napredovanje v rasti krščanske edinosti v skupni državi navede svobodo razpravljanja. Solovjov je sam čutil težo cenzure in zaprtosti za dialog med svojimi rojaki, Grivec pa neposredno po koncu prve svetovne vojne ugotavlja, da se v Jugoslaviji (tudi zaradi politične motiviranosti) celo spodbuja razprava o cerkveni edinosti. (1919a, 256)

3.3 Polemični spisi

Delo dr. Grivca je bilo verjetno tudi zaradi njegove profesure v Zagrebu opaženo med hrvaškimi izobraženci. V treh člankih, objavljenih v *Katoliškem listu* med Grivčevim službovanjem v Zagrebu, lahko sledimo njegovim odgovorom hrvaškemu teologu Juraju Paviću, ki je Grivca očitno izzval z nekaterimi pripombami glede njegove aktualne knjige *Pravoslavje*, izdane v Ljubljani leta 1918. Prvi Grivčev članek na to temo ima naslov *Opaske o istočnom crkvenom pitanju* (julij 1919), drugi je *Odgovor g. J. Paviću* (september 1919), tretji pa *Stvarna kritika g. Pavića* (november 1919). Njuna nekajmesečna akademska razprava v *Katoliškem listu* se je zapletala v ponavljajoče se argumentacije in končno prešla v »neakademsko osebno polemiko« (Grivec 1919e, 559).

Pavić je bil teolog mlajše generacije, rojen leta 1890 v grškokatoliški družini. (Vzhodno) teologijo je študiral v Lvovu, v Fribourgu in na Bizantološkem inštitutu v Münchnu in doktoriral na Teološki fakulteti v Zagrebu. Prav na Pavićevo pobudo

je bila v Zagrebu ustanovljena katedra za vzhodno teologijo. Njen prvi predstavnik je bil Grivec, nato Šimrak, za njim pa je vzhodno bogoslovje od leta 1944 dalje poučeval Pavić. (Oberški 1963, 148–149)

Grivec v svojem prvem odgovoru zapiše, da želi Pavić v knjigi *Pravoslavje* najti več odgovorov, kakor jih je delo zmožno dati. Pavićev glavni očitek je namenjen Grivčevemu navajanju Solovjova in njegovi zgodovinski presoji vloge pravoslavne Cerkve pri velikem cerkvenem razkolu. Pavić meni, da Solovjov ni zgodovinar in so zato njegove zgodovinske ugotovitve nezadostne oziroma slabe. Grivec zagovarja Solovjova in pravi, da Solovjov res ni pisal zgodovinskih razprav v ožjem pomenu, a je vselej natančno preštudiral zgodovinska dejstva pri njihovih izviri. Pavić naj bi navedek Solovjova iz *Pravoslavja* vzel iz konteksta in ga narobe razlagal, Grivec pa mu očita, da spise Solovjova na splošno slabo pozna. Grivec navede mnoge zgodovinske in filozofske zasluge Solovjova, ki je bil sprva cenjen tudi v Rusiji, a so bili njegovi uvidi nato zavrženi zaradi osebnega nagibanja h katolištvu. Tako velik poznavalec zgodovine filozofije in teologije zagotovo lahko presoja naravo pravoslavne Cerkve. Pavić nasproti Solovjovu rad omenja nemškega katoliškega teologa Alberta Ehrharda, za katerega pa Grivec večkrat poudari, da zanesljivo ni največji poznavalec vzhodne Cerkve.¹³ Njegovo področje je bila bizantinska teologija do 15. stoletja. Marsikateri pisatelji so bili tedaj še pomirljivega duha, to pa po Grivčevem mnenju ne pomeni več pogledov »današnjega« pravoslavja. (1919b, 342–343)

Zelo podobna sta tudi preostala dva članka, ki nakazujeta, da sta se oba pisatelja zapletala v neskončna dokazovanja z nekoliko tršim besednjakom. Grivec je svoj septembrski odgovor začel z opazko o Pavićevem nepoznavanju literature in predmeta razprave. Grivca so na Pavićev članek opozorili celo njegovi zagrebški slušatelji in ga spodbudili k novemu odgovoru. Grivec se spet zaustavi pri obrambi Solovjova in pravi, da bi trditev, ki Solovjova označuje za slabega zgodovinarja, pričakoval kvečjemu od kakega pristranskega ruskega nasprotnika cerkvene ednosti, resni tuji avtorji pa mu priznavajo zmožnosti tudi na tem področju. Paviću nato spet očita precenjevanje Ehrharda, ki ni avtoriteta pri poznavanju grške Cerkve. Zanimiva je še Grivčeva tožba, ko izrazi svoje začudenje, da ga Pavić naziva kot profesorja apologetike. V tem vidi prikrito trditev, da Grivec zato, ker je »apologet«, ne more verodostojno presojati zgodovine vzhodne Cerkve. Pri tem je Pavić dokazal, da premalo pozna in ceni tudi katoliško teologijo. (1919d, 459–460) Zadnji odgovor je Grivec napisal v novembru. V njem večinoma ponavlja prejšnje argumente in se odziva na nekatere zbadljivke. Paviću očita razne terminološke in strokovne pomanjkljivosti, ki naj bi bile tudi posledica napačnih nazorov münchenske šole; tam je namreč Pavić obiskoval bizantinski seminar, ki ni bil teološki, ampak filološko-zgodovinski. (1919e, 560) Grivec je bil pripravljen odgovoriti na vsakršno obtožbo, naj je zadevala njegovo strokovno delo ali pa osebne značilnosti.

¹³ Verjetno dr. Grivec ni imel najboljšega mnenja o Ehrhardu tudi zaradi idejnih tokov, ki so nanj vplivali med študijem v Innsbrucku. Tam so se namreč z nemškimi modernisti, med katere je sodil tudi zmernejši Ehrhard, zapletali v ostra teološka obračunavanja (Benedik 2003, 8).

4. Sklep

Ob pogledu na potek Grivčeve zagrebške zgodbe lahko izluščimo nekaj sklepov. Dr. Grivec je bil v tistem času že uveljavljen kot strokovnjak za vzhodno bogoslovje, zato ga je zagrebška teološka fakulteta želela pridobiti v svoje vrste (Benedik 2003, 14). Čeprav so se prvi stiki z Zagrebom vzpostavili že ob koncu leta 1918, je bil Grivec na profesorsko mesto imenovan šele marca 1919. V oči sili vzporednica z marčevskim odlokom o ustanovitvi ljubljanske univerze in teološke fakultete. Verjetno gre tedanje imenovanje v Zagrebu pripisati tudi iznajdljivosti tamkajšnje teološke fakultete, ki kaže na željo po pravočasni pridobitvi teološkega strokovnjaka. Nadalje lahko v dejstvu, da bi bil skoraj izvoljen za dekana, vidimo naklonjenost, ki jo je Grivec užival med profesorskimi kolegi v Zagrebu. Pomenljivo je, da je razmeroma mladi slovenski profesor po tako kratkem delovanju v Zagrebu že prišel v ožji izbor volitev. Nazadnje je bil Grivec povabljen na Teološko fakulteto v Ljubljani, ki je opravljala zadnje priprave na začetek delovanja in pri svojem povabilu pričakovala, da bo slovenski profesor sprejel delo na domači slovenski univerzi; to se je po nekoliko zamudnih postopkih tudi zgodilo.

V svoji zgodnejši akademski karieri je Grivec objavil tudi nekaj člankov v hrvaščini, največ prav med svojim bivanjem v Zagrebu. Njegovi spisi kažejo široko poznavanje vzhodnega krščanstva in razodevajo ekumensko pripravljeno za obnovo izgubljene edinosti, čeprav pri tem njegova drža morda še ni ekumenska v njenem širšem pomenu današnjega časa. Trudil se je za uveljavitev ekumenske misli ruskega filozofa Solovjova, ki je zgodovinsko ogledalo nastavljal predvsem vzhodni Cerkvi in Rusijo klical k popravitvi škode in k zedinjenju z Rimom. Grivec je s svojim delom pritegnil pozornost strokovne javnosti in je bil v akademskem dopisovanju pripravljen braniti svoj ugled in stališča, da bi mogla povsem zasijati resnica, ki jo je vedno zasledoval.

Kratice

AKBF – Arhiv Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu.

ATF – Arhiv Teološke fakultete v Ljubljani.

KL – *Katolički list* (Zagreb).

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

Reference

Arhivski viri

AKBF, Curriculum vitae, Spisi 1918, št. 201.

AKBF, P. T. rektoratu sveučilišta u Zagrebu, Spisi 1918, št. 201.

AKBF, Kvalifikacija vseučilišnih profesorjev, Spisi 1919, št. 97.

AKBF, Poziv gg. profesorima, Spisi 1919, št. 135.

AKBF, Zapisnik šeste redovite sjednice prof. zbora, Spisi 1919, št. 135.

AKBF, Zapisnik sedme redovite sjednice prof. zbora, Spisi 1919, št. 135.

AKBF, Red ispita, Spisi 1919, št. 135.

- AKBF**, Dovoljenje za dopust dr. Grivca do konca januarja 1920, Spisi 1919.
- AKBF**, Poverjeništvu za prosveto in bogoštovlje v Zagrebu, Spisi 1920, št. 264.
- AKBF**, Dekanatu bogoslovnog fakulteta u Zagrebu na znanje, Spisi 1920, št. 255.
- AKBF**, Bogoslovni fakultet, Spisi 1920, št. 317.
- ATF**, Dekret o postavitvi, 1919, Predavatelji, Franc Grivec.
- ATF**, Potrdilo o prisegi, 1919, Predavatelji, Franc Grivec.
- ATF**, Imenovanje dr. Grivca na TF UL, 1920, Predavatelji, Franc Grivec.
- ATF**, Uslužbeni list, XVII Tok celokupne gradjan-ske državne službe, Predavatelji, Franc Grivec.
- NŠAL**, Imenovanje dr. Fr. Grivca za profesorja, ŠAL/SP 5, š.k. 276, mapa 1920.

Druge reference

- Arko, Alenka**. 2003. Franc Grivec in vzhodna teologija. V: Škulj 2003, 195–212.
- Benedik, Metod**. 2003. Franc Grivec – profesor. V: Škulj 2003, 7–25.
- Ciperle, Jože**. 2009. Univerzitetni teološki študij skozi stoletja in ustanovitev Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. V: Kolar 2009, 17–35.
- Dekleva, Tatjana**. 2008. Teološka fakulteta Ljubljanske univerze. V: *Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani skozi čas in prostor*, 30–44. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- Dolar, France**. 1993. Franc Grivec. *Bogoslovni vestnik* 53, št. 3:247–264.
- Grivec, Franc**. 1925. Vladimir Solovjev i biskup Strossmayer. *Katolički list*, št. 3, 22. januar.
- . 1923. Katolički vjerski problem u Jugoslaviji. *Nova Evropa*, št. 8–9.
- . 1919a. Je li crkveno sjedinjenje moguće? *Katolički list*, št. 22, 29. maj.
- . 1919b. Opaske o istočnom crkvenom pitanju. *Katolički list*, št. 29, 17. julij.
- . 1919c. Sv. Ćiril i Metod. *Katolički list*, št. 30, 24. julij.
- . 1919č. Slavensko bogoslužje rimskoga obreda. *Katolički list*, št. 32, 7. avgust.
- . 1919d. Odgovor g. J. Paviću. *Katolički list*, št. 39, 25. september.
- . 1919e. Stvarna kritika g. Pavića. *Katolički list*, št. 47, 20. november.
- . 1918a. Vladimir Sergejević Solovjev. *Katolički list*, št. 38, 19. september.
- . 1918b. Vladimir Sergejević Solovjev (Nastavak). *Katolički list*, št. 39, 26. september.
- . 1918c. Vladimir Sergejević Solovjev (Svršetak). *Katolički list*, št. 40, 3. oktober.
- . 1909. Strossmayer i Solovjev. *Katolički list*, št. 11, 18. marec.
- Herbigny, Michel d'**. 1918. *Vladimir Soloviev: A Russian Newman, 1853–1900*. Prev. A. N. Buchanan. London: R&T Washbourne.
- Kolar, Bogdan, ur.** 2009. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kolar, Bogdan**. 2009. Delovanje Teološke fakultete med letoma 1919 in 1952. V: Kolar 2009, 58–75.
- Kovačič, Lojze**. 2003. Grivčeva bibliografija. V: Škulj 2003, 39–68.
- . 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Malmenvall, Simon**. 2015. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:347–360.
- Miklavčič, Maks, in Marijan Smolik**. 1969. Teološka fakulteta. V: Modic 1969, 567–573.
- Mikuž, Metod**. 1969. Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919–1945. V: Modic 1969, 53–92.
- Modic, Roman, ur.** 1969. *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani: 1919–1969*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- Mrkonjić, Tomislav**. 1981. Ivan Bujanović: Prinosi za životopis teologa Ivana Bujanovića (1852–1927). *Bogoslovna smotra* 51, št. 1:66–87.
- Nečak, Dušan**. 1992. Revija »Nova Evropa« in Slovenci. *Zgodovinski časopis* 46, št. 1:93–108.
- Oberški, Janko**. 1963. Dr. Juraj Pavić. *Bogoslovna smotra* 33, št. 2:148–150.
- Škulj, Edo, ur.** 2003. *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Škafar, Vinko**. 2003. Grivec – poznavalec srbskega pravoslavlja. V: Škulj 2003, 213–230.
- Turnšek, Marjan**. 2003. Grivec in Petrovo prvenstvo. V: Škulj 2003, 117–125.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,943–956

UDK/UDC: 271.2-72-1

Besedilo prejeto/Received: 02/2018; Sprejeto/Accepted: 02/2018

Simon Malmenvall

Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca¹

Povzetek: V članku je analizirana recepcija ekleziologije ruskega filozofa in teologa Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900), kakor se kaže v delih slovenskega teologa in zgodovinarja Franca Grivca (1878–1963). Analiza zajema izbrana reprezentativna dela o Solovjovu, ki jih je Grivec pisal skozi svoje celotno akademsko udejstvovanje, od zgodnjega obdobja na začetku 20. stoletja vse do poznega obdobja na začetku šestdesetih let. Avtor članka zagovarja stališče, da je Grivčevo recepcijo ekleziologije Solovjova mogoče strniti v naslednje ugotovitve: 1. Solovjov tvori eno od štirih nosilnih tem Grivčevega raziskovanja – poleg (splošne) ekleziologije, teologije in zgodovine vzhodnokrščanskih Cerkev in cirilmetodijskega vprašanja oziroma srednjeveške slovanske religiozne kulture; 2. Grivec pri preučevanju Solovjova obravnava predvsem njegovo ekleziologijo; 3. Grivec ekleziologijo Solovjova razlaga in vrednoti v luči prizadevanja za (ponovno) edinost kristjanov v eni, vesoljni (katoliški) Cerkev.

Ključne besede: ekleziologija, Vladimir Solovjov, Franc Grivec, ruska teologija, katoliško-pravoslavni odnosi, edinost kristjanov

Abstract: **Ecclesiology of Vladimir Solovyov in the Works of Franc Grivec**

In this article the reception of ecclesiology of the Russian philosopher and theologian Vladimir Sergejevich Solovyov (1853–1900) is analysed, as found in the works of the Slovene theologian and historian Franc Grivec (1878–1963). The analysis brings forth the chosen representative works on Solovyov written by Grivec during his entire academic career, from his early period at the beginning of the 20th century up to the late period at the beginning of the 1960s. The author of this article argues that the reception of Solovyov's ecclesiology by Grivec can be synthesized in the following findings: 1) Solovyov represents one of the four fundamental subjects studied by Grivec – together with (general) ecclesiology, theology and history of the East Christian Churches and the question concerning Cyril and Methodius, i.e. medieval Slavic religious culture; 2) in studying Solovyov, Grivec discusses primarily his ecclesiology; 3) Solovyov's

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozologija v kontekstu sodobne edukacije (P6–0269), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

ecclesiology is explained and evaluated by Grivec in the light of the effort for the (renewed) unity among Christians within one universal (Catholic) Church.

Key words: ecclesiology, Vladimir Solovyov, Franc Grivec, Russian theology, Catholic-Orthodox relations, Christian unity

1. Uvod

Slovenski katoliški teolog in zgodovinar Franc Grivec (1878–1963), dolgoletni (1920–1963) profesor na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, se je s svojim tako kvalitativno kakor tudi kvantitativno bogatim znanstveno-publicističnim delom izkazal kot doslej največji slovenski mednarodno uveljavljeni strokovnjak za teme, povezane z eklezioologijo in z vzhodnim krščanstvom.² Sodeč po njegovi bibliografiji³ in sposobnosti združevanja različnih metodoloških okvirov, zlasti teoloških, zgodovinskih in filoloških (Zajc 2014, 199; 201), ga je skozi celotno akademsko udejstvovanje opredeljevalo zanimanje za štiri teme: 1. (splošna) eklezioologija; 2. teologija in zgodovina vzhodnokrščanskih Cerkva;⁴ 3. cirilmetodijsko vprašanje⁵ oziroma srednjeveška slovanska religiozna kultura; 4. teologija, v prvi vrsti eklezioologija ruskega filozofa, teologa in pesnika Vladimirja Solovjova (1853–1900).⁶

Izhajajoč iz dejstva, da preučevanje Solovjova tvori eno od nosilnih tem Grivčevega opusa, je ta članek zamišljen kot analiza Grivčeve recepcije eklezioologije omenjenega ruskega misleca. Analiza zajema izbrana reprezentativna dela o Solovjovu, ki jih je Grivec pisal skozi svoje celotno akademsko udejstvovanje, od zgodnjega obdobja na začetku 20. stoletja vse do poznega obdobja na začetku šestdesetih let. Izbrana reprezentativna dela so naslednja: Vladimir Sergejevič Solovjev (1917),⁷ Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev (1931), Solowjew, Wladimir (1937), Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva (1960) in odlomki iz druge izdaje monografije *Cerkev* (1943). Ta monografija pomeni Griv-

² Pregledni intelektualni biografiji Franca Grivca: Benedik 2003; Dolinar 1993.

³ Doslej najpopolnejša bibliografija Franca Grivca: Kovačič 2003.

⁴ Med pomembnejša Grivčeva dela o teologiji in zgodovini vzhodnokrščanskih Cerkva je mogoče šteti *Pravoslavje* (1918), *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju* (1921) in *Vzhodno bogoslovje* (1956).

⁵ Med pomembnejša Grivčeva dela o cirilmetodijskem vprašanju sodijo: *Zarja stare slovenske književnosti: frisinški spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda* (1942), Žitja Konstantina in Metoda (1951), *Konstantin und Method: Lehrer der Slaven* (1960a) in »Ciril-metodijska ideja« (1962).

⁶ Pregledni intelektualni biografiji Vladimirja Solovjova: Vasilenko 2004, 54–101; D'Herbigny 1911. Pregled religiozne filozofije Solovjova: Müller 1956. Enega boljših pregledov misli Solovjova ponuja švicarski katoliški teolog Hans Urs von Balthasar (1905–1988) v drugem zvezku (1962, 647–716) svoje monumentalne študije o teologiji lepote.

⁷ Čeprav je Grivec znal rusko, se je pri poslovenjenem zapisu priimka »Solovjov« (rus. »Соловьѳв«, »Solov'ëv«) ravnal po nemškem zgledu (nem. »Solowjew«). Sodobna poslovenjena oblika »Solovjov« se od Grivčeve razlikuje v tem, da upošteva palatalizirani (mehčani) »e« (»ë«).

čevo prebojno delo na področju ekleziologije⁸ in obenem prvi pregled katoliškega nauka o Cerkvi v slovenskem jeziku.

2. Oris ekleziologije Solovjova

Teološko plat⁹ opusa Vladimirja Solovjova – v njem se kot najbolj poglobljeni ka-
žeta ekleziološki razpravi *Veliki spor in krščanska politika* (rus. Великий спор и
христианская политика, 1883) in *Rusija in vesoljna Cerkev* (fr. *La Russie et l'Eglise
universelle*, rus. Россия и вселенская Церковь, 1889) – je smiselno umestiti v
okvir ruske neakademske laiške teologije, to je, v krog teologov, filozofov, publici-
stov in literatov, delujočih zunaj uradnega okvira Cerkve in njenih visokošolskih
(akademičnih) ustanov. Neakademski teologi po svoji primarni izobrazbi niso bili
niti teologi niti duhovniki, a so z ustvarjalnim obujanjem cerkvenega izročila in s
pogosto družbeno angažiranimi deli odločilno sooblikovali rusko pravoslavno ali
s pravoslavjem povezano teologijo sredine in druge polovice 19. stoletja in tako
pripomogli k utrditvi tega za Rusijo novega fenomena laiške teologije. Za nekate-
re ruske neakademske teologe je značilno tudi to, da so po smrti postali v doma-
čem in v mednarodnem okolju znani kot velika imena ruske klasične literature.
Med njimi je poleg Solovjova vredno omeniti vsaj še Alekseja Stepanoviča Homja-
kova (1804–1860), Nikolaja Vasiljeviča Gogolja (1809–1852) in Fjodorja Mihajlo-
viča Dostojevskega (1821–1881). (Hondzinskij 2017, 6–8; 13; 368–369)

Za Solovjova je osrednji intelektualni cilj ves čas ostajal enak: poiskati celovitost
znanja in življenja kot odsotnost nasprotij med vero in razumom. V kontekstu is-
kanja celovitosti je posebno mesto zasedala želja po vnovični edinosti med vzho-
dnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) delom iste vesoljne ali katoliške
Cerkve. Ekumenski naboj njegove misli¹⁰ izhaja iz dveh glavnih predpostavk. Prva

⁸ Grivec v svoji *Cerkvi* opozarja na takrat nekoliko zapostavljeno razsežnost Cerkve kot organizma, »Kri-
stusovega telesa«, na zemlji. Podoba (Kristusovega) telesa je prav v letu druge izdaje Grivčeve *Cerkve*
na ravni cerkvenega učiteljstva (znova) povzdignil papež Pij XII. (1939–1958), in to v svoji encikliki *My-
stici corporis Christi* (1943), še bolj pa se je ta podoba uveljavila v dogmatični konstituciji drugega vati-
kanskega koncila (1962–1965) o Cerkvi, *Lumen gentium* (1964). V tem pogledu lahko Grivec velja za
»predhodnika« drugega vatikanskega koncila. O primerjavi med Grivčevo ekleziologijo in ekleziologijo
drugega vatikanskega koncila: Dolenc 2003.

⁹ Meja med filozofijo in teologijo pri Solovjovu ni jasna. Leonid Ivanovič Vasilenko, strokovnjak za zgodo-
vino ruske religiozne filozofije, denimo, pojasnjuje (2004, 62–63; 367; 371), da misel Solovjova ni niko-
li postala teologija v ožjem pomenu besede, temveč je ostala »teologizirajoča filozofija«. Solovjov se
namreč v odnosu do pravoslavne Cerkve, ki ji je po krstu pripadal, ni nikoli zavezal k doktrinarni »čisto-
sti« svojih del – upošteva celovitost božjega razodetja, osvetljenega po cerkvenem izročilu –, temveč
je vanje vključeval veliko izvornih, tudi necerkvenih prvin. Solovjov je pisal predvsem za izobraženo
(delno že sekularizirano) javnost in jo nagovarjal v filozofskem jeziku kot misleči kristjan z zapletenim
odnosom do Cerkve. Poleg tega Solovjov ni sprejemal ločevanja med filozofijo in teologijo, temveč je
zagovarjal oplajanje teoloških resnic z metafiziko in z znanostjo (in narobe). Hrepenel je po notranji in
zunanji obnovitvi Cerkve kot organizma verujočih, ki bi v ljubezni do Kristusa (Bogočloveka) poskušal
združiti celotno človeštvo. Na tej podlagi bi se morala Cerkev lotiti povezovanja in »krščanskega preo-
bražanja« različnih človekovih dejavnosti (politike, izobraževanja, umetnosti itd.), ki bi pričale o »vsee-
notnosti« človeštva v Kristusu.

¹⁰ Odpiranje tematike o (ne)zbliževanju pravoslavne Cerkve s katoliško je mogoče umestiti v tok teoloških
razprav zadnje tretjine 19. stoletja. Te razprave so se v veliki meri razvile kot odziv na dogmo o papeže-

predpostavka zadeva še vedno obstoječo bistveno ali mistično edinstvo med vzhodnim in zahodnim delom Cerkve, ki se kaže v priznavanju Jezusa Kristusa kot pravega Boga in pravega človeka ali Bogočloveka, v priznavanju skupnega apostolskega nasledstva njune hierarhije in v črpanju duhovnih moči iz istih zakramentov. Druga predpostavka pa zadeva nujnost vnovične zunanje in ne zgolj mistične edinstvo Cerkve, ki bi prejemanje zakramentov nadgradila s pričevanjem o Cerkev kot enem Kristusovem telesu na zemlji in kot posledica tega z uresničevanjem vere v Bogočloveka na vseh področjih človekove dejavnosti. (Malmenvall 2015, 348–349)

Dejansko katoliškost Cerkve je po Solovjovu mogoče doseči na dva medsebojno povezana načina: s priznanjem že obstoječe mistične edinstvo obeh delov Cerkve in z moralnim naporom pri doseganju tudi navzven zedinjene Cerkve. Pristno zedinjenje naj bi tako pomenilo sobivanje »zahodnega« z »vzhodnim« na podlagi soglasja v temeljnih dogmah – kakor jih je opredelilo sedem vesoljnih cerkvenih zborov iz prvega tisočletja krščanstva. Izhajajoč iz tega, Solovjov svojega ekumenskega razpoloženja ni razumel v smislu odhoda iz ruske pravoslavne Cerkve, temveč v smislu zedinjenja obeh delov Cerkve v istem Kristusovem mističnem telesu na zemlji pod vodstvom rimskega škofa (papeža), to pa bi pravzaprav pomenilo razširitev in prenovitev obstoječe katoliške Cerkve. (Malmenvall 2015, 349; Hondzinskij 2017, 369) Zedinjenje je po Solovjovu v veliki meri odvisno od pripravljenosti svetnih oblastnikov za sodelovanje pri množenju duhovnih dobrin, ki tako prek Cerkve kakor tudi prek krščansko urejene družbe vodijo k zveličanju. Tovrstne prenovljene družbe v idealni obliki ne pomeni le cerkvena hierarhija pod papeževim vodstvom, temveč tudi svetovna država pod vodstvom ruskega imperatorja, ki naj postane svetna »roka« papeževе duhovne oblasti. Ideal vesoljnosti Cerkve se tako pri Solovjovu prenaša tudi na vesoljnost svetne oblasti, ki naj bi skupaj s Cerkvijo verniku pomagala k svobodnemu uresničevanju krščanskih načel v družbenem življenju. (Malmenvall 2015, 349) Na tej podlagi je bistvo ekleziologije Solovjova mogoče zajeti z ugotovitvijo, da je »resnično« Kristusovo Cerkev prepoznava že v svoji lastni pravoslavni, v kateri pa je pogrešal »osrednji in vesoljni organ« po zgledu papeške oblasti. Težišče Cerkve tako ni v nebesih, temveč na zemlji, katere »središče« (prenovljena papeška oblast) naj vodi »preobrazbo« človeške družbe v svetovnem merilu. V tem pogledu je Solovjov organiziranost obstoječe katoliške Cerkve sprejemal tudi kot pragmatični temelj družbenega udejstvovanja proti vse močnejšim »protikrščanskim silam«. (Hondzinskij 2017, 382; 384; Vasilenko 2004, 54; 56–57; 76)

vi nezmotljivosti, razglašeno na prvem vatikanskem koncilu (1870). Ruska – tako akademska kakor tudi neakademska – teologija se je glede nezmotljivosti razdelila na dve skupini. Večina je dogmo zavračala in v tem kontekstu začela navezovati stike z anglikanci in s starokatoličani, za katere je upala, da se bodo kot nasprotniki katolištva in obenem kot ohranjevalci obhajanja evharistije s službenim duhovništvom vrnili v »pravo«, to je, v pravoslavno Cerkev; manjšina, kamor je sodil Solovjov, pa je izbrala katolištvu naklonjena stališča in iskala pot k pridružitvi pravoslavne Cerkve katoliški. (Hondzinskij 2017, 298–299) Zadnja tretjina 19. stoletja je za intelektualno dejavnost, ki se je porajala pod okriljem ali vplivom ruske pravoslavne Cerkve, nasploh pomenila obdobje razcveta. Takrat je močno naraslo število (znanstvenih in poljudnoznanstvenih) periodičnih in monografskih publikacij z versko vsebino; takrat se je uveljavilo tudi cerkveno zgodovinarstvo, ki je s svojimi klasičnimi deli prispevalo k razvoju splošnega (posvetnega) ruskega zgodovinarstva. (303; 308)

Ekleziologijo Solovjova opredeljuje prepričanje o presejanju kulturnih razlik med Vzhodom in Zahodom. Glavno značilnost vzhodne kulture Solovjov prepoznava v pokornosti vsega človeškega nadnaravnim dobrinam (prevlada božjega in odrivanje človeškega), glavno značilnost zahodne pa v človekovi individualni ustvarjalnosti (prevlada človeškega in odrivanje božjega). Oba vidika človekovega odnosa do življenja je po njegovem mnenju uspelo začasno uskladiti zgolj antični Cerkvi, ki ju je povezala z Bogočlovekom Kristusom kot idealom polne človeškosti; v sodobnem času pa naj bi bila tovrstno sintezo v okviru Cerkve zmožna vzpostaviti »povezovalna« ruska kultura, za katero naj bi bilo značilno tako sprejemanje »najboljših izkušenj« tujih narodov kakor tudi še ohranjena vera v Boga in čut za iskanje resnice. (Malmenvall 2015, 350–351; Hondzinskij 2017, 371; Vasilenko 2004, 78–79) Edinost Cerkve je po Solovjovu mogoče doseči z uravnoteženostjo med izročilom, hierarhično oblastjo in osebno svobodo: »V razodetju dana in v izročilu ohranjena svetinja Cerkve (duhovništvo, dogma, zakramenti) pomeni začetek, s to svetinjo povezana duhovna oblast je posrednica, svobodno bogočloveško življenje pa je konec ali cilj božjega delovanja.« (Solov'ev 1967, 42) Cilj delovanja Cerkve se po Solovjovu ne kaže v neposrednem obvladovanju družbe s prevzetjem nalog svetne oblasti, temveč v pozivanju vseh ljudi k sprejetju resnice o Bogočloveku in o njegovi vesoljni Cerkvi. Prav svobodna pripadnost vesoljni Cerkvi čim večjega deleža človeštva in njegovih voditeljev je za Solovjova tisti temeljni pogoj, ki omogoča nadgraditev mističnega vidika Cerkve z zunanjim, moralno podreditev svetne oblasti cerkveni in kot posledica tega uspešno grajenje svetovne krščanske družbe, pripravljene na Kristusov drugi prihod. (Malmenvall 2015, 351–352; Balthasar 1962, 693–697)

3. Solovjov v članku iz leta 1917

Članek »Vladimir Sergejevič Solovjev«, ki ga je Grivec leta 1917 objavil v slovenski katoliški intelektualni reviji Čas, pomeni prvo celovitejšo osvetlitev omenjenega ruskega misleca ne le v kontekstu Grivčevega opusa, temveč v slovenskem jeziku nasploh. To je jasno in jedrnato besedilo, v katerem avtor bralca seznanja z življenjsko potjo in z idejami Solovjova, »preroka cerkvenega zedinjenja«, ki »se ni mogel zadovoljiti z ozkimi mejami zaostalega in separatističnega ruskega pravoslavlja« (254). Mogoče je opaziti, da Grivec v tem besedilu filozofski in pesniški razsežnosti Solovjova ne namenja posebne pozornosti; v tem kontekstu omenja, da je njegovo največje filozofsko delo etični traktat z naslovom *Opravičenje dobrega* (rus. *Оправдание добра*, 1897) (252).

Grivec kot glavna dela Solovjova prepoznava tri ekleziološke razprave: *Veliki spor in krščanska politika*, *Zgodovina in prihodnost teokracije* (rus. *История и будущность теократии*, 1885) in *Rusija in vesoljna Cerkev* (251). Rdeča nit Grivčevega besedila sta ekleziologija Solovjova in z njo povezano vprašanje (ponovne) edinosti med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, ki si jo avtor v duhu svojega časa¹¹

¹¹ Grivec je deloval v času, ko katoliška Cerkev ni sprejemala ekumenizma v sodobnem pomenu. Druge krščanske Cerkve in skupnosti (denominacije) je navadno razglašala za shizmatične (npr. pravoslavna

in obenem po zgledu Solovjova zamišlja kot pridružitve oziroma zedinjenje (unijo) pravoslavne Cerkve s katoliško (254–256; 258). Grivec poudarja: za ekleziologijo Solovjova je pomembno prepričanje, da pravoslavna Cerkev kot takšna ne uči herezij, saj za uradno doktrinarno-dogmatično avtoriteto priznava zgolj prvih sedem vesoljnih cerkvenih zborov, ki jih priznava tudi katoliška stran. Poleg tega po razkolu še ni bilo nobenega cerkvenega zbora, ki bi ga pravoslavna Cerkev razglasila za vesoljnega. Od tod naj bi sledilo, da so vse doktrinarne izjave proti katoliški Cerkvi zgolj zasebno mnenje posameznih pravoslavnih teologov ali teoloških šol, katoliška stališča, zlasti kontroverza *Filioque*, pa naj bi bila posledica organskega »dogmatičnega razvoja«, ki ga pravoslavna Cerkev prav zaradi ločenosti od Rima in zaradi svoje razdrobljenosti na regionalne ali nacionalne Cerkve ni bila zmožna nadaljevati. Še več, Rusi so krščanstvo sprejeli po posredovanju Bizanca, ko je bil Bizanc še v edinosti z Rimom, zato Rusi za obsojanje katoliške Cerkve nimajo zgodovinske podlage. (256–258) Grivec v dodatno potrditev ekleziologije Solovjova trdi, da je Solovjov postal katoličan, čeprav po letu 1889 zaradi pritiska cenzure – ne toliko zaradi osebnega razočaranja – uniatskih stališč ni več izražal javno (251–252; 260). V tem kontekstu Grivec omenja poznanstvo in osebne stike Solovjova z dvema uniatsko in slovansko usmerjenima hrvaškima katoliškima cerkvenima dostojanstvenikoma: z zgodovinarjem, politikom in kanonikom Franjem Račkim (1828–1894) in s politikom in đakovskim škofom Josipom Jurajem Strossmayerjem (1815–1905) (251).

Poleg poudarjanja ekleziološko-uniatske usmeritve Grivčevo recepcijo Solovjova odločilno opredeljujejo vnesene in vsaj nekoliko romantične sodbe o ruskem mislecu. Med njimi je vredno navesti: »Solovjev /... /, največji in najizvirnejši ruski mislec, velik pesnik in prerok svojega naroda. /... / Zdi se nam kakor viteški junak, ki je vzdramil začarano kraljično, rusko narodno dušo, od Bizantincev uspavano v tisočletno spanje, ter ji obenem bistril pogled /... /, da bi se z neskaljenim pogledom poglobila v božje-človeško, Vzhod in Zapad združujoče vesoljno krščanstvo.« (249) »Solovjev je bil sovražnik vsake pristranosti. Vedno je plaval proti toku; vedno je pobijal polovičarstvo.« (252) »Še nihče ni tako globoko umel problema Vzhoda in Zapada, še nihče ni tako bistroumno dokazal nujnost cerkvenega edinstva.« (262) Toda: »Zastonj je pričakoval, da se bo Rusija odzvala njegovemu klicu. /... / Rusija še ni bila zadosti pripravljena na tako važen korak.« (258) Kljub neuspahu Solovjova v domovini Grivec ne izgublja upanja. Zagovarja namreč stališče, da je poznavanje tega ruskega misleca ključno za vse ljudi in skupine, ki si prizadevajo za zedinjenje pravoslavne Cerkve s katoliško. V tem duhu predlaga, da bi bilo za poživitev »zediniteljskega gibanja« med Južnimi Slovani koristno prevesti kakovostno biografijo Solovjova (fr. *Vladimir Soloviev (1853–1900): un Newman*

Cerkve) ali heretične (npr. luteranstvo) in v tem duhu pospeševala prizadevanja za vrnitev »ločenih bratov« v katoliško Cerkev kot izenačeno z edino v polnosti Kristusovo Cerkvijo. Bolj diferencirano in dialoško naravnano gledanje na (prihodnjo) edinstvo kristjanov – a še vedno ob priznavanju katoliške Cerkve kot edine v polnosti Kristusove – je zavzel drugi vatikanski koncil v odloku o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* (1964). Za čas po koncilu je glede katoliškega odnosa do pravoslavne Cerkve posebno pomembno apostolsko pismo papeža Janeza Pavla II. (1978–2005) *Orientalis lumen* (1995). Kratek pregled zgodovine ekumenskega gibanja: Thompson 2008.

russe), ki jo je leta 1911 objavil francoski jezuit in škof Michel D'Herbigny (1880–1957). (362–363)¹²

V tem besedilu se Grivčeva recepcija Solovjova kaže kot že izoblikovana. Grivec v poznejših besedilih Solovjova resda osvetljuje z več faktičnimi informacijami in z obsežnejšimi razlagami, a svojega dojemanja in vrednotenja tega ruskega misleca v bistvenem ne spreminja. Obravnavano besedilo je tako smiselno označiti za nekakšen »program«, po katerem bo Grivec slovenskemu bralcu Solovjova predstavljal še naprej, vse do svojega zadnjega članka o Solovjovu iz leta 1960. Na tej podlagi je Grivčevo preučevanje in vrednotenje Solovjova treba razumeti kot enovit tok, ki se skozi čas resda dopolnjuje, a obenem v bistvenem ne spreminja. Grivčeva besedila o Solovjovu so tako zgolj »variacije« na isto temo.

4. Solovjov v enciklopedičnem geslu in v *Cerkvi*

V svojih delih, ki so posredno ali v celoti posvečena Vladimirju Solovjovu, dojema Grivec ruskega misleca predvsem kot povezovalca katoliške in pravoslavne teološke misli in glasnika ideje o zedinjenju (uniji) pravoslavne Cerkve s katoliško. To dojemanje se kaže tudi v zgoščenem in po svoji funkciji reprezentativnem besedilu, ki ga je Grivec leta 1937 kot geslo »Solowjew, Wladimir« prispeval za deveti zvezek znamenitega nemškega priročnika *Lexikon für Theologie und Kirche*. V omenjenem geslu Solovjova razglaša za katoličana, saj mu poleg uniatske ideje pripisuje prestop v katoliško Cerkev leta 1896 (štiri leta pred smrtjo). Grivec nadalje jasno razlikuje med dvema smerema v delovanju Solovjova: med filozofsko smerjo, ki je rasla iz njegove prvotne intelektualne formacije, in teološko-ekleziološko smerjo. V tem kontekstu več pozornosti namenja teološko-ekleziološki, pri tem pa kljub temeljni skladnosti s katolištvom opozarja, da je bil Solovjov pod močnim vplivom gnosticizma, nemške idealistične filozofije in mistike. Prevladujoča pozornost do ekleziologije Solovjova je v tem primeru povsem razumljiva: to je namreč geslo v leksikonu, namenjenem osvetljevanju tematik v povezavi s »teologijo in Cerkvijo«, kakor je razvidno že iz njegovega naslova.

Podobno zgoščena in reprezentativna Grivčeva besedila o Solovjovu je mogoče najti v njegovi *Cerkvi*. Čeprav je pri *Cerkvi* pomemben splošni katoliški pregled ekleziologije, je pri skoraj vsakem podpoglavju te štiristo strani dolge monografije upoštevano in s (takratnega) katoliškega zornega kota kritično ovrednoteno pravoslavno stališče. Prav tako je za posamezno obravnavano tematiko navadno predstavljeno tudi stanje v pravoslavni ali s pravoslavljem povezani teološki literaturi zadnjih desetletij. V tem pogledu je Grivčevo *Cerkev* mogoče označiti za komparativno in s katoliškega stališča napisano sintezo ekleziologije. Skozi to delo se Grivec kaže (tudi) kot velik poznavalec pravoslavne ali s pravoslavljem povezane teološke misli, obenem pa jasno stoji na stališču katoliške Cerkve. Glede odnosa

¹² Dve leti pozneje, leta 1919, je že izšel hrvaški prevod D'Herbignyjeve monografije. Grivčeva želja se je očitno uresničila.

med katoliško in pravoslavno Cerkvijo poudarja stališče, da je njuna največja medsebojna razlika odnos do duhovnega in pravnega (juridičnega) prvenstva rimskega škofa oziroma papeža (1943, 13; 26).

Kljub dejstvu, da Vladimir Solovjov v obravnavanem delu ni in ne more biti v središču pozornosti, je v njem omenjen kar na devetih mestih (20; 26; 39; 54; 96–97; 115–117; 190–192; 267–268; 362–363); skupaj z Aleksejem Homjakovom, do katerega Grivec zavzema polemično stališče, je največkrat omenjen avtor. Grivec tako Solovjovu pripisuje veliko težo, predvsem pa ga prikazuje kot verodostojnega in s katoliškimi stališči večinoma usklajenega premišljevalca o Cerkvi. Po Grivčevih besedah se njegovi »globoki spisi prištevajo deloma k pravoslavni deloma h katoliški književnosti« (20). Za *Cerkev* velja enako, kakor velja za preostala Grivčeva del, ki se bodisi posredno ali v celoti posvečajo vélikemu ruskemu mislecu: Solovjova obravnava predvsem v luči njegove eklezioologije in pri njem išče skladnosti s katoliškim pojmovanjem, pripisuje mu prenovljeno uniatsko (»zediteljско«) pobudo, v skladu s katero naj bi se pravoslavna Cerkev vrnila v katoliško kot edino v polnosti Kristusovo Cerkev. Pri obravnavi Solovjova v *Cerkvi* je smotno izpostaviti Grivčevo sposobnost sinteze razmeroma obsežnih razlag ruskega misleca, prevzetih iz njegovih originalnih del (ne iz prevodov ali sekundarne literature), ki jih v poljudnejši obliki bralcu ponuja kot ključne argumente za katoliško eklezioološko polemiko s pravoslavno stranjo. V tem kontekstu se Grivec še posebno ustavlja pri potrebnosti priznavanja cerkvene hierarhije in papeža kot naslednika apostola sv. Petra, ki mu je Kristus podelil oblast nad vidno (zemeljsko) Cerkvijo, za uresničevanje celovite zakramentalne, doktrinarne in zunanje edinosti Cerkve; prav tako se posebej ustavlja pri potrebnosti družbene angažiranosti Cerkve oziroma njenih (tudi »navadnih«) članov, ki tako Kristusovo oznanilo širijo na vsa področja človekove dejavnosti (39; 54; 96–97; 115–116; 190–192; 267–268). Na podlagi omenjenega se kot ključne točke Grivčeve recepcije Solovjova v tem delu kažeta naslednja odlomka:

»Samo v edinstvu s Petrovo skalo more cerkev zbirati pravilne cerkvene zборе in avtentično izražati verske resnice. *Zakaj vzhodna cerkev že tisoč let molči?*¹³ /... / Kadar Peter molči, takrat so tudi drugi apostoli nemi, in oglašajo se samo kriva človeška mnenja. /... / Negacija papeževe nezmožnosti vede k absurdnosti. Odvzemite cerkvi središče Rim, in edinstvena čreda in vojska Kristusova razpade v ločene pokrajinske (državne) cerkve, zasušnjene po narodnih, državnih in zemskih elementih.« (267–268)

»*Vladimir Solovjev* opozarja, da se hierarhija vzhodne cerkve zato ne more zbirati na vesoljnih zborih, ker je pretrgala zvezo s Petrovo skalo. /... / Ve-

¹³ To zadeva dejstvo, da pravoslavna Cerkev, drugače od katoliške, v drugem tisočletju ni sklicala nobenega cerkvenega zbora (koncila), ki bi mu pripisala status vesoljnega (ekumenskega), in bi v tem pogledu na ravni zavezujočih odločitev razvijala oziroma poglobljala svoj nauk. Pravoslavna Cerkev priznava zgolj sedem ekumenskih koncilov – od prvega nicejskega (325) do vključno drugega nicejskega (787). O pomenu sedmih ekumenskih koncilov za samorazumevanje in pravno ureditev pravoslavne Cerkve: Perić 2006, 40–45.

soljni zbor je v vzhodni cerkvi nemogoč, dokler je ločena od zapadne ... Ako je normalna organizacija vesoljne cerkve in pravilna oblika njene vlade odvisna od vesoljnih zborov, potem je očitvidno, da pravoslavni vzhod /... / nima več niti pravilnega cerkvenega ustrojstva, niti pravilne cerkvene vlade. /... / S tem indirektno priznamo ono historično istino /... /, da današnje papeštvo ni samovoljna uzurpacija, marveč zakoniti razvoj onih načel, ki so očitvidno delovala pred cerkvenim razkolom.« (362–363)

Iz gornjih odlomkov je očitno, da Grivec skupaj s Solovjovom opozarja na doktrinarno-dogmatično »neživost«, nekakšno »okamenelost« pravoslavne Cerkve (Arko 2003, 206–207; Balthasar 1962, 698–700). Odkar je pravoslavna Cerkev ločena od katoliške, naj bi obstajala kot skupnost formalno povezanih, a dejansko razdrobljenih regionalnih ali nacionalnih Cerkva, ki naj bi bile prav zaradi izgubljenе umeščenosti v vseobsegajočo, na papeževem vodstvu temelječo cerkveno oblast prisiljene zgolj ohranjati dediščino prvega tisočletja enotnega krščanstva – pri tem pa je ves poznejši razvoj njenega nauka obsojen na status neobvezujočih mnenj posameznih teologov ali teoloških šol. Od tod po Solovjovu in Grivcu sledi, da je uradna pravoslavna dogmatika v temelju skladna s katoliško in tako tvori del skupno priznanih opredelitev sedmih ekumenskih koncilov; pomembnejše razlike naj bi izhajale iz posameznih neobvezujočih teoloških mnenj, ki pa so se na krščanskem Vzhodu v praksi uveljavila zaradi kulturnozgodovinskih okoliščin.

5. Solovjov v članku iz leta 1931 in iz leta 1960

Tudi v razmeroma obsežnem in komparativno zasnovanem članku z naslovom »Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev«, ki je bil leta 1931¹⁴ objavljen v *Bogoslovnem vestniku*, znanstveni reviji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Grivec velikega ruskega misleca obravnava predvsem kot teologa oziroma ekleziologa – v tem kontekstu kot zagovornika cerkvene edinosti, h kateri bi odločilno prispevala vrnitev pravoslavne Cerkve v katoliško. Ekleziološko plat Solovjova prenaša tudi na pisatelja Dostojevskega, saj njegovo ustvarjanje in »preroško intuicijo« (97) dosledno razbira skozi krščansko etiko in prizadevanje po aktivni vključenosti ruske izobražene javnosti v (pravoslavno) Cerkev. Kljub visoki oceni Dostojevskega kot pisatelja, ki je po Grivcu »za več desetletij prehitel evropsko literaturo« (97) – kot avtor, ki prek svojih literarnih likov »mojstrsko slika, kako v mraku zasije luč« (102) –, opozarja, da Dostojevski »ni učitelj življenja«. Njegova literarna dela imajo namreč »v sebi velike duhovne nevarnosti. Ni vsakemu dano, da bi se po tako globokih dvomih in padcih mogel dvigati k luči Kristusovi.« (102) V nasprotju s tem Grivec dodaja, da je »toplo krščansko sočutje do vseh ponižanih in teptanih odlična svetla stran Dostojevskega« (104). Temeljno krščansko usmeritev in zaznamovanost s filozofsko-teološkimi temami, a hkrati interpretativno odprtost literature Dostojevskega podkrepljuje z ugotovitvijo, da Dostojevski »ne slika in ne pripove-

¹⁴ Grivec je to besedilo sestavil ob 50. obletnici smrti Dostojevskega (1821–1881).

duje, marveč postavlja svoje junake drugega proti drugemu, in junaki se razgovarjajo in razvnamajo /... /, disputirajo o najvišjih vprašanjih: o Bogu, o nesmrtnosti, o svobodi, o zlu, o sreči človeštva. /... / Jedro njegove umetnosti je ognjevit borba idej.« (103) S to ugotovitvijo je Grivec že napovedal »polifoničnost« romanov Dostojevskega; o tem je pozneje obširno pisal znameniti ruski literarni teoretik in zgodovinar Mihail Mihajlovič Bahtin (1895–1975) (2007).

Grivec v svoji primerjalni študiji o Dostojevskem in Solovjovu izpostavlja zlasti dva vidika: na eni strani prijateljske vezi med obema Rusoma,¹⁵ plodovitost njihovega intelektualnega dialoga, podobnost med njunima resnico iščočima in izrazito individualnima značajema in njuno »preroško« napoved ruske družbene katastrofe pod podobo revolucije (101–102; 105; 107–111; 113), na drugi pa relevantnost Dostojevskega z zornega kota (takratne) katoliške teologije. Ideje Dostojevskega, izražene bodisi v njegovih literarnih delih bodisi v publicističnih ali dnevnih zapisih, so za Grivca zanimive toliko, kolikor omogočajo prepoznavanje povezanosti z idejami Solovjova kot glasnika cerkvene edinosti (99; 113–116). V tem pogledu Grivec zavrača »subjektivistično bogoslovje« Dostojevskega, ki je nagnjeno k ruskemu verskemu nacionalizmu, k obsojanju vsega zahodnokrščanskega in vsega, kjer ni (dovolj) navzoč pomen cerkvene hierarhije in ni razumskega poglobljanja v verske resnice, posredovane po izročilu. Čeprav pri Dostojevskem ceni iskrenost misli in globoko vero v Kristusa, njegovo povzdigovanje mesijanske vloge ruskega naroda in zavračanje katolištva ocenjuje kot »tragedijo« – tako zanj samega kakor tudi za Rusijo –, ki pa naj bi jo presegel nihče drug kakor Solovjov. (106–107; 114–116; 131–136).

»Z Dostojevskim je tudi Solovjev veroval v visoko poslanstvo ruskega naroda. A to ni več ponosno mesijanstvo edinega resničnega krščanskega naroda-bogonosca, marveč dolžnost ponižnega delovanja za spravo s katoliškim zapadom, ponižno priznanje svoje omejenosti in svojih napak. /... / V družbi Dostojevskega se je [Solovjev] poglobil v pojmovanje krščanske svobode. Pojem cerkve je spajal s pojmom svobodne teokratije.« (138) »Zato je Solovjev /... / dokazoval resnico: čim bliže Kristusu, tem bliže edinstvu. /... / V prijateljstvu Solovjeva in Dostojevskega je nekaj simboličnega in preroškega. Oba sta si podala roko v ognjeviti veri v Kristusa. Združevala ju je zavest, da je prenovitev v Kristusu po posredovanju njegove cerkve /... / edina rešitev pred brezbožno revolucijo.« (139)

Članek Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva, objavljen leta 1960 v *Zborniku Teološke fakultete*, nasledniku revije *Bogoslovni vestnik*, ne pomeni zgolj kronološkega, temveč tudi simbolni sklep Grivčevega preučevanja ruskega misleca. V njem so povzete pretekle Grivčeve ugotovitve o Solovjovu, vključno s poudarjeno ekleziološko recepcijo njegove misli in s prepričanjem, da je leta 1896 formalno prestopil v katoliško Cerkev (32). Prav tako je povzeto viso-

¹⁵ V tem kontekstu Grivec ne pozabi omeniti, da je bil Solovjov govornik na pogrebu Dostojevskega (129–130).

ko vrednotenje Solovjova, ki naj bi bil »največji ruski filozof, bogonadarjeni pesnik, zanosno idealen glasnik vesoljne cerkvene edinosti, v času, ko je Rusija zaslovela po svoji umetnosti in literaturi ter po političnem ugledu« (19). Kljub splošnemu odobravanju Grivec – ne le v tem delu, temveč tudi drugod – opozarja na slabosti teologije Solovjova (Kejžar 2003, 301–302; 304–306). Trdi, da je bil Solovjov »že od mladeniških let pod vplivom protestantske nemške filozofije in mistike. Poleg tega je bil trdno prepričan o objektivni resničnosti svojih vizij Sofije, svetovne duše. S to nejasno mistiko je zamegljeval svojo idejo cerkvene edinosti, [ki jo je dodatno] obremenjeval z idejo krščanskega cesarstva in jo s tem odtuževal moderni miselnosti.« (1960b, 32)

Za ekleziološko najbolj domišljeno besedilo Solovjova prepoznava razpravo *Veliki spor in krščanska politika*, v kateri naj bi ruski mislec glede vprašanja papeževskega prvenstva med drugim »krepko poudaril razliko med večno versko resnico cerkvenega prvenstva in med zgodovinskimi, časovnimi, človeškimi slabostmi rimskih papežev« (28). V povezavi s papeževim prvenstvom in cerkvenim učiteljstvom izpostavlja, da je po Solovjovu pravoslavna Cerkev »pravoverna, ker uči in mora učiti samo nauk prvih sedmih cerkvenih zborov. Vse drugo pa je le sporen nauk posameznih teologov. /... / Kjer ni Petra, tam tudi vesoljni cerkveni zbor ni mogoč. Če Peter molči, molči vsa Cerkev in se oglašajo le posamezna zmotna mnenja. Ločena vzhodna Cerkev že nad tisoč let nima živega cerkvenega učiteljstva.« (30–31) Še bolj pa je obravnavano Grivčevo besedilo pomenljivo v tem, da ekleziologijo Solovjova umešča v širši zgodovinski kontekst prizadevanj katoliške Cerkve za doktrinarno in pravno zedinjenje (unijo) pravoslavja s katolištvom – od koncila v Lyonu leta 1274 in prek florentinskega koncila leta 1439 vse do papeža Leona XIII. (1878–1903) in Grivčeve sodobnosti (20–25). Tako Solovjova prikazuje kot v temelju katoliškega misleca, ki tvori sestavni del večstoletne tradicije uniatske politike. S tem pa Grivec posredno uokvirja tudi svoje dolgoletno preučevanje Solovjova – ves čas ga namreč dojema prav v luči svoje lastne naklonjenosti do ruske in slovanske kulture in v podpiranju uniatstva.

6. Sklepne ugotovitve

Grivec se je Vladimirju Solovjovu posvečal skozi svoje celotno akademsko udejstvovanje, od zgodnjega obdobja na začetku 20. stoletja vse do poznega obdobja na začetku šestdesetih let. Grivčevo recepcijo ekleziologije ruskega misleca je mogoče strniti v naslednje ugotovitve: 1. Solovjov tvori eno od štirih nosilnih tem Grivčevega raziskovanja – poleg (splošne) ekleziologije, teologije in zgodovine vzhodnokrščanskih Cerkva in cirilmetodijskega vprašanja oziroma srednjeveške slovanske religiozne kulture; 2. Grivec pri preučevanju Solovjova obravnava predvsem njegovo ekleziologijo; 3. Grivec ekleziologijo Solovjova razlaga in vrednoti v luči prizadevanja za (ponovno) edinstvo kristjanov v eni vesoljni (katoliški) Cerkvi. Od tod sledi, da je Grivčeva teološka tendenca »izpodrivala« Grivca kot zgodovinarja in filologa (Zajc 2014, 201). Zanj značilno prepletanje teologije in zgodovine

je tako potekalo znotraj neke določene duhovno-cerkvene perspektive in motivacije, znotraj »uniatskega ekumenizma«. To se morda najjasneje kaže prav pri preučevanju Solovjova, pri katerem je ves čas v ospredju prav ekleziološko-uniatska razsežnost idej ruskega misleca. Tovrstna ekumenska motivacija je dobro vidna tudi pri obravnavi Cirila in Metoda oziroma slovanske religiozne kulture v srednjem veku: glede na zgodovinske okoliščine najzgodnejša slovanska pismenost, nastala še pred razkolom leta 1054, pomeni Grivcu konsenz med krščanskim Vzhodom in Zahodom; Grivec je namreč svojo ekumensko perspektivo poskušal utemeljiti tudi na podlagi iskanja argumentov v kontekstu slovanskega gradiva oziroma dediščine. (205) Podobno velja za njegovo celotno ukvarjanje s pravoslavno teologijo, v kateri v ospredje stopa prav ekleziologija kot tista veja teologije, ki najizraziteje kaže na razlike med katolištvom in pravoslavljem – zlasti glede vprašanja papeškega prvenstva –, obenem pa daje razloge za smiselnost ponovne edinosti (Arko 2003, 198–201; 203). Grivčeve erudicije in znanstvenega dela tako ni mogoče ločevati od Grivca kot ekleziologa in katoliškega duhovnika svojega časa.

Kljub jasnosti in doslednosti Grivčeva usmerjenost v ekleziološko-uniatski vidik Solovjova delno »zamegljuje« druge pomembne vidike, povezane z idejami ruskega misleca. Grivec, denimo, zgolj posredno poudarja (1937, s. v. »Solowjew, Vladimir«), da je, kar zadeva intelektualne zglede, tudi na področju ekleziologije Solovjov črpal pri nemški idealistični filozofiji, zlasti pri Georgu Wilhelmu Heglu (1770–1831) in pri Friedrichu Schellingu (1775–1854). Kakor pri nemškem idealizmu je tudi pri Solovjovu navzoča vera v spoznavno in duhovno-moralno evolucijo človeštva, prav tako iskanje harmoničnosti (»vseenotnosti«) med dvema nasprotujočima si načeloma ali fenomenoma (teza – antiteza – sinteza); podobno velja za pogosto tridelno zgradbo njegovih primerjav in miselnih konstruktov (npr. človek – Bog – Bogočlovek; Vzhod – Zahod – Rusija). (Hondzinskij 2017, 369–371; 378; Vasilenko 2004, 54; 65; 67–68)¹⁶ V tem kontekstu Grivec nadalje ne izpostavlja dovolj dejstva, da je Solovjov ob koncu življenja svoje predstave o zemeljski vesoljni Cerkvi zavrgel in pristno cerkveno edinost prenesel na eshatološko raven, v čas pred poslednjo sodbo oziroma drugim Kristusovim prihodom. Po »preroškem« videnju Solovjova – ki se kaže v njegovem zadnjem pomembnejšem delu z naslovom *Povest o Antikristu* (rus. Повесть об Антихристе, 1900), napisanem pod vplivom Janezovega Razodetja – bo »tik pred zdajci« peščica preostalih kristjanov (katoličanov, pravoslavnih in protestantov) zavrgla načrte Antikrista. Antikrist bo namreč prevzel oblast svetovnega voditelja in želel vzpostaviti enotno oziroma sinkretistično svetovno religijo. Takrat bodo kristjani dokončno izpovedali vero v Bogočloveka pod vodstvom rimskega škofa in zedinjeni dočakali Kristusov prihod »v slavi«. (Hondzinskij 2017, 401; Vasilenko 2004, 95–99; Grivec 1917, 261) Usmerjenost v ekleziološko-uniatski vidik je Grivca vodila tudi k zatrjevanju, da je Solovjov prestopil v katoliško Cerkev, čeprav se pravoslavni Cerkvi, v katero je bil

¹⁶ Na sorodnosti med Heglom in Solovjovom opozarja tudi von Balthasar. Idealistično-hegeljanske prvine so po njegovem navzoče tudi v ekleziologiji Solovjova. Navdušenje nad »univerzalnostjo« katoliške Cerkve oziroma papeštva odseva željo ruskega misleca po sintezi na prvi pogled nasprotujočih si duhovnih in družbenih silnic, po celovitosti sveta in človeštva, ki bi prešlo na »višjo raven« zavesti. (1962, 647–655)

po krstu vključen, formalno ni nikoli odrekel. Leta 1896 je drugače resda prejel obhajilo od vzhodnega katoliškega (uniatskega) duhovnika, a ga je pred smrtjo spovedal in obhajal pravoslavni duhovnik – Solovjov je tako umrl v miru s pravoslavno Cerkvijo (Vasilenko 2004, 54; 60–61). Grivčeva ekleziološko-uniatska recepcija Solovjova je navsezadnje povzročila prikazovanje ruskega misleca v svetli, delno tudi pretirano optimistični oziroma romantični luči. Grivec namreč ni pripravljen izrecno priznati, da je bila ekleziologija Solovjova – tako za njegovega življenja kakor tudi v poznejših desetletjih – pravzaprav obsojena na neuspeh. Za njegovega življenja Solovjova niso vzeli za svojega niti pravoslavni niti katoliški cerkveni krogi, čeprav so mu bili na idejni ravni bolj naklonjeni katoliški. Njegovo *Rusko idejo* (fr. *L'Idée russe*, rus. Русская идея, 1888) je resda prebral sam papež Leon XIII. (1878–1903) in poglede, izražene v tem delu, ocenil kot »čudovitek«, vendar hkrati »neuresničljive«. Poleg tega so nekateri takratni katoliški teologi (zlasti jezuiti) Solovjovu, ki se jim je skušal približati, očitali »sanjaštvo« in »samovoljnost«. Zaradi tovrstne intelektualne osamljenosti se je Solovjov počutil nerazumljenega in že na začetku devetdesetih let 19. stoletja opustil prizadevanje za vidno zedinjenje pravoslavne Cerkve s katoliško. (Vasilenko 2004, 58–59)

Reference

- Arko, Alenka.** 2003. Franc Grivec in vzhodna teologija. V: Škulj 2003, 195–212.
- Bahtin, Mihail M.** 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1962. *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik. Zv. 2, Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Benedik, Metod.** 2003. Franc Grivec – profesor. V: Škulj 2003, 7–25.
- D'Herbigny, Michel.** 1919. *Vladimir Solovjev (1853–1900)*. Prev. Julije Adamović. Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara.
- . 1911. *Vladimir Soloviev (1853–1900): un Newman russe*. Pariz: Gabriel Beauchesne.
- Dolenc, Bogdan.** 2003. Grivčeva ekleziologija v predverju drugega vatikanskega koncila. V: Škulj 2003, 107–116.
- Dolar, France.** 1993. Franc Grivec. *Bogoslovni vestnik* 53, št. 3:247–263.
- Grivec, Franc.** 1962. Ciril-metodijska ideja. V: *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*. Zv. 11, 47–58. Ur. Stanko Cajnkar. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1960a. *Konstantin und Method: Lehrer der Slaven*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- . 1960b. Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva. V: *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*. Zv. 10, 19–35. Ur. Franc Grivec. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1956. *Vzhodno bogoslovje*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1951. Žitja Konstantina in Metoda. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1943. *Cerkev*. 2. izd. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1942. *Zarja stare slovenske književnosti: frisinški spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1937. s. v. »Solowjew, Wladimir«. V: *Lexikon für Theologie und Kirche*.
- . 1931. Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev. *Bogoslovni vestnik* 11, št. 2–3:97–142.
- . 1924. *Cerkev*. 2. izd. Ljubljana: s. n.
- . 1921. *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju*. Ljubljana: s. n.
- . 1918. *Pravoslavje*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- . 1917. Vladimir Sergejevič Solovjev. Čas: znanstvena revija Leonove družbe 11, št. 6:249–263.
- Hondzinski, Pavel.** 2017. *Cerkov' ne est' akademi-ja: Russkoe vneakademičeskoe bogoslovie XIX veka*. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU.
- Kejžar, Franc.** 2003. Grivec o Solovjovu. V: Škulj 2003, 299–308.

- Kovačič, Lojze.** 2003. Grivčeva bibliografija. V: Škulj 2003, 39–68.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:347–360.
- Müller, Ludolf.** 1956. *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Perić, Dimšo.** 2006. *Crkveno pravo*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Sládek, Karel.** 2017. Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:109–116.
- Solov'ëv, Vladimir S.** 1967. Velikij spor i hristianskaja politika. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, 37–86. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- Škulj, Edo, ur.** 2003. *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Thompson, David D.** 2008. Ecumenism. V: *Cambridge History of Christianity*. Zv. 9, 50–70. Ur. Hugh McLeod. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vasilenko, Leonid I.** 2004. *Vvedenie v ruskuju religioznuju filosofiju: Kurs lekcij*. Moskva: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij Bogoslovskij institut.
- Zajc, Neža.** 2014. Franc Grivec (1878–1963) in ruske študije. *Monitor ISH* 16, št. 1:195–219.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,957—969

UDK/UDC: 271.2-1“19“

Besedilo prejeto/Received: 02/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Jan Dominik Bogataj

Neopatristična sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno

Povzetek: Prispevek obravnava širšo problematiko razvoja pravoslavne teološke misli v drugi polovici 20. stoletja. Avtor prispevka problematizira različne tendence v miselnem okolju predvsem moderne grške teološke tradicije, za katero se zdi, da na začetku 21. stoletja doživlja spremembo teološke paradigme. Znotraj te teološke tradicije ima pomembno vlogo vrednotenje patristične misli, ki se pne od konservativnega, preporednega gledanja »nazaj k očetom« v okviru paradigme tako imenovane neopatristične sinteze («generacija šestdesetih let»: G. Florovski, V. Loski, J. Romanides, D. Staniloe, C. Yannaras, N. Nisiotis, P. Nellas) vse do tendenc ustvarjalnega soočanja patristične tradicije s postmoderno, »skupaj z očetmi« v okviru tako imenovane postpatristične oziroma kontekstualne teologije (ruska teološka šola 20. stoletja: A. Schmemmann, P. Kalaitzidis, A. V. Nesteruk, P. L. Gavrilyuk, J. Zizioulas, A. Louth, T. G. Stylianos). Ta aktualistični pristop je kritično soočen s katoliškim teološkim gibanjem *ressourcement* oziroma *nouvelle théologie* (H. de Lubac, J. Daniélou). Avtor v ta kontekst uvršča tudi delo slovenskega teologa F. Perka (1929–2008), ki se je po drugem vatikanskem koncilu strokovno in osebno posvečal dialogu s pravoslavjem. Analiza Perkove recepcije patristične misli nakaže načine za ustvarjalno soočanje s sodobno kulturo. Na podlagi kratke analize nekaterih njegovih relevantnih (ne)objavljenih del (npr. *Nauk o Cerkvi: ekleziologija* (1971), *Osnove teologije nekatoliških cerkva* (1977)) poskuša avtor kritično ovrednotiti njegov prispevek k reševanju izzivov soočanja teologije in sodobnosti.

Ključne besede: sodobna pravoslavna teologija, neopatristična sinteza, postpatristična teologija, ekumenizem, Franc Perko

Abstract: **Neo-patristic Synthesis and *Ressourcement*: Between Tradition and Postmodernity**

This paper deals with broader issues of the development of East Orthodox theological thought in the second half of 20th century. The author discusses various tendencies in the field of mainly Greek contemporary theological tradition, which seems that it is facing a change of theological paradigm. Within this tradition the evaluation of patristic thought plays an important role. There are many different approaches, from the conservative view »back to the Fathers« in the paradigm of the so-called neopatristic synthesis («generation of the 1960s», G.

Florovsky, V. Lossky, J. Romanides, D. Staniloe, C. Yannaras, N. Nissiotis, P. Nellas) to the more creative approach of confronting patristic tradition with postmodernity, »together or beyond the Fathers« in the so-called postpatristic or contextual theology (Russian theological school of 20th century, A. Schmemmann, P. Kalaitzidis, A. V. Nesteruk, P. L. Gavrilyuk, J. Zizioulas, A. Louth, T. G. Stylianopolis). This topical approach is critically compared with the Catholic theological movement of *ressourcement* or *nouvelle théologie* (H. de Lubac, J. Daniélou). In this ambient, the work of the Slovenian theologian F. Perko (1929–2008) is placed. Perko has dedicated much scholarly and personal effort to the dialogue with East Orthodoxy after the Second Vatican Council. The analysis of Perko's reception of the patristic thought reveals some ways for the creative confrontation with the contemporary culture. On the basis of brief analysis of some of his (un)published relevant works (e.g. *Nauk o Cerkvi: ekleziologija* (1971), *Osnove teologije nekatoliških cerkva* (1977)) the author of this article tries to critically evaluate his contribution for the solving of the issues between theology and contemporary age.

Key words: contemporary Orthodox theology, neopatristic synthesis, postpatristic theology, ecumenism, Franc Perko

1. Uvod

Iskanje ustreznega postmodernega odgovora na konkretne izzive sodobne kulture za teologijo ni vedno lahka naloga. Pluralistična fragmentarnost, rapidna fluidnost brez temeljev in apatičnost za kulturna in duhovna obzorja bi lahko pomenile nekakšno pavšalno analize sodobnega *zeitgeista*. Kot del odgovora sodobne, postmoderne teologije se kaže povečano zanimanje za misel cerkvenih očetov. V sodobnem svetu »brez očeta« patristična teologija zažari s trdno avtoriteto navdiha Sveta Duha, s privlačno organskostjo in z estetskim občutkom za umetelnost jezika, z duhovno močjo eksistencialne nagovorljivosti. (Badilita in Kannengiesser 2006)

S tem prispevkom želimo očrtati motrenje teoloških silnic 20. stoletja, ki so na področju ponovnega odkrivanja patrističnih avtoritet odločilno zaznamovale sodobno razumevanje teologije in njenega odnosa do odzivanja na konkretno družbeno realnost, posebno na področju antropologije, ekleziologije in ekumenizma.

V prvem delu sta kritično soočena dva vsebinsko izjemno podobna procesa, neopatristična sinteza znotraj pravoslavne teologije in gibanje *ressourcement* v navezavi na drugi vatikanski koncil, ki pomenita idejno-metodološki zagon študija cerkvenih očetov. Drugi del prispevka v ta zgodovinsko-teološki okvir uvršča delo slovenskega teologa dr. Franca Perka (1929–2008) z raziskavo o njegovi navezavi in uporabi patrističnih virov. Tretji del članka pa prinaša nekaj avtorjevih lastnih uvidov, ki na podlagi patristične teologije in na temelju preučevanega dajejo nekaj smernic za aktivno soočanje s sodobno kulturo in za poglobljeno razumevanje antinomne sintagme, ki jo je G. Florovski izrazil kot »ustvarjalna vrnitev«.

2. Neopatristična sinteza v pravoslavni teologiji 20. stoletja

Ko sta leta 1782 Makarij iz Korinta in Nikodem Svetogorec pripravila izdajo *Filokalije*,¹ sta nekako tlakovala pot obnovljenemu zanimanju za dela cerkvenih očetov v 20. stoletju. Za osrednjo figuro tega gibanja velja Georgij Florovski (1893–1979), katerega pristop k teologiji zaznamuje tako imenovana neopatristična sinteza.² Florovski sam je pojem razumel bolj na ravni globinskega uvida kakor pa sistematično razdelane konceptualizacije, ki bi ponudila bolj precizno in definitivno metodologijo, zato je verjetno tudi pozneje sprožila tako različne interpretacije. Sam pravi: »Ko berem stare klasike krščanske teologije, cerkvene očete, vidim, da so bolj relevantni za izzive in probleme mojega obdobja, kot pa pisanja modernih teologov. /... / »V času kot je ta« moramo razširiti našo perspektivo, spoznati stare učitelje in skušati ustvariti eksistencialno sintezo krščanske izkušnje za našo dobo.« (1972, 16) Za njim je Vladimir Loski (1903–1958) to teološko sintezo jasneje izrazil in tesno povezal z apofatično mistično tradicijo. Pomemben prispevek so dodali tudi drugi pravoslavni teologi, kakor so Dimitru Stăniloae (1903–1993) z dogmatično in duhovno teologijo, John Meyendorff (1926–1992) s palamističnimi študijami, Ioannis Romanides (1927–2001), Ioannis Zizoulas (1931), Kallistos Ware (1934) itd. Za posebno smer neopatristične sinteze bi lahko označili dialog s sodobno filozofijo, katere predstavniki so Stelio Ramfos (1939), Sergej Averincev (1937–2004) in predvsem Christos Yannaras (1935), ki na temelju meniške in patristične literature iščejo kreativno soočenje s sodobnimi filozofskimi tokovi. (Williams 1993; Louth 2009; *Gonnet in Stavrou 2014, 200–289*; Malmenvall 2015, 348)

Od znanega predavanja leta 1936 v Atenah, v katerem je G. Florovski pozval »nazaj k očetom« in k zapustitvi tako imenovane babilonske sužnosti zahodne teologije,³ je do danes veliko teologov na različne načine razvilo njegov izvorni klic. Neko sodobno smer, ki deluje znotraj pojma neopatristične sinteze in gradi na zapuščini Florovskega, a predlaga preoblikovanje njegove zgodovinske metode, predstavljajo A. Louth, J. Behr, J. McGuckin, M. Plested, H. Alfejev. Med predstavnike druge smeri, do Florovskega pristopa bolj kritične, bi lahko uvrstili teologe, kakor so P. Kalaitzidis, A. Papanikolaou, R. Preda, A. Kattan, B. Gallagher. Ti teologi predstavljajo smer bolj ustvarjalnega soočanja patristične tradicije s postmoderno, »skupaj z očetmi«, v okviru tako imenovane postpatristične oziroma kontekstualne teologije. Ta smer se je oblikovala na polju odnosa do sodobnosti, kot odziv na večino predvsem grških teologov: v pozivu Florovskega so slišali predvsem »krščanski helenizem« in »nazaj k očetom« in zagovarjajo bolj konzervativno teološko metodo, ki ni naklonjena dialogu s sodobno kulturo in ekumenskemu dialogu. (Kalaitzidis 2010, 15–29; Sarisky 2017, 114–115)

¹ Izdajo v cerkveni slovanščini je leta 1793 pripravil Paisij Veličkovski.

² Obseg tega članka preprečuje, da bi temeljiteje predložili zgodovinski pregled, osrednje predstavnike in glavne miselne tokove. Nekaj ključnih bibliografskih napotil: *Gavrilyuk 2014*; *Nesteruk 2008*; *Baker 2010*; *Alfejev 2002*; *Künkel 1991*.

³ Govor je bil objavljen pozneje: Florovsky 1939.

Florovski je te teološke trende lucidno in preroško bral v luči dogme kalcedonskega koncila: »Sodobna težnja med ›liberalizmom‹ in ›neo-ortodoksijo‹ je v resnici ponovitev starega kristološkega boja na novi eksistencialni ravni, v novem duhovnem ključu. Konflikt ne bo nikoli pomirjen ali rešen na polju teologije, če ne bomo privzeli širšega pogleda.« (1972, 15) Ko nadaljuje razpravo o krizi modernosti, govori Florovski o »novem duhovnem realizmu«, o ponovnem odkritju realnosti duhovnega bogastva vere. Neopatristična sinteza kot osrednja značilnost pravoslavne teologije 20. stoletja torej na različne načine išče, kako misel cerkvenih očetov navdihuje in ustvarja poti za relevantno soočanje s sodobnimi problemi.

3. *Ressourcement*: končan proces?

Gibanje za prenovo teologije znotraj katoliškega konteksta v 20. stoletju, ki se je opiralo na temeljne tekste prvih krščanskih stoletij, je doživelo več kritičnih refleksij in je bolj poznano. Nasprotniki ga porogljivo označujejo kot *la nouvelle théologie*; to široko in nehomogeno gibanje z izvorom že ob začetku 20. stoletja je želelo tedaj prevladujočo sholastično teološko paradigmo nadomestiti/dopolniti prek ponovnega odkrivanja izvirne teologije cerkvenih očetov. Pojem *ressourcement* prihaja od Ch. Péguja, ki ga je uporabil v političnem kontekstu: »Prava revolucija je klic od manj popolne k bolj popolni tradiciji, klic od plitkejše h globlji tradiciji, vračanje k tradiciji, prevzemanje globine, poizvedba v globljih virih; dobesedno *re-source*.« (Congar 1950, 602) Misleci, kakor so Möhler, Newman, Gardeil, Rousselot, Blondel, Péguj, Claudel, Mersch, Casel, Guardini, Adam, Stolz, de Lubac, Daniélou, von Balthasar, Congar, Chenu, Bouyer, so bili prepričani, da mora teologija govoriti sodobni situaciji v Cerkvi in družbi in da je ključ za to relevantnost v kreativnem odkrivanju preteklosti. (D'Ambrosio 1991; Gonnet in Stavrou 2014, 37–120; Gabriel in Murray 2012)

Cerkveni očetje so bili – tudi kot del procesa *aggiornamento* v drugi polovici 20. stoletja – postavljeni kot teološki fundament za bolj svobodno teologiziranje, ki se je ločilo od ustaljenega (neo)sholastičnega miselnega sveta. Sklicevanje na patristiko je tako pomenilo neko določeno avantgardo, v nekaterih primerih nerazumljeno in obsojeno. Daley pravi, da je prav novi pristop k branju teoloških tekstov eden od največjih prispevkov tega gibanja: »Teološke vire je treba brati kontemplativno, ne toliko argumentativno, ne v njih iskati le dogmatičnih *loci*, temveč tekste brati v zgodovinskih kontekstih znotraj teološke tradicije, ki še traja. Vedno znova iskati globlje razumevanje neizraznih skrivnosti vere.« (Echeverria 2014; Gabriel in Murray 2012, 111–124; 236–249; 333–354; 372–391)

4. Skupni komplementarni pogled

Vsebinska in metodološka podobnost in medsebojni vpliv omenjenih teoloških tokov sta bila do sedaj deležna zgolj omejene pozornosti (Louth 2009; Flynn in

Murray 2012, 495–507; Asproulis 2017). Brez ustavljanja pri konkretnih zgodovinskih polemikah in pri podrobnem predstavljanju posameznih problematik lahko uvidimo nekaj skupnih tendenc obeh gibanj.

Akademizem in sholasticizem sta bila za obe gibanji izhodiščna realnost, ki je sprožila pozive k študiju patrističnih del, katerih diverzificirana teološka metoda se zdi, da bolje odgovarja na zapleteno pluralnost sodobne kulture postmoderne. Prek obujenega zanimanja za patristično literaturo se je v obeh krogih zelo močno razvilo tudi obujeno zanimanje za globljo krščansko duhovnost in za tesnejšo povezavo med teologijo in življenjem. Na obeh straneh lahko zasledimo receptivni ekumenizem (ang. *receptive ecumenism*),⁴ ki ne gradi na osnovnem načelu, da primarna ekumenska odgovornost ni v spraševanju »Kaj se morajo najprej druge tradicije naučiti od nas?«, temveč v odgovornosti iskanja: »Kaj se moramo mi naučiti od njih?«

Izjemno zanimivo pa je tudi, da ta klic – »nazaj k očetom« – v očitanih sferah prav pod prizmo odnosa med tradicijo in sodobnostjo odmeva različno. Pravoslavna teologija zaradi (pre)tesne navezave na tradicijo, resda zgolj v nekaterih bolj progresivnih krogih, išče dialog z moderno kulturo prav s kreativnim izražanjem iz patristične tradicije, s postpatristično teologijo;⁵ medtem ko se zdi, da katoliška teologija prav v ponovnem odkrivanju temeljnih besedil krščanstva skuša vzpostaviti most do sodobnega iskalca in vernika.

5. Franc Perko in patristični viri

Koncilski premiki na področju ekleziologije, ekumenizma, medverskega dialoga, predvsem pa tudi glede teološke metode (vračanje k patristični misli) so temeljito zaznamovali misel in delo dr. Franca Perka (1926–2008), ki je bil eden od najpomembnejših slovenskih teologov 20. stoletja. Njegovo teološko najbolj plodovito obdobje je v veliki meri zaznamovano z drugim vatikanskim koncilom, saj je glavni del študija preživel prav med koncilom in tik po njem. Čeprav je njegova objavljena literarna zapuščina razmeroma skromna, je s svojim poučevanjem in delom zapustil veliko sled v našem in v širšem prostoru.

Temeljit pregled Perkove (ne)objavljene bibliografije (Stegnar 2013, i–liv) nam omogoča, da identificiramo Perkova pomembnejša dela in v njih skušamo razbrati sledi teh teoloških premikov, ki so zaznamovali drugo polovico 20. stoletja. Perkovo teološko zapuščino bomo premotrili z vidika recepcije patrističnih virov, da bi ga umestili v nakazane širše teološke silnice 20. stoletja, kritično ovrednotili njegovo delo in pokazali pozitivne pristope kot zglede za prihodnje soočanje s podobnimi problemi.

⁴ Glej tudi: Ford in Clemson 2013; Murray 2004; 2008; Slipper 2016.

⁵ Eden od vidnejših dogodkov je bila konferenca »Neo-Patristic Synthesis or Post-Patristic Theology: Can Orthodox Theology be Contextual?« leta 2010 v organizaciji The Volos Academy for Theological Studies, na kateri so številni renomirani sodobni teologi (npr. Gavrilyuk, Behr, Alfeyev, Nesteruk, Manoussakis, Zizioulas, Louth, Papanikolaou, Kalaitzidis) predstavili svoje poglede na te smernice.

5.1 Sv. Ciril in Metod in cerkveni očetje

Kakor že dr. F. Grivec je tudi Perko v sv. bratih Cirilu in Metodu uzrl tesno povezo s patristično dobo in teologijo. Kovačič v svoji disertaciji *Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja* analizira tudi vpliv patristično usmerjene ekleziologije (1983, 115–118). Grivčeva misel je bila zaznamovana s poznavanjem mnogih teologov, ki so zagovarjali in prikazovali izvirno teološko ekleziološko miselnost cerkvenih očetov, na primer J. A. Möhler, Pierre Baffol, Adolt Harnack, Emil Mersch in Franz Hormann. Kovačič ugotavlja:

»Tudi sv. Ciril in Metod sta bila temeljito izobražena v nauku cerkvenih očetov. Tudi zato je Grivec visoko cenil patristične dokaze za podkrepitev svojih trditev. Čeprav se je Grivec zavedal pomembnosti študija patrističnih tekstov z ekleziološko problematiko, je vendar njegov prikaz večkrat iztrgan iz konteksta, ki ga je imel posamezni oče v pogledu. Bil je pač pod vplivom teoloških poudarkov v študiju nauka cerkvenih očetov.« (118)

Grivec je namenjal izjemno pomembnost Vzhodu in očetom, a še ni imel na voljo vseh metod za poglobljen in analitičen študij.

Na tej dediščini gradi pozneje Franc Perko, ki v svoji doktorski disertaciji namenja analizi vpliva cerkvenih očetov na Cirila in Metoda kar nekaj pozornosti. Najprej obravnava Konstantinovo filozofijo v širšem okviru vpliva patristične filozofije na bizantinsko filozofijo 9. stoletja (1963, 19–21). Predstavi pregled vpliva helenistične filozofije na Justina, na Klemena Aleksandrijskega in na Origena, predvsem pa vpliv platonizma na Kapadočane, na Gregorija iz Nise, na Bazilija Vélikega in na Gregorija Nazianškega, »katerega je posnemal Konstantin« (19).

Znan je namreč izraziti vpliv Gregorija Nazianškega na sv. brata, ki se kaže v zgodnjih prevodih njegovih del v staro cerkveno slovanščino, v navzočnosti njegovega zgleda v njunih Žitjih, v podobnosti govorniškega sloga ipd. (Gnidovec 1942) Perko omenja pomen Konstantinove zaroke s Sofijo za njegovo teologijo, ki naj bi nastala po zgledu iz del Gregorija Nazianškega (20–24), a Žitju Konstantina pripisuje lastno ustvarjalnost, ne zgolj preprostega posnemanja, saj »prav ta individualna svojstvenost Konstantinove zaroke s Sofijo potrjuje zgodovinsko pristnost zgodbe« (Perko 1963, 127). Perko tako kritično ovrednoti dotedanje znanstveno delo na tem področju in povezavo z Gregorijem Nazianškim vidi posredno, vsebinsko, organsko, ne pa strogo formalno.

Nadalje Perko tudi teologijo sv. bratov postavi v miselni kontekst bizantinske teologije, ki je prežeta s patrističnim duhom. Morda preveč pavšalno ocenjuje bizantinsko teologijo 9. stoletja, ki ji pravi kar »sholastična« in naj bi se tudi na Vzhodu razvijala že od 5. stoletja dalje, čeprav so do danes številne študije pokazale veliko vrednost in izvirnost avtorjev pozne patristične dobe (npr. Maksim Spoznavalec). Perko kljub temu pravilno ugotovi, da so misleci poznobizantinske teološke smeri zelo tesno povezani s patrističnimi avtoritetami, to pa se potem kaže tudi pri Cirilu in Metodu. (1963, 44–45)

Oglejmo si še »pradedne časti«, ki so najbolj poznana izvorna značilnost teologije sv. bratov (Gnidovec 1942, 30–37). Perko išče vzore za ta nauk v razpravljanju grških cerkvenih očetov in v njihovi antropologiji, ko dokaj podrobno predstavi patristično misel glede naravne (κατ'εἰκόνα) in nadnaravne (καθ'ὁμοίωσιν) bogopodobnosti (Irenej L., Bazilij, J. Krizostom, J. Damaščan).

»Ali je Konstantin vsebinsko ločil oba izraza ali ne, ne moremo z gotovostjo reči. Morda je pač pod vplivom nekaterih cerkvenih očetov tudi on ločil naravno in nadnaravno, oziroma fizično in moralno bogopodobnost. Iz Konstantinove definicije filozofije, kjer sta ta dva izraza ohranjena, bi z večjo verjetnostjo sklepali, da ju je Konstantin uporabljal kot sinonimna izraza in sicer predvsem za moralno bogopodobnost, ki so jo človek »z delik pridobiva.« (1963, 105–111)

Perko dodaja: »Konstantin je nauk sv. pisma in cerkvenih očetov o božji podobi in sličnosti izvorno in bistroumno združil s češčenjem Sofije.« Filozofija je zanj pomenila uresničevanje približevanja k Bogu, pridobivanje izgubljene Adamove bogopodobnosti, to je: »pradedne časti in bogastva«. Perko na podlagi raziskav F. Grivca⁶ in F. Gnidovca pokaže, da je »pobudo za to idejo Konstantin lahko dobil pri nekaterih grških cerkvenih očetih, ki rabijo slične izraze in prispodobe« (117). Omenja Gregorija Nazianškega (izraz »prvotna čast«, τὸ πρῶτον ἀξίωμα), Janeza Krizostoma (»sijaj pred padcem«) in Gregorija iz Nise (»izgubljene kraljevske časti«), vendar sklene, da je ideja pradednih časti in bogastva »po svoji nazornosti in globini ter po praktični asketični in pastoralni uporabi izvorno Konstantinova. /... / Genialni Konstantinov duh je znal svetopisemsko idejo o božji podobi in sličnosti v človeku ter misli cerkvenih očetov o človekovi prvotni časti svojstveno oblikovati in jim dati centralno mesto v svoji teologiji in askezi.« (118)

Percepcija sv. Cirila in Metoda, kakor jo predstavi Perko, govori tudi o njegovem lastnem občudovanju patristične teologije in o idealu za sodobno teologijo: »Kakor celotni nauk sv. bratov tako razodeva tudi ta ideja neko arhaičnost. Sv. brata sta se naslanjala predvsem na cerkvene očete iz 4. in 5. st., ko je »teologija žarela v siju biblije in liturgije ter se prelivala v življenje in doživetje in v poezijo«. Zato spadata sv. brata Ciril in Metod pravzaprav bolj v patristično dobo, čeprav sta delovala v začetku sholastične dobe krščanske teologije.« (121) Zagotovo Perko ne zagovarja arhaizma kot takšnega, v današnjem pomenu besede, kot zastarelost, temveč občuduje izvorno plemenitost teologije, patino patristične misli (1965, 14–15; 1977b, 4).

Podobno misel Perko vključi tudi v sklep svoje disertacije, ko teologijo sv. bratov klasificira kot samostojno in izvorno, vključujočo »stare vzhodne tradicije, zlasti v nauku o Cerkvi in cerkveni edinosti ter v nauku o izhajanju Sv. Duha«, kot opiranje predvsem na bogato dediščino velikih grških cerkvenih očetov. Perko pokaže veliko občudovanje do njune teologije, saj »v njej še žari moč izvornosti, samostojnosti in

⁶ Na splošno se Perko veliko opira na izjemno delo F. Grivca; več v bibliografiji (Perko 1963, 3–10) in v opombi 2 (12; 167).

duhovne globine visoke patristične dobe«. Ta značilnost se odslkava tudi v pastoralno-misijonsko-asketični naravnosti teologije: »Kakor v patristični dobi ne gre cerkvenim očetom za sistem teologije, ampak rešujejo teološka vprašanja ob konkretnih apologetičnih in pastoralnih primerih, tako tudi sv. brata razvijata krščansko teologijo ne šolsko sistematično, ampak ob priliki konkretnih misijonskih in apologetičnih potreb ter v zvezi z lastnim napredkom v duhovnem življenju.« (1963, 158–159) Ob shematiziranju in predstavljanju njune teologije lahko posredno razbiramo tudi Perkov osebni ideal teologije, ki je sveža, konkretna, povezana z življenjem, temelji na patristični misli in je v dialogu s sodobnostjo; ta ideal je udejanjal tako s svojim strokovnim delom kakor tudi z življenjsko držo in prek osebnih odnosov.

5.2 Ekumenski dialog s (srbsko) pravoslavno teologijo

Na področju ekumenskega dialoga s pravoslavno teologijo ima največji pomen njegovo magistrsko delo *Doctrina de Ecclesia in scriptis theologorum Ecclesiae Serbicae post annum 1945*,⁷ v katerem obravnava srbske povojne teologe in njihova ekleziološka stališča. Daje dokaj podroben pregled različnih teologov, s katerimi poglobljeno polemizira. Razberemo lahko poznavanje tudi drugih pomembnejših pravoslavnih teologov, na primer G. Florovskega (Perko 1963, 2), V. Solovjova, N. Afanasieva (1968, 4) in A. Homjakova (1968, 15). Drugje pokaže tudi poznavanje ruskih religioznih mislecev, na primer Dostojevskega, Solovjova, Bulgakova, Berdjajeva, s katerimi pa na akademski ravni kritično ne polemizira. (Perko 1990, 13; 1965, 38; 60)

Njegov zreli pogled na srbske teologe, predvsem na Justina Popovića, kaže neko določeno razočaranje, saj obžaluje njegovo ozkost in protizahodno usmeritev, čeprav je bil Popović zelo izobražen in je imel močne temelje v patristični teologiji (Štrukelj 1997). Tako Perko ločuje sodobno pravoslavno misel, ki je na nekaterih mestih, žal, ozkogledna, in patristično teologijo, ki pa naj bi resnično omogočala ekumenski dialog. Kot skupno točko teologije Perko predlaga idejo sobornosti: »Idea sobornost fundata est in conceptu theandritatis et mystici corporis Christi et exprimiti unitatem omnium fidelium in Christo et inter se.« (1968, 21) Sama na sebi temelji že v patristični dobi: »Idea collegialitatis iam a primis saeculis in Oriente magis viva erat quam in Occidente.« Kot takšna ima velik pomen za pravoslavno teologijo, konkretno tudi srbske teologe: »Secundum opinionem scriptorum serborum sobornost est notio fundamentalis ecclesiae Christi verae.« Za Perka ima pojem sobornost veliko ekumensko vrednost, ker ocenjuje, da se v marsičem lahko ujema s katoliškim naukom, saj poudarja edinost znotraj skupnosti, problem pa je v pojmovanju nezmotljivosti cerkvenega učiteljstva, ekumenskih koncilov in rimskega škofa.

Eden od osrednjih pojmov, ki so za Perka na temelju drugega vatikanskega koncila ključni, je teološki pluralizem (1977b, 1; 2002, 57). V skriptih Principi ekumenizma ga ovrednoti takole:

⁷ Delo, napisano v latinščini, nam je, žal, na voljo le v nedokončani obliki: tipkopis z rokopisnimi korekturami in komentarji. Dostopen je v njegovem osebнем arhivu, ki ga hrani Katedra za osnovno bogoslovje in dialog na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

»Pozitivni premiki v teologiji, zlasti spoznanje možnosti teološkega pluralizma, dajejo upanje zblíževanja tudi na delikatnem področju verskih razlik. /... / Danes se poudarja duh dialoga, razumevanja in pluralizma. Seveda pa pri tem ne sme nikdar biti kompromisarstva na račun razodete resnice.« (1974, 3)

Sad koncila je bila torej zanj nova teološka metoda, ki želi spoznavati tudi druge tradicije:

»Celotna teologija mora dobiti ekumensko dimenzijo, ki jo usposablja za ekumenski dialog in ji daje hkrati globlje spoznanje razodetega nauka. Ekumenska teologija zahteva, da teolog izrazi katoliški nauk v taki obliki, da ga čim bolj približa teologiji ločenih krščanskih skupnosti, hkrati pa ohrani zvestobo resnici.« (1974, 4)

Ko navaja teologa D. Dimitrijeviča, Perko predlaga dialog ljubezni, ki mora biti pred teološko razpravo: »Dialogus charitatis, qui dialogi theologici antecedere debeat, quia caritas format unitatem et est factor oecumenicus primi ordinis.« (1968, 30) »Clima amicitiae« (34) je zanj prva stopnja in temelj vsakega nadaljnje- ga dialoga, ki mora po Janezu XXIII. poudarjati to, kar nas združuje, in ne tega, kar nas ločuje (1977b, 4).

5.3 Nova ekleziologija

Pomemben odlomek, ki morda najlepše predstavi Perkov pogled na spremembe drugega vatikanskega koncila v povezavi s patristično mislijo, je del članka Prihodnja ena krščanska Cerkev (1977a), v katerem govori o prihodnosti ekleziologije. V njem predstavi premik v pojmovanju Cerkve v odnosu do sodobnih dogajanj v svetu, premik od statične podobe hierarhično organizirane Cerkve kot družbe, ki obvladuje človekovo zasebno in družbeno zavest – »Extra hanc Ecclesiam nulla salus« –, do koncilске smeri pojmovanja Cerkve kot dinamične odrešenjske skupnosti tistih, ki so po Kristusu poklicani k odrešenju od začetka človeštva pa do konca časov. Perko ocenjuje, da ta vizija Cerkve vzpostavlja nove in bolj odprte odnose do drugih krščanskih skupnosti in celo do nekrščanskih verstev in ateistov. (237–238)

Nato v poglavju z naslovom Avguštinova misel: Cerkev od Abela ta premik opre na misel cerkvenih očetov:

»V ospredje stopa patristična misel, ki jo je najbolj jasno izrazil sv. Avguštin, misel o univerzalni Cerkvi, ki sega od pravičnega Abela do zadnjega izvoljenca. Po tej zamisli Cerkve ima sicer hierarhična cerkvena skupnost še vedno nek pomen, toda Cerkev kot odrešenjska stvarnost jo daleč presega. Celo nekrščanska verstva niso brez odrešenjskega pomena, so naravnana na Kristusa in s tem na odrešenjsko občestvo nove zaveze. So podoba ali *tipos* Cerkve in jih zato bolje imenujemo ne poganska ali nekrščanska, ampak predkrščanska verstva. Odrešenjski proces se je začel ob začetku člo-

veštva, dosegel svoj vrh v Kristusu, ko so prišli poslednji časi, in bo končan ob končni eshatološki prenovi sveta.« (238)

Avguštinove misli resda ne navede dobesedno oziroma s točnim navedkom ali referenco, temveč jo ustvarjalno povzame in ujame njen glavni smisel. Perko svojo misel gradi z Avguštinovim uvidom, ki mu pomeni navdih za ustvarjalno razvijanje misli.

Cerkev kot odrešenjski proces in odrešenjska stvarnost je glavni poudarek Perkove misli. Tudi v pojmovanju odrešenja, ki ga tesno navezuje na ekleziologijo, se kaže nov, svež pogled, ki v ospredje ne postavlja le greha, temveč nakazuje možnosti deleženja odrešenja vsem ljudem:

»Bistvo odrešenja ni namreč le v odrešenju od greha, ampak v dejstvu, da je človeštvo in vse stvarstvo poklicano k deležnosti božjega življenja, da mu je omogočeno dvigniti se iz ravni ustvarjenega bivanja, omejenega v prostoru in času, na raven božanskega bivanja. Za to bi bilo odrešenje potrebno, tudi če bi greha ne bilo.« (1997a, 238)

Perkova misel v navedenem članku je prežeta s ključnimi koncepti in značilnostmi patristične teologije. Združuje kozmično odprtost odrešenju, odrešenjsko pojmovanje zgodovine, grški pojem *henosis*, ki je značilen za vzhodno krščansko teologijo, itd. Vse to mu omogoča zelo odprt in širok pogled na sodobnost in na prihodnost:

»Odrešenjski proces je, gledano s krščanskega vidika, temeljni proces človeške zgodovine; vso zgodovinsko dogajanje ima v njem svoj smisel. To je proces, ki vodi ne le k edinosti z Bogom, ampak tudi k edinstvu vsega človeštva in vsega stvarstva. To je odrešenjski *enosis*, odrešenjsko združevanje, ki ga moremo zaslediti tudi v sodobnih dogajanjih v svetu, v tehničnem napredku, ki omogoča povezovanje človeštva, v sodobni socializaciji človeškega življenja, v zraščanju vsega človeštva v eno družino.« (238–239)

Ključno je torej pojmovanje Cerkve kot prostora odrešenja, kjer odrešenjski proces poteka, se uresničuje in učinkuje. Perkova misel na podlagi patrističnih teoloških uvidov tesno povezuje ekleziologijo s soteriologijo. (1974, 4; 43–44) V duhu cerkvenih očetov, pri katerih ekleziologija (še) ni bila posebna zvrst teologije oziroma teološka disciplina, temveč organsko povezana s Kristusovim odrešenjskim dogajanjem, ki se nadaljuje v občestvu, skupnosti učencev, more tako Perko upreti pogled v prihodnost. Časovna razdalja, nekaj desetletij od njegovega govora pa vse do danes, je razkrila tudi mnoge pasti, a iz Perkove misli veje temeljni krščanski optimizem za soočenje s sodobno kulturo in civilizacijo, kakor je bil značilen tudi za večino cerkvenih očetov.

5.4 Patristična recepcija in sodobnost pri Perku

Na podlagi raziskave ključnih Perkovih del lahko ugotovimo, da ne govorimo o patologiji niti o patrističnem teologu, ki bi svojo teologijo gradil pretežno na misli

cerkvenih očetov. Redko eksplicitno omenja ali se sklicuje na cerkvene očete, a vendar tu in tam pokaže do njih veliko občudovanje (Perko 2002, 54–55). Področja njegovega študijskega delovanja so pogosto tesno povezana s teologijo cerkvenih očetov.

Izjemno zanimivo je v Perkovem delu zreti prve začetke oblikovanja pokoncilске teologije, ki vabi k spoznavanju drugih tradicij, saj je bil drugi vatikanski koncil že sam na sebi sad odkrivanja zgodnjekrščanske teološke misli (Flynn in Murray 2012, 1–19; 372–404). Eden od konceptov, ki se je razvil kot sad koncila in ki ga deloma lahko zasledimo že pri Perku, je princip *consensus patrum*, ki lahko pomeni trden temelj in izziv za ekumenski dialog (Bogataj 2016, 118–121; 128). »Nerešeno in težko rešljivo je vprašanje, kateri je tisti minimum soglasja, ki je potreben za vzpostavitve nove koinonije Cerkev in za uresničevanje interkomunije.« (Perko 1984, 121)

Tako Grivec kakor tudi Perko sta bila prek študija in ljubezni do solunskih bratov konkreten zgled udejanjene ideje o gibanju *ressourcement*. Perko je v svojem znanstvenem delu, predvsem pa v konkretnem ekumenskem delovanju živel ta ideal, ki ga je de Lubac izrazil kot nujnost tesne povezanosti med teologijo in življenjem. Prvine patristične misli, ki jih lahko zasledimo pri njem, so vsekakor pokazatelj, da se je globoko zavedal trdnega temelja krščanske teologije, ki se je ni bal obrniti tudi v prihodnost in v aktivno soočenje z aktualnimi družbeno-kulturnimi izzivi, to pa je v bistvu plemeniti sad drugega vatikanskega koncila.

6. Sklep: »sinteza srečanja« *ad mentem patrum*

Neopatristična sinteza na pravoslavni strani in gibanje *ressourcement* na katoliški strani sta obširna procesa znotraj teologije 20. stoletja, ki najdeta eno od presečišč prav v odnosu do sodobnosti oziroma (post)modernosti, zato lahko v nekem določenem smislu veljata za komplementarni prispevek.

Katoliška teologija lahko v neopatristični sintezi in v njenem »postpatrističnem« razvoju uzre dragocen prispevek pozitivne tesne navezanosti na patristično misel in načine odgovaranja na sodobne kulturne izzive »z umom očetov«. Obenem pa se sodobna pravoslavna teologija lahko iz samega dejstva potrebnosti procesov gibanja *ressourcement*, kakor se je pokazalo v 20. stoletju in je privedlo do drugega vatikanskega koncila, zave nujnosti varovanja bogastva patrističnega izročila, da ga ne bi prehitro zamenjala za preveliko navezavo zgolj na sodobne miselne tokove. »Ustvarjalni povratek«, kakor je to imenoval Florovski, oziroma ustvarjalna zvestoba torej združuje obe skrajnosti. Danes ne potrebujemo velikih parol skrajnosti – »nazaj k očetom« ali »onkraj očetov« –, temveč temeljito poznavanje in oplajanje misli v smeri »naprej z očeti« (Ladouceur 2012, 225–227).

Danes morda bolj kakor kadarkoli prej potrebujemo novo sintezo, »sintezo srečanja«, ki bo med tradicionalizmom in arhaizmom na eni strani ter modernizmom in postliberalizmom na drugi strani skušala s poglobljenim poznavanjem preteklega bogastva tradicije izraziti skrivnosti vere na nov, za našo kulturo relevanten

način. Paradigma »sinteze srečanja« nam v današnjem fragmentarnem dojetju stvarnosti lahko ponudi formo, ki vključuje in povezuje tako misel kakor življenje; združuje »nove in staro« (Mr 13,52); razumeva resnice vere kot en sam *depositum iuvenescens* (Irenej L.). Krščanstvo je v bistvu srečanje z Resnico, z Osebo, ki je *tam antiqua et tam nova* (Avguštin). »Kultura srečanja« (tudi Giovagnoli 2015) nujno oblikuje sintezo, saj dialog brez jasnih in enotnih stališč ni mogoč, obenem pa se sintezno razmišljanje pusti obogatiti tudi drugemu. Iti naproti drugemu ima za posledico iti globlje k sebi. Dinamizem srečanja sproža kreativen in transformativen proces.

Poglabljajoče ponotranjanje patristične teologije, vstopanje *ad mentem patrum* in deleženje njihove izkušnje Boga namesto »modernističnega« spekulativnega presejanja *onkraj* očetov so potrebna, da bi teologija lahko uspešno nagovarjala sodobno kulturo. Krščanstvo je vera v Očeta, Boga očetov (1 Mz 26,24; 31,29; 2 Mz 3,15; Lk 1,55; 1,72–73), ki še danes govori prek očetov za sodobnost. Eden takšnih očetov v sodobnosti je bil tudi Franc Perko, čigar dediščina pomeni dragocen spomenik kreativnega pristopa k patrističnemu izročilu, izziv za nadaljevanje te poti in zgled, kako je *phronema* cerkvenih očetov lahko še danes izvrsten vir za sodobni kulturni relevantni teološki govor.

Reference

- Alfeyev, Hilarion.** 2002. *The Patristic Heritage and Modernity. The Ecumenical Review* 54:91–111.
- Asproulis, Nikolaos.** 2017. *Jean Daniélou and the Greek Theology of 1960s: A Fruitful and Critical Encounter.* Bologna: Ex Nihilo.
- Badilita, Christian, in Charles Kannengiesser, ur.** 2006. *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui.* Pariz: Éditions Beauchesne.
- Baker, Matthew.** 2010. Theology Reasons' – in History: Neo-patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality. *Theologia* 81, št. 4:81–118.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2016. »Consensus Patrum« kot temelj za reševanje vprašanja Filioque: od Pisma Marinu Maksima Spoznavalca do Notule Roberta Grossetesta. *Edinost in dialog* 71, št. 1/2:117–129.
- Congar, Yves.** 1950. *Vraie et fausse réforme dans l'Église.* Pariz: Cerf.
- Echeverria, Eduardo.** 2014. Ressourcement, Aggioramento, and Vatican II in Ecumenical Perspective. *Homiletic and Pastoral Review – Online Journal.* 28. julij. <http://www.hprweb.com/2014/07/ressourcement-aggiornamento-and-vatican-ii-in-ecumenical-perspective/> (pridobljeno 2. 2. 2018).
- Florovsky, Georges.** 1972. *The Church: Her Nature and Task. V: Collected Works of Georges Florovsky.* Zv. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Prev. Robert L. Nichols. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1939. *Patristics and Modern Theology. V: Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes: 29 novembre-6 décembre 1936*, 238–242. Ur. Hamilcar Alivisatos. Atene: s. n.
- Flynn, Gabriel, in Paul D. Murray, ur.** 2012. *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology.* Oxford: Oxford University Press.
- Ford, D. F., in F. Clemson, ur.** 2013. *Interreligious Reading after Vatican II: Scriptural Reasoning, Comparative Theology and Receptive Ecumenism.* Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gavrilyuk, Paul L.** 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance.* Oxford: Oxford University Press.
- Giovagnoli, Agostino, ur.** 2015. *L'umanesimo di papa Francesco: Per una cultura dell'incontro.* Milano: Vita e pensiero.
- Gnidovec, Franc.** 1942. Vpliv sv. Gregorija Nazianškega na sv. Cirila in Metodija ter na njuni Žitji. Inavguralna disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kalaitzidis, Pantelis.** 2010. From the »Return to the Fathers« to the Need for a Modern Ortho-

- dox Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly* 54, št. 1:5–36.
- Kovačič, Lojze.** 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekzeziologije v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Künkel, Christoph.** 1991. *Totus Christus: Die Theologie Georges V. Florovskys*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ladouceur, Paul.** 2012. Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neopatristic Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly* 56, št. 2:191–227.
- Louth, Andrew.** 2009. The Patristic Revival and its Protagonists. V: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, 188–202. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekzeziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:347–360.
- Murray, Paul D., ur.** 2008. *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2004. *Reason, Truth and Theology in Pragmatist Perspective*. Louvain: Peeters.
- Nesteruk, Alexei V.** 2008. *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*. London, New York: T&T Clark.
- Perko, Franc.** 1963. Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda (sintetični povzetek z dopolnili). Inavguralna disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1965. Uvod v ekumensko bogoslovje. Ljubljana: Teološka fakulteta. Tipkopis.
- . 1967. *Vzhodne Cerkve*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1968. Doctrina de Ecclesia in scriptis theologorum Ecclesiae Serbicae post annum 1945. Ljubljana: Teološka fakulteta. Tipkopis z rokopi snimi komentarji.
- . 1969. *Za edinost kristjanov*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1971. *Nauk o Cerkvi: ekzeziologija*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1974. *Principi ekumenizma*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1977a. Prihodnja ena krščanska Cerkve. V: *Bog v človeški zavesti in življenju: zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1976–1977*, 236–252. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1977b. *Osnove teologije nekatoliških cerkva: temeljne točke*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1984. Ali je edinost kristjanov možna? V: *20 let po koncilu: zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1983–1984*, 116–126. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1987. Priprava na vsepravoslavni koncil. *Kraljestvo božje* 42:129–132.
- . 1990. Rusko krščanstvo nekdanj in danes. V: *Ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije*, 9–14. Zbornik prispevkov: Znanstveno srečanje. Ur. Aleksandra Derganc, Vanda Babič in Jože Sever. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2002. Med izobčenjem in spravnim objemom: Vzroki za razkol – razlogi za edinost. V: *Kraljestvo božje* 57:53–62.
- Sarisky, Darren, ur.** 2017. *Theologies of Retrieval: An Exploration and Appraisal*. London: Bloomsbury.
- Slipper, Callan.** 2016. *Enriched by the Other: A Spiritual Guide to Receptive Ecumenism*. Cambridge: Grove Books Ltd.
- Stegnar, Marko M.** 2013. Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju. Diplomsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Štrukelj, Anton.** 1997. *Šivanje raztrgane suknje: ekumenizem v ekzeziologiji Justina Popovića*. Ljubljana: Družina.
- Williams, Georges H.** 1993. The Neo-patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.



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/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,971—980

UDK/UDC: 272-72-1Perko F.

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Marjan Turnšek

Perkov nauk o Cerкви med »starim in novim«

Povzetek: Razprava želi predstaviti vlogo prof. Perka kot ključnega eklesiologa v slovenskih teoloških krogih pred in med drugim vatikanskim cerkvenim zborom, pa tudi po njem. Avtor pove, da je Perko to vlogo »mostu« med »starim« in »novim« v eklesiologiji dobro opravil in tako zaznamoval s svojim delom tako teoretično eklesiološko področje kakor tudi praktično pastoralno aplikacijo koncilске prenove samodojemanja Cerkve. Raziskava pokaže, kako prof. Perko ostaja v gradivih za študente zakoreninjen v apologetično-dogmatski metodi in tudi v predkoncilskem zaporedju eklesioloških tematik, medtem ko je v svojih samostojnih razpravah povsem koncilsko usmerjen, z močnim ekumenskih poudarkom. V njegovih delih izstopa zakramentalni pogled na skrivnost Cerkve in prav tako Cerkev kot božje ljudstvo. Slovenski teološki prostor je seznanjal tudi z vsemi sodobnimi tokovi v eklesiologiji. V slovensko pastoralno zavest je vztrajno klical predstavo župnije kot živega občestva malih občestev, v katerih se uresničuje odrešenska resničnost.

Ključne besede: eklesiologija, drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor, Cerkev kot skrivnost, božje ljudstvo, malo občestvo, *communio sacramentorum*, *Mystici Corporis*

Abstract: **Franc Perko's Doctrine of the Church between »the Old and the New«**

This discussion wishes to present the role of professor Perko as one of the key ecclesiologists in Slovenian theological circles in the time before, between and after the Second Vatican Council. The author presents how Perko mastered well the role as a »bridge« between »the old« and »the new« in ecclesiology, thus marking with his work the theoretical ecclesiological field as well as the practical pastoral application of the conciliar renewal of the self-awareness of the Church. Research shows how professor Perko stays in his material for the students rooted in the apologetic dogmatic method and in the pre-conciliar sequel of ecclesiological topics; while in his own independent discussions he is completely conciliar-oriented with strong ecumenical emphasis. In his works the sacramental view on the Mystery of the Church, and also the Church as God's People stands out. He also acquainted the Slovenian theological space with all modern currents in ecclesiology. Into the Slovenian pastoral consciousness, he persistently called the vision of the parish as a vivid congregation of small congregations, where the reality of salvation is being realized.

Key words: ecclesiology, Second Vatican Council, Church as Mystery, God's People, small congregation, *Communio Sacramentorum*, *Mystici Corporis*

1. Uvod

Vpogled v obsežni Perkov eklesiološki opus jasno razodeva in kar vsiljuje prepričanje, da je bil kot snovalec misli o Cerkvi skupaj s svojim učiteljem Grivcem resnični »most« med »starim« in »novim« pristopom v razvijanju nauka o Cerkvi – v tem je tudi presegel svojega učitelja. Z izrazom »staro in novo« želimo v svetopi-smemskem pomenu izraziti, da je Perko ostajal zvest dotakratnemu teološkemu pristopu do te tematike, a ga je sčasoma vedno bolj nadgrajeval z novimi spoznanji. Gibal se je med »starim« v smislu vizije, ki se je razvijala v času med prvim in drugim vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom, in »novim« v pomenu vizije, ki se je izoblikovala na 2Vt in jo izraža končna struktura *Dogmatične konstitucije o Cerkvi (Lumen gentium)*; še posebno izstopi, če jo primerjamo s poprejšnjimi shemami v procesu nastajanja LG. To vizijo je povsem posvojila pokoncilska eklesio-logija. Pri Perku zasledimo na eni strani dokaj očitno zakoreninjenost v predkoncilski zasnovi nauka o Cerkvi, kakor to odsevajo predvsem njegova gradiva za predavanja na teološki fakulteti (zadnja verzija 1971), medtem ko so v drugih njegovih številnih razpravah izpostavljeni elementi koncilsko prenovljene podobe samodojemanja Cerkve. Prav s teh dveh vidikov bomo predstavili Perka kot resnični »most« med pred- in pokoncilskim (2Vt) dojetjem Cerkve kot odrešenjskega občestva.

2. »Stari« Perko v traktatu *Nauk o Cerkvi (1971)*

Najprej se osredotočimo na Perkova skripta za študente teologije. Najbolj izpopolnjena verzija je iz leta 1971. Pregledali jih bomo z vidika, kako se v njih zrcali njegov značaj »mosta« med »starim« in »novim« eklesiološkim pristopom.

V uvodnih poglavjih se Perko opredeli za metodo pri svojem delu. Ko najprej predstavi »apologetično« in nato »dogmatično« metodo, ugotovi: »Uporabljati moremo apologetično in dogmatično metodo, obojna mora seveda biti prežeta z ekumenskim duhom.« (13) Po predstavitvi bistvenih potez vsake se odloči: »V naši obravnavi nauka o Cerkvi bomo uporabljali tako apologetično kakor dogmatično metodo. Zgodovinsko apologetično predvsem v prvem in drugem delu, ki razpravljata o ustanovitvi Cerkve ter njeni družbeni strukturi. Dogmatična metoda pa pride v poštev predvsem v obravnavanju skrivnosti Cerkve.« (16) S tem je Perko prvi oporni element svojega »mostu« trdno zakoreninil v pristopu, ki je bil splošno uporabljen v manualistiki zadnjih desetletij pred 2Vt, zlasti v obdobju med letoma 1920 in 1940, ki ga označujemo za obdobje nastopa prenovitvenih silnic v eklesio-logiji. 2Vt pa se je nato zavestno odrekel vsem obrambnim in omejitvenim držam, značilnim za apologetični pristop, ki je močno zaznamoval in oblikoval eklesiološko misel od tridentinskega koncila dalje: najprej kot močan »protireformacijski duh« in nato po 1Vt kot močno zaznaven »protimodernistični duh« (Kehl 2001, 48–49). Ta drža je bila navzoča vse do sredine 20. stoletja, torej ves čas osnovnega in nadaljnega teološkega oblikovanja profesorja Perka.

Po strukturi to Perkovo osnovno delo s področja nauka o Cerкви sledi ekleziološkimi traktatom iz tega predkoncilnega obdobja, predvsem kar zadeva sosledje tematik: izhaja iz priprave Cerkve v Stari zavezi in nadaljuje z ustanovitvijo Cerkve po Kristusu (1. poglavje); nato obdela družbeno ureditev Cerkve, pri kateri obravnava in poudari hierarhično ureditev in vprašanje apostolskega nasledstva škofov ter petrinsko službo in sklene s poslanstvom laikov (2. poglavje); sledi poglavje o poslanstvu Cerkve, ki je predstavljeno kot nadaljevanje Kristusovega odrešenjskega dela, in zato izpostavi tudi potrebnost Cerkve za zveličanje ter značilnosti in značke prave Kristusove Cerkve (3. poglavje); sklene z najkrajšim delom o naravi Cerkve, v katerem jo opredeli kot skrivnost (*mysterion*) in božje ljudstvo (4. poglavje).

Metodološko je Perkov pristop v veliki meri apologetične narave, saj redno gradi tematike tako, da jih sooča z nasprotnimi mnenji drugih Cerkva ali skupnosti oziroma teologov in jih zavrača s katoliškimi argumenti. V tem se precej ujema s prvo shemo v procesu priprave LG na 2Vt; sledila je ideji »vojskujoče se« Cerkve, ki je potrebna za zveličanje, in je kot osrednjo tematiko izpostavila službo škofov, nato stanov posvečenega življenja in šele nato je sledilo poglavje o laikih v Cerкви; bolj vidno so bili izpostavljeni tudi učiteljstvo Cerkve, avtoriteta in poslušnost; tudi odnosi Cerkve z državno oblastjo so bili vključeni. V tem torej lahko prepoznamo sledi »starega« v Perkovi ekleziološki shemi.

A pri tem svojem izvajanju ostaja Perko dovolj samokritičen in odprt v iskanju »novega«. Nedvomno je jasno čutil, da pretežno apologetično-dogmatični okvir ne zadošča več. Zato razmišlja tudi o nujnosti spremembe metode. Glede nove metode ugotavlja, da ta ne more biti več »defenzivno-apologetična«, marveč »ekumensko-apologetična«; in zato pri tem zelo izpostavlja zborna naravo Cerkve in oblasti v njej. (Perko 1966c)

S tem pa že stopamo na »drugi breg«, na katerem je postavljen drugi temelj Perkovega »mostu« med »starim« in »novim«. Kot povezovalni element z »novom« vizijo je treba poudariti, da Perko v ta »stari« metodološki okvir pri posameznih vprašanjih vpleta dokumente 2Vt; to opravičuje njegovo vlogo »mostu«, saj lahko rečemo, da je zunanja struktura pogosto podobna prvi ali drugi shemi v procesu priprave LG, vsebinska obravnava tem pa poleg apologetičnega pristopa uporablja tudi novost, ki jo je s svojo na koncilu samem spremenjeno vizijo LG prinesel 2Vt. To pot Perko opravlja postopoma, saj lahko zasledimo, da je leta 1966 izdal dodatno gradivo pri predmetu nauk o Cerкви, ki ga je takrat v osnovnem delu še vedno predaval po Grivčevih skriptih, zasnovanih okoli leta 1940. A korak naprej zaznamo v Perkovem dodatku, ki je dejansko eno samo dopolnilo nauka o Cerкви z vidika novih poudarkov 2Vt; zlasti se sklicuje in citira LG in nekatere druge vzporedne dokumente v okviru posameznih tematik.

V sklepnih ugotovitvi tega vidika Perkovega dela lahko povzamemo, da je njegov zunanji okvir še v veliki meri predkoncilski, vsebinsko pa zajema vse bistvene koncilne poudarke. Zanimiva je primerjava vrstnega reda tem pri Perku in v LG. 2Vt postavi v LG za osnovni in celovit okvir razmišljanja o Cerкви »Cerkev kot skrivnost« (1. poglavje LG) in znotraj te vizije jasno poudari njeno zakramentalno resničnost,

ko jo že opredeli kot »nekakšen zakrament« (*veluti sacramentum*); nadaljuje v 2. poglavju s podobo Cerkev kot »božjega ljudstva«. V Perkovem študijskem gradivu najdemo ti dve opredelitvi šele v najkrajšem, zadnjem poglavju (201–226). V poprejšnjih poglavjih pa je obsežno in bolj apologetično izpostavljena hierarhična struktura Cerkev z dolgim poglavjem o »družbeni ureditvi Cerkev« (2. poglavje), v katerem na dolgo utemeljuje apostolsko naravo škofovske službe in petrinsko službo z nezmotnostjo. Medtem ko LG postavi poglavje o božjem ljudstvu pred poglavje o hierarhični ureditvi Cerkev, najdemo v Perkovem študijskem gradivu to temo na zadnjih nekaj straneh. Vsekakor je nekoliko skrivnostno njegovo vztrajanje v študijskem gradivu, celo v gradivu iz leta 1971, na takšni zasnovi, ko pa je že leta 1966, torej takoj po sklepu koncila in po izidu njegovih dokumentov napisal obsežno razpravo v zborniku *Kraljestvo božje* (13–42), v kateri zelo natančno vsebinsko predstavi LG in poglobljeno obravnava Cerkev v luči LG z vidika božjega kraljestva. Med drugim tudi ugotavlja in prognozira: »Konstitucija o Cerkvah bo imela odločilen pomen za katoliško ekleziologijo, za sodobna ekumenska prizadevanja, za bodoči razvoj Cerkev kot socialne ustanove in za cerkveno versko življenje.« (13)

Vsekakor pa je Perko močno vpel v svoje gradivo ekumenske vidike, ki jih drugače pred koncilom vsaj v manualistiki ne zasledimo tako pogosto ali so celo povsem odsotni. Tu in tam pa prav ekumenski vidiki nekoliko »grob« trčijo s še ohranjeno apologetično metodo, ki brezkompromisno zagovarja katoliške vidike. V takšnih primerih se jasno zazna njegov ekumenski »eros«, ki je v študijskem gradivu ujet v morda še nekoliko neprimerno zunanjo strukturo.

3. »Novi« Perko v razpravah

Precej drugačna podoba Perka kot ekleziologa se pokaže v njegovih samostojnih razpravah, ki niso bile v prvi vrsti namenjene poučevanju na teološki fakulteti. Dejansko že prej, izrecno pa takoj po 2Vt se Perko jasno odloči za spremembo tudi v metodi. V Pokoncilskih marginalijah jo je zastavil takole:

»Poleg novega duha, ki preveva sodobno katoliško ekleziologijo, je važna nova metoda, ki jo le-ta uporablja. /... / Defenzivno apologetična metoda se danes umika tako imenovani ekumensko apologetični metodi, ki se skuša z vso objektivnostjo soočiti z zgodovinskimi dejstvi kakor tudi z nasprotnim naukom. Nasprotnika ne skuša pobiti, pač pa razumeti; ne išče samo tega, kar nas loči, ampak predvsem to, kar imamo skupnega; dopušča možnosti različnih izraznih oblik iste resnice. Poleg tega se vedno bolj uveljavlja tudi čista dogmatična metoda nauka o Cerkvah, ki pušča ob strani razlike z drugimi krščanskimi skupnostmi in teološko pogloblja pojmovanje Cerkev, predvsem na podlagi sv. Pisma in cerkvenih očetov.« (1966c, 266)

V zadnjih treh desetletjih pred 2Vt, ki jih je Perko močno doživljal tudi sam, se je poudarek v ekleziologiji gibal od pogleda na Cerkev, kakor ga je v encikliki *Mystici Corporis* (1943) usmeril papež Pij XII., do močno poudarjene ekleziologije

Cerkve kot božjega ljudstva in Cerkve kot radikalnega zakramenta (ta pristopa sta izstopila zlasti v obdobju 1940–1960); to je zagotovo odločilno vplivalo na eklesiološko vizijo tudi 2Vt samega.

Enciklika *Mystici Corporis* nedvomno pomeni neko novo obdobje v zgodovini eklesiologije predvsem z močnim poudarkom na Cerкви kot »živem organizmu«: predstavlja se kot skupnost, ki jo združujejo osebne vezi. To posebno izrazi pogled na Cerkev kot *Christus totus*, ki je izhodišče dojemanja Cerkve kot »Kristusovega skrivnostnega telesa«. S tem je papež Pij XII. postavil jasne meje racionalizmu in naturalizmu v eklesiologiji in prav tako nekaterim pretiranim oblikam eklesiološkega mysticizma in kvietizma, ki so tudi bile navzoče. Prav eklesiološka vizija »telesa«, in to »Kristusovega«, ki je seveda »mistično«, je pripomogla k obnovitvi biblično-patrističnega dojemanja enosti »udov« Cerkve s Kristusom in med seboj, to pa je za sabo potegnilo kopico praktičnih pastoralnih aplikacij in prenovilo pogled tudi na Cerkev kot institucijo.

S to požitvijo je enciklika sprožila nova raziskovanja in poglobljanja v dojetanju Cerkve. Ena od smeri je bila eklesiologija Cerkve kot božjega ljudstva. Ta podoba izpostavi zgodovinsko odrešenijsko dimenzijo Cerkve, ki se uresničuje v zavezi med Bogom in božjim ljudstvom (*historia salutis*). Izraženi so tudi enakost in različnost med člani tega ljudstva ter odnos »posameznik – skupnost«. Cerkev kot božje ljudstvo je »občestvo milosti« in »družbena tvorba«. Ta pristop je postal tudi ekumensko zelo perspektiven. Druga veja poglobljanja v tem obdobju je šla v smeri razumevanja Cerkve kot »radikalnega zakramenta«. Z vprašanjem zakramentalnosti Cerkve so se takrat ukvarjali praktično vsi najvidnejši teologi, ki so pozneje postali tudi koncilski teologi: H. de Lubac, O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger in H. Urs von Balthasar. Sintetično lahko povzamemo to smer takole: Cerkev je »zakrament« poveličanega Kristusa, a tudi Svetega Duha. Iz zakramentalnosti Cerkve izvira tudi njena dejanska učinkovitost in njena nujnost v redu odrešenja. (Anton 1987, 676–809) Seveda pa je ob tem treba zelo pazljivo izraziti tudi odnos Cerkve, ki je »nekakšen zakrament« (LG, prvo poglavje), do sedmih zakramentov, da ne bi bila Cerkev predstavljena kot osmi zakrament, zato je bolj primerno govoriti o zakramentalni naravi Cerkve kakor o Cerкви kot zakramentu, da se izognemo napačni interpretaciji.¹

Ob pregledovanju poteka Perkovega eklesiološkega snovanja je takoj opazno, da sta z Grivcem živo spremljala vse to eklesiološko »vrenje« v predkoncilskem času. Da je Perko zelo konkretno vstopil v ta tok, dokazuje že njegovo magistrsko delo »Cerkev – občestvo zakramentov: *Communio sanctorum = communio sacramentorum*« (1961) iz še predkoncilskega časa. Že v tem delu s pomočjo nekaterih zgoraj naštetih avtorjev Perko preseže apologetično-dogmatično metodo in se posveti bistveni notranji vsebini Cerkve: kot skupnost, ki obhaja zakramente, sama nastopa kot »osnovni zakrament« Kristusa, Kristus pa je »prazakrament«. Zanimivo je njegovo enačenje izrazov *communio sanctorum* in *communio sacramentorum*. Z zakramenti »se Cerkev sama gradi in katere Cerkev upravlja in deli. Zato je Cerkev res *communio sacramentorum*, zakramentalna služba, oziroma zakramentalni or-

¹ Glede te problematike glej: Turnšek 1990.

ganizem, v kolikor predstavlja nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela kot njegovo mistično telo.« (3) Perko s pomočjo nekaterih avtorjev dokazuje, da je Cerkev »občestvo zakramentov v tem smislu, da predstavlja skupnost oziroma živ organizem, ki ga zakramenti gradijo in oblikujejo«. Vloga zakramentov je, da »omogočajo vstop v to skupnost, zakramenti dajejo rast in notranjo moč, zakramenti tvorijo vez med člani skupnosti, z zakramenti je po besedah enciklike *Mystici Corporis Christi* poskrbljeno tudi za socialne potrebe Cerkve« (7). Seveda pa lahko Cerkev zakramentalno opredelimo le v tesni povezavi s Kristusom: »Po Kristusu, ki je glava Cerkve, je torej tudi Cerkev sama zakrament. /... / Zato nam Kristusov zakramentalni značaj razkriva tudi zakramentalni značaj Cerkve.« (12) Perko se odloči, da sprejme kot najbolj primerno Rahnerjevo predstavitev te problematike. »Najbolj dosledna in smiselna je opredelitev pojmov, kakršno zagovarja K. Rahner in njegova šola. Ta imenuje Kristusa prazakrament ali zakrament Presvete Trojice (*Ursakrament, sacramentum Trinitatis*), Cerkev pa imenuje osnovni zakrament (*sacramentum radicale*). /.../ Kristusova človeška narava je zaradi substancialne zveze z drugo božjo osebo res najprvotnejši zakrament, ki predstavlja začetek in vir vse zakramentalnosti Cerkve in posameznih zakramentov.« Iz tega razloga se Cerkev »upravičeno naziva osnovni zakrament (*sacramentum radicale*), ker po svoji povezanosti s Kristusom predstavlja osnovo, korenino posameznim zakramentom; kajti Kristus deluje v zakramentih le po Cerkvi«. Korektno pa Perko opozori tudi na latentno nevarnost, da bi lahko s takšnim obravnavanjem tudi preveč poistili Kristusa in Cerkve. Zato Perko poudari, da sta pojma »Kristus kot zakrament« in »Cerkev kot zakrament« »analogna pojma, ker ne odražata povsem iste stvarnosti«. (12–13)

V govoru na Tomaževi proslavi leta 1964 je Perko razpravljal z vidika nauka o Cerkvi o vlogi duhovnika v Kristusovem skrivnostnem telesu; v tem govoru je že zaznati istega duha, ki bo glede tega zavel na 2Vt. To je razvidno iz izredno močno izpostavljene služee narave duhovniške službe, ki dobi izraz v duhovnikovi očetovski ljubezni do občestva vernikov:

»Duhovnik-prezbiter pripada hierarhični strani udov Kristusovega telesa, zato ima po svoji službi v sebi dajajoči očetovski princip. Skupno s škofom, oziroma v zvezi z njim, predstavlja svojim vernikom očeta. To njegovo duhovno očetovstvo je odsev večnega očetovstva prve božje osebe. Zato je njegova naloga, da se v dajajoči ljubezni daruje zaupanim udom Kristusovega telesa in tako zbudi v njih božjo ljubezen. Iz te medsebojne ljubezni med duhovnikom in vernikom, ki je odsev večne ljubezni med Očetom in Sinom, izhaja skupna rodovitnost v dobrem, rast božjega življenja v udih Kristusovega telesa. Čim globlja je ta ljubezen, tem plodovitejša je. Skrivnost duhovnikovega življenja in delovanja sega tako v globine trinitaričnega božjega življenja. Bistvena značilnost duhovniškega delovanja mora biti očetovska ljubezen.« (375)

Na istem mestu je izrazil tudi svoje prepričanje, da je zato za duhovnika »najprimernejši naziv« prav »oče«; saj »gospod« zveni anahronistično.² V ta kontekst

² Iz razprave je razvidno, da je Perko budno spremljal delo koncila in pri svojem izvajanju upošteval tudi

sodi tudi Perkovo razpravljanje o odgovornosti v Cerкви, pravzaprav o soodgovornosti; vsi v Cerкви smo najprej odgovorni Kristus, ki živi v Cerкви, in nato drug drugemu, in posebej poudari, da tudi hierarhija ni odgovorna le Kristus, ampak tudi vernikom laikom. (1969a) V vsem tem Perko prepoznava »dinamičnost v Cerкви«: po 2Vt se je prenovila in poživila ter mu pomeni »znak obnovljenega življenja«, ki se izraža v duhu svobode, v pluralizmu in v vedno večji odprtosti Cerkve navzven (1969b). Stegnar v svojem diplomskem delu korektno in smiselno povzema ta vidik Perkovega delovanja takole:

»Po zaključku drugega vatikanskega koncila naj bi se le-ta nadaljeval v življenju Cerkve zaradi novega duha, ki ga je prinesel (gl. članek »Pokoncilске marginalije«). Vedno pa je nevarnost, »da žareča, živa lava božje stvarnosti v hladu človeškega elementa v Cerкви okameni. In tako se zdi, da je Cerkev sicer mogočen, toda ugasel ognjenik. II. vat. koncil pomeni nov izbruh božanskega elementa v Cerкви in razveseljivo je, da je danes bolj kakor prej jasno spoznanje, da mora ognjenik Cerkve ostati vedno živ, sicer bo Cerkev zopet postala v glavnem okamenina v novi obliki.« (Perko 1966, 263).« (2013, 34)

Te in podobne ideje Perko prenaša na vse nivoje posredovanja teološke misli. Tako o njih spregovori tudi na »teološkem tečaju za študente in izobražence« (danes se nadaljuje pod imenom Nikodemovi večeri): poslušalce želi navdušiti, da bi zavzeli dinamično, torej aktivno držo v občestvu Cerkve. Med drugim jih nagovarja tudi takole: »Tako stopa v dokumentih drugega vatikanskega koncila Cerkev pred nas kot aktivno božje ljudstvo, usmerjeno v vertikalno, v uresničevanje božjega kraljestva, hkrati pa živo zasidrano na zemlji, v zgodovini človeštva, solidarno z vsem človeštvom, v prizadevanjih za boljši svet, za vedno bolj človeške medsebojne odnose.« (1973a,16) V dialogu s študenti in izobraženci je Perko med prvimi začel razvijati misli o vedno bolj nujni prenovi tudi Cerkve na Slovenskem na temelju koncilске podobe. Načelno je opredelil to prenovu v štirih točkah: 1. načrtno oblikovanje krščanske zavesti, oprto na narodno tradicijo in odprto tokovom sodobnega sveta; 2. reorganizacija cerkvenih struktur; 3. vprašanje mesta Cerkve v razvoju samoupravne družbe; 4. lansiranje ideje o prihodnji slovenski sinodi. (1973c, 165–170) Vsekakor je preroška njegova vizija o nujnosti sinode Cerkve v Sloveniji, ki se je nato uresničila šele na prelomu stoletja oziroma tisočletja.

Z nekajletno oddaljenostjo od sklepa koncila se Perko v razpravi v *Bogoslovnem vestniku* spet zaustavi v prikazu spremembe ekleziološke vizije, ki je vladala med 1Vt in 2Vt: oriše institucionalni vidik in institucionalistično pojmovanje avtoritete, a še jasneje oriše Cerkev kot »odrešenjsko dogajanje«, ki nosi v svoji sredi veliko-

vmesne razprave koncilskih očetov. Razpravo namreč sklene takole: »Na 3. zasedanju II. vat. zbora so zbrani koncilski očetje razpravljali tudi o duhovništvu na podlagi predložene sheme: *De institutione sacerdotali*. Poudarili so pomen duhovniške službe v življenju Cerkve v sodobnem svetu in opozorili na resne pomanjkljivosti, ki jih ima predložena shema. Predlagali so ponovno predelavo sheme, ki naj ne bi govorila le o duhovniških dolžnostih, ampak izrazila tudi besedilo zahvale in ohrabrenja velikim žrtvam duhovnika današnjega dne. Spremenjena shema o duhovništvu bo verjetno sprejeta na 4. zaključnem zasedanju II. vat. zbora in takrat bom skušal na podlagi koncilskih razprav in sprejetega teksta napisati dopolnilo k tej razpravi.« (376)

nočno skrivnost in je zato »odrešenjsko občestvo« (1970). Podobnega vidika se je Perko lotil tudi na teološkem tečaju leta 1973, ko je predstavil nove teološke poglede na vodstveno službo v Cerkvi. Izpeljal jih je iz temeljnih značilnosti občestvenosti božjega ljudstva, spomnil pa tudi na nekatere enostranske poudarke glede vodstvene službe v preteklosti katoliške Cerkve in na takratno krizo avtoritete v Cerkvi. Iz tega je sklenil, da vse to zahteva nov pogled na vodstveno službo in na nosilce vodstvenih služb v Cerkvi; to bo še nekaj časa naloga cerkvenega občestva in najprej predvsem teologov. (1973b)

Delo pred koncilom je Perka pripravilo za kvalificiranega razlagalca in uresničevalca koncilske ekzeziologije in za prenos te vizije na teološko področje in v pastoralno življenje. Prvi članek, s katerim vstopa na področje LG, je objavil že leta 1966 v *Kraljestvu božjem*. V njem razpravlja, kako se uresničuje božje kraljestvo v božjem ljudstvu, in to poveže s pojmom Kristusovo kraljestvo. (1966a, 19; 1983, 85–87) Tudi v drugih razpravah takoj po koncilu osvetljuje bistvene spremenjene vsebinske poudarke koncilskega nauka o Cerkvi, za katere meni, da jih je treba čimprej prevesti tudi v konkretno oznanjevanje in katehezo: Cerkev kot skrivnost, Cerkev kot božje ljudstvo, vloga delnih Cerkva, mesto laikov v Cerkvi, zborna narava cerkvene oblasti in ekumenska naravnost življenja kristjanov. (1966b; 1966c) V odmev nove vizije Cerkve na 2Vt v konkretnosti pastoralnega življenja se Perko vedno znova vrača. Zlasti rad razpravlja o župniji kot »zakramentalni skupnosti«, saj se prav v njej dogaja odrešitveni načrt: izpostavlja vidike župnije kot zakramentalnega organizma, kot zakramenta odrešitvene dejavnosti (1968b, 41–43; 1979, 130–132); a pokaže tudi na nujnost medžupnijskega povezovanja (1978, 134–136). To so za življenje župnijskih občestev izredno pomembne novosti in vidiki, ki včasih skoraj dobesedno postavljajo »na glavo« dotakratno bolj pravno statično pojmovanje župnije kot teritorialno opredeljene stvarnosti, ki še zelo trdovratno korenini v miselnosti vernikov in duhovnikov. Vse kaže, da bo to »statičnost« dokončno izruvala šele kriza pomanjkanja duhovnikov, ki sili v nova pastoralna povezovanja. Zlasti v reviji *Cerkev v sedanjem svetu* poskuša Perko v več člankih nakazati aktualizacijo idej 2Vt v življenju župnijskega občestva. V njih poudarja vlogo in celo nujnost malih občestev, saj se lahko le v njih uresničuje prava Cerkev, župnija pa zato postaja skupnost malih občestev. (1974, 65–67) Ob tem je treba ohranjati naravo vesoljnosti, edinosti in pluralnosti, še trezno dodaja. Zlasti pluralnost je po njegovem mnenju pomembna za odnose med krajevnimi Cerkvami, med župnijami in tudi znotraj župnijskih občestev. (1984, 34–35)

Praktično deset let po koncilu začne Perko bolj argumentirano in »glasno« razkrivati tudi pnevmatološki, karizmatični vidik organizma Cerkve, saj je odrešenjsko dogajanje lahko le karizmatično (1976, 4–6). Dinamični vidik življenja občestva določa to malo občestvo tudi kot »kraj novih odnosov«. Perko jih izvaja iz novih ekzezioloških temeljev, saj ni pomembna le kaka sociološka novost, marveč odrešenjska novost, kajti odnosi v malih občestvih Cerkve so »odrešenjski odnosi«, v njih in po njih se uresničuje odrešeno življenje v Cerkvi. V teh malih skupinah se kažejo tudi negativnosti, ki so potrebne odrešenja. »Cilj občestev Cerkve je odrešenje.« (1990, 56) Zato župnija ni predvsem »neko ozemlje, ampak je konkretna

odrešensjska skupnost Kristusove Cerkve, dinamično občestvo krogov različnih ljudi, poklicev in interesov« (2003, 13).

Perko pa se vedno znova izkaže tudi kot iščoči teolog, ki se ne zadovolji z že odkritim, zato najdemo pri njem tudi provokativne posege, s katerimi želi sprožiti razpravo in vnesti kritično razmišljanje tudi v slovenske teološke loge. V ta kontekst sodi prevod poglavja Kūngove knjige *Die Kirche*, ki razpravlja o petrinski oblasti in službi. (1968a, 293–310) Zakaj se je lotil prevoda, nakaže njegova uvodna misel: »*Die Kirche* je eden izmed prvih poskusov sistematične pokoncilske ekleziologije. Delo samo gre daleč preko koncilskih formulacij. V iskanju nove podobe Cerkve se bolj opira na duha kakor na črko 2. vat. koncila. Zato tudi v pričujočem odstavku bolj čutimo avtorjeve orise bodoče vloge papeškega primata v Cerkvii, kakor pa dogmatično formulirani nauk o primatu.« (291) Hkrati pa ta prevod pokaže Perka tudi kot mladega teologa, ki je budno spremljal ekleziološke tokove v evropski teologiji.

4. Sklep: »stari« in »novi« Perko resnični »most« med »starim in novim« v ekleziologiji

Časovni okvir ekleziološkega snovanja prof. Perka »pred«, »med« in »po« 2Vt, mu je naravnost ponujal priložnost, postati »most« med »starim« in »novim« na področju teološkega samodojemanja živega organizma Cerkve. To vlogo je z vso živahnostjo svojega osebnega značaja sprejel kot izziv, ki ga je tudi z vso resnostjo in taktnostjo udejanjil. Raziskava njegovega opusa je jasno pokazala, da je v gradivih za študente na teološki fakulteti močno koreninil v predkoncilski metodi, ki je združevala apologetično in dogmatično metodo, in ohranjal tudi »staro« sosledje tematik; toda vse skupaj je dopolnjeval z močnim ekumenskim poudarkom in s poudarki 2Vt. Vsekakor pa je zanimiva ugotovitev, da je vzporedno v samostojnih razpravah in člankih, pravzaprav z magistrskim delom že pred koncilom zelo odločno segel v nove koncilske poudarke glede dojemanja Cerkve in jih prenašal v slovenski prostor. Še posebno moramo izpostaviti poudarke o Cerkvii »kot zakramentu« in o Cerkvii »kot skrivnosti«. Zelo močan je bil tudi v pastoralnih aplikacijah novih teoloških vizij o Cerkvii in pastoralne delavce, izobražence in študente spodbujal k živi udeležbi v življenju Cerkve. Jasno je zaznaval prihodnost župnijskega življenja v malih občestvih in pozival Cerkev na Slovenskem, naj se s sinodo (pokrajinskim koncilom) zave novih situacij in zato tudi novih potreb sredi globalno spreminjajočega se sveta. Ob koncu ostaja občutek, da je v cerkveni javnosti ostal bolj navzoč »stari« kakor »novi« Perko, da so teologi in duhovniki manj brali in poznali njegove razprave in članke in bolj ostajali v horizontih njegovih skript.

Vsekakor pa je prof. Perko na področju nauka o Cerkvii postavil temelje pokoncilske preнове vizije Cerkve na slovenskih tleh in prek svojih slušateljev imel pomemben vpliv tudi na konkretno pokoncilsko oblikovanje župnijskih občestev. Njegovo široko teološko, ekleziološko in ekumensko obzorje mu je dalo tudi izjemno izhodišče za dobro opravljanje zaupane mu naloge vodenja beograjske krajevne Cerkve v izredno razgibanem in občutljivem obdobju razpada Jugoslavije in vojne na nekaterih njenih delih.

Kratice

1Vt – prvi vatikanski koncil.

2Vt – drugi vatikanski koncil.

LG – *Koncilski odloki*. 1980. [Dogmatična konstitucija o Cerkvi / *Lumen Gentium* (1964)].

Reference

- Anton, Angel.** 1987. *El misterio de la Iglesia: Evolucion historica de las ideas eclesiológicas II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Kehl, Medard.** 2001. *Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg: Echter.
- Koncilija, Rudi, ur.** 1973. *Cerkev kot božje ljudstvo: poglavitne ideje drugega vatikanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Perko, Franc.** 2003. Uvod: Krog župnije Janeza Krstnika. V: Janez Pogačnik, Tadeja Krečič Scholten in Gašper Demšar. *Trnovski krogj*, 13–14. Ljubljana: Družina.
- . 1990. Skupina – občestvo – Cerkev kot kraj novih odnosov. V: *Kateheza – vzgoja za nove odnose*, 52–59. Ljubljana: Medškofijski katehetski svet.
- . 1984. Vesoljnost – edinstvo – pluralnost. *Cerkev v sedanjem svetu* 18, št. 3–4:34–35.
- . 1983. Cerkev – kal božjega kraljestva. *Božje okolje* 7, št. 5–6:84–87.
- . 1979. Župnija – uresničenje Cerkev sedaj in tukaj. *Cerkev v sedanjem svetu* 13, št. 9–10:130–132.
- . 1978. Medžupnijsko sodelovanje – odsev novega pojmovanja Cerkev. *Cerkev v sedanjem svetu* 12, št. 9–10:134–136.
- . 1976. Cerkev – karizmatično gibanje. *Cerkev v sedanjem svetu* 10, št. 1–2:4–6.
- . 1974. Ekleziološke osnove malih občestev. *Cerkev v sedanjem svetu* 8, št. 5–6:65–67.
- . 1973a. Cerkev je božje ljudstvo. V: Koncilija 1973, 10–16.
- . 1973b. *Eden je Gospod*. Ljubljana: Naše tromostovje.
- . 1973c. Zgodovinske značilnosti Cerkev na Slovenskem. V: Koncilija 1973, 148–156.
- . 1971. *Nauk o Cerkvi: ekleziologija*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1970. Cerkev institucija in odrešenijsko dogajanje. *Bogoslovni vestnik* 30, št. 1–2:96–110.
- . 1969a. O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium«. *Bogoslovni vestnik* 29, št. 3–4:267–284.
- . 1969b. Novi tokovi v pokoncilski Cerkvi. *Nova pot* 21, št. 10–12:387–394.
- . 1968a. Hans Küng, petrinska oblast in petrinska služba. *Nova pot* 20, št. 7–9:290–310.
- . 1968b. Zakramentalni značaj božjega občestva. *Cerkev v sedanjem svetu* 2, št. 3–4:41–43.
- . 1966a. Božje kraljestvo v dogmatični konstituciji »Luč narodov«. *Kraljestvo božje* 23:13–42.
- . 1966b. Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi. *Bogoslovni vestnik* 26, št. 3–4:169–180.
- . 1966c. Pokoncilске marginalije I: Nova ekleziologija. *Nova pot* 18, št. 4–6:263–288.
- . 1964. Mesto duhovnika – prezbiterja v Kristusovem skrivnostnem telesu. *Nova pot* 16, št. 7–9:363–378.
- . 1961. Cerkev – občestvo zakramentov: *Communio sanctorum = communio sacramentorum*. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Stegnar, Marko Mohor.** 2013. Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju. Diplomsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Turnšek, Marjan.** 1990. *Chiesa e sacramenti nella teologia del periodo preconciliare e nei decreti del Vaticano II: Indagine sul rapporto tra sacramentaria ed ecclesiologia*. Rim: Universitas Gregoriana.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,981—992

UDK/UDC: 27-675-1Perko F.

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Anton Štrukelj

Ekumenska misel Franca Perka¹

Povzetek: Nadškof dr. Franc Perko je bil po svojem globokem bistvu človek dialoga, človek edinosti in krščanskega bratstva. Odlikoval se je z iskreno resnicoljubnostjo, s pogumno in spoštljivo besedo do sogovornika, s poštenostjo in dobroto. Zavzemal se je za svobodo mišljenja in veroizpovedi, za narodno spravo in mednarodno sožitje. Tu je na kratko prikazana Perkova ekumenska misel na osnovi njegovih spisov, predavanj in osebnega pričevanja. Perko je rad poudarjal, da smo kristjani kljub človeški nepopolnosti že »zedinjeni v Duhu«, saj je troedini Bog vir, počelo in cilj edinosti človeške družine in vsega stvarstva.

Ključne besede: Troedini Bog, Kristus, Cerkev, edinost, ekumenizem, resnica

Abstract: **Ecumenical Thought of Franc Perko**

Archbishop Franc Perko ThD was essentially a man of dialogue, a man of Christian unity and fraternity. He was distinguished for his sincere truthfulness, courage and respectfulness to everyone, for his goodness and honesty. He strived for the freedom of thinking, speech and confession, for the national reconciliation and international coexistence. This short treatise presents his ecumenical ideas on the basis of his writings, lectures and personal witness. Perko emphasized that we Christians are »united in Spirit«, despite our human weakness. The Holy Trinity is the source, principle and aim of the unity of the human family and whole creation.

Key words: Holy Trinity, Christ, Church, unity, ecumenism, truth

1. Uvod

Nadškof Franc Perko je bil po svojem globokem bistvu človek dialoga, človek edinosti in krščanskega bratstva. Izjemno razgledan ne le v teologiji, ampak tudi v zgodovini in filozofiji, se je odlikoval z iskreno resnicoljubnostjo, s pogumno in spoštljivo besedo do sogovornika, s poštenostjo in dobroto. Zavzemal se je za svobodo mišljenja in veroizpovedi, za narodno spravo in mednarodno sožitje.

Glede narodne sprave je bil preroško daljnoviden in nam je kot duhovno opo-

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti (P6—0262), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

roko zapustil naslednje sporočilo, ki je nekatere zelo vznemirilo: »Dokler ne bo prišla na dan resnica, ki je pogoj za spravo, bo nad našim narodom visel meč prekletstva.« V Kočevskem Rogu je imel na praznik Svete Trojice, 11. junija 2006 sveto mašo. V pridigi je med drugim povedal:

»Za nas kristjane velja pravilo: Niso zmagovalci tisti, ki delajo nasilje nad drugimi in ponižujejo človekovo dostojanstvo. Pravi zmagovalci so tisti, ki so kakor Kristus znali sprejeti žrtev, ne da bi žrtvovali drugega. Tu pred nami in po mnogih krajih slovenske domovine ležijo taki zmagovalci, ki jih je Bog kot mučence za vero, resnico in pravico sprejel v svoje kraljestvo resnice, pravičnosti in miru. Njim se priporočimo in jih prosimo, naj s svojo duhovno močjo pomagajo ohraniti vrednote, za katere so žrtvovali življenja, zlasti vrednote krščanske vere. Tako si bo slovenski narod zagotovil tudi svojo prihodnost.« (2006b, 313)

Franc Perko je v svojem življenju pogosto bridko izkušal, da je v svetu, kjer ima laž oblast, za resnico treba tudi trpeti. Kjer ni ničesar, kar bi bilo vredno trpljenja, tam tudi življenje samo izgubi svojo vrednost. Evharistija – središče našega krščanstva – sloni na darovanju Jezusa Kristusa za nas. Evharistija je rojena iz trpljenja ljubezni (*passio caritatis*), ki je dosegla svoj vrhunec na križu. Ljudje živimo od te podarjajoče se ljubezni. Perkovo trpljenje v zaporu in nato v škofovski službi ga potrjuje kot učitelja resnice, ki ne išče svojega, ampak to, kar je Kristusovega.²

² Podrobneje o tem v Perkovem življenjepisu (2006a), ki ga je sestavil na Mali Loki, kjer je popisal tudi svojo hudo duševno stisko, ki jo je preživel po večletnem zaporu. Iz obupa in brezizhodnosti ga je rešila Marija Pomagaj na Brezjah. O tem je nadškof Perko zapisal: »Duhovniško posvečenje sem prejel po rokah škofa Antona Vovka že po štirih letih 29. junija 1953. Po novi maši, ki sem jo opravil na god sv. Cirila in Metoda 5. junija 1953 na Krki, sem bil že čez 14 dni poklican na služenje vojaškega roka, ker je leto prej Teološka fakulteta prenehala biti državna. Vojsko sem služil v Beogradu 18 mesecev. Ob koncu so me namesto domov poslali v vojaški zapor v Beogradu. Obsojen sem bil zaradi »neprijateljske propagande« najprej na 3 leta strogega zapora. Pritožil sem se in vrhovno vojaško sodišče mi je povišalo kazen na 5 let zapora. Iz vojaškega zapora so me poslali v civilni zapor v Beogradu, od tam pa v zapor Zabela pri Požarevcu. Tam sem bil od junija 1955 do februarja 1956. Na intervencijo mojih domačih so me premestili v Slovenijo, kjer sem bil v zaporu najprej na Miklošičevi v Ljubljani, nato dva meseca na Igu, potem pa od maja 1956 v Mariboru. Tedaj mi je doma umrla mama marca leta 1957. V Mariboru sem delal nekaj mesecev na posestvu na Rogozi, nato pa v Mariboru v mizarskih delavnicah. V Sloveniji sem bil v družbi zaprtih duhovnikov. Vsako nedeljo smo bili pri maši, ki jo je daroval eden izmed nas v času odmora. Čeprav v mojem času v zaporu ni bilo fizičnega mučenja, je bilo vendar veliko psihičnega pritiska. 26. decembra (dan po božiču) leta 1957. sem bil pogojno izpuščen iz zapora. Tako sem prebil v zaporu 26 dni manj kot tri leta. Po zaporu sem moral najprej dokončati teološko fakulteto. Vendar sem bil že septembra 1958 nastavljen za kaplana v Šenčurju. Nekaj mesecev po prihodu iz zapora sem zapadel v globoko psihično krizo, iz katere nisem videl izhoda. Hotel sem že pustiti duhovniško službo, ker tudi moliti nisem mogel nič. Škof Anton Vovk mi je svetoval naj počakam in grem na Brezje k Mariji, da bi se tam odločil. Storil sem tako in Mariji izročil vse probleme ter nastopil kaplansko službo v Šenčurju. Tam mi je župnik (g. Franc Vavpetič) naložil veliko verouka, na štirih krajih obširne župnije sem imel tedensko 33 ur verouka. V intenzivnem dušnopastirskem delu je po nekaj mesecih kriza prešla.« V pogovoru v *Mladini* (Nežmah 2003) je nadškof dr. Franc Perko podobno opisal svojo stisko, iz katere ga je rešila Marija Pomagaj na Brezjah: »Zame je bilo najtežje obdobje, ko sem prišel iz zapora in bil v hudi depresiji, kar sicer pravijo, da je zelo pogosto. Bil sem na tem, da pustim duhovniško službo. Mislil sem na samomor, na razne stvari ... To je obdobje, ko si v alogičnem stanju. Noben pogovor, nobeni argumenti nič ne zaležejo. Hodil sem tudi k psihiatru, a ni nobena stvar nič pomagala. Šel sem k škofu Antonu Vovku, ki je bil pameten, pa je rekel, počakajmo še malo, pojdite na Brezje in molite. Sem mu rekel: »Jaz ne morem več moliti.« – »No, pa pojdite samo gledat!« Šel sem tja, gledal in se odločil, da bom sprejel kaplansko službo v Šenčurju, ki mi jo ponuja. Sem rekel, kar bo, pa bo. Tam sem dobil zelo pa-

Na osnovi tega krščanskega etosa je prof. Franc Perko zastavil tudi vse svoje moči v prizadevanju za edinstvo kristjanov. Bil je odličen poznavalec zgodovine vzhodnih Cerkev, njihovega teološkega, duhovnega in liturgičnega izročila. Poznal je zgodovino razkolov med kristjani in vzroke zanje. S svojim temeljitim študijem v Ljubljani in na Papeškem vzhodnem inštitutu v Rimu se je usposobil za svojo profesorsko delovanje. Z nenehnim preučevanjem, pisanjem in predavanji je udeležanjal med nami velike zamisli drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Prav nauk o Cerkvah in ekumenska teologija sta srčika pokoncilске prenovе, za katero si je prof. Perko prizadeval skupaj s svojimi prijatelji, in sicer z gorečnostjo svojega učitelja prof. Franca Grivca. Po pravici smemo reči, da je prof. Perko oral ledino ekumenskega delovanja na Slovenskem. Trdno je bil prepričan o pravilnosti in nujnosti poti, za katero se je katoliška Cerkev odločila na drugem vatikanskem koncilu: to je pot ekumenskega zблиževanja vseh kristjanov v eni sami Kristusovi Cerkvah. Njegovo pisanje o ekumenizmu ima posebno vrednost zaradi osebnih stikov in konkretnih izkušenj s področja ekumenskih prizadevanj z ločenimi brati, še posebno s pravoslavnimi.

Vzhodno bogoslovje je profesor Perko razširil v ekumensko bogoslovje, v iskanje poti do edinstva. Bil je med pobudniki ekumenskih simpozijev, ki so jih od leta 1974 organizirale beograjska, zagrebška in ljubljanska teološka fakulteta. Na njih je dr. Franc Perko s svojo človeško toplino navezal številne stike. Poznal je skoraj vse pravoslavne škofove v Jugoslaviji in vse profesorje teologije. Ta njegova dragocena poznanstva so spodbudila papeža Janeza Pavla II., da ga je 19. decembra 1986 imenoval za nadškofa in prvega metropolita v Beogradu; tri dni poprej je namreč papež ustanovil beograjsko metropolijo s sufraganskima škofijama Subotico in Zrenjaninom. Papež ga je povabil v Rim, kjer mu je na praznik Gospodovega razglašanja, 6. januarja 1987 v baziliki sv. Petra podelil škofovsko posvečenje. Za svoje škofovsko geslo si je Perko izbral besede »Zedinjeni v Duhu«. Bil sem povabljen, da sem kot voznik spremljal ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, upokojenega beograjskega nadškofa msgr. Alojzija Turka in novoimenovanega beograjskega nadškofa dr. Franca Perka na posvečenje v Rim. Pozneje sem ga spremljal ob selitvi v Beograd.

Nikakor ne smem pozabiti velike naklonjenosti, ki mi jo je prof. Perko vedno izkazoval. Osebnostno me je pospremil na Papeški vzhodni inštitut v Rimu in mi omogočil študij (1982–1984). Za magistrsko delo mi je svetoval preučevanje velikega srbskega teologa, zdaj svetega Justina Popovića. Končno sem smel večkrat z njim obhajati Božjo liturgijo sv. Janeza Zlatoustega ali vzhodno bogoslužje.

metnega župnika, ki mi je naložil ogromno dela. Imel sem 33 ur verouka na različnih krajih, kjer sem se moral popolnoma angažirati. Po nekaj mesecih me je kriza minila. Popolna angažiranost v delu mi je pomagala. Bili so to trenutki, ko niti nisem podvomil o Bogu, bolj so bili trenutki, ko se človek upira Bogu, ko si popolni upornik: Zakaj? Čemu?»

2. Iskanje edinosti v različnosti

Perkova ekumenska misel jasno izraža prepričanje, da je Jezus Kristus hotel ustanoviti eno Cerkev (Jn 17,21) ter da je edinost možna le v raznoličnosti. Ekumenizem je integralni del Kristusove blagovesti že od samega začetka. (Perko 1964) Edinost je organski proces nenehnega zedinjevanja. Vsa teologija naj bi vsebovala ekumensko razsežnost. Pomen ekumenskih prizadevanj moremo pojmovati v okviru celote odrešenja. Dejstvo razdeljenosti krščanstva nasprotuje odrešenjskemu poslanstvu Kristusove Cerkve in Kristusovi volji. Cilj odrešenja je edinost stvarstva z Bogom in v Bogu; edinost z Bogom pomeni tudi popolno edinost vseh odrešenih v Bogu. Ta proces bo zaključen, ko bo dovršeno delo odrešenja ob koncu časov. Zadnji, najgloblji razlog potrebnosti edinosti je edinost treh Božjih oseb. Začetnik te edinosti je Oče, ki hoče človeka odrešiti, to je pritegniti ga v občestvo troedinega Boga. Edinost je sad in znamenje Božjega odrešenjskega delovanja. Uresničuje jo Oče po Kristusu v moči Svetega Duha v Cerkvi. (1974)

»Če naj Cerkev uspešno izvršuje svoje poslanstvo, se mora truditi za to, da bi se njeno katolištvo, ki je zaradi razcepljenosti in razprtij globoko zastrto in zatemnjeno, obnovilo in prenovilo v svojem resničnem izviru: v skrivnosti učlovečenja, križa in vstajenja Jezusa Kristusa, tisti skrivnosti, v kateri se razodeva in podarja človeštvu in njegovi zgodovini ter celotnemu vesoljstvu večno občestvo Očeta s Sinom v Svetem Duhu.« (Ferkolj 2016, 180)

Drugi vatikanski koncil poudarja, da je Cerkev ena po svojem izvoru: »Najgloblji vzor in počelo te skrivnosti je v Trojici oseb enota enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu.« (E, št. 2) Cerkev je ena po svojem ustanovitelju: »Učlovečeni Božji Sin /... / je namreč s svojim križem vse ljudi spravil z Bogom, znova vse zedinil v eno ljudstvo in eno telo.« (CS, št. 78.3) Cerkev je ena po svoji »duši«: »Sveti Duh, ki biva v vernikih in napolnjuje ter vodi vso Cerkev, uresničuje to čudovito občestvo vernikov in vse tako tesno združuje v Kristusu, da je on počelo edinosti Cerkve.« (E, št. 2) »V tej eni in edini božji Cerkvi so že od začetka nastali nekateri razpori, ki jih apostol ostro graja kot obsodbe vredne; v poznejših stoletjih pa so nastala prostranejša nesoglasja in nemajhne skupnosti so se ločile od popolnega občestva s katoliško Cerkvijo, včasih ne brez krivde ljudi na obeh straneh.« (št. 3) Do prelomov, ki ranijo edinost Kristusovega telesa, pride zaradi grehov ljudi. Origen zatrjuje: *Ubi peccata, ibi schismata*. Kjer so grehi, tam je množstvo, tam so razkoli, tam so krive vere, tam prepiri. Kjer pa je krepost, tam je enota, tam je edinost; zaradi tega je bilo srce vseh verujočih eno in duša ena.

Perko navaja naslednje vzroke za needinost kristjanov: ontološko-psihološke, etično-moralne vzroke in zgodovinske danosti. Temeljni ali osnovni (moralni) vzrok ločitve med kristjani pa je pomanjkanje prave krščanske ljubezni. Zato je pot k edinosti pot poživiljene medsebojne ljubezni. (1965) Med kristjani različnih krščanskih Cerkva je veliko več skupnega, kakor tega, kar nas ločuje, je bil prepričan Franc Perko. Katoliško in pravoslavno Cerkev družijo skupna krščanska dediščina prvega

tisočletja. V zgodovini Cerkve se je pogosto dogajalo, »da so na določen način do-jeto in izraženo razodeto resnico enačili z razodeto resnico samo na sebi in tako izključevali možnost drugačnega izražanja«. (1977; 1978)

Beograjski nadškof in metropolit dr. Franc Perko je dobro poznal glavne miselne, duhovne in teološke tokove v Srbski pravoslavni Cerkvi. Nekatera ozkosrčna in protiekumenska naziranja je strnil v naslednji ugotovitvi:

»Človekova majhnost in božja veličina. Morda bi s temi besedami mogli izraziti nasprotujoče si misli, ki se porajajo ob pogledih na Cerkev in ekumenizem pri velikem srbskem teologu Justinu Popoviću. Večkrat sem se spraševal, kako je ta mož, mislec, filozof in teolog, ki je živel kot svetnik, mogel biti tako enostranski, včasih tako slep in krivičen pri presoji zahodnega krščanstva. Gotovo je vplivala nanj vzhodna tradicija, obnova ruskega pravoslavja ob koncu 19. stoletja, misleci, ki so za duhovno propadanje Zahoda videli rešitev v pravoslavju. Najostrejša obsodba Justina Popovića, da je Zahod na mesto Kristusa-Bogočloveka, postavil človeka in mu dal božanske atribute nezmotljivosti, to je papeža v rimski Cerkvi, ali vsakega človeka v protestantizmu, je vzeta iz starejših spisov velikega ruskega misleca in teologa Nikolaja Berdjajeva, čeprav ga Popović ne citira. Na Popovićevo odklonilno stališče do zahodnega krščanstva je vplival tudi enostranski razvoj katoliške ekleziologije po 1. vatikanskem koncilu. Od velikega misleca in poznavalca teološke misli bi pričakovali, da se bo znal dvigniti nad enostransko črno-belo gledanje in se približati objektivni resnici tudi tam, kjer je drugi ne vidijo. Vendar v primeru Justina Popovića, na žalost, ni tako. Kljub veliki krščanski globini kaže človeško majhnost, ki se ne more otresti spon omejenosti in se dvigniti v resnico Kristusa-Bogočloveka, ki v paradoksalnih nasprotjih človeške revščine deluje v Cerkvi kot najširšem občestvu odrešenja in tudi v razvoju človeštva podvrženem velikim napadom zla. Hvala Bogu, da je Bog večji od našega srca in naše omejenosti ter more tudi v svetu zla in laži uresničevati svoj načrt odrešenja po Bogočloveku – Kristusu v moči Svetega Duha. V tem je naše upanje za prihodnost.« (1997, 5–7)

3. Ekumenska naravnost drugega vatikanskega koncila

Vesoljni cerkveni zbori so že po svoji naravi »ekumenski koncili«. Takšni so zlasti sedmeri koncili prvega tisočletja, ki jih priznava vesoljno krščanstvo. A tudi koncili v drugem tisočletju po pravici zaslužijo to ime, saj so skušali obnoviti krščansko edinost tako s pravoslavnimi Cerkvami kakor s skupnostmi, ki so izšle iz reformacije. To je bila zlasti naloga tridentinskega koncila.

Drugi vatikanski koncil je »ekumenski« v vsem svojem potekanju, saj so bili na njem kot opazovalci navzoči tudi predstavniki drugih krščanskih Cerkva in skupno-

sti. Ta koncil predstavlja mejnik na področju ekumenskih prizadevanj. V letih med koncilom in po njem se je za resnično edinost ene Kristusove Cerkve storilo več kakor prej stoletja. Prišlo je do kvalitativne nove stopnje edinosti med katoliško in pravoslavno Cerkvijo. Lahko bi rekli, da je katoliška Cerkev v času koncila dozorela za vesoljno edinost. Koncil je prinesel nove vidike katoliškega ekumenskega gibanja: odkritosrčno priznanje krivde in prošnja za odpuščanje; načelo svobode veroizpovedi; sprememba v gledanju na način, po katerem naj bi do edinosti prišlo. Metoda zedinjenja kristjanov je postala dialog. (Perko 1964) Franc Perko, velik zagovornik in zgled dialoga, pravi, da je zelo dolga pot do cilja, ko bomo lahko rekli, da na različne načine vsi isto učimo in verujemo. Proces medsebojnega zблиževanja krščanskih Cerkva bo trajal stoletja, kakor je stoletja trajal proces medsebojnega oddaljevanja. Teološki dialog prispeva k večji objektivnosti in pospešuje znanstveno udejstvovanje. (1966)

Očitno je bil nadškof Franc Perko cenjen in spoštovan tudi med pravoslavnicami v Srbiji. Diplomirani pravnik in teološki publicist iz Beograda, Marko Đurić, piše:

»Kadar mislim na katoliško Cerkev, ne morem obiti prevzvišenega g. dr. Franca Perka, beograjskega nadškofa in velikega pospeševalca ekumenizma. On je prišel v to mesto pred več leti z mnogimi pričakovanji. Upam, da so se mu vsaj nekatera uresničila in da svoje službe ne bo končal razočaran. Hvalevredno je tudi ekumensko razpoloženje katoliških duhovnikov in redovnikov v Beogradu. Pridružujemo se mišljenju tega borca za krščansko edinost na naših tleh, ki je rekel: »Skupna krščanska vera nas obvezuje, da povsod iščemo to, kar nam je skupno. Razlike pa moramo sprejemati kot bogastvo in dar Duha.« (Kolarić 2005, 1124)

Na poti k edinosti je najprej potrebno prizadevanje za edinost v sami katoliški Cerkvi. Potrebno je zavedanje, da je skrb za obnovitev edinosti z drugimi kristjani stvar celotne Cerkve, ne le hierarhije. Sveti Duh je vez edinosti med vsemi kristjani. Zato neka edinost med kristjani že obstaja oziroma še vedno obstaja. Prizadevati si je potrebno, da bi ta edinost stalno rasla. Rad je poudarjal, da moramo med vsemi kristjani širiti zavest, da smo ena Kristusova Cerkev. Edinost naj tako ne bo le duhovna, ampak tudi vidna. Pri tem ima hierarhija nalogo, da je v službi edinosti. (Perko in Janežič 1972)

4. Papeštvo v služenju edinosti

Kritična točka v katoliško-pravoslavnem dialogu je papeštvo. Če je res, da mnogi današnji pravoslavni teologi kažejo odprto razpoložljivost za pogovor v tej osrednji točki, moramo hkrati ugotoviti, da predstavniki tradicionalistične smeri niso napravili skoraj nobenega koraka naprej. Meyendorff 1973, 114; Grivec 1921)

Danes si mnogo pravoslavnic teologov prizadeva, da bi zopet stekel odprt dialog s katoličani. J. Meyendorff piše, da se v perspektivi pravoslavja rimska eklezi-

ologija izkazuje kot izguba ravnotežja, ki je potrebno med Petrovim nasledstvom v vsaki krajevni Cerkvi, v osebi škofa, in »analognim« nasledstvom voditelja v osebni vesoljnega poglavarja. Do te izgube je prišlo počasi, in mnogi vzroki nam to pojasnijo. Le potrpežljiva analiza izročila more privedi Zahod k ponovni vzpostavitvi izgubljenega ravnotežja. J. Meyendorff meni, da morejo pravoslavni pri tem iskanju katoličanom podati svojo roko v pomoč. Žal se zdi, da Popović ne pokaže podobnega razumevanja v odnosu do papeštva. Poleg navedenega mnenja J. Meyendorffa moremo dodati še druge podobne raziskave o tem, npr. raziskave A. Schmemanna (1960), N. Afanasieva (1978) in drugih pravoslavnihi teologov.

Kako katoliška Cerkev danes rešuje problem papeštva? Nedvomno predstavlja papeštvo v rimskokatoliški Cerkvi osrednjo oviro v ekumenskem dialogu. To dejstvo je izpovedal tudi papež Pavel VI. sam, in sicer tako naravnost gotovo prvič v zgodovini. V nagovoru Tajništvu za edinost kristjanov je namreč papež Pavel VI. odkrito dejal: »Popolnoma priznavamo, da je papeštvo največja ovira na poti ekumenizma.« (1967) Papež Janez Pavel II. v okrožnici *Ut unum sint* priznava, da papeška služba »predstavlja težavo za večino drugih kristjanov, katerih spomin je zaznamovan z nekaterimi bolečimi dogodki. Kolikor smo za to odgovorni, skupaj s svojim predhodnikom Pavlom VI. prosim odpuščanja.« (1996, 88)

Ko smo uvideli in prepoznali to dejstvo, se nam postavlja naloga, da ponovno pregledamo in premislimo prvotni pomen petrovske službe v Cerkvi. Študij zgodovinskega razvoja prvenstva more osvetliti njegovo pristno vrednoto. Res je, da je v razumevanju in izvrševanju prvenstva v zgodovini prišlo do mnogih pretiravanj, vendar to nikakor ne preprečuje, da bi ponovno našli in poudarili nepogrešljivo vlogo petrovske službe v vesoljni Cerkvi.³

Za pravoslavne in tudi za protestantske kristjane predstavlja papeštvo in predvsem papeževa nezmotnost kamen spotike. Tozadevna definicija *ex esse, non autem ex consensu Ecclesiae*, ki jo je podal prvi vatikanski koncil, potrebuje dodatnih razlag in pojasnitev. W. de Vries zatrjuje: »S tem obrazcem »je določeno le, da se nezmotnost nanaša na od Boga razodete resnice. Vse drugo so bolj ali manj teološka mnenja.« Petrovske službe pač ne moremo pustiti ob strani. Papež je seveda Petrov naslednik in Kristusov namestnik. Popović se pohujšuje spričo naslova *Vicarius Christi*.« (1972, 193)

Prvenstvo ni niti čast niti avtoriteta nad drugimi Cerkvami, kakor očita Justin, marveč predvsem služenje. »Edinole prvenstvo, ki ga razumemo kot služenje in čigar izvrševanje izključuje vsakršni sum samovoljnosti, edinole takšno prvenstvo ima možnosti, da ga bodo sprejeli tudi drugi kristjani. Samo tako živeto prvenstvo je sposobno, da je učinkovito zagotovilo edinosti, in ne njena ovira.« (195)

O tej službi edinosti, ki jo opravlja rimski škof, govori papež Janez Pavel II. tudi v svoji okrožnici *Ut unum sint*. Papež navaja koncilske besede, kjer je rečeno, da je Bog postavil to službo kot »trajno počelo in vidni temelj edinosti« Cerkve (C, št. 23).

³ Glede zgodovinskega razvoja prvenstva: Vries (1972) in Congar (1968; 1970).

»Ko katoliška Cerkev zatrjuje, da vloga rimskega škofa ustreza Kristusovi volji, te naloge ne ločuje od poslanstva, ki je zaupano celotnemu zboru škofov, ki so prav tako »Kristusovi namestniki in odposlanci« (C, št. 27). /... / Prepričan sem, da imam v tem pogledu posebno odgovornost, zlasti v tem, da ugotavljam ekumensko hrepenenje večine krščanskih skupnosti in da prisluhnem prošnji, ki je name naslovljena, naj najdem takšno obliko izvrševanja prvenstva (primata), ki je odprta za nov položaj, ne da bi se v čemerkoli odpovedal temu, kar je za njegovo poslanstvo bistveno. /... / Gre za velikansko nalogo, ki je ne moremo odklanjati in ki je sam ne morem izpeljati do konca. /... / Ko zatrjujem, da je zame, rimskega škofa, ekumensko prizadevanje »ena prvenstvenih pastoralnih nalog« mojega papeževanja, razmišljam o tem, kako velika ovira je razcepljenost za oznanjevanje evangelija. /... / Ekumenizem ni le notranje vprašanje krščanskih skupnosti. Zadeva marveč tisto ljubezen, ki jo Bog v Jezusu Kristusu namenja celotnemu človeštvu. Postavljati ovire tej ljubezni je žalitev Boga in njegovega načrta, ki je: vse zediniti v Kristusu. Papež Pavel VI. je pisal ekumenskemu patriarhu Atenagori I.: »Naj nas Sveti Duh vodi po poti sprave, da bi edinost naših Cerkev postala vedno svetlejše znamenje upanja in tolažbe za vse človeštvo.« (1996, 88–89)

V zavesti svoje neodložljive odgovornosti za edinost Kristusove Cerkve je papež spodbudil »odgovorne cerkvene predstavnike in njihove teologe, da bi o tem vprašanju vzpostavili z menoj bratski in potrpežljiv dialog, v katerem bi drug drugega poslušali in se pri tem dvignili onkraj jalovih polemik ter imeli pred očmi samo Kristusovo voljo glede njegove Cerkve. Pustili bi, da nas pretrese njegov klic: »Da bi bili vsi eno, da bo svet veroval, da si me ti poslak« (Jn 17,21).« (96)

Kongregacija za verski nauk je to papeževo spodbudo sprejela in organizirala simpozij o temi »Prvenstvo Petrovega naslednika«. Številni znanstveniki in izvedenci so obravnavali to ekumensko pereče vprašanje. Papež sv. Janez Pavel II. se je kardinalu Josephu Ratzingerju in po njem vsem strokovnjakom zahvalil za to delo 30. novembra 1996. Papež Benedikt XVI. je kot teolog opravil velikansko delo na ekumenskem področju (Ratzinger 2010, 606–691).

V vprašanju pojmovanja primata rimskega škofa oziroma vrhovne vidne oblasti v Cerkvi se krščanske Cerkve zaenkrat še najbolj razhajajo. Franc Perko že v svoji doktorski disertaciji »Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda« (1963)⁴ zagovarja,

⁴ »Pričujoča razprava podaja celoto ohranjenega filozofskega in teološkega nauka svetega Cirila in Metoda. Sloni na ugotovitvah dosedanjih razprav priznanih strokovnjakov o posameznih vprašanjih njune filozofije in teologije. Obsežno gradivo tega področja sistematično ureja in dopolnjuje zlasti glede apologetične dejavnosti sv. bratov, glede vprašanja pravega pojmovanja izvora rimskega prvenstva, glede odnosa Konstantinove vodilne ideje pradednih časti do njunega celotnega teološkega nauka, glede pomena češčenja svetnikov v njuni teologiji in teoriji duhovnega življenja, glede njunih misijskih metod ter v mnogo manjših, znanstveno še ne razčiščenih vprašanjih.« Naštevata naslednje splošne značilnosti teologije svetih bratov: velika samostojnost, deloma tudi izvirnost; v njej so ohranjene stare vzhodne tradicije; arhaičnost v primerjavi z bizantinsko teologijo 9. stoletja; njuna teologija spada bolj v patristično kakor v sholastično dobo; usmerjenost v pastoralno-misijske in asketične namene; znala sta spretno spajati vzhodne in zahodne prvine; duhovna globina, ki ni zrasla le iz njune globoke in vsestranske izobrazbe, ampak tudi iz globin njunega duhovnega življenja.« (158–160) »Sv. Cirila in Me-

da sta bila sveta brata prepričana v božjepraven in apostolski izvor rimskega primata. Reforme drugega vaticanskega koncila so nakazale novo obdobje petrinske službe v Cerkvi. Primat naj bi ponovno postal služba vidne edinosti Kristusove Cerkve. (1976) Za takšno pojmovanje in izvrševanje petrinske službe se zavzema tudi papež sv. Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Ut unum sint*. Sicer pa katoličani od pravoslavnih glede priznavanja prvenstva rimskega škofa ne moremo pričakovati več od tistega, kar je bilo skupno v prvem tisočletju.⁵ Sklicujoč se na ta skupni temelj ruski teolog Solovjev priznava rimsko prvenstvo. V imenu vseh Rusov je podal svojo veroizpoved:

»Kot ud prave in častitljive pravoverne vzhodne ali grške Cerkve /... / priznavam v stvareh religije /... / kot najvišjega sodnika tistega, ki so ga priznavali sveti Irenej, sveti Dionizij Veliki, sveti Antonij Veliki, sveti Janez Zlataousti, sveti Ciril, sveti Maksim Spoznavalec, sveti Teodor Studit, sveti Ignacij idr.: namreč apostola Petra, ki živi naprej v svojih naslednikih in ni zaman slišal Gospodove besede: Ti si Peter itd. /... / Prišel sem, da izrečem ta amen v imenu sto milijonov ruskih kristjanov, s trdno in polno gotovostjo, da se ne bodo odtrgali od mene.« (Balthasar 1969, 702)

5. Duhovni ekumenizem

Pot do zблиžanja vseh kristjanov je v iskreni ponižnosti, medsebojnem spoštovanju in ljubezni. Zelo je potrebna molitev. Zgodovina dokazuje, da je prav grešnost kristjanov sila, ki ustvarja razdore in ločitve. Svetost pa je tista sila, ki nas v Kristusu združuje. Zato živeti svetost pomeni bližati se edinosti Cerkve. (Perko 1973)

Poleg tega je potrebno, da katoliška Cerkev odstrani vse nebistvene stvari, ki motijo medsebojno zблиžanje. V medsebojnih odnosih si je potrebno prizadevati za medsebojno poznavanje in odprtost; za sprejemanje bližnjega v njegovi različ-

toda moremo zaradi njune velikopotezne in svojstvene misijonske dejavnosti šteti med največje misijonarje krščanstva.« (160)

⁵ Joseph Ratzinger (2003) na kratko predstavi ekleziološke okrožnice sv. Janeza Pavla II.: »Ekleziološke okrožnice bi zaslužile izčrpno obravnavo, ki pa se ji je treba tukaj odreči. Če *Ecclesia de eucharistia* obravnava Cerkev od znotraj in od zgoraj ter tudi v njeni moči za oblikovanje skupnosti, če *Redemptoris Mater* prikazuje podobo Cerkve v Mariji in obravnava njeno materinsko skrivnost, predstavljajo nadaljnje tri okrožnice te skupine obe veliki stični polji, v katerih Cerkev živi. Ekumenski dialog – kot iskanje krščanske edinosti skladno z Gospodovim naročilom in z notranjo logiko verovanja, ki ga je Bog poslal svetu kot moč edinosti –, je tisto stično območje, ki ga papež v *Ut unum sint* z vso vnemo svojega ekumenskega hotenja postavlja v zavest Cerkve. Tudi *Slavorum apostoli* je posebno lepo ekumensko besedilo. Po eni strani je vsajeno v stično polje Vzhoda in Zahoda, po drugi strani pa kaže na povezavo med vero in kulturo, kaže na kulturo ustvarjajočo moč vere, ki ob srečevanju kultur povečuje svojo lastno globino in hkrati spoznava nove razsežnosti edinosti. Drugo stično polje pomeni obračanje k ljudem, ki živijo v nekrščanskih ali nikakršnih religijah, da bi jim oznanjal Kristusa, o katerem je Peter dejal zbranim farizejem judovskega ljudstva: »V nikomer drugem ni zveličanja; zakaj nobeno drugo ime pod nebom ni dano ljudem, da bi se mogli v njem rešiti.« (Apd 4,12) V tem besedilu razlaga papež razmerje med dialogom in oznanjevanjem. Kaže, da je misijonska dejavnost, oznanjevanje Kristusa vsem, ki ga ne poznajo, vedno potrebna, ker vsak človek od znotraj čaka na tistega, v katerem sta združena Bog in človek – na »Odrešenika ljudic.«

nosti; gojiti moramo prijateljstvo, živeti v miru z vsemi in drug drugega prenašati v ljubezni. Pomembno je tudi pomagati nekatoliškim kristjanom, da postajajo bolj-ši člani svojih skupnostih. Razdeljenost ne bo premagana s pogajanji in teološkimi diskusijami, ampak predvsem s prenavljanjem krščanskega življenja. Pot k edinosti je pot osveščene etosa ljubezni, širine in razumevanja, saj je pot edinosti tesno povezana z uresničevanjem ali zanemarjanjem krščanske etosa. (1981) Pot k edinosti ni v zunanji enakosti vseh kristjanov, ampak v priznavanju pravice do drugačnosti – je edinstvo v različnosti. Raznolikost krščanskih vzhodnih Cerkva ne nasprotuje krščanski edinosti.

Glede prihodnosti ekumenizma Perko misli, da moremo pričakovati utrjevanje medsebojnih odnosov na različnih ravneh, medsebojno priznanje služb, razširitev skupnosti pri svetih obredih, vedno večjo vlogo malih občestev, neko obliko petrinske službe s strani nekatoličanov. Katoliška Cerkev bo mogla biti zakrament edinosti, v njej bo vedno večja različnost med posameznimi krajevnimi Cerkvami. Edinstvo v prihodnosti je edinstvo v raznolikosti.

V vsej polnosti bo edinstvo uresničeno šele ob koncu časov, ko bo zemeljska Cerkev popolnoma prešla v večno združenost s troedinim Bogom. Kakšna bo ta polnost edinosti ob koncu časov, je prepuščeno Božji previdnosti. Edinstvo na zemlji je namreč zaradi človeške omejenosti, nepopolnosti in grešnosti nujno nepopolna. Kljub temu da je edinstvo bolj eshatološka kot zemeljska stvarnost, se mora porajati že tu na zemlji, da smo eno z Bogom in med seboj. (1984)

Nadškof dr. Franc Perko je večkrat izrazil prepričanje, da bo do popolne edinosti kristjanov prišlo šele ob koncu časov. S tem nikakor ni izrekal nezaupanja ali pesimizma. Nasprotno. S tem je hotel povedati in poudariti samo svojo globoko vero, da je vir in dovršitev edinosti samo v troedinem Bogu. Tu na zemlji popolna edinstvo zaradi človeške grešnosti in omejenosti ni mogoča. V tem smislu je razlagal tudi Jezusovo gorečo molitev: »Oče, naj bodo vsi eno, kakor sva midva eno.« To pa je v eshatološka resničnost in hkrati sveta dolžnost in poklicnost, da bi »bili popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče«. Tega na zemlji pač ne moremo v polnosti doseči, a vendar si moramo za to prizadevati.

6. Solovjev o eshatološki edinosti kristjanov

V potrditev te Perkove vizije želim navesti gledanje papeža Benedikta XVI., ki v svojem članku »O položaju ekumenizma« zapiše:

»Ko premišlujem o položaju ekumenizma in položaju krščanstva sploh, mi v zadnjem času vedno pogosteje prihaja na misel Zgodbo o Antikristu, kakor jo je videl Solovjev. V trenutku poslednje odločitve se pokaže, da ob Petru, Pavlu in Janezu živijo tudi privrženci Antikrista, ki mu gredo na roke in se mu udinjajo. A prav tako se pokaže, da so pri vseh treh tudi pravi kristjani, ki ostajajo zvesti Gospodu do ure njegovega prihoda. Vpričo Kristusa pa se ločeni ob Petru, Pavlu in Janezu spoznajo za brate. Ločeni pravi

kristjani spoznajo, da so že vedno edini. Obratno pa je Antikristovi skupini dokazana njihova laž. V Odrešenikovi luči se pokaže, kdo so bili in so eni in drugi.

Bilo bi popolnoma zgrešeno misliti, da ta vizija gorečega ekumenista Solovjeva prelaga stvar krščanske edinosti na konec časov ali sploh v večnost. Solovjev povsem pravilno pojmuje eshatologijo v svetopisemskem pomenu: eshatologija ni datumsko gledano pozno obdobje, ki bo nekega daljnega dne nastopila in je danes še ni. Ne, eshatologija je dejanska resničnost, ki se bo nekoč razodela, a vedno že zaznamuje vse naše dni. Pripovedi Solovjeva ne bi razumeli, če bi krščansko edinost odložili na konec dni. Pripoved marveč pokaže, da je ta edinost »eshatološko« v pravem pomenu besede že vselej navzoča in vendar znotraj časa nikoli dovršena, ni torej zamrznjena v končni empirični dogodek. V luči Kristusovega ponovnega prihoda se razkrije resnica našega časa, vsakega časa. V vseh treh velikih občestvih so pravi kristjani, a v vseh treh ima tudi Antikrist svoje privrženice, vedno tudi do najvišjih duhovnih cerkvenih služb. Dokončna ločitev bo nastopila šele na dan žetve. A v svojo tolažbo in svoj strah smemo že zdaj vedeti za tisto, kar je prikrito. Že zdaj naj bi se srečali z eshatološkim pogledom. Že zdaj naj bi nosili veselje prihodnjega spoznanja.

Prav tako nas mora že zdaj in vedno navdajati tudi skrb, da ne bi z velikimi krščanskimi besedami in sklicevanji postali podaniki Antikristovi, ki hoče vzpostaviti svoje kraljestvo na tem svetu in napraviti prihodnje Kristusovo kraljestvo za odvečno. Peter, Pavel in Janez so neločljivi. Skupaj z njimi in odvisni od njih moramo vedno na novo iskati Gospodovo obličje. Samo v njem se resnično spoznamo in se poznamo med seboj. Ekumenizem v resnici ni nič drugega kakor to, da že zdaj živimo v eshatološki svetlobi, v luči Kristusovega drugega prihoda. Ekumenizem zato tudi pomeni, da spoznavamo začasnost svojega prizadevanja, ki ga sami ne moremo dokončati. Ne smemo kar sami hoteti storiti tisto, kar more uresničiti samo ponovno prihajajoči Kristus. Ko smo usmerjeni h Kristusu, smo na poti k edinosti.« (2010, 751–752)

Kratice

- C – *Koncilski odloki*. 1980. [Dogmatična konstitucija o Cerkvi / *Lumen gentium* (1964)].
- CS – *Koncilski odloki*. 1980. [Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu / *Gaudium et spes* (1965)].
- E – *Koncilski odloki*. 1980. [Odlok o ekumenizmu / *Unitatis redintegratio* (1964)].

Reference

- Afanassieff, Nicolas.** 1978. La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe. *Istina* 23:367–381.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1969. Solowjew. V: *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik*. Zv. 2, *Fächer der Stile*, 647–716. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bremer, Thomas.** 1992. *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg: Augustinus Verlag.
- Congar, Yves.** 1970. *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*. Pariz: Cerf.
- . 1968. *L'Écclésiologie du haut Moyen Age*. Pariz: Cerf.
- Ferkolj, Janez.** 2016. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Grivec, Franc.** 1921. *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju*. Ljubljana: Bogoslovna akademija.
- Janez Pavel II.** 1996. *Da bi bili eno (Ut unum sint)*. Okrožnica. Prev. Bogdan Dolenc. Ljubljana: Družina.
- Kolarić, Juraj.** 2005. *Ekumenska trilogija: Istočni krščani, pravoslavni, protestanti*. Zagreb: Prometej.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Meyendorff, John.** 1973. *The Primacy of Peter*. London: Faith Press.
- Nežmah, Bernard.** 2003. »Vera kot pot v svobodo duha« [pogovor z nadškofom dr. Francem Perkom]. *Mladina*, 27. decembra.
- Pavel VI.** 1967. Discours du pape Paul VI aux membres du Secrétariat pour l'union des Chrétiens. La Santa Sede. 28. april. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1967/april/documents/hf_p-vi_spe_19670428_unione-cristiani.html (pridobljeno 12. 1. 2018)
- Perko, Franc.** 2006a. *Curriculum vitae* – dr. Franc Perko, upokojeni beograjski nadškof, napisan 17. januarja na Mali Loki. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani: arhiv nadškofa Franca Perka. Rokopis.
- . 2006b. Kočevski Rog. Pridiga. *Communio* 16, št. 3–4:312–315.
- . 1997. Sprema beseda. V: Anton Štrukelj. Šivanje raztrgane suknje: *Ekumenizem v ekleziologiji Justina Popovića*, 5–7. Ljubljana: Družina.
- . 1984. Ali je edinost kristjanov možna? V: *20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, 116–126. Ljubljana: Medškofjski odbor za študente.
- . 1981. Etika – vir edinosti. *Cerkev v sedanjem svetu* 15, št. 1–2:15–16.
- . 1978. *Verstava v Jugoslaviji*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1977. Osnove teologije nekatoliških Cerkva. Skripta. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1976. Perspektive ekumenizma v prihodnosti. *Kraljestvo božje* 31:9–22.
- . 1974. Principi ekumenizma. Skripta. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1973. Zgodovinsko ozadje reformacije. *Kraljestvo božje* 28:8–19.
- . 1966. Pokoncilske marginalije II: Ekumenizem je pognal korenine. *Nova pot* 18, št. 10–12:481–499.
- . 1965. Uvod v ekumensko bogoslovje. Skripta. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1964. Verska svoboda – temelj ekumenizma. *Nova pot* 16, št. 10–12:542–550.
- . 1963. Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Perko, Franc, in Stanko Janežič.** 1972. Vzhodne Cerkve. *Kraljestvo božje* 27:9–89.
- Popović, Justin.** 1995. *Pravoslavna Crkva i ekumenizam*. Atos: Manastir Hilandar.
- Ratzinger, Joseph.** 2003. Učiteljska služba Janeza Pavla II. v njegovih 14 okrožnicah. *Communio* 13, št. 3:221–230.
- . 2010. *Gesammelte Schriften*. Zv. 8, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Freiburg: Herder.
- Schmemmann, Alexander.** 1960. La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe. V: *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, 117–150. Ur. Jean Meyendorff, Nicolas Afanassieff, Alexander Schmemmann, Nicolas Koloumzine Ženeva: Neuchâtel.
- Vries, Willem de.** 1972. Limits of Papal Primacy. *Logos* 2:162–199.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,993—1004

UDK/UDC: 070(497.11):929Perko F.

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Maja Kaninska

Beograjski nadškof in metropolit Franc Perko in srbski tiskani mediji

Povzetek: Nadškof dr. Franc Perko je bil vsa leta svojega delovanja v Beogradu (1986–2001) iskan sogovornik ali komentator v srbskih tiskanih medijih. Teme intervjujev so bile pogosto provokativne in povezane z dnevno politiko, npr. sožitje med Hrvati in Srbi, zgodovinska vloga hrvaškega kardinala Alojzija Stepinca, ekumenski odnosi, vloga Vatikana, položaj Srbov na Kosovu in v Bosni. Nadškof je vedno deloval povezovalno, zastavil je besedo za mir, razumevanje in spoštovanje med posamezniki in narodnostmi na temelju krščanskih načel. Kljub temu mu novinarji in javno mnenje niso bili naklonjeni, zlasti v obdobju političnih in vojnih konfliktov in sprememb v Jugoslaviji.

Ključne besede: nadškof Franc Perko, beograjska nadškofija, mediji, ekumenizem, nacionalizem, Kosovo, Jugoslavija

Abstract: **The Archbishop Metropolitan of Belgrade Franc Perko and the Serbian Press**

Franc Perko ThD, Archbishop of Belgrade in the period between 1986 and 2001, was a sought-after interlocutor and commentator in the Serbian print medias. The themes which were treated were often provocative and referring to daily politics, e. g. coexistence of Croats and Serbs, historical role of the Croatian Cardinal Alojzije Stepinac, ecumenical relations, the role of Vatican, situation of Serbs in Kosovo and Bosnia. The Archbishop always strived at harmony, advocating peace, good understanding and respect between individuals and ethnicities upon Christian principles. Nevertheless journalists and the public opinion were not favourable to him, esp. in the period of political and armed conflicts and changes in Yugoslavia.

Key words: Archbishop Franc Perko, Belgrade Archdiocese, media, ecumenism, nationalism, Kosovo, Yugoslavia

Profesorja dr. Franca Perka je za beograjskega nadškofa imenoval papež Janez Pavel II. 16. decembra leta 1986. Istega leta je papež ustanovil Beograjsko metropoliijo, ki ji pripadata škofiji v Subotici in Zrenjaninu, in Perka imenoval za metropolit. Po razpadu Jugoslavije je Sveti sedež na območju Srbije, Kosova, Črne gore in Makedonije ustanovil »Mednarodno škofovsko konferenco svetih bratov Cirila in Metoda« (2001) in za njenega predsednika imenoval nadškofa Perka. Službo v Beogradu je opravljal do upokojitve leta 2001.

Papežovo imenovanje je profesor Perko sprejel s pomisleki, ker je menil, da obstajajo za to službo primernejši ljudje. V pismu svetemu očetu je – po svojem pripovedovanju – zapisal: »Če ostanete pri tej odločitvi, jaz svojemu prijatelju Jezusu ne morem reči ne.« Kmalu zatem so nastopila težka leta razpadanja Jugoslavije. Zagovorniki Velike Srbije so za to krivili predvsem Slovenijo in Vatikan. Za katoličane v Srbiji in za katoliškega nadškofa so bila to najtežja leta, saj so postali tarča najrazličnejših napadov. Šele med kosovsko krizo in po Natovem bombardiranju Srbije leta 1999 so napadi prenehali, tudi zato, ker je papež Janez Pavel II. javno nasprotoval temu bombardiranju.

V Perkovi zapuščini¹ so ohranjeni številni intervjuji in članki iz srbskih medijev, ki so pisali o njem. Ta obilica gradiva pove, da so se novinarji radi obračali nanj, mnogi pa so bili do njega zelo kritični in so njegove izjave pogosto napadali.

Marca 1994 je nadškof Perko za katoliški tednik *Družino* (3. 4. 1994, 10) takole opisal stike z mediji v Srbiji:

»Teh stikov je veliko. Ne mine teden, da se ne bi pri meni oglasilo nekaj novinarjev. Žal pa nimam drugih sposobnih katoličanov ali duhovnikov, ki bi znali nastopati v sredstvih obveščanja. Možnosti, da se prek njih prikaže stališče katoliške Cerkve, bi bilo več. Tako bi se vsaj malo stajal led. Drži pa tudi, da nam ne verjamejo. Navadno nas imajo za »plačance Vatikana« in mislijo, da od tam prejemamo denarno in vso drugo pomoč. Ne morejo mi verjeti, da nisem prejel od Vatikana v sedmih letih niti prebite pare, nasprotno, tudi naša škofija mora oddajati prispevke za misijone, za Petrov novič, za Sveto deželo. Ti prispevki so sicer majhni, toda »finančni promet« ne gre iz Vatikana v našo škofijo, ampak v neki meri obratno. Polno je predsodkov o bogastvu Vatikana, ki ga ta uporablja »za uničenje pravoslavja.«

Ob pregledu omenjene zapuščine ugotovimo, da je nadškof Perko med tamkajšnjimi pravoslavnimi duhovniki veljal za markantno osebnost. Poleg svojih obveznosti v nadškofiji je moral vedno znova razlagati in zagovarjati svoja stališča pred javnostjo. Njegovo pojavljanje v tiskanih medijih zaznamujejo tri značilnosti. Prvič, spremljamo lahko široko paleto vprašanj, ki so se nanašala na duhovne teme in cerkvene zadeve, na odnos Katoliške cerkve do vročih političnih tem v Srbiji. Druga značilnost je njegova odlična obveščenost in elokventnost, ko gre za politične teme, ki pa se posredno nanašajo tudi na vero. Tretja značilnost je nadškofov izostreni čut za sogovornike in bralce. Nastopal je zelo spretno in previdno. Odgovarjal je tako, da novinarjem ni dajal priložnosti, da bi se na ideološki ravni prepirali z njim. Znal je biti neposreden, oster in duhovit in mnoge njegove izjave so do danes ostale v spominu bralcev.

¹ Perkovo pisno zapuščino hrani kabinet Katedre za osnovno bogoslovje in dialog na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

1. Družbene, verske in moralne dileme

Študentski list *Gaudeamus* je leta 1989 (brez datuma, 8–9) nadškofu Perku najprej zastavil vprašanje, zakaj je papež ob njegovem imenovanju beograjsko nadškofijo povzdignil na raven metropolije. »To ni bilo presenečenje,« je pojasnil nadškof, »samo ozemlje Srbije je še čakalo, da se škofije povežejo v metropolijo.« Novinarje je zanimalo tudi nadškofovo zavzemanje za edinost kristjanov. Povedal je, da je bila to njegova prvenstvena dejavnost, ki jo je opravljal kot profesor na teološki fakulteti, kjer je predaval ekumensko teologijo. Novinar *Indexa* je želel slišati tudi nadškofov komentar o zahtevah za ukinitvev služenja vojaškega roka. Na to je odgovoril s posebnim poudarkom, saj je on sam – kot je pojasnil – »ta dolg domovini odplačal« kot mitraljezec v Beogradu in po odsluženi vojaščini zaradi nedolžne šale odsedel še tri leta od dosojenih petih v vojaškem zaporu. »Kljub vsemu je bil zapor dobra šola za duhovnika,« je dodal.

Novinar je glede religije menil, da je to »iracionalna oblika duha, ker ljudje verujejo v nadnaravno bitje, medtem ko filozofija in sociologija dajeta človeku duhovno spodbudo za življenjske rešitve«. Kje je potem povezava med teorijo religije in njeno prakso? Nadškof je odgovoril: »Ne drži, da je religija iracionalna oblika duha. Osnove religije so racionalne, prav tako so racionalne poti, ki vodijo človeka k spoznanju glede obstoja presežnega bitja. Osebnostno verujem v Božje bivanje, verujem v osebnega Boga, v krščanstvu še posebej v Jezusa Kristusa.« Glede marksističnega pojmovanja vere kot »opija za ljudstvo« je nadškof pripomnil, da gre za negativen odnos do religije. »Rekel bi: lahko je opij, strinjal bi se s tem. Pri nekaterih ljudeh ima lahko tudi to vlogo, toda vprašal bi se, koliko so takšni ljudje v resnici religiozni.«

V ciklusu pogovorov z duhovniki je tednik *Nada* leta 1989 (13. 5., 17) objavil pogovor z nadškofom Perkom o mestu Katoliške cerkve v družbi. Intervju je imel v javnosti precejšen odmev. Novinarska vprašanja so se nanašala na verske in cerkvene teme, med drugim na presenetljiv porast zanimanja mladih za religijo: »Svetovni ideologi in duhovniki se strinjajo, da so ljudje razočarani nad neuresničeni družbenimi ideali. Soočajo se z družbeno, gospodarsko in moralno krizo in zato iščejo neko oporo,« razlaga nadškof in dodaja: »Ljudje iščejo nekaj, v kar bi mogli verovati, in to najdejo ali vsaj poskušajo najti v religiji.« Novinarke je zatem zanimalo, kaj nadškof meni o novostih, kot so rokovski koncerti po katoliških cerkvah, s katerimi želi Cerkev pritegniti mlade. Nadškof je menil, da »je Katoliška cerkev vedno čutila dolžnost, da pridobiva ljudi. Učinek pa je isti, kot ga zaznavajo tudi pravoslavni Cerkvi: ljudje prihajajo, ker čutijo za to duhovno potrebo. /... / Cerkev želi le, da bi bila navzoča v družbi.«

Novinarke je zanimal tudi odnos Cerkve do »emancipirane« ženske. Nadškof je pripomnil, da je ženski omogočena teološka izobrazba, ne more pa postati duhovnica. Splav ne bo nikoli dovoljen, ker – po njegovih besedah – »to ni stvar ženske, ampak človeka, ki naj bi bil rojen.«

2. Občutljive teme v obdobju političnih sprememb

V devetdesetih letih je bil nadškof Perko še posebej na udaru medijev. Leta 1990 je časopis *In* (10. 5., 3–5) objavil intervju o občutljivi temi obstoja Jugoslavije in odnosov med Hrvaško in Srbijo. Novinar obžaluje, da se v razgovorih o prihodnosti Evrope posveča pozornost samo politično-verskemu prostoru latinske kulture in Katoliške cerkve, v katerega od jugoslovanskih narodov vstopata samo Slovenija in Hrvaška. Nadškof opozarja, da je pri mednacionalnem sožitju Srbov in Hrvatov v Jugoslaviji največji problem v Bosni: »Najprej moramo manj govoriti o sovrastvu, več pa o ljubezni in medsebojnem razumevanju. Katoliška cerkev se ne zavzema za tako imenovano »Zahodno katoliško Evropo«. V nekem svojem dokumentu papež pravi, da sta vzhodna in zahodna Evropa kot dve krili pljuč, in če Evropa hoče dihati, mora dihati z obema kriloma pljuč.« Novinar spomni na nedavno božično poslanico srbskega patriarha Germana, ki je zvenela žaljivo, ker se v njej Katoliška cerkev enači z islamom, kar zadeva nevarnost, ki jo je pomenila za srbski narod v njegovi zgodovini. Nadškof komentira: »Če danes obhajamo tristo let od preselitve Srbov, ne smemo pozabiti dejstva, da se je srbski narod pred Turki selil v katoliške dežele in da so Srbi v teh deželah dobili varstvo. Da, v duhu tedanjega pojmovanja edinosti Cerkve so bili tudi poizkusi uniatstva, toda niso bili tako agresivni, da bi srbska Cerkev izgubila svojo samostojnost.«

Nemirna leta nadškofovega delovanja v Srbiji so prinesla nemir in napetost tudi v stike z mediji. Pogovor v tedniku *Intervju* leta 1992 (16. 10., 17–19) je tekel ob vprašanih, kot je »stvaritev velike in čiste Srbije«, o spremembah republiških meja, pri katerih naj bi veljalo etnično načelo. Nadškof je pripomnil: »Vsem se mora priznati etnični princip, toda načelno. Na jugoslovanskih tleh se to mora reševati s kompromisom.« Novinar je dodal, da nihče ne zanika pravice Hrvatov in Slovencev do svoje države tam, kjer so večina. »To je vprašanje kompromisa,« je odgovoril nadškof in vprašal: »Zakaj hočejo Srbi na Kosovu svojo državo? To so enaka merila.« »Niso enaka,« je odvrnil novinar, »Albanci imajo svojo državo, ne morejo imeti dveh držav. Jugoslavijo so ustvarili Srbi, Hrvati in Slovenci, ne pa oni. Oni so manjšina.« Ob tem odgovoru je nadškof Perko vstal in rekel: »Prekinjam ta pogovor. Na takšna vprašanja ne bom odgovarjal.«

Časi so v Srbiji postajali vsak dan težji in mračnejši, brezizhodnost in nemoč sta dajali ton vsakdanjiku. Nadškof je bil opazovalec in priča dogajanj, toda neomajen v svojem stališču glede miru. V *Novosadskem Indexu* je leta 1992 (brez datuma, 6) tekla beseda o Hrvaški med drugo svetovno vojno, o kardinalu Stepincu in o taborišču v Jasenovcu, ki je bil po izjavi novinarja »peklen na zemlji«. »Tam niso bili samo Srbi,« je poudaril nadškof, »vem za šest slovenskih duhovnikov, ki so jih pregnali Nemci, pobegnili so v Slavonijo, nasprotovali so ustašem in končali v Jasenovcu. Končno se moramo dokopati do nepristranskega presojanja.«

Novinar se je dotaknil še vprašanja, ali gre v Bosni in Hercegovini (v nadaljevanju izraz »Bosna« označuje obe entiteti) za versko vojno. Nadškof je odgovoril: »Nastaja vtis, da je to verska vojna. Vse strani, ki so vpletene v spopad, so opredeljene glede na religijo. V resnici pa to ni verska vojna. Razlogi so nacionalni.«

»In kdaj bo minila ta norost?« je vprašal novinar. »Poglejte v zgodovino,« je odvrnil nadškof, »izmenjavala so se obdobja norosti in duhovnosti. Ko se bodo uredile politične težave, se bodo rešili tudi ostali problemi. Mislim tudi na odnose med pravoslavnimi in katoličani.«

Devetdeseta leta 20. stoletja so močno zaznamovala zgodovino držav na Balkanu. Vloga medijev se je spreminjala hkrati s političnimi spremembami, kar se kaže tudi v nastopih javnih osebnosti iz krogov politike, gospodarstva in najočitneje verskih predstavnikov. Srbski novinarji so nadškofove izjave o dogodkih dojemali kot provokativne. Dnevnika *Politika* in *Borba* sta leta 1993 pisala o molitvi za mir v Bosni. Po tej molitvi, ki so se je udeležili verski predstavniki, je nadškof Perko dal izjavo o položaju v Srbiji za italijanski časopis *L'Avvenire*, ki jo je objavil tudi Radio Vatikan. Njegova osnovna misel je bila, da je srbski narod enoten glede Miloševićevega načrta o vzpostavitvi Velike Srbije. *Politika* je pisala, da je nadškof velik pesimist, kar zadeva prihodnost Balkana. »Odsotnost srbskega patriarha Pavla in vseh predstavnikov pravoslavne Cerkve kaže, da je celotno pravoslavje solidarno s Srbi.« (14. 1., 9) Dnevnik dodaja, da so verski voditelji vseh veroizpovedi sprejeli poziv za mir v Bosni in oceno Vatikana, da tamkajšnja vojna ni verske narave.

V omenjenem obdobju so duhovi postajali vse bolj nemirni. Leta 1993 so srbski mediji zahtevali, da se nadškof odzove na izjavo dekana zagrebške teološke fakultete dr. Juraja Kolarića, ki je zapisal, da se na Hrvaškem ustanavlja Hrvaška pravoslavna cerkev. Nadškofova sodba v časopisu *Borba* (16. 3., 10) je bila kritična: »Le kako more dekan in profesor ekumenske teologije trditi takšno neumnost. Srbska pravoslavna cerkev je organizirana pod jurisdikcijo beograjskega patriarhata, zato ne more biti govora o ustanavljanju Cerkve, o kateri govori profesor Kolarić.« Dodal je še, da dekanova izjava ne izraža uradnega stališča Katoliške cerkve.

3. Medijska preigravanja

Čeprav se je nadškof Perko neumorno zavzemal za ekumensko in medkonfesionalno sodelovanje, ni bil optimist glede izida dogodkov na ozemlju bivših jugoslovanskih republik. V pogovoru v tedniku *Nin* leta 1993 (29. 10., 31) je glede ekumenizma v Srbiji pripomnil, da se omejuje le na medkonfesionalne stike. Na novinarjevo pripombo, da je po sedemsto letih prišlo do srečanja predstavnikov Srbske pravoslavne cerkve s papežem Janezom Pavlom II., je odgovoril: »Aprila sta dva škofa, moja prijatelja, škof Irinej in metropolit Amfilohije, obiskala Rim. Sprejel ju je papež Janez Pavel II. To je znamenje, da obe Cerkvi želita ohraniti medsebojne stike.« Vendar pozivi k miru in strpnosti niso prinesli zelenih uspehov, kajti »niti Katoliška niti srbska Cerkev nimata vpliva na vzvode, ki vzdržujejo vojno. Cerkvam ostajajo samo pozivi.«

V politično tako nemirnih letih so srbski mediji postajali vse bolj agresivni do Katoliške cerkve. *Politika ekspres* je leta 1993 (21. 12., brez strani) objavila pismo bralca Dušana Zeljkovića, predsednika Društva srbsko-slovenskega prijateljstva. Ta se je spotaknil ob Perkov stavek, ki ga je izrekel v pogovoru na radiu Vatikan, in ga iztrgal iz

konteksta: »Pravkar sem prišel iz norišnice Balkana.« Zeljkovičev sklep je bil: Beograd je po Perkovem mnenju norišnica Balkana. Nadškofova stališča je označil kot »neargumentirane stvari, povedane v politični in diplomatski maniri, pri čemer pa pozablja, da je Božji služabnik.« Pisec besedila v zanesenem tonu in v nelogičnem poteku misli pojasnjuje osnovne Perkove duhovniške dolžnosti in Božje zapovedi. Po njegovem mnenju se je postavil na sovražno stran, na stran »satanizacije nekega naroda«, kot je ironično namignil. »Na žalost se je gospod Perko pridružil kampanji proti narodu Srbije. Nikoli in nihče do sedaj, tudi najbolj omejeni sovražniki Beograda, kot so bili nacifašisti, niso svobodomiselnega Beograda imenovali norišnico Balkana. /... / Tudi državljani Srbije imajo pravico do samoopredelitve, ki se priznava drugim narodom bivše Jugoslavije. To začenja dojemati tudi Vatikan.« Sledijo še ustaljene novinarske teorije in očitki glede kardinala Stepinca in njegovega ravnanja med vojno. Takšen vzorec novinarskega pristopa se je ponavljal še vrsto naslednjih let.

Leta 1993 so v tisku odmevali izzivalni komentarji poslanca Milana Paroškega o tem, da nadškof Perko v svoji nadškofiji množično prekrščuje (»pokrštava«) Srbe. Nadškof ob teh nesmiselnih očitkih ni mogel molčati in je nanje odgovoril v štiri-najst dnevniku *Nezavisni vojvođanski građanski list* (12. 2. 1994, 12–13). Uredništvo je z njim pripravilo izčrpen pogovor na temo ekumenizma, »ker živimo v časih, ki so polni razburkanih ter pomešanih občutkov in stališč«. Novinar je omenil zahteve v Srbski pravoslavni cerkvi, da se »mora ekumensko gibanje osvoboditi »sentimentalizma« in iz kongresnih dialogov preiti na ekumenizem ljubezni, prakse in dejanj.« Nadškof je pripomnil:

»Nova usmeritev v Katoliški cerkvi je sprejeta, vendar jo nekateri na pravoslavni strani vedno obtožujejo, da dela za »uniatizem in prozelitizem«. Naša nadškofija, ki obsega predkumanovsko Srbijo, je imela ob mojem prihodu pred sedmimi leti 34.000 katoličanov. Danes jih ima samo še od sedem do osem tisoč. Naše število se zmanjšuje, čeprav me je nekdanji poslanec Milan Paroški lani obtožil, da sem v katolištvo spreobrnil 7.000 Srbov in jih poslal v Split na vikende. Ko so potem prišli novinarji, sem jim rekel, da nimam časa, da govorim o tem, ker se skupaj z Milanom Paroškim pripravljam, da sprejmemo v Katoliško cerkev sedem milijonov Srbov in jih pošljemo v Vatikan.« (12. 2. 1994, 12–13)

Verjetno je bila tovrstna nadškofova ironijo prepričljivejša kot kopičenje protidokazov.

Tema o »norišnici Balkana« se je naslednja leta še pojavljala. Nanjo se nanaša tudi besedilo z naslovom »Zvita igra hinavcev«, objavljeno v dnevniku *Politika* (28. 8. 1994, 3), ki je odličen primer takratne »svobode govora« in »profesionalnega novinarstva«. Avtor piše: »Ko so nadškofa javno soočili s to žalitvijo, je presodil, da jo mora preklicati. Pravi, da on tega ni izjavil. Izjavo naj bi mu pripisali hudobni srbski novinarji, ki sovražijo katolištvo. On je, pravi, zgolj opisal položaj v sredini, iz katere je prispel v Rim: »prihajam iz norišnice, nisem pa izjavil, da je Beograd norišnica Balkana.« Novinar meni, da gre za »pretkano in hinavsko igro, za salto mortale, za vratolomno dejanje nekega akrobata v talarju, uglednega duhovnika Rimskokatoliške cerkve«. Takšne očitke naslavljata tudi na Vatikan, ki »že stoletja

napeljuje svoj kler na tovrstno drzno početje«. V sklepu članka je rečeno, da gre za »vaticanske aspiracije do Balkana, zlasti aspiracije v smeri podrejanja Cerkve sovražnih razkolnikov, tj. Srbov, ki jih je treba spreobrniti v katolištvo«. Sledi zgodovinski pregled, ki sega od tridentinskega koncila preko Dubrovnika in Kotorja do Pečkega patriarhata in uniatskega delovanja Rima. Pisec omenja tudi dogajanje v Neodvisni državi Hrvaški (NDH) leta 1942, ko naj bi »Rimskokatoliška cerkev na čelu s Stepincem ukazovala reševanje duš pravoslavcev s tem, da se jih spreobrača v katolištvo«. Novinar je podal še svojo razlago nadškofovih nastopov, pri katerih naj bi se držal dveh pravil: »Prvo pravilo je preverjeno jezuitsko *Ad maiorem dei gloriam*, drugo pa *Finis sanctificat media*. Obe sta napisani na zastavi navala rimskega katolištva na razkolnike.« Novinarski namen, da z izkazovanjem poznavanja zgodovinskih podatkov privede bralstvo do določenega stališča, je bil uspešen. Besedilo je med bralci dolgo odmevalo.

Tedenski časopisi so – v nasprotju z dnevniki – drugače obravnavali nadškofove izjave in odgovore na politična vprašanja. V tedniku *Duga* (2.–15. 4. 1994, 31–33) je podal svoja stališča o vojnih intervencijah na Balkanu in bila so sprejeta z določenim spoštovanjem. »Vojna je izbruhnila zaradi določenih zgodovinskih procesov. Jaz ta proces na vzhodu Evrope imenujem dehegemonizacija.² Majhni narodi niso bili več pripravljene ostati pod hegemonijo velikih. Zato so neizogibno razpadle vse večnacionalne države, med njimi tudi Jugoslavija. /... / Tu je ta proces trčil z željo srbskega naroda, da še naprej živi v eni državi, kakor je živel v Jugoslaviji. To so hoteli uresničiti z vojaško opcijo, in vojna se je začela. /... / Strani so še vedno zelo daleč druga od druge, tako da bo vojna trajala več let.« Na vprašanje, ali je mogoče razlikovati med verskim in nacionalnim v srbskih razmerah, je nadškof pojasnil, da pravoslavja ni mogoče istovetiti s srbsko nacionalnostjo: »Eno je vera, nekaj drugega pa nacionalnost.«

V vrtincu irealnega medijskega sveta se je izgubljala jasna slika stvarnosti. Sredi devetdesetih let so srbski novinarji vse svobodnejše kritizirali stanje v državi. V intervalih so prihajale na vrsto teme o Vatikanu in morebitnem obisku papeža v Srbiji.³ Novinarji so uporabljali provokativne teme, odvisno od strategije vladajoče stranke. Dnevnik *Novosti* (8. 3. 1995, 12) je objavil analizo nadškofovih izjav in se v njej vnovič dotaknil teme »norišnice Balkana«. Novinar zatrjuje, da nadškof »za vsako stvar, o kateri govori, pozna dve različici. Ena, hujskaška, je namenjena vaticanskim in Vatikanu naklonjenim sredstvom obveščanja. Drugo, spodobno, nameni jugoslovanski javnosti, ko se mu ponudi priložnost.« Pisec nadaljuje s komentarjem pogovora s Perkom iz hrvaškega *Večernjega lista*, ki ga je v celoti objavil časopis *Naša Borba* (7.–8. 3. 1995, 10).

² Izraz je neologizem, ki ga je Perko sam uvedel in ga pogosto uporablja, v slovarjih pa ga ne najdemo.

³ Dnevnik *Borba* (24.–25. 9. 1995, 4) je nadškofa prosil za komentar o izjavi vodje Srbskega gibanja obnove (SPO) Vuka Draškovića. Drašković je rekel, da »Vatikan našemu cerkvenemu vodstvu ponuja naslednje: da bi papež na Svetosavski ploščadi poljubil mesto, kjer so zažgali relikvije svetega Save in da bi s tega mesta prosil Kristusa in srbsko ljudstvo odpuščanja za genocid nad srbskim narodom v 2. svetovni vojni, ki se je zgodil v imenu ali baje v imenu Rima«. Nadškof je dejal le to, da v Srbiji še vedno prevladuje »komunistična laž proti kardinalu Stepincu o tem, da so bili ustaški zločini zločini Katoliške cerkve in da je bil Jasenovac taborišče Katoliške cerkve oziroma Vatikana«.

Ko novinar bralcem predstavlja intervju, vzporeja nadškofovo izjavo, da je »v Beogradu izpostavljen številnim grožnjam in nagajanju«. To naj bi bilo v nasprotju z njegovimi odgovori v televizijski oddaji na *NTV Studio B* (1994). V njej je rekel, da katoličani v Jugoslaviji, v Beogradu, živijo kot vsi drugi. Na vprašanje, ali je tam katoličanov vse manj, je odvrnil, da jih pokoplje od tri- do štirikrat več, kot pa je rojenih. V *Večernjem listu* je glede stikov s pravoslavni duhovniki izjavil, da so ti stiki pretežno vljudnostni: »Voščimo si za praznike, obiščem jih za božič in ob prazniku sv. Save, s patriarhom pa se srečam na diplomatskih sprejemih. Drugih stikov ni. /... / V prejšnjih časih je vendarle bilo drugače. Na naše prireditve so prihajali njihovi teologi, npr. škof Irinej. Sedaj je vse to zamrlo.«

Glede odnosa med Srbsko pravoslavno cerkvijo in političnim vrhom je njegovo stališče ostalo nespremenjeno: »V Srbiji vlada splošna enotnost glede uresničevanja »nacionalnega načrta«, čemur mi pravimo Velika Srbija. Obžalujem, da Srbska pravoslavna cerkev ni našla neke duhovne razsežnosti, ki bi Srbom pokazala izhod iz tega položaja.« Ko je tekla beseda o ekumenizmu, je izjavil, da ni v krizi ekumenizem, pač pa ekumenski dialog.

4. Ekumenska vprašanja

Nadškof Perko se je vseskozi zavzemal za reševanje sporov po mirni poti. Črnogorski časopis *Monitor* (10. 11. 1995, 22) je poročal o srečanju papeža Janeza Pavla II. s škofi z območja bivše Jugoslavije. Nadškof je izjavil, da je imelo to srečanje izključno pastoralni značaj. Glavno vprašanje je bilo, kaj lahko stori Cerkev. »Glede na to, da Cerkev ni politična organizacija, ne more vplivati na vojno in na politične dogovore, lahko pa deluje v dve osnovni smeri. Lahko vpliva na ljudi in na narode in jih nagiba k spravi,« je izjavil nadškof. »Ko gre za zdravljenje duhovnih bolezni sovraštva in maščevanja, pa je to zelo dolgotrajen proces.« Vsi škofje so poudarjali, da so zločini izraz nečesa, kar presega človeško sovraštvo: »V teh zločinih in dogodkih se odraža obsedenost ljudi od satana. Proti temu se moremo bojevati le z molitvijo in postom.«

Vse od začetka konflikta v Jugoslaviji so se Cerkve zavemale za mir. V začetku leta 1996 so organizirali sestanek predstavnikov pravoslavnih, katoliških in protestantskih Cerkva na Teološki fakulteti v Beogradu. Glavni organizator sestanka je bila Konferenca evropskih Cerkva. Nadškof je v časopisu *Politika* (4. 1. 1996, 12) vnovič podal svoja stališča glede vloge Cerkve in vere v teh časih ter svoje vtise o srečanju: »Pred nami, to je pred člani krščanskih Cerkva, je sedaj pomembna naloga, da vernike prepričamo, da moremo in moramo živeti skupaj. /... / Preteklost nas deli, skupna prihodnost vseh narodov pa je v združenih Evropi.« O vlogi Cerkve in ekumenskem prizadevanju je povedal: »Nadaljuje se dialog o spravi med ljudmi, kajti poslanstvo Cerkve ni politično, ampak odrešenjsko za duše ljudi. Politiki so v zgodovini želeli uporabiti Cerkev za svoje namene, čeprav je po cerkvenih zakonih jasno, da se Cerkev ne sme vpletati v politiko.«

Kmalu zatem je bilo organizirano ekumensko srečanje v Cerkvi Kristusa Kralja v Beogradu, ki so se ga udeležili predstavniki Srbske pravoslavne Cerkve, Anglikanske,

Evangeličanske, Reformirane in Grškokatoliške cerkve ter večje število opazovalcev. Navzoč je bil tudi predstavnik Svetega sedeža. V uvodnem pozdravu je nadškof Perko rekel: »Med krščanskimi Cerkvami je kljub razcepitvi pred skoraj tisoč leti več podobnosti kot razlik.« Profesor beograjske bogoslovne fakultete dr. Dimitrije Kalezić je svoj nastop uvedel rekoč, da bo govoril v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha, »kajti oni so najgloblji temelj naše krščanske edinosti. Vsi ljudje pod nebesnim svodom so v Bogu bratje, mi kristjani pa smo bratje v Kristusu.« Po pogovoru, kulturnem programu in skupni molitvi očenaša se je srečanje končalo s prošnjo Bogu, da »utrdi mir med narodi Balkana in jim pomaga, da bodo pripravljene graditi boljšo prihodnost« (22. 1. 1996, 12).

Vtis je bil, da se počasi budi upanje. A v množici izgovorjenih besed zadostuje samo ena, da povzroči vrtnec čustev. Avgusta 1996 je v *Subotičkih novinah* (16. 8., brez strani) izšel nadškofov kritični komentar na račun dejavnosti Srbske pravoslavne cerkve. Odzive nanj je objavilo *Pravoslavlje* (1. 12. 1996, 2) in v lastni različici tudi dnevnik *Novosti* (18. 12. 1996, 14). V komentarju je rečeno, da »strah pravoslavne Cerkve pred katoliško izvira iz nedejavnosti njihove Cerkve, njihovih duhovnikov«. Nadalje, da pravoslavni duhovniki ne dela dosti več, kot da opravlja bogoslužje, blagoslavlja »slavsko vodico« in kolače, kar po nadškofovih besedah ni bistvo krščanstva. Srbska pravoslavna cerkev se je odzvala takole: »Da sveto bogoslužje ne predstavlja bistva krščanstva, takšne besede smo doslej slišali samo od raznih pripadnikov sekt, nikakor pa ne od rimskokatoliškega duhovnika, zlasti ne na tako visokem položaju. Kar zadeva strah, tega strahu pred Rimskokatoliško cerkvijo ni, kakor ga ni niti pred islamom.«

Glede ekumenizma je Sveta sinoda odgovorila, da je »pripisovanje posamičnega mišljenja Cerkvi kot celoti nekaj podobnega kot denunciranje srbske Cerkve Ekumenskemu svetu Cerkva«. Na koncu besedila Sveta sinoda navaja, kar je nadškof rekel na začetku intervjuja: »Mogoče ni dobro, da rečem /... /, edino tu ima nadškof prav! Zares ni dobro, da je dal takšne izjave. Veliko bolje bi bilo, da bi se omejil na vprašanja svoje nadškofije.« Takšno kresanje iskric v medsebojnih stikih je znanilec idej, ki so že preplavile srbsko družbo – idej in duha nacionalizma.

5. Odnos med vero in nacijo

Proti koncu zadnjega desetletja 20. stoletja so se duhovi nekoliko pomirili. Nadškofovo velikonočno poslanico je objavil celo časopis *Politika* (30. 3. 1997, 15). V njej je poudaril, da je »to leto razglašeno za leto Jezusa Kristusa v pripravah na obhajanje dvatisočletnice krščanstva« in nadaljeval: »Vstali Kristus je središče vsega človeškega rodu. Okoli njega se vsi zbiramo kot bratje in sestre. Opozarja nas na duha odpuščanja, medsebojnega spoštovanja in resnične ljubezni, ki morajo zavladati po svetu, posebno pa med našimi narodi.«

V časopisih so se ponavljala stara vprašanja in se postavljala nova. *Naša Borba* (datum neznan 1997, 20) je v aprilski številki, neposredno pred veliko nočjo, objavila pogovor z nadškoфом o razmerju med vero in nacijo. Perko je pojasnil, da ima pomešanje vere in nacije resne posledice in da je razlikovanje med njima nuj-

no. Zastavil si je vprašanje: »Zakaj nekdo ne more biti pravoslavac, če je Hrvat po narodnosti, ali zakaj Srb ne more biti katoličan?« Sveta naloga Cerkve je po njegovem, da presega stereotype o drugih narodih, in delo za spravo. Novinar je vztrajal z vprašanjem prozelitizma. Nadškofovo stališče je v tej zadevi vedno enako: »Obstajajo primeri, da so se ljudje za to odločali iz lastne volje. Prihajalo je do prestopov iz ene v drugo veroizpoved. Razlog je bil strah, ki je vladal na posameznih območjih prejšnje Jugoslavije. To so bili formalni prestopi. V določenih situacijah mora Cerkev pomagati ljudem, ko je njihovo življenje ogroženo.«

V ozračju tesnejših ekumenskih odnosov in povezovanja evropskih držav so se odpirale nove teme. Časopis *Beogradske novine* (23. 7. 1998, 38) se je dotaknil ustanovitve Škofovske konference Zvezne Republike Jugoslavije, v čemer je nadškof videl dejavnik priznanja in integriranja Jugoslavije. Novinarja je zanimala nadškofova ocena novih teženj oziroma vprašanje, ali demokratična družba vključuje sodelovanje kristjanov, ko gre za nov status Cerkve v Evropi. Nadškof je v tem procesu prepoznal nov, vzporeden pristop k človeku: humanizem deluje na človeka brez milosti, krščanstvo pa deluje nanj v moči milosti, ki ne prihaja od človeka, temveč od Boga. »Vse demokratične pravice so zrasle iz krščanskih osnov. Cerkev mora opozarjati na to, kaj je treba spoštovati, če hočemo ustvarjati pravično družbo. Obstajajo temeljni naravni in Božji zakoni, ki jih Cerkev ne more spreminjati,« je izjavil nadškof Perko.

6. Vrelišče in umiritev napetosti

Proti koncu 90. let se spori in zapleti še niso umirjali. Po vojni na Hrvaškem in v Bosni sta prišla na vrsto Kosovo in Metohija. *Politika* (18. 3. 1998, 15) je Perku zastavila vprašanje o maloštevilnih katoliških prebivalcih na Kosmetu (v nadaljevanju rabimo izraz Kosovo). »Čeprav je število majhno,« je rekel nadškof, »sta Katoliška cerkev in sveti oče zaskrbljena zaradi razvoja dogodkov na tem območju, ki je žarišče nemira za vso pokrajino.« Njegova presoja položaja je šla v to smer, da »so zahteve Albancev za neodvisnost Kosova nerealne, a zdi se, da bodo morali dobiti neko stopnjo avtonomije«. Novinarja je zanimal komentar dogodka, ko so Albanke na kosovskih demonstracijah nosile slike Matere Terezije. Odgovor se je glasil: »Nič ni slabega v tem, če tisti, ki nosijo fotografije Matere Terezije, sprejemajo za svoje geslo to, za kar se je ona bojevala vse življenje, in to je razumevanje in ljubezen med ljudmi.«

Istega leta je časopis *Dnevni telegraf* (24. 9. 1998, 3) objavil pogovor z nadškofofom, ki je položaj katoliškega prebivalstva na Kosovu opisal takole: »So med dvema mlinškima kamnoma. Na eni strani spora so Srbi, na drugi pa Albanci muslimanske vere. Katoliški Albanci odklanjajo oborožen odpor. Podpirajo Ibrahima Rugovo in se izjavljajo za mirno rešitev. Kljub temu so pod udarcem. Od neke redovnice s Kosova sem izvedel, da je bilo nekaj njihovih vasi v okolici Kline požganih in uničenih.« V tem času je bilo na Kosovu okoli 60.000 katoliških Albancev, to je 3 % prebivalstva.

V nadškofovem voščilu za božič leta 1998, objavljenem v *Politiki* (24. 12. 1998, 14), odmeva negotovo stanje na Balkanu, kjer »nenehno vzplamtevajo oboroženi spopadi, uničenja, begunstvo in drugo zlo, ki ga prinaša vojna«. Vprašuje se, ali je

v takšnih razmerah prerokova beseda o »miru, ki mu ni konca« in ki prihaja s Kristusovim rojstvom, nedosegljiv ideal in neuresničljive sanje, in odgovarja: »Čeprav živimo v svetu zla na Zemlji, moremo in moramo zaživeti v Božjem mesijanskem svetu ljubezni in miru.«

Zgodovina je zabeležila večer 24. marca 1999, ko se je začelo bombardiranje ZR Jugoslavije, ki je časovno zajelo tudi največji krščanski praznik veliko noč. V velikonočni poslanici, objavljeni v časopisu *Politika* (3. 4. 1999, brez strani), se je nadškof takole obrnil na vse kristjane, ki praznujejo bodisi 4. ali 11. aprila:

»Letos praznujemo praznik vstajenja našega Odrešenika in Gospoda Jezusa Kristusa v zelo hudih razmerah. Na nas padajo bombe, nenehno smo pod alarmom zaradi nevarnosti. Ne vemo, kaj nas čaka, ljudje pa trpijo. Vsi prebivalci Jugoslavije trpijo in tudi mi katoličani delimo z drugimi usodo srbskega ljudstva. Zato v tem času želim edino to, da Bog s svojo veliko močjo obvaruje vse, ki so v nevarnosti, da jim pošlje svojo pomoč in tolažbo, zlasti pa, da s svojo močjo vpliva na tiste, ki odločajo o mednarodni skupnosti in tu v naši državi, da spremenijo svoje mišljenje in s svojimi odločitvami prispevajo, da spet zavlada mir.«

Po poletnih mesecih leta 1999, zaznamovanih z vojno, je sredina leta prinesla mir. Ekumenizem je v jubilejnem letu 2000 napravil velik korak naprej. Mednarodni odnosi so se počasi urejali. Spletni časopis *B92 info* je 21. 11. 2000 objavil Perkovo izjavo, v kateri je ta pozdravil vzpostavitev diplomatskih odnosov med ZR Jugoslavijo in Slovenijo. Čestitki je dodal: »To je koristno tako za Srbe v Sloveniji kot za Slovence v Jugoslaviji. Obisk ljubljanskega nadškofa Franca Rodeta pa bo pomagal, da se odnosi med Katoliško cerkvijo v Sloveniji in Srbsko pravoslavno cerkvijo razvijajo v pravo smer.«⁴

Nadškof Perko je papežu večkrat ponudil odstop in tako se je leta 2001 upokojil. Po daljšem premoru in »počitku« od medijev je privolil v pogovor za časopis *Danas*, v katerem se ozira na minula leta v Srbiji (14.–16. 4. 2000, 2). V štirinajstih letih v vlogi beograjskega nadškofa in metropolita je imel priložnost spoznati ljudi iz treh političnih nomenklatur: tiste iz časa pred »osmo sejo«, nato ljudi iz Miloševićevega režima in novo demokratično oblast. Nadškof je kratko označil vsa tri obdobja in pripomnil, da je čas po letu 1995 za Cerkev prinesel olajšanje. Pod Miloševićem se je sistem spremenil v nacionalsocializem s ciljem braniti Veliko Srbijo, kakršna je bila bivša Jugoslavija. Z izgubo Kosova pa je moral Milošević oditi. Z novo oblastjo se je, hvala Bogu, ozračje spremenilo. Omenil je še, da se leta, ki jih kdo preživi v Vatikanu ali Beogradu, računajo trojno.

Novico o smrti nadškofa dr. Franca Perka 20. februarja 2008 so objavili vsi srbski mediji. Njegova velika modrost, potrpežljivost in vera so ga vodile skozi nemirne in težke čase, ki so jih oblikovali tako tiskani kot vse bolj tudi elektronski mediji. Skozi vrtince političnih tokov in mnenj je skušal pokazati ljudem pot, ki vodi do

⁴ »Nadbiskup Perko pozdravio uspostavljanje diplomatskih odnosa«: https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2000&mm=11&dd=21&nav_category=1&nav_id=16382 (pridobljeno 10. 12. 2018).

sprave in miru. Beograjčani niso pozabili nanj in v medijih, denimo v članku, objavljenem v spletnem časopisu *Blic* (20. 2.), se še vedno pojavljata oznaki, ki so mu jih nadel: »Slovenec v Beogradu« in »prvi katoličan srbske prestolnice.«⁵

7. Sklepne ugotovitve

Glavne teme, ki so se jih srbski mediji lotevali v pogovorih z nadškofom Perkom, so bile: hrvaški kardinal Alojzij Stepinac in njegova osebnost, ekumenski odnosi na področju bivše Jugoslavije, prozelitizem in »uniatstvo« v 90. letih. Njihov pristop je bil senzacionalističen in provokativen. Pozornost bralcev so hoteli osredotočiti na osebna doživetja sogovornika in želeli, da se ustvarja občutek viktimizacije srbskega ljudstva in države (Radić 2016, 254–268). Nadškof je na vprašanja vsakokrat dajal enake odgovore. V 90. letih so se zgroženi odzivi, komentarji in pisma bralcev pojavljali takoj naslednji dan, česar v 80. letih ne opažamo. Tudi reakcije na njegove izjave v medijih zunaj Srbije potrjujejo, da je bila Srbija vse do padca Miloševića pod medijskim nadzorom. Če analiziramo novinarske članke in intervjuje, se opazi razlika med dnevnik in tedniki. Dnevnik so pokazali nižjo raven etike in profesionalnosti. Služili so dnevopolitičnim ciljem. Novinarstvo v tednikih izkazuje doslednejši pristop.

Reference

Viri¹¹

Beogradske novine. 1998. Tednik (Beograd).
Blic. 2008. Dnevnik (spletni časopis) (Beograd).
Borba. 1993. Dnevnik (Beograd).
B92 info. 2000. Dnevnik (spletni časopis) (Beograd).
Danas. 2000. Dnevnik (Beograd).
Dnevni telegraf. 1998. Dnevnik (Beograd).
Družina. 1994. Slovenski katoliški tednik (Ljubljana).
Duga. 1994. Tednik (Beograd).
Gaudeamus. 1989. Mesečnik (Novi Sad).
In. 1990. Tednik (s.l.).
Index. 1992. List studenata novosadskog univerziteteta (Novi Sad).
Intervju. 1992. Tednik (Beograd).
Monitor. 1995. Tednik (Titograd).
Nada. 1989. Tednik (Beograd).

Naša borba. 1995–1998. Dnevnik (Novi Sad).
Nezavisni vojvođanski građanski list. 1994. Tednik (Novi Sad).
Novosti. 1995. Dnevnik (Beograd).
Politika. 1993–1999. Dnevnik (Beograd).
Politika ekspres. 1993. Dnevnik (Beograd).
Pravoslavlje. 1996. Novine Srpske patrijaršije (Beograd).
Subotičke novine. 1996. Tednik (Subotica).

Druge reference

Radić, Radmila. 2016. *Srpska pravoslavna crkva tokom 90-ih*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije u Beogradu.

⁵ »Umro penzionisani beogradski nadbiskup Franc Perko«: <https://www.blic.rs/vesti/drustvo/umro-penzionisani-beogradski-nadbiskup-franc-perko/2qxkgkd> (pridobljeno 12. 2. 2018).

⁶ V Perkovi zapuščini so ohranjeni posamezni izvodi spodaj navedenih časopisov, včasih pa je ohranjen le izrezek iz časopisa in datuma ni mogoče ugotoviti.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,1005—1015

UDK/UDC: 012Perko F.

Besedilo prejeto/Received: 05/2018; Sprejeto/Accepted: 06/2018

Marko Mohor Stegnar

Predstavitev objavljenih del Franca Perka

Povzetek: Beograjski nadškof dr. Franc Perko (1929–2008) je bil v svojem življenju plodovit pisec člankov, prispevkov, skripta in drugih publikacij. Skupaj jih je objavil nad 450. V obdobju svoje profesorske kariere na Teološki fakulteti (1964–1986) je objavil v povprečju skoraj enajst bibliografskih enot letno. S svojim pisanjem je tako Cerkev na Slovenskem kakor tudi širšo slovensko javnost obogatil s koncilskim pogledom na Cerkev in ekumenska vprašanja. Poleg teh dveh tem njegovi spisi obravnavajo še nekatera druga področja, kot so: zgodovina Cerkve, sveta brata Ciril in Metod, Franc Grivec, predstavitve življenja in dela nekaterih škofov, Cerkev na Slovenskem, duhovništvo, ateizem, ocene knjig, delovanje Cirilmetodijskega društva in Slovenskega duhovniškega društva, aktualna družbeno-politična vprašanja, komunistično nasilje, povojni poboji in politični konflikti na Balkanu v letih 1991–1995. Njegovi spisi odražajo duha drugega vatikanskega koncila in odlično poznavanje zapletenih vprašanj s področja nauka o Cerkvi in ekumenizmu.

Ključne besede: Franc Perko, bibliografija, nauk o Cerkvi, ekumenizem, sveta brata Ciril in Metod

Abstract: **Presentation of Published Works by Franc Perko**

Archbishop of Belgrade Franc Perko ThD (1929–2008) was a prolific writer of articles, papers, lecture notes and other publications. All together there are more than 450 of them. While being a professor at the Faculty of Theology in Ljubljana (1964–1986), he published on average almost eleven biographical units annually. Through his published works, he enriched the Church in Slovenia as well as wider audience with the council view on the Church and ecumenical issues. Apart from these two topics he covered other fields of interest, such as: history of the Church, holy brothers Cyril and Methodius, Franc Grivec, life and works of certain bishops, Catholic Church in Slovenia, priesthood, atheism, book reviews, Cyril-Methodius Society, the Slovene Priest Association, topical socio-political questions, communist aggression, post war massacres, political conflicts in the Balkans in 1991–1995. His writings reflect the spirit of the Second Vatican Council and comprehensive knowledge of complex questions on ecclesiology and ecumenism.

Key words: Franc Perko, bibliography, ecclesiology, ecumenism, saints Cyril and Methodius

1. Uvod

Beograjski nadškof in metropolit dr. Franc Perko (1929–2008) nam je zapustil obsežen opus svoje misli v člankih, različnih prispevkih, skriptih in knjigah. V tem članku bom skušal predstaviti značilnosti njegove bibliografije. Osredotočil se bom predvsem na to, katere teme je obravnaval in v katerih publikacijah je objavljala svoja dela. Podal bom tudi nekaj statističnih podatkov. Pri pisanju članka sem si pomagal s »Prilogo 1« mojega diplomskega dela z naslovom »Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju« (2013). Omenjena »Priloga 1« obsega 54 strani in vsebuje kronološki seznam bibliografije Franca Perka, ki je opremljen s kratkimi povzetki za vsako bibliografsko enoto posebej.¹ Nekaj gradiva sem tudi na novo pregledal (celotne letnike tednika *Družina* 1965–1986), ki ga v procesu nastajanja diplomskega dela zaradi velikega obsega nisem mogel.² S podrobnejšo analizo vsebine bibliografskih enot sem dobil popolnejši vpogled v značilnosti njegove bibliografije.

2. Tematska področja objavljenih del³

Bibliografija Franca Perka je zelo raznovrstna, saj se je v svojih spisih loteval zelo različnih tem. Ker je bil izredni profesor za ekleziologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani, je seveda večina njegovih objavljenih del s tega področja (skupen delež znaša 51 %).⁴ Zelo priljubljena tema njegovih spisov je ekumenizem. Vsak njegov četrti spis je namreč obarvan s to tematiko. Področje nauka o Cerkv, ekumenizma ter misli svetih bratov Cirila in Metoda so tematike njegovih obeh magistrskih del ter doktorske disertacije. Njegovo prvo magistrsko delo iz leta 1961 ima naslov: »Cerkev – občestvo zakramentov: *Communio sanctorum = communio sacramentorum*«. Leta 1963 je zagovarjal svojo doktorsko disertacijo z naslovom »Teologija in filozofija sv. Cirila in Metoda« (obseg 213 strani). Drugo magistrsko delo, ki ga je napravil leta 1968 na Vzhodnem inštitutu v Rimu (*Pontificium Institutum Orientalium Studiorum*), je naslovljeno: »Nauk o Cerkv v spisih teologov srbske (pravoslavne) Cerkve po letu 1945«. ⁵

Franc Perko je na Teološki fakulteti nasledil prof. dr. Franca Grivca, ki mu je bil tudi mentor pri prvem magistrskem delu in doktorski disertaciji. O svojem men-

¹ »Priloga 1« vsebuje vsa objavljena in tudi nekatera neobjavljena dela Franca Perka. Izjema so članki, ki jih je objavil v tedniku *Družina* in listu *Blagovest*.

² Po končanem raziskovanju sem ugotovil, da ima sistem COBISS evidentirano le dobro tretjino bibliografije Franca Perka. Do preostalega gradiva sem prišel z iskanjem v posameznih revijah, knjigah, zbornikih in drugih publikacijah.

³ V tem poglavju so med navedenimi objavljenimi deli v poševnem tisku upoštevana vsa objavljena dela Franca Perka, razen članki, ki jih je objavljala v *Družini* in *Blagovesti*.

⁴ Ta statistični podatek obsega celotno bibliografijo Franca Perka, pri čemer niso upoštevani zgolj članki, ki jih je objavljala v *Družini* in obdobju 1987–2008.

⁵ Originalni naslov se glasi *Doctrina de Ecclesia in scriptis theologorum Ecclesiae Serbicae post annum 1945*.

torju, ki je umrl ravno na dan zagovora njegove doktorske disertacije (Perko 2006, 2), je leta 1963 objavil prispevek v zborniku *Kraljestvo božje*: »Dr. Franc Grivec: znanstvenik – raziskovalec življenja in delovanja slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda«. Dve leti kasneje je v knjižici *Srečanja: Dogodki, misli in pobude ob stikih pravoslavnih in slovenskih katoliških bogoslovcev* objavil prispevek z naslovom: »Nadaljujmo delo prelata prof. dr. Fr. Grivca«.

Z doktorsko disertacijo (»Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda«) je nadaljeval raziskovanje dr. Grivca. Prav tako je o življenju svetih bratov Cirila in Metoda, njuni misli in pomenu za slovenski narod napisal več člankov in drugih prispevkov. Zato ga dr. Ciril Sorč povsem upravičeno imenuje za naslednika Grivčeve misli (2003, 172). Poleg doktorske disertacije so njegova objavljena dela o Cirilu in Metodu naslednja: »Problem Metodove nadškofije« (*Nova pot* 14, 1962),⁶ »Delovanje Cirila in Metoda med Panonskimi Slovenci« (*Nova pot* 15, 1963), »Kongres slovanske zgodovine v čast sv. Cirilu in Metodu v Salzburgu« (*Nova pot* 15, 1963), »Sv. Ciril in Metod – ustanovitelj slovanskega bogoslužja« (*Služba božja: liturgijsko pastoralna revija* (Makarska, Hrvaška) 3, 1963), »Delo Slovencev za krščansko edinstvo« (*Srečanja: Dogodki, misli in pobude ob stikih pravoslavnih in slovenskih katoliških bogoslovcev*, 1965), »Prva slovenska metropolija in njen pomen za Slovence« (*Nova pot* 17, 1965), »Teološko-vsebinski pregled v zgradbo Metodijevega žitja« (*Bogoslovni vestnik* 25, 1965), »Kdo sta bila in kaj Slovanom pomenita Ciril in Metod« (*Prešernov koledar* 1970, 1969), »Slovenska Koroška je proslavila spomin sv. Cirila in Metoda« (*Nova pot* 22, 1970), »Boj za osvoboditev človeka v delovanju sv. Cirila in Metoda« (*Glasnik SDD* 5, 1975), »Priznanje delu sv. Cirila in Metoda« (*Kraljestvo božje* 35, 1980) in »Metodovo leto« (*Misli* (Kew, Victoria, Avstralija), 1985).

Franco Perko ni bil le odličen poznavalec življenja sv. Cirila in Metoda, ampak je imel prav tako globok uvid v zgodovino Cerkve. Dve leti je celo poučeval zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti, ko je nasledil pokojnega prof. Maksa Miklavčiča (Perko 2006, 3). Članki, ki v celoti ali pretežno obravnavajo zgodovino Cerkve, so: »Novi pogledi na vzhodni razkol« (*Nova pot* 18, 1966), »Pogled v preteklost in sedanjost srbske pravoslavne Cerkve« (*Kraljestvo božje* 23, 1966), »Kristjan pred Leninovim mavzolejem« (*Koledar Mohorjeve družbe za leto 1970*, 1969), »Zgodovinske značilnosti Cerkve na Slovenskem« (*Cerkev kot božje ljudstvo: pogloblitve ideje drugega vatikanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*, 1973), »Zgodovinsko ozadje 2. vatikanskega koncila« (*Cerkev kot božje ljudstvo: pogloblitve ideje drugega vatikanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*, 1973), »Zgodovinsko ozadje reformacije« (*Kraljestvo božje* 28, 1973), »Ožine in širine v naši cerkveni preteklosti« (*Cerkev v sedanjem svetu* 10, 1976), »Evangeliki v Jugoslaviji« (*Kraljestvo božje* 33, 1978), »Raznoličnost – dediščina preteklosti« (*Cerkev v sedanjem svetu* 14, 1980), »Rusko krščanstvo nekdanje in danes« (*Zbornik prispevkov: Znanstveno srečanje Ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije*, 1990), »Med izobčenjem in spravnim objemom: Vzroki za razkol – razlogi za edinstvo« (*Kraljestvo božje* 57,

⁶ V tem poglavju za naslovom v oklepaju navajam ime publikacije, v kateri je bilo posamezno delo objavljeno in leto objave.

2002) in »Dobrotnik slovenskega naroda« (*Svobodna Slovenija: Eslovenia libre* (Buenos Aires, Argentina), 2007).

Manjši del njegove bibliografije predstavlja opisovanje življenja svetnikov in drugih pomembnih cerkvenih osebnosti. V monografiji *Leto svetnikov* je v tretjem in četrtem zvezku predstavil življenje naslednjih svetnikov: sv. Cirila in Metoda (1972d, 53–70), sv. Gorazda in Klimenta Ohridskega ter drugih učencev Cirila in Metoda (1972b, 216–225), sv. Štefana Prvovenčanega (1972a, 627–628), prvega kijevskega škofa sv. Mihaela (1972c, 689) in sv. Štefana Slepega (1973, 72–73). V članku »Škof Josip Strossmayer – glasnik jugoslovanske ideje in miselnosti 2. vati-kanskega koncila«, ki ga je objavil v reviji *Nova pot*, je opisal življenje škofa Jurija Strossmayerja in njegov prispevek za Cerkev (1970, 10–12). Napisal je še članke »Smrt ohridskega in makedonskega arhiepiskopa Dositeja« (*Kraljestvo božje* 36, 1981), »Msgr. Alojzij Turk, beograjski nadškof v pokoju: Ob 80-letnici življenja posvečenega katoličanom v diaspori in delu za edinost Cerkve« (*Mohorjev koledar 1990*, 1989) in »Prerok za naš čas« (*Mohorjev koledar 2004*, 2003).

S številnimi članki s področja nauka o Cerkvi je Franc Perko seznanjal slovensko javnost z učenjem koncilskih očetov. Pomembnejši članki na to temo so: »Božje kraljestvo v dogmatični konstituciji ›Luč narodov‹« (*Kraljestvo božje* 23, 1966), »Pokoncilske marginalije: I. Nova ekleziologija« (*Nova pot* 18, 1966), »Poročilo o mednarodnem kongresu teologije 2. vati-kanskega koncila« (*Bogoslovni vestnik* 26, 1966), »Zakramentalni značaj božjega občestva« (*Cerkev v sedanjem svetu* 2, 1968), »O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije ›Lumen gentium‹« (*Bogoslovni vestnik* 29, 1969), »Cerkev institucija in odrešensko dogajanje« (*Bog-slovni vestnik* 30, 1970), »Cerkev je božje ljudstvo« (*Cerkev kot božje ljudstvo: poglavitne ideje drugega vati-kanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*, 1973), »Ekleziološke osnove malih občestev« (*Cerkev v sedanjem svetu* 8, 1974), »Cerkev – karizmatično gibanje« (*Cerkev v sedanjem svetu* 10, 1976), »Delna in krajevna Cerkev« (*Bogoslovni vestnik* 36, 1976), »Cerkev – božje človeško okolje« (*Božje okolje* 1, 1977), »›Če en ud trpi, trpe z njim vsi udje‹ (1 Kor 12,26)« (*Božje okolje* 2, 1978), »Cerkev – kal božjega kraljestva« (*Božje okolje* 7, 1983), »Vesoljnost – edinost – pluralnost« (*Cerkev v sedanjem svetu* 18, 1984) in »Vsi narodi so pokli-cani v božje ljudstvo« (*Božje okolje* 8, 1984).

Za potrebe slušateljev na Teološki fakulteti je napisal več skript. Večina od njih obravnava področje nauka o Cerkvi. Med njimi je tudi njegovo najobsežnejše delo »Nauk o Cerkvi: (Ekleziologija)« (1971), ki obsega 226 strani. Ostala skripta so naslednja: »Uvod v ekumensko bogoslovje« (1965), »Cerkev« (1966), »Nauk o Cer-kvi« (1967), »Vzhodne Cerkve« (1967), »Nauk o Cerkvi: izbrana vprašanja za ka-tehetski tečaj« (1970), »Principi ekumenizma« (1974), »Teološke osnove dialoga« (1976/1977), »Osnove teologije nekatoliških Cerkva: (Temeljne točke)« (1977) in »Nauk o Cerkvi: Za privatno rabo slušateljev Tečaja za pastoralne delavce s kate-hetsko specializacijo na Teološki fakulteti v Ljubljani« (1981).

Franc Perko je svojo ekumensko misel oblikoval tako s študijem koncilskih do-kumentov in druge literature kakor tudi z osebnimi stiki s kristjani in cerkvenimi

voditelji različnih krščanskih Cerkev (posebej s pravoslavnicami). Aktualno situacijo in praktične smernice, kako živeti ekumenizem, je leta 1969 predstavil v članku »Stiki in sodelovanje s pravoslavnicami brati«, ki ga je objavil v reviji *Cerkev v sedanjem svetu* (1969, 159–160). V letih 1988 do 1998 je bil član Katoliško-pravoslavne komisije za dialog (Perko 2006, 3). To dokazuje, da je bil ugledna in priznana osebnost na področju prizadevanj za edinost med kristjani. Od 1970 do 2003 je bil sourednik oziroma član uredniškega odbora ekumenskega zbornika *V edinosti (Kraljestvo božje)*. Zanj je prav tako prispeval mnogo člankov. Svoj prvi članek o ekumenizmu je leta 1964 objavil v reviji *Nova pot* z naslovom: »Verska svoboda – temelj ekumenizma«. Leto kasneje je napisal že omenjena skripta »Uvod v ekumensko bogoslovje«. Njegovo nekoliko obsežnejše delo o ekumenizmu je prav tako knjižica »Vzhodne Cerkve« (1967), ki se je uporabljala kot pomožna skripta pri predmetu »Vzhodno bogoslovje«. Drugi pomembnejši spisi o ekumenizmu so: »Novi pogledi na vzhodni razkol« (*Nova pot* 18, 1966), »Pogled v preteklost in sedanjost srbske pravoslavne Cerkve« (*Kraljestvo božje* 23, 1966), »Pokoncilске marginalije: II. Ekumenizem je pognal korenine« (*Nova pot* 18, 1966), »Podatki o nekatoliških Cerkvah in skupnostih, ki so se udeležile 2. vatikanskega koncila« (*Nova pot* 19, 1967), »Kaj zahteva od duhovnika ekumenski pravilnik« (*Cerkev v sedanjem svetu* 3, 1969), »Popolna edinost kdaj?« (*Cerkev v sedanjem svetu* 3, 1969), »Skupnost pri svetih obredih – znak edinosti ali pot k edinosti« (*Kraljestvo božje* 25, 1970), »Perspektive ekumenizma v prihodnosti« (*Kraljestvo božje* 31, 1976), »Ekumensko gibanje pri nas« (*Glasnik SDD* 7, 1977), »Etika vir edinosti« (*Cerkev v sedanjem svetu* 15, 1981), »Anglikansko-katoliški dialog« (*Kraljestvo božje* 37, 1982), »Ali je edinost kristjanov možna?« (*20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, 1984), »Kako daleč smo na poti sprave vseh kristjanov v edinosti?« (*Cerkev v sedanjem svetu* 32, 1998) in »Vizija prihodnosti Kristusove Cerkve« (*Cerkev v sedanjem svetu* 32, 1998).

Edina njegova povsem samostojna monografska publikacija, ki jo je napisal in izdal v založbi, je *Verstva v Jugoslaviji*. Izšla je v redni knjižni zbirki Mohorjeve družbe v Celju za leto 1978. V njej so podrobno predstavljena verstva na območju takratne Jugoslavije. Obseg knjige je 210 strani. V naslednjih člankih je razpravljal o (ne)veri ter o odnosu do neverujočih: »Nevera – eksistencialni pesimizem, vera – eksistencialni optimizem« (*Znamenje* 6, 1976), »Neverujoči in božja volja« (*Božje okolje* 5, 1981), »Mednarodni simpozij »Znanost in vera«« (*Kraljestvo božje* 39, 1984), »Vsi narodi so poklicani v božje ljudstvo« (*Božje okolje* 8, 1984) in »Katedra za dialog« (*Bogoslovni vestnik* 50, 1990).

Franco Perko je bil zelo priljubljen predavatelj. Na to kažejo njegova številna objavljena predavanja, ki imajo naslov: »Cerkev institucija in odrešenijsko dogajanje« (*Bogoslovni vestnik* 30, 1970), *Eden je Gospod* (1973), »Nevera – eksistencialni pesimizem, vera – eksistencialni optimizem« (*Znamenje* 6, 1976), »Prihodnja ena krščanska Cerkev« (*Bog v človeški zavesti in življenju*, 1977), »Zgodovinska pot k verski svobodi« (*Vera in svoboda: Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1977–78*, 1978), »Evangelij in ideologije« (*Duha ne ugašajte: Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobra-*

žence o aktualnih temah 1978–79, 1979), »Človek zaradi struktur ali strukture zaradi človeka?« (Živeti za smrt?: Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1979–80, 1980), »Slovenska Cerkev iz preteklosti v prihodnost« (*Draga 1980: zbornik petnajstih študijskih dni*, 1981), »Ali je vera zasebna zadeva?« (*Poslednja Revolucija: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1981–82*, 1982), »Ali je edinost kristjanov možna?« (*20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, 1984), »Med vami pa ni tako« (Čas in njegova znamenja: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1987/1988, 1988), »Skupina – občestvo – Cerkev kot kraj novih odnosov« (*Kateheza – vzgoja za nove odnose*, 1990), »The Edge of Hell« (*The Catholic World Report* (San Francisco, ZDA), 1992), »Prebujanje Cerkve na Slovenskem po koncilu« (*Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja*, 1996), »Oblikovanje novega ozračja medsebojnega zaupanja na Balkanu« (*Kraljestvo božje* 52, 1997), »Med izobčenjem in spravnim objemom: Vzroki za razkol – razlogi za edinost« (*Kraljestvo božje* 57, 2002) in »Katoliška Cerkev in pravoslavlje: Nekaj misli o stanju v Slomškovem času in o današnjih odnosih« (*Kraljestvo božje* 60, 2005).

Priljubljenost predavanj Franca Perka je moč iskati v njegovi težnji po razumljivem podajanju strokovno teoloških tem. Prav tako je v svojih člankih rad izpostavljaj eklesiološki ali ekumenski vidik področja liturgije in zakramentov. To je nakazal že s svojim prvim magistrskim delom (»Cerkev – občestvo zakramentov: *Communio sanctorum = communio sacramentorum*«, 1961). O tem nam tudi govorijo naslednji članki: »Sv. Ciril in Metod – ustanovitelja slovanskega bogoslužja« (*Služba božja: liturgijsko pastoralna revija*, 1963), »Neločljivost zakona in vzhodne tradicije« (*Nova pot* 19, 1967), »Nedelja v pokoncilski dobi« (*Cerkev v sedanjem svetu* 1, 1967), »Zakramentalni značaj božjega občestva« (*Cerkev v sedanjem svetu* 2, 1968), »Zakrament pokore na krščanskem vzhodu« (*Cerkev v sedanjem svetu* 3, 1969), »Skupnost pri svetih obredih – znak edinosti ali pot k edinosti« (*Kraljestvo božje* 25, 1970), »Temelji zakramentalnosti v krščanstvu« (*Cerkev v sedanjem svetu* 5, 1971), »Pomen zakramentov za rast Cerkve« (*Kraljestvo božje* 29, 1974), »Občestvena razsežnost zakramenta pokore« (*Cerkev v sedanjem svetu* 11, 1977), »Delovanje Svetega Duha v liturgiji« (*Cerkev v sedanjem svetu* 13, 1979) in »Pomen bogoslužnega prostora za sodobnega človeka in kristjana« (*Cerkev v sedanjem svetu* 19, 1985).

V svojih delih, ki se navezujejo na nauk o Cerkvi, je v nekaterih člankih konkretno aktualiziral koncilski nauk o Cerkvi. S tem je podajal konkretne smernice za pastoralno delovanje Cerkve: »Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi« (*Bogoslovni vestnik* 26, 1966), »Nedelja v pokoncilski dobi« (*Cerkev v sedanjem svetu* 1, 1967), »Anketa o sinodi: Dr. Franc Perko, predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani« (*Cerkev v sedanjem svetu* 3, 1969), »Nekaj misli o teoloških osnovah nove pastorale« (*Cerkev v sedanjem svetu* 8, 1974), »Medžupnijsko sodelovanje – odsev novega pojmovanja Cerkve« (*Cerkev v sedanjem svetu* 12, 1978), »Župnija – uresničenje Cerkve sedaj in tukaj« (*Cerkev v sedanjem svetu* 13, 1979), »Skupina – občestvo – Cerkev kot kraj novih odnosov«

(*Kateheza – vzgoja za nove odnose, Katehetski teden*, 1990) in »Znamenja časa so vedno nova« (*Cerkev v sedanjem svetu* 36, 2002).

Pisal je članke, ki so nekakšni pastoralni premisleki o Cerkvi na Slovenskem v njenem preteklem in sedanjem položaju: »Prebujanje Cerkve na Slovenskem po koncilu« (*Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja*, 1996), »Pogled na prihodnost Cerkve na Slovenskem« (*Cerkev kot božje ljudstvo: poglavitne ideje drugega vati-kanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*, 1973), »Zamujanje prenove nezvestoba odrešenjskemu poslanstvu« (*Cerkev v sedanjem svetu* 7, 1973), »Ekumensko gibanje pri nas« (*Glasnik SDD* 7, 1977), »Slovenska Cerkev iz preteklosti v prihodnost« (*Draga 1980: zbornik petnajstih študijskih dni*, 1981), »Cerkev na Slovenskem in vprašanje pluralnosti: Pluralnost v Cerkvi na Slovenskem« (*Bogoslovni vestnik* 43, 1983), »Ciril-Methodovo gibanje« (*Slomškov simpozij v Rimu*, 1983), »Strpnost in ljubezen – vrednoti za naš čas« (*Cerkev v sedanjem svetu* 20, 1986), »Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve« (*Bogoslovni vestnik* 50, 1990), »Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja« (*Bogoslovni vestnik* 59, 1999) in »Znamenja časa so vedno nova« (*Cerkev v sedanjem svetu* 36, 2002).

Nekateri njegovi članki se dotikajo tudi drugih teoloških tem kot zgolj eklezio-loških. Takšen je na primer članek »Skrivnost človeka v Kristusu« (*Cerkev v sedanjem svetu* 11, 1977), ki se dotika teološke antropologije. Naslednji članki so posebej povezani s temo duhovništva z vidika nauka o Cerkvi, duhovniške formacije in položaja v družbi: »Mesto duhovnika – prezbiterja v Kristusovem skrivnostnem telesu« (*Nova pot* 16, 1964), »Dopolnilno izobraževanje duhovnikov« (*Cerkev v sedanjem svetu* 5, 1971), »Kako ocenjujemo naše izobraževanje?« (*Cerkev v sedanjem svetu* 5, 1971), »Duhovnik v slovenski samoupravni družbi in nove perspektive njenega razvoja« (*Glasnik SDD* 2, 1972) in »Tečaj za duhovniško duhovnost« (*Božje okolje* 4, 1980).

Leta 1959 je Franc Perko vstopil v Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LR Slovenije, ki se je kasneje preimenovalo v Slovensko duhovniško društvo. Kot sam poroča, je po štirinajstih letih iz društva izstopil (2006, 2). V tem obdobju je objavljajl nekaj člankov povezanih s poslanstvom in delovanjem društva: »Delo med nečlani in vzroki dosedanjih neuspehov med mlajšo duhovščino« (*Desetletnica Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS*, 1959), »Vprašanje socialistične in verske zavesti« (*Šesti občni zbor Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS* 1961, 1962), »Naše društvo v prihodnosti« (*Nova pot* 21, 1969), »Pravilna pot naprednih sil slovenske cerkve: Ob 20-letnici Ciril-metodijskega društva« (*Delo*, 18. oktober 1969), »Govor na 8. občnem zboru CMD« (*Nova pot* 22, 1970) in »Socialistična zveza, duhovniško društvo in nekateri aktualni problemi našega duhovniškega delovanja« (*Glasnik SDD* 2, 1972).

Družbeno-politične teme so mu bile zelo blizu. V začetku sedemdesetih let je v številnih člankih analiziral položaj kristjanov v družbi. O tem pričajo naslednji članki in drugi prispevki: »Slovenski kristjan v samoupravni družbi« (*Znamenje* 1, 1971), »Duhovnik v slovenski samoupravni družbi in nove perspektive njenega razvoja« (*Glasnik SDD* 2, 1972), »Ločitev Cerkve od države v samoupravni družbi«

(*Znamenje* 2, 1972), »Ob pripravi novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti« (*Znamenje* 2, 1972), »*Sunt certi denique fines ...*: Nekateri problemi v zvezi z idejno angažirano šolo« (*Znamenje* 2, 1972), »Ob osnutku nove ustave« (*Znamenje* 3, 1973), »Razčiščevanje odnosov med vernimi in nevernimi: Sožitje ali svetovnonazorski šovinizem« (*Znamenje* 3, 1973), »Človek – družbeno bitje« (*Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi*, 1979), »Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih« (*Bogoslovni vestnik* 41, 1981), »Ali je vera zasebna zadeva?« (*Poslednja Revolucija: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1981–82*, 1982) in »Kitajski komunisti in religija« (*Kraljestvo božje* 38, 1983).

Svoje članke v listu *Blagovest* je objavljajl v letih od 1988 do 2001. Prispeval je različne prispevke, kot so: uvodniki (ki jih je redno pisal za vsako številko, dokler ni postal msgr. Stanislav Hočevar nadškof koadiutor), čestitke za praznike, pridige, nagovori, pastirska pisma, poročila iz življenja krajevne in vesoljne Cerkve, poročila o aktualnih ekumenskih prizadevanjih in predstavitve papeških okrožnic. Sodeloval je tudi v uredniškem odboru omenjenega lista. O svojem življenju in škofovskem delovanju v Beogradu je objavil tudi prispevek v *Mohorjevem koledarju 2000* z naslovom »Trinajst let službe v Beogradu« (1999). Njegovo vodenje beograjske nadškofije in metropolije je segalo v čas vojne na Balkanu po razpadu Jugoslavije. O tem je pisal v članku »The Edge of Hell« (*The Catholic World Report* (San Francisco, ZDA), 1992). Po vojni je sodeloval na različnih konferencah, kjer je bilo govora o posledicah vojne in miru na Balkanu. V zvezi s tem je objavil naslednja dva prispevka: »Oblikovanje novega ozračja medsebojnega zaupanja na Balkanu« (*Kraljestvo božje* 52, 1997) ter »Creating a New Atmosphere of Mutual Trust« (*Regional Contact* 12 (Maribor), 1998).

V zadnjih letih njegovega življenja je zelo odmevalo njegovo odkrito govorjenje v medijih o povojnih pobojih. Na to temo so bili objavljeni štirje njegovi prispevki v publikacijah: »Genocid v Rogu: tragedija in upanje prihodnosti« (*Tretji dan* 26, 1997), »Rog – temelj prenove in zagotovilo prihodnosti« (*Zaveza* 14, 2004), »Pravi zmagovalci so tisti, ki so sprejeli žrtev« (*Zaveza* 16, 2006) in »Kočevski Rog« (*Communio* 16, 2006).

Dva izmed njegovih člankov sta neposredno povezana z njegovim razmišljanjem o vlogi in poslanstvu Teološke fakultete v Ljubljani. To sta: »Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve« (*Bogoslovni vestnik* 50, 1990) in »Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega« (*Bogoslovni vestnik* 36, 1976).

Manjši del njegovih prispevkov obsega ocene naslednjih knjig: *Inkorporacija svečenika u Kristovo otajstveno tijelo* (Ivan Rogić), *Die Kirche* (Hans Küng), *Krščani na drugi način* (Juraj Kolarić), *Vera Cerkev* (Anton Strle), *Vodi me, dobrotna luč* (John Henry Newman), *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen Gentium*, *Komentar* (R. Brajčić, I. Kopic, N. M. Roščić, A. Strle, D. Dimitrijević), *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 1.

Franc Perko je avtor uvodov oziroma spremnih besed naslednjih publikacij: *Začetnik krščanstva* (1977), *Cerkev in njena zgodovina*. Zv. 7, *Protestantska in kato-*

liška reformacija (1981), *Okrožnica Apostola Slovanov* (1985), *Tisoč let krščanstva v Rusiji* (1988), *Prehojena pot: ob sedemdesetletnici* (1990), *Šivanje raztrgane suknje* (1997), *Trnovski krog* (2003) in *Gospodov dan z Besedo* (2005).

3. Statistični podatki bibliografije Franca Perka

Pri zbiranju gradiva sem evidentiral 383 objavljenih spisov Franca Perka.⁷ Celotna njegova bibliografija po moji oceni predstavlja preko 450 del. V evidentirani bibliografiji se nahaja 1 knjiga, 1 knjižica, 10 skripta, 51 prispevkov v zbornikih, 14 soavtorskih del, 285 člankov, 21 drugih spisov (spremnje besede, prispevki v *Letu svetnikov* in *Enciklopediji Slovenije*, 2 magistrski deli, doktorska disertacija idr.). V sedeminštiridesetih letih svojega življenja, ko je bil aktiven z objavljanjem svojih spisov, je objavil povprečno skoraj deset spisov na leto (upoštevajoč predvidevano število njegovih spisov, to je 450). V obdobju, ko je bil predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani (1964–1986), je objavil več kot polovico vseh svojih objavljenih spisov. To v povprečju znaša približno 10,6 spisov letno. Največ bibliografskih enot nosi letnico 1979. Takrat je v tedniku *Družina* redno objavljala članke pod rubriko »Luč narodov«.

Njegova bibliografija vsebuje le eno knjigo, katere avtor je sam. Njen naslov je *Verstva v Jugoslaviji* (1978). Kot samostojen avtor je objavil svoje predavanje v knjižici *Eden je Gospod* (1973). Svoje prispevke je objavljala v naslednjih zbornikih: *V edinstvi: ekumenski zbornik: Kraljestvo božje* (34 prispevkov), *Zborniki predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah* (8 objavljenih predavanj), *Desetletnica Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS* (1959; 1 prispevek), *Šesti občni zbor Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS* (1961; 1 prispevek), *Prolegomena Ad Acta Congressus historiae slavicae Salisburgensis in memoriam ss. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati* (1964; 1 prispevek), *Cerkev kot božje ljudstvo: pogloblitve ideje drugega vaticanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju* (1973; 4 prispevki), *Slomškov simpozij v Rimu* (1983; 1 prispevek) in *Zbornik prispevkov: Znanstveno srečanje Ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije* (1990; 1 prispevek).

Kot avtor enega ali več poglavij je sodeloval pri nastajanju naslednjih publikacij: *Srečanja: Dogodki, misli in pobude ob stikih pravoslavnih in slovenskih katoliških bogoslovcev* (1965), *Za edinost kristjanov* (1969), *Prešernov koledar za leto 1970* (1969), *Pot k veri* (1972), *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi* (1979), *Bomo preživeli?* (1982), *Stvarjenje* (1983), *Koledar Mohorjeve družbe za leto 1970* (1969), *Mohorjev koledar 1990* (1989), *Mohorjev koledar 2000* (1999) in *Mohorjev koledar 2004* (2003). Poleg zbornikov so nekatera njegova predavanja objavljena v naslednjih publikacijah: *Cerkev kot božje ljudstvo: pogloblitve ideje drugega vaticanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju* (1973), *Draga 1980: zbornik petnajstih študijskih dni* (1981), *Kateheza – vzgoja za nove odnose* (1990). V različnih publikacijah je skupno število vseh njegovih objavljenih predavanj 17.

⁷ Ta podatek ne vsebuje člankov Franca Perka, ki jih je objavil v tedniku *Družina* v obdobju 1987–2008.

Svoje članke in druge prispevke je objavljaval v številnih serijskih publikacijah v Sloveniji: *Družina* (v obdobju 1968–1986 je v njej objavil 94 člankov), list beograjske nadškofije *Blagovest* (89 prispevkov), *Cerkev v sedanjem svetu* (33 člankov), *Nova pot* (20 člankov), *Bogoslovni vestnik* (15 člankov), *Znamenje* (10 člankov), *Božje okolje* (8 člankov), *Communio* (1 prispevek), *Delo* (1 članek), *Glasnik SDD* (4 članki), *Regional Contact* (1 članek), *Tretji dan* (2 članka), *Zaveza* (2 prispevka). V tujini so bili objavljeni naslednji njegovi članki: na Hrvaškem v reviji *Služba božja* (1 članek), v ZDA v reviji *The Catholic World Report* (1 članek), v Argentini v glasilu *Svobodna Slovenija: Eslovenija libre* (1 članek), v Avstraliji v reviji *Misli* (1 članek) in v Kanadi v reviji *Božja beseda* (1 članek).

Sodeloval je pri nastajanju dela *Enciklopedija Slovenije* kot sodelavec v strokovnih odborih za pripravo *Enciklopedije Slovenije* in kot pisec člankov (*Enciklopedija Slovenije* 1987, VII in IX). Sodeloval je v štirih uredniških odborih. Poleg ekumenskega zbornika *V edinosti (Kraljestvo božje)* je bil član uredniškega odbora še pri pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu*, v glasilu Teološke fakultete *Bogoslovni vestnik* in v listu beograjske nadškofije *Blagovest*.

4. Sklepna misel

Obširna bibliografija Franca Perka nam kaže, da je bil plodovit pisec, ki je svoje članke objavljaval v številnih revijah. Prav tako je s svojimi prispevki obogatil precej zbornikov. Več kot polovica vseh objavljenih del obravnava nauk o Cerkvi, vsako četrto je ekumensko obarvano. Druge teme, ki so prisotne v njegovih spisih, so naslednje: sveta brata Ciril in Metod, Franc Grivec, Teološka fakulteta, zgodovina Cerkve, življenje svetnikov in drugih pomembnih cerkvenih osebnosti, verstva, dialog, ateizem, liturgija, zakramenti, pastorala, Cerkev na Slovenskem, teološka antropologija, Cirilmetodijsko društvo, položaj kristjanov v družbi, škofovanje v Beogradu, vojna in posledice vojne na zahodnem Balkanu, komunistično nasilje in poveljni poboji, ocene knjig ter spremne besede. Številna objavljena predavanja kažejo na to, da je bil priljubljen predavatelj. Količina objavljenih del o različnih področjih nam govori, da je zelo pomembno vplival pri posredovanju koncilskega pogleda na Cerkev in edinost kristjanov na Slovenskem. S svojim razumljivim in nekoliko preprostejšim načinom pisanja je približeval vsebino nauka o Cerkvi in drugih področij širši javnosti. Sodelovanje pri nastajanju *Enciklopedije Slovenije* nam dokazuje, da je bil ugleden strokovnjak za področje teologije. Prav tako je s svojim sodelovanjem v Mednarodni teološki komisiji pri Kongregaciji za nauk vere, Katoliško-pravoslavni komisiji za dialog (Perko 2006, 3) ter z vodenjem beograjske nadškofije in metropolije imel mednarodni ugled. Njegova dela nam kažejo Franca Perka kot osebnost z narodno zavestjo, krščansko širino, pokoncilsko usmerjenostjo in z dobrim poznavanjem zapletenih vprašanj zблиževanja različnih krščanskih skupnosti (1978, 216).

Reference

- Leto svetnikov.** 1968–1973. 4 zv. Ur. Maks Miklavčič in Jože Dolenc. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Perko, Franc.** 2006. *Curriculum vitae* – dr. Franc Perko, upokojeni beograjski nadškof, napisan 17. januarja na Mali Loki. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani: arhiv nadškofa Franca Perka. Rokopis.
- . 1978. *Verstva v Jugoslaviji*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1973. Štefan Slepí, srbski despot. V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 4:72–73.
- . 1972a. Štefan Prvovenčani, srbski kralj. V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 3:627–628.
- . 1972b. Gorazd in Kliment Ohridski ter drugi učenci Cirila in Metoda (Naum, Angelar in Sava). V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 3:216–225.
- . 1972c. Mihael, prvi kijevski škof. V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 3:689.
- . 1972d. Ciril in Metod, slovanska blagovestnika. V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 3:53–70.
- . 1971. *Nauk o Cerкви (Ekleziologija)*. Skripta. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1970. Škof Josip Strossmayer – glasnik jugoslovanske ideje in miselnosti 2. vaticanskega koncila. *Nova pot* 22, št. 10–12:491–496.
- . 1969. Stiki in sodelovanje s pravoslavnimi brati. *Cerkev v sedanjem svetu* 3, št. 7–8:159–160.
- . 1963. Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Sorč, Ciril.** 2003. Franc Grivec o pradednih časteh. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 165–184. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Stegnar, Marko.** 2013. Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju. Diplomsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.



Christian Gostečnik OFM
Družinske terapije in klinična praksa

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojskega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija.

Ljubljana: ZBF, TEOF IN FDI, 2017. 440 str. ISBN 978-961-6873-47-5, 19€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Stanislav Hočevar

Franc Perko kot beograjski nadškof

Predstaviti mons. dr. Franca Perka kot beograjskega nadškofa, ki je bil hkrati prvi metropolit nove beograjske metropolije (sufragana: škofiji Subotica in Zrenjanin), je dokaj zahtevno delo: nujno je spoštljivo upoštevati njegovo dokaj značilno osebnost kakor tudi izjemne razmere tedanjega družbenopolitičnega življenja. Če smem uporabiti prisposodbe pisatelja dr. Alojza Rebule, potem lahko mirno izjavim, da je bil Franc Perko osebnost »iz enega kosa«. Dodal bi: vsekakor ne iz majhnega kosa! Razumevati ga torej kot beograjskega nadškofa zahteva upoštevati ga kot enkratno osebnost v soočanju s specifičnimi zgodovinskimi in medverskimi razmerami.

1. Zgodovinski okvir

Samo če se zavedamo, da prihaja iz dokaj številne dolenske kmečke družine; da je bil izjemno nadarjen in z veliko psihološko intuitivnostjo; da se je teološko in intelektualno bistril ob velikih profesorjih – posebej dr. Francu Grivcu – ter da se je na izjemen način kalil in »Vojski Jugoslavije« in v več zaporih (»fakultet lopova«) tedanje države, lahko kolikor toliko razumemo njegov škofovski profil. Po končanem doktoratu leta 1963 (o svetih bratih Cirilu in Metodu); specializaciji iz vzhodne teologije v Rimu leta 1968; potem ko se je uveljavil kot ugleden profesor in dekan Teološke fakultete v Ljubljani, prihaja v Beograd kot že drugi nadškof profesor ljubljanske teološke fakultete (prvi je bil mons. dr. Josip Ujčić) v razmeroma kratkem času. Nikakor ne gre prezreti tedanje zelo posrečene zgodovinske konstelacije: iz Petrovega sedeža v Rimu vodi prvič v zgodovini vesoljno Cerkev slovanski papež – in to veliki – Janez Pavel II. Franc Perko je človek teološke razgledanosti in član mednarodne teološke komisije, ki se zavestno in navdušeno posveča teologiji dialoga in teologiji ekumenizma; tedanja družbenopolitično stvrnost pa se ozira po novih rešitvah.

Objavljeno imenovanje Franca Perka (19. 12. 1986) za beograjskega nadškofa in metropolita, ki ga že 6. 1. 1987 posveti papež Janez Pavel II. sam (zdaj že razglašen za svetega) in ki 15. 2. 1987 slovesno zasede katedro konkatedralne cerkve Kristusa Kralja v Beogradu ob asistenci kardinala Franje Kuharića, zagrebškega nadškofa, in Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa; ti podatki torej – v semantičnem smislu – povejo veliko več, kakor bi lahko z besedami izrekli. V tem in takem okviru, kompleksnem in težkem, zasveti na enkratni način Perkova izvirna osebnost in izviren način škofovanja.

To je bil čas, ki je sam po sebi zahteval »biti« in ne toliko »delati«. V tem času je dejansko »zazvenela« njegova notranja moč. Ni čudno, da je vodstvo Cerkve ob končevanju njegovega mandata, zlasti v času njegove težke bolezni, in burnih dogajanj tako vztrajno in previdno iskalo pot v prihodnost (leta 2000 imenovanje nadškofa koadjutorja in 31. 3. 2001 njegova razrešitev); pritiskal je strah pred mogočo praznino.

2. Temeljne poteze Perkovega škofovanja

Nadškof Perko je prevzel krmilo nadškofije (15. 2. 1987), ko so se družbena tla tedanje Jugoslavije že kar precej tresla. »Ne boj se, mala čreda«, kakor je ob tej priložnosti izjavljal vernikom in 19. 2. 1987 zbranim duhovnikom, ni bil samo vljudnostni vzklik poznavalca Svetega pisma, temveč njegovo najgloblje in celovito prepričanje ter sad velike izkušnje. Če je nekdaj v Beogradu preživel leta težkega zapora med največjimi kriminalci in osebami težaškega dela – ter ga je prav to težko delo po njegovi osebni izjavi najbolj reševalo –, potem je zdaj kot nadškof z isto – človeško in Božjo – izkušnjo zmage modro pastiroval vedno manjšo in vedno bolj razkropljajočo se čredo. Zaradi toliko življenskih preizkušenj, osvobojen vsakega notranjega in zunanjega strahu; z duhovno izkušnjo »svojemu prijatelju Jezusu ne morem reči ne«; ljubeče zavzet in prepričan o nujnosti ekumenskega dialoga; hkrati pa z neverjetno praktičnostjo pravega kmetovalca, je mogel na vse strani izžarevati zaupanje in upanje ter klicati k pogumu.

Čeprav je naš protagonist bil in vedno ostal osebnost najširših obzorij, se je vendarle dobro zavedal, da mora v tem neverjetnem krmarjenju »prvo ljubezen« posvetiti svojim duhovnikom: maloštevilnim, razkropljenim po veliki površini nadškofije (čez 50.000 km²); njim, ki pripadajo različnim narodnostim in karizmam (zlasti različne skupnosti redovnikov). Zavedal se je prihajajočih težkih izzivov. Zato jih je redno mesečno zbiral na škofiji in očetovsko pogostil; za vse župnijske praznike pa obiskoval po župnijah. Na teh srečanjih ni nastopal predvsem kot učitelj, temveč kot navdihovalec pravih teoloških pogledov in kot goreč animator cerkvenostnega duha. Njegovo škofovsko geslo »Združeni v Duhu« (tudi simbolično upodobljeno v grbu in na mitri z izlivanjem dveh rek v »novo«, tretjo reko) je dejansko njegov zelo stvaren nadpastirski pastoralni program. S svojim prepričljivim glasom »kmečke modrosti« in izjemne intelektualne – še zlasti zgodovinsko-filozofsko-teološke – razgledanosti je preprosto »osvajal« sicer zaskrbljene duhovnike, tako da so se venomer čutili »doma« in tako tudi sami dajali nove »pobude«. Tu se je v polnosti pokazalo *qualis teologia dogmatica, talis pastoralis*. Njegov življenjski optimizem, velik smisel za humor, priljubljena pipa s tako dišečimi travami in nepresegljivi »Perkovec« (ki je vedno trajal samo do izpitja) – to so bile njegove izredne moči delovanja in najboljši preventivni sistem pred vsemi stiskami, strahovi, prepiri in radikalizmi na kateremkoli področju. Če k tem dodamo, da je znal vedno vse na zdrav način relativizirati in sočasno – po potrebi – vse »prignati« na najvišjo konico napetosti, potem lahko razumemo, da je vedno nujno »stal« v sre-

dišču pozornosti; v vsem suveren, pravi gospodar; da se je z veliko lahkoto srečeval z otroki, starejšimi in mladimi, z reveži in bogataši; z vseh vrst politiki, pripadniki Cerkev in verskih skupnosti. Samo v enem edinem primeru je na neki način pozabil na »svoje dostojanstvo«: če je in ko je kdo namerno razglašal laž in širil neresnico; tedaj se je v njem prebudila preroška moč, glas je povišal in korak pospešil. Pred njegovo »naturno« avtentičnostjo je vse v hipu zastalo. To se je zlasti pokazalo v devetdesetih letih 20. stoletja: na raznih sestankih, predavanjih, predhodih novo vzpostavljenih carin (kjer je sam mirno z vezalkami svojih čevljev »prevezoval« različne avtomobilске tablice); pri pridigah in v vseh oblikah komunikacije v javnih medijih. Tako v Srbiji kakor tudi v Sloveniji po vrnitvi.

In kakor je te napete trenutke življenja razsvetljeval s svojo preroško jasno; presegal grmenje orožja s svojim pastirskim glasom; pospeševal ozračje zaupanja tudi tam, kjer ga sploh ni bilo – tako je z enako ali še večjo močjo skrbel za vseh vrst materialne pomoči ljudem. S svojo avtoriteto je dosegal, da se je v najtežjih časih vendarle dobilo nekaj goriva – četudi ga ni bilo; da se je tudi formalno konstituirala Caritas, ki do tedaj ni bila dovoljena. Treba ga je občudovati, kako je tudi sam zbiral – zlasti po Sloveniji – materialno pomoč in jo velikodušno delil ljudem; vedno z lastnimi rokami. Samo vrt mu je v tistih letih bil v resničen oddih in tolažbo duše.

3. »Besede«, ki so se udejanjile

Na prehodu iz sveta njegovih drž in doktrine v svet njegovih konkretnih posegov velja predvsem poudariti tole: kot dober teolog – zlasti ekleziolog – je močno poudarjal pripadnost vesoljni Cerkev. V svojih nastopih je vedno svaril pred nevarnostjo, da bi se čutili »manjšince«, razkropljene v diaspori, in torej nemočne, izgubljene. Zato je rad predstavljal »veličino« Katoliške cerkve in hkrati močno poudarjal »enost« zahodnega in vzhodnega krščanstva, četudi – za zdaj – še ne obstaja polna edinost. Vse to ga je navdihovalo, da je zelo rad pomagal drugim krajevnim Cerkvam (npr. v sarajevski nadškofiji, v Kraljevski Sutjeski je samo ob eni priložnosti z dvema pomočnikoma birmal 2188 mladih). Zlasti je rad pastoralno pomagal v Sloveniji; Slovenijo je dobesedno »nosil« v srcu in jo imel naravnost nežno rad; tako rad, da ni nikdar niti z najmanjšo trohico sence podcenjeval drugih narodov in držav; ko pa je prišel čez mejo, je razširil roke v pozdrav domovini in jo blagoslavljal.

Ves ta »duh«, ki ga je vnesel v svojo škofijo, je prispeval, da so se vsi duhovniki skupaj zavzeli za obnovev glasila *Blagovest*, ki ga je nekdanji glavni urednik in nadškof Alojzij Turk uradno »ukinil«. Nadškof Perko je imenoval novo uredništvo in pod vodstvom dr. Marka Čolića je prva številka izšla že za božič leta 1987. Nujno je treba dodati, da je to dejanje bilo in je še vedno zelo zahtevno zaradi pomanjkanja personalnih in materialnih moči.

Moliti in delati za edinost kristjanov; prvenstveno za boljše medsebojno spoznavanje in približevanje, to je bil njegov primarni utrip srca, ki je »rojeval« različ-

ne korake: da je npr. prisedal šoferju nunciature, ki je peljal pošto na patriarhijo, samo da bi tam pozdravil vse, ki bi jih srečal; da je organiziral v župniji sv. Petra v Beogradu (jezuiti) različne teološko-zgodovinske tribune, na katere je vabil različne strokovnjake (še zlasti tedaj meniha dr. Irineja Bulovića, zatem episkopa novosadskega in bačkega); tako da je povabil vse duhovnike – a sam največ prispeval –, da bi se vključili v nadaljnjo gradnjo velikega svetišča sv. Save na Vračarju v Beogradu. Ta njegova pobuda je tako ganila patriarha Germana, da ga je osebno obiskal v nadškofijski rezidenci in ga odlikoval.

Njegovi stiki z diplomati in predstavniki mednarodnih skupnosti v Beogradu so prispevali, da je mogel zanje ustanoviti *Circulum Theologicum*. Z njimi se je, zlasti kmalu ob začetku svoje službe, mesečno srečeval, in sicer vsakokrat pri drugem diplomatu, da so lahko tako izmenjali svoje misli, poglede in izkušnje. Vemo, da je to delo pozneje nadaljeval v največjem kriznem času odhoda glavnih diplomatov apostolski nuncij Abril y Castillo, in sicer na ravni nižjih uslužbenecv ambasad. Ti stiki bodo posebno koristili, kar bo pozneje omenjeno, v napetih trenutkih razpada Jugoslavije.

Ker se je v njegovih prvih letih službovanja v Beogradu, in seveda še posebno zaradi njegove razgledanosti, povsod prebujala želja po poglobitvi religiozne in duhovne misli, je s pomočjo jezuitov ustanovil Institut za religiozno kulturo s sedežem v nekdanji hiši sester usmiljenk na glavni ulici Kneza Miloša (sedaj sedež hrvaške ambasade). Izdelal je in objavil Statut, in to ob priložnosti uresničitve prvega pomembnega dogodka: študijskega dne o prevajanju Svetega pisma na naših tleh (21. 9. 1990). Navzoč je bil tudi dr. France Rozman.

Četudi je toliko sester redovnic, še zlasti usmiljenk, že več let zelo zavzeto delovalo na dobrodelnem področju – in prav njih je v svojo župnijo Kristusa Kralja v Beogradu vključil naš rojak dr. Anton Hočevar (posebno dejavna s. Danijela Šeme) –, se je nadškof Perko odločil v trenutkih vse večjega prihajanja beguncev v letih 1989/90 – da tudi uradno ustanovi Caritas; najprej Beograjske nadškofije in zatem še Caritas Srbije. Večkrat je moral dokaj trpeti, ker ni našel zadosti primernih in usposobljenih sodelavcev. Kot že rečeno, tudi sam se je močno in na različne načine zavzemal za primerno reševanje teh akutnih problemov (med drugim je sam ob prvi priložnosti nabavil osebne telefone za delavce Caritas).

Perkovo veliko, sinergično, nevsiljivo a zelo tehtno vodenje posvetovanj v trenutkih največjih družbenopolitičnih dogajanj ob času »preoblikovanja«
tedanje Jugoslavije: njegova uveljavljena avtoriteta; njegovi številni stiki in srečanja na vseh ravneh in vseh segmentih življenja ter njegova zelo prečiščena daljnovidnost – tudi na družbenem področju – so prispevali k temu, da je bila zdaleč zmanjšana nevarnost mnogih še veliko hujših tragedij ob preoblikovanju socialistične Jugoslavije.

Dovolite mi tu subjektiven utrinek: danes – potem ko sem preučil, kolikor je bilo največ mogoče, Perkovo dejavnost ob razglasitvi samostojnosti Slovenije, in ko se živo spominjam »nemira«
nadškofa Šuštarja, ki se je v tistem času mudil pri salezijancih zaradi diakonskega posvečenja – odkrivam, da je prav Perkova genialnost bistveno preusmerila tok tedanjih dogajanj. O vseh teh vidikih bi bilo treba naprej raziskovati.

Dogajanja na področju nekdanje Jugoslavije so prinesla mnoge spremembe; tudi znotraj cerkvenega življenja. Tu želim posebej omenjati nastajanje novih škofovskih konferenc. Tako se je »rodila« tudi nova Škofovska konferenca Jugoslavije (Srbije in Črne Gore) in nadškof Perko je postal leta 1997 prvi predsednik, a prvi Statuti so bili potrjeni novembra istega leta. Spominjam se, kako je hotel na začetku leta 2001 na obisku *ad limina* v svojem pozdravnem govoru reči, da »prvikrat in zadnjikrat« pozdravlja v imenu ŠK Jugoslavije – Srbije in Črne Gore – in naslovi ti sv. očeta samo z »dragi brat v Kristusu«: ne eno ne drugo mu ni bilo dovoljeno ... In res, ŠKJ je leta 2004 postala Mednarodna škofovska konferenca sv. bratov Cirila in Metoda s sedežem v Beogradu.

Ta njegova tipična daljnovidnost mu je povzročila bolečine in včasih malo »sarkastičen« humor, ko je kje opazil preveliko odrevenelost raznih struktur ali služb v družbenem in cerkvenem življenju.

4. Vprašanja za prihodnost

Kot Perkov učenec na Teološki fakulteti v Ljubljani; kot višji redovni predstojnik salezijancev, ki se je skozi 12 let srečeval z nadškofom Perkom kot ordinarijem sobratov, ki so delovali v njegovi nadškofiji, in zatem kot njegov koadjutor, lahko zastavim sebi in bralcem vprašanje: Zakaj ne zmoremo močneje približati naše »biser« – take, kakor je bil npr. tudi nadškof Perko – Božjemu ljudstvu?

Mogoče smem biti hkrati malo kritičen najprej tudi do njega: pogosto sem se vpraševal, zakaj se ni in zakaj ga nismo mogli mi vsi močneje »aktivirati«. V njem je bilo toliko znanja, izkušenj in vsestranske intuitivnosti, da bi zmožni – gledano človeško – veliko več »napraviti«; zlasti napisati oziroma opisati. Ali pa ga je – mogoče – Sveti Duh vodil tako, da bi naš prevelik aktivizem »relativiziral« in nas bolj usmerjal v globine; na raven »biti«, na raven *fides et ratio*.

Pogosto, še zlasti ob velikem Perku, razmišljam o vlogi in poslanstvu krajevne Cerkve na Slovenskem. Če so mi z ene strani dokaj jasna cerkvenostna in pravna merila o naših cerkvenih strukturah, se vendarle – mogoče malo »po cankarjevsko« – sprašujem: Ali ni škoda, da niso imele take osebnosti več tehtnih sodelavcev in več strukturne podpore? Tudi tedaj, ko opravljajo svoje poslanstvo zunaj meja svoje krajevne Cerkve; ko so dane v pomoč drugim krajevnim Cerkvam ...

In nazadnje, pa ne kot najmanj pomembno, kako bi se nam prilegel svež roman o tem »pušelju Dolenjske«. Mislim, da bi iz njega zelo zadišalo; da bi lahko iz njega srknili veliko dobrih kapljic. Predvsem pa bi se bogato, bogato vsebinsko naužili modrosti.



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**

Vinko Škafar

Ekumensko delovanje Franca Perka

1. Uvod

Ekumensko delovanje Franca Perka moramo gledati v zgodovinskem kontekstu, predvsem koncilskem in pokoncilskem. Ob prof. Francu Grivcu, njegovem učitelju in mentorju teološke disertacije »Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda«, in ob poznejši specializaciji vzhodne teologije na Papeškem vzhodnem inštitutu v Rimu so ga tudi zaznamovali njegovi ekumenski sodelavci v Sloveniji. Z navdušenima ekumenskima sopotnikoma, prof. Stankom Janežičem, ki je bil duša ekumenskega delovanja predvsem na področju mariborske škofije, in Jožetom Vesenjacom, spiritualom v ljubljanskem bogoslovnem semenišču, je prof. Perko na zanj značilen način sestavljal takratno slovensko ekumensko trojko. Stanka Janežiča je kot ekumenskega optimista in pesnika navdihovala in dvigovala ruska pravoslavna teologija, predvsem duhovnost in glasba, Jožeta Vesenjaka, ekumenskega delavca, je za ekumenizem navdušil drugi vatikanski cerkveni zbor, katerega ekumensko držo je kot spiritual z navdušenjem prenašal na vse slovenske škofijske bogoslovce. Franc Perko pa je predvsem kot profesor ekumenske teologije in ekleziologije postopno odpiral pota koncilski in pokoncilski ekumenski teologiji in ekleziologiji študentom teologije in se tudi zavzeto vključeval v konkretno ekumensko delovanje, najprej kot profesor in pozneje kot beograjski nadškof metropolit. Vsi trije so leta 1970, ko je začel izhajati ekumenski zbornik v Sloveniji, kot najvidnejši člani Slovenskega ekumenskega sveta postali člani uredniškega odbora ekumenskega zbornika *V edinosti*. Leta 1971 sta Franc Perko in Stanko Janežič tudi postala člana Ekumenske komisije pri Škofovski konferenci Jugoslavije, ki jo je vodil mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik. Franc Perko je bil med letoma 1986 in 1991 član Mednarodne teološke komisije, v obdobju 1988–1998 pa je bil tudi član Mednarodne katoliško-pravoslavne teološke komisije. Perko je kot upokojeni beograjski nadškof, leto dni pred smrtjo, leta 2007, postal predsednik Slovenskega ekumenskega sveta. (E 2007, 199)

Perkovo ekumensko delovanje bom predstavil, tudi če zgolj fragmentarno, z besedili iz ekumenskega zbornika *Kraljestvo božje*, od leta 1970 dalje ekumenskega zbornika *V edinosti*, saj so v ekumenskem zborniku objavljena besedila in poročila, ki nam prikazujejo Perkovo ekumensko razmišljanje in delovanje. Le prve obiske slovenskih bogoslovcev in teoloških profesorjev na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu sem osvetlil s članki iz verskega lista *Družina*.

2. Pionir za stike s Pravoslavno teološko fakulteto v Beogradu

Med drugim vatikanskim cerkvenim zborom (1962–1965) so se v tedanji Jugoslaviji začeli povezovati najprej študentje in nato tudi profesorji katoliških teoloških fakultet v Ljubljani in v Zagrebu ter pravoslavne teološke fakultete v Beogradu. Ljubljanski študentje teologije (Anton Rojc, semeniški duhovnik Adolf Mežan, Vinco Vegel, Silvester Čuk in Ivan Pajk) so na povabilo beograjskih pravoslavnih kolegov 20. maja 1963 prvič obiskali pravoslavno fakulteto v Beogradu in se udeležili slovesne akademije ob prazniku sv. Janeza Evangelista, ki je zavetnik beograjske teološke fakultete. Po poročanju *Družine* so jih beograjski bogoslovci, profesorji in tudi patriarh German (1958–1990) bratsko sprejeli (D 1963, št. 12, 90).¹ Že naslednje leto so se ljubljanskim študentom pridružili kolegi z zagrebške teološke fakultete in tudi predavatelja, dr. Franc Perko iz Ljubljane in prof. Josip Turčinović iz Zagreba (D 1964, št. 13, 115). Leta 1965 sta se ljubljanskim bogoslovcem pridružila kar dva profesorja: prodekan dr. Vilko Fajdiga in že drugič dr. Franc Perko. »Srečanje je bilo 21. maja, ko je pravoslavna Cerkev obhajala spomin sv. Janeza Evangelista. Tako so ljubljanski bogoslovci vrnili obisk, ki so ga beograjski bogoslovci naredili v Ljubljani 7. marca 1965, na praznik sv. Tomaža Akvinskega. Srečanje je bilo zelo prisrčno. Bogoslovce in njihove predstojnike je sprejel v posebni avdienci tudi srbski patriarh German.« (D 1965, št. 12, 116) Tako so se začeli vsakoletni vljudnostni, prijateljski in bratski ekumenski obiski študentov in profesorjev med katoliško Teološko fakulteto v Ljubljani (že leta 1964 tudi iz Zagrebu) in študenti in profesorji Pravoslavne teološke fakultete iz Beograda. V Ljubljano so ob prazniku sv. Tomaža Akvinskega prihajali študentje in profesorji iz Beograda, v Beograd pa so hodili, najprej ob prazniku sv. Janeza Evangelista in pozneje ob prazniku sv. Sava, študentje in profesorji iz Ljubljane. Ti obiski so postali vsakoletni in so trajali do razpada Jugoslavije. Mladi teološki predavatelj dr. Franc Perko je bil prvi od ljubljanskih profesorjev, ki je s študenti obiskal Pravoslavno teološko fakulteto v Beogradu in tako nakazal, v katero smer bo deloval kot profesor ekumenske teologije in ekleziologije. Razumljivo je, da se je beograjskega srečanja profesorjev in študentov ljubljanske, zagrebške in beograjske teološke fakultete na praznik sv. Sava udeleževal tudi kot beograjski nadškof Perko, kakor že njegovi predhodniki. Tako je ob praznovanju narodnega buditelja in prosvetitelja sv. Sava 27. januarja 1990 v Beogradu na Pravoslavni teološki fakulteti v imenu ljubljanske Teološke fakultete, ki so jo zastopali trije profesorji in dva študenta, spregovoril in omenil šestindvajset let rednih medfakultetnih stikov. Poudaril je, da je vzgoja za krščansko širino posebna naloga teoloških fakultet (E 1900, 96).

¹ Patriarh German je ob tej priložnosti med drugim dejal: »Dragi moji otroci! Zares me veseli, da so storjeni prvi koraki do medsebojnega prijateljstva. To je potrebno, kajti svet je danes tako majhen, da so vsi ljudje kot ena družina. Mi, ki verujemo v enega, istega Boga, med sabo ne bi smeli biti ločeni. /... / Edina ločitev, ki še ostane, je: na eni strani tisti, ki so verni, na drugi pa tisti, ki ne verujejo. /... / Katoličani in mi imamo 99 % takega, kar nas združuje, in le 1 % tega, kar nas loči. Imamo istega Očeta, imamo istega Odrešenika, Kristusa, imamo njegovo največjo zapoved: Ljubite se med seboj.«

3. Stalni sodelavec na Medfakultetnih ekumenskih simpozijih

Čeprav je bil iniciator in duša prvega medfakultetnega ekumenskega simpozija dr. Stanko Janežič ob podpori mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika, je bil Franc Perko na vseh medfakultetnih ekumenskih simpozijih teološka in ekumenska slovenska avtoriteta, posebno še v letih od 1976 do 1978 in od 1981 do 1984, ko je bil dekan Teološke fakultete v Ljubljani.

Že na Prvem medfakultetnem ekumenskem simpoziju v Jugoslaviji, ki je bil v Mariboru od 23. do 26. septembra 1974 in so ga organizirale katoliški teološki fakulteti iz Maribora in Zagreba ter pravoslavna teološka fakulteta iz Beograda, je Franc Perko zavzeto sodeloval in imel na simpoziju predavanje Pomen zakramentov za rast Cerkve (E 1974, 15–25). Na Drugem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je bil od 20. do 23. septembra 1976 na Hrvaškem, v Lovranu pri Reki (E 1977, 10–99), je dr. Franc Perko kot dekan Teološke fakultete v Ljubljani z drugimi slovenskimi teološkimi profesorji sodeloval na tem simpoziju (11–14). Na Tretjem medfakultetnem ekumenskem simpoziju leta 1978 v Aranđelovcu v Šumadiji, je bil Perko član komisije, ki je pripravila besedilo za sporočilo javnosti (E 1979, 95; 122; 127; 131). Na Četrtem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je bil od 22. do 26. septembra 1980 v Ljubljani (E 1981, 78–80), je imel Perko koreferat Vpliv naše družbene stvarnosti na duhovno situacijo vernih (70). Na Petem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je potekal od 28. septembra do 1. oktobra 1982 v Zagrebu, je bil Perko član komisije, ki je pripravila poročilo o kongresu, in tudi član organizacijskega odbora za naslednji simpozij (E 1983, 83–84). Na Šestem medfakultetnem ekumenskem simpoziju v najstarejšem srbskem pravoslavnem samostanu Studenica, ki ga je organizirala Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu od 27. do 30. avgusta in je obravnaval temo Čas Svetega Duha – čas Cerkve, je imel Perko predavanje Sveti Duh v Cerkvi. Tudi na tem ekumenskem simpoziju je Perko sodeloval v pripravljalnem odboru za naslednji simpozij in pri oblikovanju poročila s simpoziju (E 1985, 63–75). Na Sedmem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je bil od 22. do 26. septembra 1986 v Stični na temo Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi, je imel Perko koreferat Shema zgodovinskega razvoja rimskega primata in v njem prikazal tri temeljne modele (E 1987, 126–127). Kot beograjski nadškof metropolit se je Perko udeležil tudi Osmega medfakultetnega ekumenskega simpozija od 13. do 16. septembra 1988 v Đakovu, kjer je govoril o Evharistiji v veri in življenju Cerkve (E 1989, 43–48). Zadnji, Deveti medfakultetni ekumenski simpozij je organizirala beograjska Pravoslavna teološka fakulteta septembra 1990 v samostanu Kaoma pri Šabcu in v Vrdniku na Fruški gori, ki je trajal le dva dni. Posvečen je bil zakramentu svetega krsta, žal se tega simpozija predstavniki Katoliške teološke fakultete iz Zagreba zaradi političnih razlogov niso udeležili. Perkova navzočnost na tem simpoziju med predavatelji in tudi drugače v ekumenskem zborniku ni omenjena (E 1991, 123–127). Na Devetem medfakultetnem simpoziju so sklenili, da naj bi bil Deseti simpozij jeseni 1992 v Ljubljani in naj bi obravnaval temo Poslanstvo naših Cerkva v Evropi, a žal, tega simpozija zaradi vojnih razmer in razpada Jugoslavije ni bilo.

4. Pomembna ekumenska srečanja s predstavniki Srbske pravoslavne Cerkve

Že kot profesor, posebno pa kot dekan in pozneje kot beograjski nadškof je imel Franc Perko različna pomembna srečanja s predstavniki drugih Cerkva in krščanskih skupnosti, predvsem s pravoslavnimi, saj se je z evangeličani bolj povezoval Stanko Janežič, ki je živel in predaval v Mariboru in bil tako bliže Prekmurju, kjer živi večina slovenskih evangeličanov. K obiskom Pravoslavne teološke fakultete v Beogradu in k sodelovanju pri Medfakultetnih ekumenskih simpozijih dodajmo še nekatera Perkova pomembnejša ekumenska srečanja s predstavniki Srbske pravoslavne Cerkve.

Iz ekumenskega zbornika *V edinosti* izvemo, da je bilo 1. julija 1982 pomembno srečanje srbskega patriarha Germana in ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja (E 1982, 7–11), ki se ga je udeležil tudi prof. Franc Perko, takratni dekan Teološke fakultete v Ljubljani. Ob slovesnosti petdesetletnice pravoslavne cerkve sv. Cirila in Metoda v Ljubljani, ki jo je 26. oktobra 1986 vodil zagrebško-ljubljanski metropolit Jovan, je v imenu katoliške Cerkve kot gost na proslavi čestital prof. dr. Franc Perko, ki je bil kmalu po tistem, že 19. decembra 1986, imenovan (E 1987, 199) in 15. februarja 1987 umeščen za beograjskega nadškofa.

Po prihodu v Beograd se je novi nadškof Franc Perko takoj povezal z vrhom Srbske pravoslavne Cerkve, saj je že 27. februarja 1987 »obiskal patriarha Germana, ki je novega katoliškega nadškofa sprejel z vso spoštljivostjo in se z njim pogovarjal predvsem o ekumenskih vprašanjih« (197). »Srbski patriarh German je vrnil obisk beograjskemu nadškofu dr. Francu Perku 10. decembra 1987. Glavna tema pogovorov je bila obisk carigrajskega patriarha Dimitriosa I. pri papežu Janez Pavlu II., pogovarjala pa sta se tudi o drugih ekumenskih vprašanjih. Patriarh German je nadškofu Perku predal diplomo, ki ga razglašča za utemeljitelja spominskega hrama sv. Sava. To je znak hvaležnosti za denarno pomoč, ki so jo darovali beograjski katoliški duhovniki za graditev te nove cerkve.« (E 1988, 186)

Novi srbski patriarh Pavle, izvoljen 1. decembra 1990, se je zelo trudil, da bi umirjal vojne razmere med jugoslovanskimi narodi, predvsem med pravoslavni in katoliškimi verniki, in se je zato večkrat sestal z nadškofom Perkom in tudi z zagrebškim kardinalom Franjem Kuharičem (E 1991, 134). Žal je vojna zahtevala svoj davek. Nadškof Perko je imel ves čas bivanja v Beogradu med tamkajšnjimi pravoslavni verniki, duhovniki, teološkimi profesorji in škofi prijatelje, tudi med vojno, ko je bilo manj uradnih ekumenskih stikov. Pomembno uradno srečanje med patriarhom Pavlom in nadškofom Perkom, čeprav po premoru sedemnajstih mesecev, je bilo 15. januarja 1996, ko sta se patriarh in nadškof pogovarjala o srečanju vodilnih verskih predstavnikov nekdanje Jugoslavije, ki naj bi skupaj s svojimi Cerkvami in verskimi skupnostmi po koncu vojne prispevali k spravi in sožitju med ljudmi. (E 1996, 147)

5. Ekumenski potnik in romar

Prvo potovanje Franca Perka, leta 1964, na proslavo beograjske Pravoslavne teološke fakultete je bilo prvo od številnih Perkovih ekumenskih potovanj. Kot profesor in pozneje kot beograjski nadškof je obiskal številne pravoslavne samostane in cerkve na območju nekdanje Jugoslavije. Večkrat se je udeležil tudi letne spominske slovesnosti pri ruski kapeli sv. Vladimirja pod Vršičem. Kljub temu pa posebej omenimo tri Perkova ekumenska potovanja v Rusijo in ekumensko potovanje v Grčijo in v Bolgarijo.

Že leta 1972, od 21. septembra do 30. oktobra, je Perko vodil drugo skupino prvega ekumenskega slovenskega potovanja v Rusijo. Takrat so obiskali predvsem cerkvena središča ruske pravoslavne vernosti v Kijevu, v takratnem Leningradu (Sankt Peterburg), v Moskvi in v takratnem Zagorskem (Trojice-Sergijeva lavra) (E 1973, 133). Drugo ekumensko slovensko potovanje leta 1977, ki so se ga udeležili tudi Stanko Janežič, Jože Vesenjaj in Franc Rode v organizaciji Slovenskega ekumenskega sveta, je Perko opisal v ekumenskem zborniku *V edinosti* in ga naslovil z očmi nekdanjega komunističnega zapornika »Cerkev na križu« (1977, 116–126).

Najbolj številno slovensko ekumensko romanje pa je bilo leta 1988, ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije, ko je bil Franc Perko že beograjski nadškof, in se ga je v mesecu avgustu udeležilo sedem skupin Slovencev, pet iz matične domovine in dve iz zamejstva, iz Italije in iz Avstrije. Osrednji sprejem, na katerem je bilo okrog sto sedemdeset Slovencev, med njimi nad trideset duhovnikov in dva nadškofa in metropolita, dr. Alojzij Šuštar iz Ljubljane in dr. Franc Perko iz Beograda, je bil 27. avgusta 1988 v prenovljenem Danilovem samostanu v Moskvi. Po pozdravu nadškofa Šuštarja in po odgovoru episkopa Feofana, ki je odgovoril v imenu bolnega moskovskega in vseruskega patriarha Pimena, je nadškof Perko spregovoril o povezanosti Slovencev z Rusi, o ekumenski dejavnosti pri nas in o svojem zadnjem obisku v Rusiji dvanajst let predtem. Nadškof Perko je zaželel, da bi bila prenova Danilovega samostana (do leta 1983 tovarna dežnikov) znamenje prenove ruske pravoslavne Cerkve (E 1988, 138–139). V Kijevu pa je nadškof Perko med mašo v cerkvi sv. Križa globoko pretresen govoril *ex abrupto* o *mysterium crucis* (na pamet o skrivnosti križa) zaradi černobilske tragedije (26. 4. 1986) (10). S tem romanjem v Rusijo je Franc Perko kot beograjski nadškof še posebej povezal katoliške vernike iz Slovenije in zamejstva s katoličani iz beograjske škofije.

Nadškof Franc Perko se je od 25. do 30. marca 1990 pridružil slovenskemu ekumenskemu potovanju po Grčiji in na starodavno goro Atos – potovanje je vodil ljubljanski nadškof Alojzij Šuštar – in se tako srečal z živo grško krščansko resničnostjo (E 1990, 83–85).

Omenimo še, da je bilo pod vodstvom beograjskega nadškofa Franca Perka od 1. do 6. aprila 1991 prvo slovensko ekumensko romanje v Bolgarijo, na katerem se je okrog sto sedemdeset potnikov približalo zgodovinskim znamenitostim in lepotam Bolgarije in bolgarske pravoslavne Cerkve. Po zaslugi nadškofa Perka so se potniki tudi srečali s profesorji pravoslavne teološke fakultete v Sofiji in s predstojniki pravoslavnih samostanov, posebno še gorskega samostana Rila. (E 1991, 174)

Perko je s potovanji in romanji od blizu spoznaval srbsko, rusko, grško in bolgarsko Cerkev, da bi tako že kot profesor, pozneje pa kot nadškof laže živel svojo ekumensko razsežnost učitelja in pastirja.

6. Teden molitve za edinost kristjanov

Čeprav se je za poživitev tedna molitve za edinost kristjanov v Cerкви na Slovenskem zelo zavzemal Jože Vesenjāk, spiritual bogoslovcev, ki je prvi pripravljāl tudi besedila za Teden molitve za cerkveno edinost, je v njem nenehno ustvarjalno sodeloval tudi Franc Perko.

Že prvi ekumenski zbornik *V edinosti*, ki je leta 1970 izšel v Sloveniji, prinaša v rubriki Od Vzhoda do Zahoda poročilo, v katerem je omenjeno, da so v tednu molitve za edinost kristjanov na Teološki fakulteti v Ljubljani organizirali posebna predavanja za študente in izobražence. Ob teološkem profesorju iz Maribora Stan-ku Janežiču in ob pravoslavnem parohu iz Zagreba Jovanu Nikoliću je predaval tudi Franc Perko. (155)

Ekumenski zbornik *V edinosti* (1971) omenja, da je v tednu molitve za cerkveno edinost Franc Perko na Radiu Trst govoril o vprašanih krščanske edinosti (145). Leta 1978 pa je 13. februarja na ekumenski proslavi v Gorici predaval kot dekan Teološke fakultete o ekumenizmu v svetu, v Jugoslaviji in v Sloveniji (E 1978, 151).

V tednu molitve za krščansko edinost, 21. januarja 1985, je Perko v Mariboru predaval o sv. bratih Cirilu in Metodu (E 1985, 144). Leta 1988 je nadškof Franc Perko v tednu molitve za edinost kristjanov predaval v Ljubljani o ekumenizmu (E 1988, 187). Dve leti pozneje, 19. januarja 1990, je v tednu molitve za cerkveno edinost v Šentvidu nad Ljubljano vodil bogoslužje v bizantinsko-slovanskem obre-đu in istega dne na Teološki fakulteti predaval o ovirah in perspektivah ekumeniz- ma pri nas. Omenil je, da je zaradi političnih razlogov tudi zastalo sodelovanje med katoliško in pravoslavno Cerkvijo. (E 1990, 98)

Seveda je Franc Perko vse tedne molitve za edinost kristjanov živel zavzeto in imel tudi druga predavanja in srečanja, ki zgoraj niso omenjena, tako kot profesor kakor kot beograjski nadškof.

7. Ekumenski predavatelj in pisec

Perkovi teološki učbeniki in drugi pomembnejši spisi so predstavljeni v posebnem referatu, zato bom tukaj navedel samo razprave in članke, ki jih je objavil v eku- menskem zborniku, katerega sourednik je bil dolga leta, saj prav iz teh člankov najbolj veje njegova ljubezen do ekumenizma.

Že pred prenosom uredništva ekumenskega zbornika *Kraljestvo božje* leta 1970 v Slovenijo lahko najdemo med avtorji člankov in ekumenskimi bogoslužji tudi Franca Perka, predvsem po njegovem doktoratu Filozofija in teologija sv. Cirila in

Metoda. Leta 1963 je Franc Perko v ekumenskem zborniku objavil prvi prispevek: Dr. Franc Grivec, znanstvenik-raziskovalec življenja in delovanja slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda (117–130), leta 1966 razpravi Dogmatična konstitucija Luč narodov (13–42) in Pogled v preteklost in sedanost srbske pravoslavne cerkve (154–166), v naslednjem, zadnjem letniku, ki je izšel v Italiji, pa Versko stanje v Rusiji ob 50-letnici oktobrske revolucije (1967/68, 118–133).

Po prenosu izdajanja ekumenskega zbornika v Maribor leta 1970 sta ob Stanku Janežiču postala urednika tudi Franc Perko in Jože Vesenjaj. Že prvo leto izhajanja ekumenskega zbornika v Sloveniji je Franc Perko objavil kvalitetno razpravo Skupnost pri svetih obredih – znak edinosti ali pot k edinosti, izšla je že v prvi številki ekumenskega zbornika *V edinosti* (1970, 56–70). Leta 1972 sta Stanko Janežič in Franc Perko predstavila vzhodne Cerkve v ekumenskem zborniku *V edinosti* (9–89) in tako omogočila Slovencem, ki niso imeli tuje literature ali poznali tujih jezikov, da spoznajo bogastvo vzhodnih Cerkva. Leta 1973 je v ekumenskem zborniku Perko predstavil zgodovinsko ozadje reformacije (8–19), leto pozneje pa svoje predavanje Pomen zakramentov za rast Cerkve (15–25), ki ga je imel na Prvem medfakultetnem ekumenskem simpoziju v Mariboru. Leta 1976 je Perko objavil v ekumenskem zborniku dva članka: Perspektive ekumenizma v prihodnosti (9–22) in predstavitev knjige Kristjani na drugi način Jurija Kolarića iz Zagreba (140–141). Naslednje leto je opisal potovanje po Rusiji avgusta in septembra 1976 in ga naslovil Cerkev na križu (116–126). Leto pozneje sta v ekumenskem zborniku izšla dva članka: Delo za edinstvo in ekumenizem (19–23) in Evangeličani v Jugoslaviji (24–31). Ekumenski zbornik 1980 prinaša Perkov prispevek Priznanje delu sv. Cirila in Metoda (119–123), ki ob 1100-letnici pisma *Industriae Tuae* papeža Janeza VIII. moravskemu knezu Svetopolku in ob 100-letnici okrožnice *Grande munus* papeža Leona XIII. govori o pomembnem delu sv. bratov in prikazuje njuno apostolsko življenje. V istem ekumenskem zborniku je tudi predstavil sestanek predstavnikov narodnih in pokrajinskih ekumenskih svetov katoliške Cerkve v Rimu, ki je bil od 19. do 24. novembra 1979 in je imel temo Ekumenizem kot pastoralna prioriteta v poslanstvu Cerkve (131–135). Leto pozneje je objavil v ekumenskem zborniku članek Krščanski izvori evropske kulture (12–15) in razmislek Ob Četrtem ekumenskem simpoziju v Ljubljani (78–80). Ekumenski zbornik 1982 je predstavil srečanje srbskega patriarha Germana in ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja (7–11), ki se ga je 1. 6. 1982 udeležil skupaj z drugimi pomembnimi predstavniki katoliške Cerkve na Slovenskem tudi prof. dr. Franc Perko, takratni dekan Teološke fakultete v Ljubljani. Perko je v isti številki prispeval članek Anglikansko-katoliški dialog (31–33). Leta 1983 je pisal v ekumenskem zborniku o kitajskih komunistih in religiji (188–190). V ekumenskem zborniku 1984 se je oglasil s tremi prispevki: Ali je edinstvo kristjanov možna (16), In boste moje priče (30–33) in predstavitev mednarodnega simpozija Znanost in vera, ki je bil v Ljubljani od 10. do 12. maja 1984 (152–159); simpozij sta organizirala Tajništvo za neverujoče pri Svetem sedežu (Paul Poupard) in Slovenska akademija znanosti in umetnosti (Janez Milčinski). V ekumenskem zborniku 1985 se je zahvalil za ekumensko odprtost in sodelovanje evangeličanskemu pastoru Vladimirju Misleju ob upokojitvi, ko se

je pastor poslovil od evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani (145). Perko je v ekumenskem zborniku 1987 pripravil dve poročili: Priprava na vsepravoslavni koncil (129–132) in Sprejet drugi dokument katoliško-pravoslavne komisije (133–134). Pred odhodom v Beograd je Franc Perko v intervjuju z naslovom Revolucija ljubezni mora zavzeti vse kristjane našega časa (D 1987, št. 4, 5) izrazil svoje gledanje na ekumenizem. Omenimo še predavanje Oblikovanje novega ozračja medsebojnega zaupanja na Balkanu, ki ga je nadškof Perko imel na Mednarodni konferenci o vlogi verskih skupnosti v mirovnem procesu in pri odpravi posledic na področju nekdanje Jugoslavije; konferenca je potekala v Rogaški Slatini od 19. do 21. septembra 1997, članek pa je objavil v ekumenskem zborniku (1997, 83–88). Ob obhodu iz Beograda je bil v ekumenskem zborniku objavljen prevod pogovora z nadškofom Perkom, ki je drugače izšel v srbski reviji NIN (17. maj 2001): Moj ideal je puščavniško življenje (2001, 63–71). Po vrnitvi iz Beograda je Perko leta 2002 v ekumenskem zborniku objavil predavanje, ki ga je imel v Tinjah na Koroškem, z naslovom Med izobčenjem in spravnim objemom (53–62) in razmišljanje Srbska pravoslavna Cerkev iz slovenske perspektive (242–246).

Iz objavljenih člankov in poročil je razvidno, da je Franc Perko najbolj spremljal teologijo in življenje pravoslavnih Cerkev, predvsem srbske in ruske, čeprav je kot profesor ekumenske teologije dobro poznal tudi reformacijo in protestantizem.

8. Sklep

Ta članek ne želi podrobno popisati vsega ekumenskega delovanja ekumenskega teologa, ekleziologa in beograjskega nadškofa Franca Perka, saj ga predstavlja le v luči ekumenskega zbornika, kljub temu pa je lahko dobro izhodišče za nadaljnje raziskovanje njegovega ekumenskega delovanja. Kljub vsemu v članku lahko zaslu-timo, da se je Perko kot profesor ekumenske teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani, predvsem pa kot beograjski katoliški nadškof zaradi vojnih razmer na področju nekdanje Jugoslavije srečeval pri nekaterih kristjanih tudi z usihanjem ekumenizma ali celo krizo. Toda sam je ostal vedno zvest Kristusovi molitvi, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21), in predvsem svojemu Učitelju in Prijatelju Kristusu, ki mu zato tudi ob papeškem imenovanju za beograjskega nadškofa ni mogel reči »ne«. Za škofovsko geslo si je izbral besede apostola Pavla Združeni v Duhu (*Uniti in Spiritu*). Odsev tega gesla je bil tudi njegov škofovski grb: tri reke, ki se stekajo v eno, zlivajo se v trikotnik, ki pomeni troedinega Boga. Sklepamo lahko, da je bila Perkova pastirska služba v Beogradu vrhunec njegovega ekumenskega delovanja.

Kratice

- KB** – *Kraljestvo božje*. 1962–1968 [izhajal enkrat na leto]. Ekumenski zbornik.
E – *V edinosti*. 1970–2010 [izhajal enkrat na leto]. Ekumenski zbornik.
D – *Družina*. 1963–1965; 1987. Izbrani članki.

Rafko Valenčič

Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku (1929–2008)

I.

Leto 1957 – Perko je pravkar prišel iz zapora, v katerem je preživel skoraj tri leta (od 21. 1. 1955 do 26. 12.1957). Zakaj zapor? Zaradi nedolžnih šal, ki jih je pripovedoval vojaški družini. Nič posebnega za tiste čase, ko so tudi kamni imeli ušesa, kaj šele telefoni. Tudi če česa nisi ne mislil ne rekel, so ti naprtli sovraštvo do države. Naborniki smo to vedeli in že pred vpoklicem naredili »obrambni načrt«.

Iz semenišča smo zrl Perko suho in utrujeno postavo, si predstavljali zaporniške dneve in zasliševanja. Nič posebnega za tisti čas. Prišel je – iz zapora v negotovost slovenske družbe in Cerkve, ki je takrat preživljala težko obdobje. Novomašne medene mesece, posvečen je bil 29. 6. 1953, je moral preživljati v zaporu, ne brez posledic, ki jih je zaupal škofu msgr. Antonu Vovku (1900–1963), mučenec mučencu. Poslal ga je na Brezje, k Materi in Tolažnici. Moči so se okrepile, dela v obširni župniji Šenčur pri Kranju je bilo na pretek, župnik Vavpotič pa odličen pastoralist in očetovski prijatelj.

Vstopil je v Ciril-Metodijsko društvo slovenskih duhovnikov (CMD), podobno kot nekateri drugi, z namenom, da bi duhovniki lahko opravljali svoje poslanstvo in ostali zvesti Cerkvi, Rimu in narodu. Načrt oblasti je bil domišljen: odtrgati škofo in duhovščino od Rima, potem bo lažje manipulirati z narodom, globoko prežetim z versko vzgojo in kulturo, preizkušenim v vojni moriji in povojni strahovladi.

Perko se je lotil študija. Prof. Franc Grivec (1878–1963) ga je navdušil za slovenska blagovestnika sv. Cirila in Metoda, njuno izročilo ter teologijo vzhodnih krščanskih Cerkva. Na dan promocije 26. junija 1963 je umrl njegov mentor Franc Grivec.

Po njegovi smrti se je prof. Anton Strle (1915–2003) pri nadškofu dr. Jožefu Pogačniku (1902–1977) zavzel, da je bil Perko kljub članstvu v CMD izbran za profesorja ekleziologije in vzhodne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani. Alternativa je bil dr. Stanko Perčič (1917–2004), takrat župnik pri sv. Jakobu v Ljubljani.

Še kot študent Teološke fakultete je Perko v pomanjkanju teoloških in filozofskih priročnikov in druge literature pripravil »domača« skripta iz filozofije. Prof. Janez Janžekovič (1901–1988) je pri predavanjih omenil: »Skripta ste napisali vi, jaz pa sem jih pregledal.« Prof. Anton Trstenjak (1906–1996) je pri predavanjih omenil, da ga je hotel imeti za naslednika na katedri za filozofijo, podobno tudi Vekoslava Grmiča (1923–2005), vendar – čeprav psiholog in pedagog – ni uspel ne pri enem ne pri drugem.

II.

Osební interesi in študijske potrebe na fakulteti so leta 1966 Perka pripeljale v Rim, na Vzhodni inštitut in v zavod (kolegij) Rusicum. Zavod je takrat vodil Slovenec p. Anton Koren, jezuit. Inštitut in zavod sta bila svet v malem: stičišče Vzhoda in Zahoda, raznih narodnosti in veroizpovedi, osebnih in znanstvenih profilov. Doma, v Skaručni, kjer je bil nastavljen kot duhovni pomočnik, je prodal kravo, kot je sam povedal, da je imel nekaj denarja za začetek bivanja in študija v tujini. O štipendijah, ki bi šle v roke študentov, takrat ni bilo govora. Zanje so navadno prosili in jih tudi dobili rektorji rimskih zavodov za njihovo vzdrževanje.

V Sloveniku (ustanovljen je bil leta 1960) zanj ni bilo prostora, da ne bi dobrotniki iz Amerike in od drugod očitali, da zavod podpira »ta rdeče«. Še manj je bilo možnosti, da bi dobil prostor v hrvaškem zavodu sv. Hieronima v Rimu, kjer so se sklicevali na zapis ustanovitelja, da je zavod namenjen samo kandidatom, ki prihajajo »iz domovine sv. Hieronima«. Tudi druge podobne Jezernikove prošnje so naletele na podoben odgovor.

V Rimu smo si bili Slovenci, Rimljani in prišleki iz domovine, drug drugemu bližu. Tudi domače razmere so dopuščale, da so nekateri lahko odšli na redni, drugi pa na specialistični študij.

Temu je šlo na roko še nekaj drugih dejstev. Zraven cerkve S. Maria Maggiore, le streljaj od Rusicuma in Vzhodnega inštituta je stanoval prof. Janez Vodopivec (1917–1993), ekleziolog in ekumenist, tudi dekan Teološke fakultete Papeške univerze Propraganda fide. Na Vzhodnem inštitutu je tedaj študiral goriški duhovnik Jože Aleksej Markuža (1939), odličen poznavalec Vzhoda, na Gregoriani pa je kot eksternist študiral Ivan Rebernik, bibliotekar in profesor na rimskih inštitutih za bibliotekarstvo, pozneje v diplomatski službi. Tudi sam sem študiral le nekaj lučarjev od cerkve S. Maria Maggiore na Akademiji Afonziani.

Leta 1965 se je oblikovala prva skupina podiplomskih študentov v Sloveniku: iz domovine smo prišli France Rozman, Štefan Steiner in podpisani, iz zamejstva Jože Markuža in Ivan Rebernik. Prvo leto smo stanovali na Via della Consolata, nato – že v večjem številu – na Via Aurelia, šele pozneje smo se naselili v sedanjem zavodu na Via Appia Nuova. To nas ni motilo, da se ne bi občasno dobivali na prijateljskih pogovorih ali na izletih po izpitih v zimsko pokrajino Terminile. F. Perko se je, kakor se spominja J. A. Markuža, tedaj močno zanimal za etruščanske sledi v srednji Italiji. Tja sta pogosto odhajala na ogleda.

III.

Čas koncila (1962–1965) in po njem je globoko zaznamoval osebe in ustanove, tudi Cerkev na Slovenskem, ki je bila v času po vojni potisnjena v izolacijo. Poleg dogmatičnih stališč glede razumevanja Cerkve kot »Božjega ljudstva«, »občestva verujočih« in »vesoljnega zakramenta odrešenja« (prim. *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, 1964) je koncil opredelil Cerkev v njenem odnosu do sveta (prim. *Pasto-*

ralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu, 1965), do ekumenskih prizadevanj in dialoga s svetom. Ta in druga vprašanja so bila pogosto tema naših srečanj in pogovorov. Perko je že predaval v Ljubljani, podobno tudi Štefan Steiner (1926–1981), oba sta občasno prihajala v Rim in opravila specialistični študij z magisterijem.

Na Teološki fakulteti je bilo dela v izobilju. Študijske programe je bilo treba prenoviti po koncilskih smernicah *Odloka o duhovniški vzgoji (Optatam totius, 1965)* ter pokoncilskega dokumenta *Normae quaedam* (1969). Perku in meni je bila zaupana naloga priprave novega *Statuta* in *Pravilnika* Teološke fakultete. Statut sva napisala v latinščini in se zabavala s »kuhinjsko latinščino«. Vsi predmeti so bili potrebni prilagoditve (*aggiornamenta*), ki ni prišla le od zgoraj, marveč tudi s strani predavateljev in študentov, ki so tudi zaradi družbenih sprememb nekoliko svobodneje zadihali.

Nekateri profesorji, med njimi tudi Perko, so se močno angažirali v družbenem dogajanju. Misli in soočenja so se prenesla tudi v cerkvene in svetne medije. Skoraj nismo mogli iti mimo tega, da ne bi v pogovoru in objavah – v reviji *Cerkev v sedanjem svetu*, *Znamenju*, *Družini* in drugje – sprožili take pogovore. Perkova modra in pogumna beseda je vedno našla svoje mesto: brez poučevanja in prepričevanja, pač pa z ekleziološkimi argumenti ter jasno in preprosto. Njegova razmišljanja, povzeta po vzhodnem in zahodnem izročilu, so kdaj sprožila živo debato. O mnogih vprašanjih je imel zelo osebne misli, npr. o vicah, o zveličanih in pogubljenih, o papeški službi, o imenovanju škofov, slovenskih razmerah ipd., zato smo radi prisluhnili njegovi originalni razlagi, v kateri se je pogosto skliceval na vzhodno teologijo.

V domovini so se zadeve le premaknile v iskanju novih poti teološke misli in prakse, prišla je otoplitev: prizadevanja za slovensko sinodo, novo podobo Cerkve (škofije, župnije, občestev), dialog Cerkve z marksizmom. Na videz je bilo v družbi več odprtosti, vendar nisi mogel predvidevati, od kod bodo priletela nasprotovanja. Ko je leta 1978 izšel 6. zvezek *Pastoralne prenove*, pri katerem so poleg Perka sodelovali Štefan Šteiner, Franc Rode in Anton Stres, brošura ni dobila oprostitev od davkov. Glede številnih cerkvenih, pastoralnih in družbenih vprašanj se je nadškof A. Šuštar (nadškof 1980–1997) močno zanesel na Perkovo mnenje in predloge. To se je pokazalo zlasti v Teološkem svetu, ki ga je A. Šuštar vsak mesec skliceval na posvetovanje o aktualnih dogajanjih v Cerkvi in družbi.

Perko je bil zelo razgledan na mnogih področjih svetne in teološke znanosti. Večkrat je moral zaradi pomanjkanja ustreznih predavateljev poleg svojih predmetov suplirati še filozofske predmete ter cerkveno zgodovino. Zgodilo se je, da je ob velikem številu študentov ves dan s prižgano pipo poslušal znanje in neznanje slušateljev. Ko je študent povedal kako novo versko resnico ali zgodovinsko letnico, se je prijazno nasmehnil, ko pa kdo ni znal navesti ne samo letnice, marveč tudi stoletja ali tisočletja vzhodnega razkola, ga je »odpustil v miru«.

IV.

Perkova enciklopedična razgledanost – ne samo na strokovni ravni – je segala še na številna druga področja. Svojega znanja ni razkazoval, pač pa nas je z njim pre-

senečal. Zanimali so ga mali ljudje, s katerimi se je rad družil, njihove vsakdanje skrbi ali usode. Z vsakim se je znal pogovoriti, ga poslušati, pa tudi povedati jasno besedo, kaj mu je storiti: prijateljem, sosedom v Mali Loki – Kopačevim, Grčarjevim, Pirnatovim – in seveda sestram redovnicam sv. Križa, ki so z veseljem in hvaležnostjo sprejemale njegovo navzočnost in duhovno bližino. Rekel je: »S sestrami se odlično razumem, ker se ne vtikam v samostanske zadeve!« Tudi politikom, slovenskim in srbskim, je znal odkrito in pogumno povedati resnico, veljavno za njihovo osebno življenje, prav tako za prihodnost naroda. Ni se bal odzivov. Celo želel je, da bi ga smrt – kakršna koli že, tudi v času bivanja med vojno v Beogradu – odredila zemeljske stvarnosti. Ljubil je družbo, duhovniško še posebej. Ko smo se kolegi s Teološke fakultete in drugih osrednjih cerkvenih ustanov (npr. škofije, Družine) občasno zbirali na klepet zdaj pri enem drugič pri drugem, najpogosteje pa pri sv. Petru, je rad prihajal. Poleg »konkretnih stvari« za pomiritev lačnega želodca ali pogasitve žeje je vedno prinašal tudi svežino duha in zagotavljal umiritev razgretih novic; znal pa se je tudi umakniti tedaj, ko njegovo zdravstveno počutje ni bilo najboljše. Ob takih srečanjih je rad nazdravil zdaj enemu zdaj drugemu navzočemu slavljencu; za vsakega in ob vsakem času je našel prave besede. Taka prijateljska srečanja, daleč od vsakega programskega srečanja, so prinašala ne samo sprostitev, utrjevanje človeškega in duhovniškega bratstva, marveč so bila tudi spodbuda za osebno delo ali prepoznavanje nalog, ki so klicale po uresničitvi. Perko je imel v naši družini posebno vlogo: bil je iskrih in moder, vedno dobrohoten in plemenit – podoba dobrega in usmiljenega Očeta. Kot tak je ostal v spominu mnogih, tudi drugače mislečih. Znal je ironizirati svoje bivanje, da bi lažje povedal resnico svojemu sogovorniku. Z nasmehom in neposrednostjo je rekel, da se v njem pretaka tudi romska kri. Ob imenovanju za škofa (1986) pa je prepričljivo izjavil, da prijatelju Jezusu ni mogel odreči pokorščine ob imenovanju, ki so mu ga sicer drugi naložili. In še: da je imenovan kljub članstvu v Ciril-Methodijskemu društvu prav zato, da bi delal pokoro za svoja dejanja.

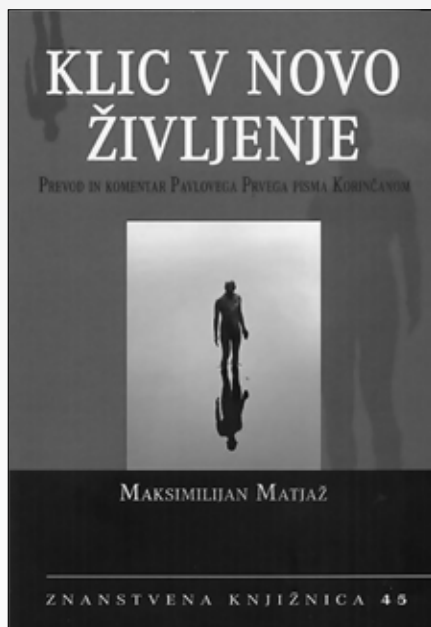
Ljubil je tudi naravo, sredi katere je več desetletij živel, v katero je rad zahajal na sprehod, pa tudi z namenom, da bo srečal kmeta ali delavca, otroka in mamo, soseda ali slučajnega popotnika ter se z njimi pogovoril o vsakdanjih stvareh. Doma in v zaporu je skrbel za živino; vedel je, kako je treba z njo ravnati; v gorenjske in dolenske gozdove in na poljane ob Kamniški Bistrici je zahajal nabirat mavrohe in druge vrste gob, plodove zemlje in zdravilne rože; poznal je vrste domačih jabolk, domača mu je bila žganjekuha, enološka vprašanja ipd. Njegovega »Perkovca« se mnogi še vedno radi spominjajo.

V.

Odšel je, ni ga več med nami. Ali pač! Oči je zatisnil 28. februarja 2008 v duhovniškem domu Mane nobiscum v Ljubljani. Dan pred smrtjo sem ga obiskal: miren in spokojen obraz, dobrodušen nasmeh otroku, s katerim so starši prišli v slovo. Spomin nanj me navdaja s prepričanjem, da smo imeli človeka, ki je bil obdarjen z

človeškimi vrlinami, ki jih je kot talente živel in pomnožil ter jih delil z drugimi. Bil je rojen voditelj in prijatelj, njegov obraz in pogled v marsičem spominja na blagega in prodornega slovanskega papeža Karola Wojtiła. Sedaj se lahko pogovarjata brez pridržkov, v večnosti – pri Bogu jima je vse jasno.

Dobri prijatelj France, s sv. Hieronim smemo ponavljati: »Ne žalujmo, da Te ni več med nami; veselimo se, da smo Te imeli!«



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 drugačem, 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

Druge razprave

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,1037–1049

UDK/UDC: 271.2-18

Besedilo prejeto/Received:10/2018; Sprejeto/Accepted: 10/2018

*Ján Zozulák and Michal Valčo***Byzantine Philosophy of the Person and its Theological Implications¹**

Abstract: This article analyzes both the historical roots and anthropological/ethical implications of the Byzantine, Eastern Orthodox interpretations of the *imago Dei*. Byzantine anthropology is contrasted with other anthropological approaches and emphasis is laid on the notion that, by integrating all cognitive concepts of the main currents in Greek philosophy, Orthodox theology in Byzantium rejected autonomous anthropology. Byzantine thinkers give the human being great value because he is the crown of creation, initiated into the mysteries of the invisible creation and the king of the visible creation – due to his being created in God's image. It is, however, not only the common origin that unites people into one family, but also the purpose of their existence which is the activation of their potential to achieve God's likeness with the help of God's grace. This means that the goal of the human being is to rise from plain biological existence into a fellowship of people in harmony with the whole creation. The participation of humans in the condition of a transcendent Fall is considered in conjunction with the danger of Gnosticism with which the Byzantine fathers had to come to terms with.

Key words: Byzantine philosophy, person, anthropology, Eastern church fathers, God's image

Povzetek: **Bizantinska filozofija osebe in njene teološke implikacije**

Članek analizira zgodovinske korenine in antropološko-etične implikacije bizantinskih, pravoslavnih interpretacij človeka kot božje podobe (*imago Dei*). Bizantinska antropologija je primerjana z drugimi antropološkimi pristopi, pri čemer je poudarjena predstava, da je bizantinska pravoslavna teologija, potem ko je vse spoznavne (kognitivne) pojme prevzela iz glavnih tokov grške filozofije, zavračala avtonomno antropologijo. Bizantinski misleci človeškemu bitju pripisujejo veliko vrednost, saj je – ker je ustvarjen po božji podobi – krona stvarstva, vstopa v skrivnosti nevidnega stvarstva in je kralj vidnega stvarstva. Božja podoba ni zgolj skupni izvor, ki vse ljudi združuje v eno družino, temveč tudi njihov bivanjski smoter, ki je prebuditev njihove možnosti, da s pomočjo božje milosti dosežejo bogupodobnost. To pomeni, da je cilj človeškega bitja dvigniti se iz golega biološkega

¹ This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-16-0116.

bivanja v občestvo s človeštvom, ki je v harmoniji z vsem stvarstvom. Udeležnost ljudi v stanju transcendentnega Padca je razumljena v povezavi z nevarnostjo gnosticizma, s katerim so se spopadali bizantinski cerkveni očetje.

Ključne besede: bizantinska filozofija, oseba, antropologija, vzhodni cerkveni očetje, božja podoba

1. Introduction

Byzantine anthropology is based on drawing closer to the human being in all dimensions of his being. The problem while studying this topic is the relationship of the human being to God on the one hand and to the world on the other hand. People have been addressing these relationships in ancient Greece, in the Byzantine Empire, in the medieval West, and continue to do so also today. Those who believe in God accept the natural life of the human being as God's gift. For those who do not believe in God but view the human being as the creation of nature with abilities and laws that are inherent in nature, the life of the human being is enclosed in nature which is subject to certain dynamics of development. The Byzantine understanding of anthropology assumes dynamics that gives the human being the possibility to grow. It is this dynamics that leads the human being to his final goal. Otherwise it is not possible to explain how the human being knows about the good and desires it. These deep desires for good suggest that the human being has had an intuition about some kind of greatness that is awaiting him from of old.

The ancient Greeks, especially Socrates, said that they are memories from some other world from which the human being has fallen. Humans can generally accept the thesis that they remember the state in paradise; however, this nostalgia does not quite correspond to reality since there is not only a primal, but also an eschatological (final) nostalgia of the human being. From the perspective of Byzantine anthropology, this nostalgia exists because it is something that has been given by God in the beginning of creation of the human being in God's image, but at the same time it is something dynamic and meant for fulfilling God's image, i.e. for the human being to become like God in the process of *theosis*.

While studying anthropological topics the question emerges: How does the human being understand God and what does he expect from Him? When the human being understands God within the bounds of his limits, he creates Him (God) according to his ideas. However, there is the risk that God created in this manner will not meet the expectations of the human being and he will reject and repudiate such a God at the end. Then he will naturally cling to the created world and seek his own origin and goal in it. Subsequently, he will adapt the teaching about himself, i.e. anthropology, to this endeavor. Thus he can arrive at a belief that the human being is a part of this world, he originated from it and will return back to it. However, if the human being understands God as his Creator, his understanding of anthropology changes.

2. Byzantine anthropology in contrast to other approaches

In cosmological terms anthropology assesses the human being either based on the criterion that the human being is the measure of all or based on the criterion that God is the measure of all. For Byzantine thinking both of these views of the human being are too closed and limited because Byzantine anthropology implies a relationship of the human being to God and of the human being to the human being. In this perspective Byzantine philosophical thinking also analyzes the goal of the life of the human being.

The cosmological understanding of the human being stands in contrast to the reality of the Christian revelation through God's Son who became a human being. The incarnate Jesus Christ is true God and true human being, i.e. both God and a human being are in one person, which then necessarily implies that God-man Christ is the measure of all. Based on this criterion both the statement that God is the measure of all and the statement that the human being is the measure of all are partially true. This means that the Byzantine view of the human being entails such anthropology that does not bind or judge the human being only as part of this world and its history or as someone dependent on an abstract god. Byzantine anthropology emphasizes that the human being is temporary in this world; hence it leads him to be rid of every clinging to perishable things. At the same time, it encourages him to experience God's truth eschatologically and to desire to live for eternity already now. In this view it is not the beginning, but the end determined for the human being by God that clarifies the goal of the life of the human being. It is not only a historical perspective, but especially an eschatological one, as Byzantine philosophers claim. The final point, Omega, at which we will arrive sheds light upon our original beginning, the point alpha, which is shown in the words of the Holy Scripture. Here Christ is the Alpha and Omega, the beginning and the end (Rev 1,8; 22,13). And so Christians while turning their faces to the future are progressive people in the first place and in this sense future people as well. They do not focus on the past, even though we cannot speak of the human being without the past, without the beginning of the creation of the world by God's Son and the creation of the human being in God's image. The past is illuminated by that which awaits the human being, the promised eschatological greatness, and this explains how the human being thinks and desires a better life, a fulfilled life. They are not only memories from the past, but the experience and perspective, the desires and the promises given by the Creator for the future.

Christian life is based on an open type of anthropology, open especially in relation to the goal of the human being since the human being is an open being.² He has been created as a specific being with specific elements so that he can live, so that he can live even enclosed in his nature, autonomously because God gave the human being freedom and independence. In fact, the human being, if he

² Here we agree with Charles Taylor's emphasis on the porosity of the human being (1999; 2007). All Bible references are from: Bible 1999.

wants, can freely reject even the relationship with God. The human being exists ontologically because God created him and because he does not withdraw His Creator's will, decision, energy that sustains beings, the human being, and the whole creation. God does not regret his gifts (Rom 11,29). He has given the human being life and will not take it back. God did not create the world or the human being just to exist, but to live according to Christ's words, »I came that they may have life, and have it abundantly« (Jn 10,10), i.e. so that people live in fullness or as apostle Paul says it, »so that you may be filled with all the fullness of God« (Eph 3,19). This means that God created the human being not just to exist and to scrape along. Only biological existence is not sufficient for the human being. He also needs to live spiritually in unity with the Triune God.

Spiritual life is communion with God, perfect growth and development, »continual progress« (Hierotheos 1998, 258), life and work of the human being as a God-like being. In Christian terms the same value is ascribed to both the soul and the body because the human being is neither just the soul nor just the body. Idealists (Plato) only value the spiritual – the soul and they scorn the body, while materialists only value the body. According to Byzantine intellectuals the human being is the personal unity of the soul and body in Christ's image who is both God and a human being. Christian faith and life according to the Gospel are based on two commandments: Love God and love your neighbor. This is the measure of a true life that offers great opportunities to act, develop, and to come to a fellowship with God and other people. With love the human being overcomes everything, but he may not shut himself into his own egoism that »is dangerous and destructive for man, for it separates him from community which is why he then cannot live in love because genuine life is a community in love«. (Gievtits 1991a, 118)

Byzantine authors have elevated the human person and his value to a higher level than the one understood by ancient Greek philosophy and therefore they did not look at any differences between people. The first one to lift the dignity of the human being to this level was John Chrysostom in the fifth century. P. Chrestos has expressed this as follows: »The kind of value that John ascribed to the human person cannot be encountered in previous years of the empire; he therefore showed a touching sympathy for the afflicted.« (1989, 239)

According to Byzantine thinkers every human being has the same value regardless of race, profession, gender, age, and social status because every human being has the same nature and is understood as a human being even though there is a great number of persons. According to Byzantine authors for whom God's revelation is the basis, the human being is a person and lives and lives like a person. A person is much more than an object or a subject as it is usually referred to in the philosophical language in both ancient and modern philosophy so N. Matsoukas points out that Orthodox theology in Byzantium, »though integrating all cognitive concepts of the main currents in Greek philosophy, rejects autonomous anthropology« (1999, 501). Every human being belongs to a community of people, but at the same time maintains his relationship with God who is his Creator. The human being depends on this relationship. He is a living personal being in

fellowship with other persons and only in this fellowship with other persons does he live and develop, exist and function properly. Perfect fellowship of a person with other persons is called love and it is the only fellowship that transforms the human being not only as a being, but also as a personal life, as a person, as God's human being.

God is a person, and the human being created in His images is also a person. There is a certain analogy between the human being created by God and his Creator, the Triune God. In the human being, similarly also in God, there is a distinction between the essence (οὐσία) and *hypostasis* (ὑπόστασις) (or the person) because as in the Holy Trinity there is only one essence and three hypostases (persons), so in the human being there is only one nature, but in a number of created human persons. The unity of the human nature and human persons is the basis of Byzantine anthropology. (Gregory of Nyssa 1972a, 30.46) Its basic principle is based on the fact that the human being created in God's image and called to carry out God's likeness is the true and authentic human being and he lives a true and authentic life only if he becomes one with his original, God, of his own free will.

3. Microcosm

Byzantine thinkers give the human being great value because he is the crown of creation, initiated into the mysteries of the invisible creation and the king of the visible creation. The human being is not great before God, but he is not small before the world either. He is great in the small (εν μικρῷ μέγαν). (Gregory the Theologian 1972a, 164) The human being is the summary (ἀνακεφαλαίωσις) of creation and in relation to this some Byzantine authors do not hesitate to borrow and use the stoic expression microcosm (μικρόκοσμος)³ for him which loses any trace of pantheistic understanding in their thinking (1972b, 224). »The human being is a microcosm in the sense that he constitutes a boundary that unites the sensually perceptible and the spiritual categories of being, helping their reunification after the fall.« (Chrestos 1991, 14) But he is more than all of this, he is a creation that has the strength to extend his hypostasis beyond the categories of place and time, beyond the beginning and the end so that he arrives at God's throne.

Byzantine thinkers had no problem to admire the ancient Greeks who called the human being a microcosm with which they are saying that the human being includes the whole world in himself. In regard to this Gregory of Nyssa says the following:

»But let us remember God's word again: ›Let us make humankind in our image, according to our likeness.‹ How small and unworthy a conception of the genius of man some wise men outside of Christianity had come to

³ The expression small world (μικρός κόσμος) or microcosm (μικρόκοσμος) is an expression of the stoics who wanted to emphasize that the human being has all elements of the world in a small extent.

hold when they hyperbolized man, as they surmised, by comparing him to this world. For they say that man is a micro-cosmos (*μικρόν εἶναι κόσμον*) because he consists of the same elements as the world.« (1972c, 112)

Byzantine authors complement the stoic expression microcosm with the thought that the real greatness of the human being does not lie in his being the highest biological being, rational being, but in the fact that he is a »deified being« (1972a, 164), that he is a created being, »who has received the command to become god« (1972b, 210).⁴

The greatness of the human being is not only in the fact that he is a microcosm, but in the fact that he is called to become the »mysterious Church« as Maximus the Confessor puts it: »Man is the mysterious Church who, with his body as with a temple, beautifies the practical ability of the soul by virtuous asceticism of the commands in accordance with ethical philosophy.« (1865, 672B) In a different place he says: »The Church is a spiritual man and the man is a mysterious Church.« (684A) The human being is called to become a big and new world in the small and old one. Symeon the New Theologian expresses it this way: »Each one of us was created by God as a second cosmos, great in this small and visible cosmos, according to the witness of a certain theologian.« (1865, 410) Symeon was referring here to Gregory the Theologian. Gregory of Nyssa asks the following question: »What does man's greatness consist in?« (1972c, 114) And he gives the following answer: »It does not consist in his likeness with the created world but in the fact that he was created in the image of the Creator of nature.« (114)

4. Spirit, Soul, Body

The functioning under boundary conditions between the material and spiritual world clearly testifies of the value of the human being. The contribution of two heterogeneous components ended with the creation of synthesis with remarkable perfection and harmony. These components in the human being are the soul and the body. Influenced by the thinking of Aristoteles and the stoics some authors, distinguish between three integral components – body, soul, mind or spirit or they keep to the thinking of apostle Paul and his one-sided interpretation (1 Cor 15,44). In contrast with this interpretation Byzantine authors do not regard the mind (*νοῦς*) as a separate component, but sometimes they identify it with the soul. On other occasions they consider it the highest part of the soul. We can say that the mind represents a forming power of the human being that makes him into a human being (Meyendorff 1983, 142), even though it is part of the soul, thus at the end there are two components and two terms – soul and mind that can be used interchangeably (Chrestos 1991, 15).

⁴ Saint Basil the Great is the original author of this sentence.

Harmony was finished by creating the body in a shell appropriate and adjusted for the mind and by placing the mind as the ruler of the body. The body (σάρξ) is the precious good and God's Son became a human being »so that he would honor the body, that is, this perishable body« (Gregory of Palamas 1972, 448). In this synthetic (united into a whole) wholeness the functioning of the soul is extended to the body in such a way as to lead all its parts to unity and fellowship. And not only does the strength of the soul go into the body, but also the passion of the body into the soul. (Basil the Great 1972b, 176; Gregory the Theologian 1972a, 50–52) The body receives life from the soul, but the soul also receives passion from the body. The preconditions for such an interpretation that look Aristotelian at first sight were created gradually and in the fourth century they formed the common basis of Byzantine anthropology. Nemesius of Emesa describes them with impressive completeness in his work *On the Nature of Man*. (1863) Cappadocian theologians have modified these preconditions and adapted them to Christian thinking.

This phenomenon, i.e. that two different things, the soul and body, are harmonically interconnected in such a way, is naturally one of the miracles of creation. However, it needs to be taken into account that both of these integral components have been created and thus in terms of causality they belong to the same category of being. There is also another connection, a different and much more important one, which does not unite two created things, but a created one with an uncreated one, the creation with the Creator. Based on his distinctive dialectic thinking Gregory of Nyssa distinguishes between two pairs of being in which one component – the spirit is the common part. On the uncreated side is God and the spirit and on the created side is the soul and matter. (1972d, 194) Basically there are three, not for components, from which one is common for both sides and it is also connected with both God and the matter. Gregory of Nyssa explains it as follows:

»The nature of beings is divided into two parts: the first one perceptible by the senses and material, the other one invisible and immaterial. Perceptible by the senses is everything that is understandable by the senses, while invisible is everything that goes beyond sensory perception. Invisible is infinite and unlimited, while the other one is certainly included in some limits. Every matter is expressed in terms of quantity and quality, volume and form, surface and shape, and everything we understand, therefore, it becomes a milestone for its understanding so that one who studies matter does not imagine anything else in his fantasy. On the other hand, invisible and immaterial, since it is free from these limits, exceeds them and ends nowhere. But the invisible nature is also divided into two parts: the first one is uncreated and creating beings, it is still the one that is, and still is the same, higher than any addition, and not accepting the lack of good; the second one is the one that came into being by creation, it is still observing the first cause of beings, it is still maintained in good by participation in the highest and in a certain way it is constantly being developed, while by growing in good it changes to better one.

Thus, no end can be observed in it, nor its growth in good can be described by any limits, but good is still and continually present, however great and perfect it would seem to be, the beginning of the higher and the greater.« (194)

It is hard to accept this third component, the soul, into the theological concept that is based on a strict distinction between the uncreated and the created, but it becomes easy when the differentiation between essence and energy in God plays a deciding role in this concept. This means that what Gregory of Nyssa calls the spirit here is not the Holy Spirit, but God's uncreated energy that moves between God and the human being and transfers Divinity from God to the human being and in a certain way humanity from the human being to God. (Chrestos 1991, 17) If we continue in the thinking of Cappadocian theologians it is important to say that apart from the body the human being also has a mind and thus he unites the rational and irrational part of creation in himself. At the same time, he also has a spirit and thus he also unites the whole creation with the Creator.

This whole process of various mixing of components is closely connected with the goal for which rational beings have been created. This goal is their becoming perfect to such a degree that they duly glorify God and participate in His blessings. The purpose of connecting the invisible soul with the body is for the soul to win over the earthly body, however, not in such a way that it ruins the body, but for it to pull the body to itself through gradual progress till it spiritualizes it, which Gregory of Nazianzus (the Theologian) expresses as follows:

»The soul comes from God and is of God, it is a participant of heavenly courtesy and it is rushing to submit to it, even though it was united with a lower body. The causes for which this unification took place are known only to God who united them, and the one who received wisdom from God and understands these mysteries. Depending on what I and those around me know, it happened for two reasons. On the one hand, to inherit heavenly glory by striving and struggling (Eph 4,12) against earthly things, when it will be tested by earthly things like gold by fire, and when it gains virtues as a reward and not only as God's gift that it hopes for. And this was an example of the extreme goodness that he did so that the good depended also on us and that it was not only sown in the nature, but that it could also be fostered by the intentions and the opposite favor of the free will. On the other hand, so that it could also carry the lower (the body) and place it in heaven, when it gradually releases it from its earthly matter. So that the soul became for the body the same thing that God is for the soul, when it will bring up its servant matter, and will unite with God the body which is the same servant than the soul is.« (1972a, 94–96)

In such a case the whole human being will be able to achieve God's glory and reach his goal. This success cannot be accomplished in any other way than through kinship that must exist between the human being and God. This kinship is

imaginary as is clear from the reality of God's image. God's image is that which the human being has in himself and every effort to find an exact definition of that where the image is hidden will be in vain. In addition to this imaginary kinship according to God's image there is also organic kinship. The effort of both the Cappadocian theologians and also of other thinkers who follow their example to emphasize the existence of a close relation of the human being with God can be explained with their conviction that only this close relation offers the possibility of fellowship of the human being with God.

The ancient statement »similar by means of the similar« (διὰ του ομοίου το ὁμοιον) is the main indicator in their effort to define their anthropology correctly. (Basil the Great 1972c, 348) When Saint Basil the Great explains Psalm 48,13-14 which states that God has given the human being reason and free will and that He has given him the same honor as to the angels, but the human being has rejected his high calling and joined the unwise animals when he has become the slave of his passions, he says,

»Which of the creatures on earth were made in the image of the Creator? (Gen 1,27) To whom was the primacy and power given to rule over everything on the land, in the sea, and above the birds in the sky? (Gen 1,28) He is a little smaller than the angels (Ps 8,6) because he is united with the body from the earth. So he formed a man from the ground. (Gen 2,7) But all men have the ability to think and understand their Creator, because he breathed into his face, so he put a part of his blessedness (grace) into man so that similar knew similar. But although he had such a great honor, because he was created in the image of the Creator, he was more valuable than the sky, or the sun, or all the stars (What is called the image of the supreme God in the sky? What image of the Creator does the sun have? Or moon? Or all the other stars? They are soulless and material; they have only lucid bodies without minds, without free movements, or freedom of free will, but they are subjected to a necessity that threatens them, according to which they turn around in the same way); though man has more value than this, he did not understand it, but when he ceased to follow God and resemble the Creator, he became a slave to the passion of the body, ended up an animal and resembled one (Ps 48,13).« (346–348)

The two components through which the original is in the human being and really works in him and that create the human being are clearly emphasized by Gregory of Nyssa:

»Just as the eye participates in the light by virtue of a natural radiance existing in it, when it [the eye] by innate capacity attracts that which is akin to it, it was also necessary that the element akin to the divine would mix up with human nature so that through this proper element it could have desire towards that which is akin to it.« (1972e, 404-405)

Further Gregory of Nyssa explains that the eye is able to come in contact with light because it has the ability in itself to receive light. In the same way the fact that the human being can come in contact with God is ensured through his kinship with Him which is set into human nature in such a way that the desire for the intimate, for God, is formed via the suitable component. »Thus, then, it was needful for man, born for the enjoyment of Divine good, to have something in his nature akin to that in which he is to participate. For this end he has been furnished with life, with thought, with skill, and with all the excellences that we attribute to God, in order that by each of them he might have his desire set upon that which is not strange to him.« (406) He concludes saying: »In truth this has been shown in the comprehensive utterance of one expression, in the description of the cosmogony, where it is said that man was made ›in the image of God‹.« (406) This text clearly shows the theological structure of the human being on the one hand (»For this end he has been furnished with life, with thought, with skill, and with all the excellences that we attribute to God«) and the desire caused inside of the human being by the original (»in order that by each of them he might have his desire set upon that which is not strange to him«).

The human being consists of the soul and the body, he stands on the boundary of creation, and includes in himself both matter and the spirit because Christ through whom and in whom he has been created is the incomprehensible, hypostatic, inseparable and at the same time unmixable unity of the uncreated Divinity and the created nature. In this regard Anastasius Sinaita says: »For his divinity acted in a divine-human way /... / so also his soul, existing in accordance with the image and likeness of the invisible Logos-God, acts /... / as spirit and matter, that is, body and soul together, following the divine-human example of Christ.« (1865, 1148D-1149A) Along the same vein John Damascene points out: »Body and spirit were created concurrently and not one before the other as follows from the unwise teaching of Origen.« (1865, 921A)

5. Conclusion

The whole humanity comes from a human pair created by God. This means that all people regardless of race, color, tongue or education have been gifted with having a Divine origin (Giannoulatos 2004, 79). God is not only the Creator, but also the Father of all people, which is repeatedly emphasized in the New Testament. Related to this is the conviction that all people without exception are His children and thus brothers. The common origin of all people was also emphasized by Apostle Paul when he said in Athens: »The God who made the world and everything in it. /... / From one ancestor he made all nations.« (Acts 17,24-26) And thus the whole humanity is one great and inseparable unity the center of which is the Triune God, »one God and Father of all, who is above all and through all and in all« (Eph 4,6).

It is not only the common origin that unites people into one family, but also their goal which is the activation of their potential to achieve God's likeness with

the help of God's grace. This means that the goal of the human being is to rise from plain biological existence into a fellowship of people in harmony with the whole creation. (Giannoulatos 2004, 80) On the outside it seems that the human being is only a biological existence similarly to other living creatures – the animals. Naturally, he is a created being, »a being who dwells on earth but then moves into another world and, according to the final mystery, becomes god« (Gregory the Theologian 1972a, 324A). He is the only creation that differs from the whole creation; the only being that can become god.

In addition to a common origin and a common goal there is also another basic sign of the homogeneity of humanity: the participation of people in the same transgression that resulted in the fall into sin. Instead of going to the Triune God and partaking in His love in order to achieve the goal of his existence – deification, the human being asserted his own person, rejected God's love and decided to go to deification⁵ based on his own criteria and on the initiative of the devil. The prophet David describes the moral fall of the human being and emphasizes that God gave the human being clear directions that the human being did not understand and he became like dumb animals (Ps 48,21). At creation God gave the human being freedom. The human being was free to reject even God and his love, which happened. He fell into sin and his journey to God was disrupted. The human being fell into an unnatural status – into decline and sin (Gievtits 1991b, 82), but in spite of this he has still kept all the characteristics given to him by God. The reality of the Fall thus in no way impinges on the value and dignity of every human person who can never be reduced to a mere object studied by empirical sciences. Empirical methods of natural sciences are never »sufficient to disclose man's being, something that is eminently human because man's being surpasses any aspect of empirical subjectivity« (Malović 2007, 56). From this premise of theological anthropology follows that »every epistemological experience is at the same time an axiological experience« (Klimsza 2018, 147).

P. Chrestos notes (1991, 13) that Theophilus of Antioch⁶ presents the first human being in a state of a child's innocence, as someone who is childish both spiritually and morally, who does not have a clear awareness of the good and the bad. In relation to this Theophilus of Antiochia says: »According to his actual age this Adam was merely a child, thus being unable to receive fuller knowledge.« (1986, 410) Gregory of Nyssa⁷ has an opposite starting point and presents the first

⁵ As is stated in Gen 3,5: »You will be like God.«

⁶ Theophilus of Antioch was most active between 169 and 188. Around 169 he became the sixth bishop of Antioch, but we know nothing of his activities in this office. He is classified as an apologist but differs from them because his works are mostly encouraging with apologetic elements. To a great degree his thinking is based on morality.

⁷ Gregory of Nyssa lived in the fourth century. He has drawn up an anthropology that forms the basis for ascetic and hesychastic thinking later on. Almost in all his works we find the connection of triadology and Christology with the theology of the human being as God's image. The main contribution of Gregory of Nyssa and the new element that he consistently introduces into Christian thinking is a completely clear distinction between God's reality as the uncreated one and the earthly reality as the created one. According to him, God's reality really exists and the earthly reality only exists as long as it is connected with God's reality. Based on these analyses he talked about the human being as about a being

human being in a state of perfection when he says that God created the human being in God's image,

»Then God said, ›Let us make humankind in our image, according to our likeness.« (Gen 1,26); So God created humankind in his image, in the image of God he created them (Gen 1,27); /... / humankind, its general nature, God's agent, was created according to an image. He was created by omnipotent wisdom not as a part of a whole but as the complete fulfillment of human nature.« (1972c, 156)

Childishness and perfection are two extreme opinions about the status of humankind in the beginning of the creation of the human being. They are not foreign to the philosophical hypotheses of these two men. Between these two views there is a broad variety of terms used by other authors who describe the first human being. However, in this variety a uniform line of thinking is visible that follows the human being from the moment of his creation and fall to his rise into God's reality.

While evaluating the human being both Theophilus and Gregory arrive at an unexpected agreement at the end. The fact that Gregory of Nyssa considers the human being to be perfect, resembling God and »God's matter« (το θεοείκελον χρέμα), is clear from the text stated above. It is remarkable that Theophilus ascribes to the human being such a value, that along with the three persons in the Holy Trinity he puts the human being in a passage where we find the term trinity (τριάς)⁸ for the first time: »The three days that came prior to the lights represent a type of Trinity: God, His Logos, and His Wisdom. Needing light, the humankind came in the fourth place, so there exist God, Logos, Wisdom, humankind.« (1986, 392) Placing the human being as if on the par with the divine persons of the Godhead points to the influence of Gnosticism, which was the greatest danger for Christian thinking.

Abbreviations

EPE – *Ellenes Pateres tes Ekklesias*. 1972–.

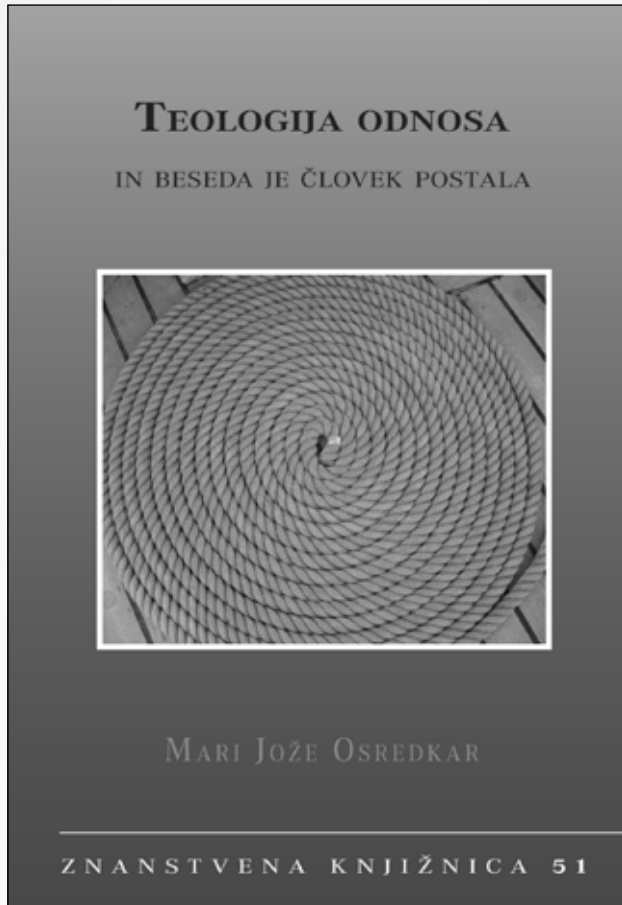
PG – *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. 1857–1866.

in God's likeness that should continuously come into fellowship with God, go from not-being into being.

⁸ Thoughts about the Trinity had existed already earlier, but the Greek term Trinity (Τριάς) appeared in the writings of the Christian apologist Theophilus of Antioch for the first time. Up till then this term had probably been used orally. (Zozul'ak 2005, 161)

References

- Anastasios Sinaita.** 1865. *Ek tou kath eikona*. In: PG 89, 1148D–1149A. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Basil the Great.** 1972a. *Eis to proseche seauto*. In: EPE 6, 238. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972b. *Peri tou me proselousthai*. In: EPE 7, 176. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972c. *Eis 48 psalmon*. In: EPE 5, 348. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- Bible.** 1999. New Revised Standard Version. Catholic Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Chrestos, P.** 1991. *To mysterio tou anthropou*. Thessalonica: Kyromanos.
- . 1989. *Ellenike Patrologia*, vol. 4. Thessalonica: Kyromanos.
- Giannoulatos, A.** 2004. *Pankosmioteta kai Orthodoxyia*. Athens: s. n.
- Gievtsits, A.** 1991a. E pneumatike dzoe: Mia orthodoxe anthropologike prosengise. In: *Fos Ilaron*, 117–122. Nea Smyrne: Akritas.
- . 1991b. To mysterio tou Baptismatos, eisodos kai dzoe sten Ekklisia. In: *Fos Ilaron*, 80–86. Nea Smyrne: Akritas.
- Gregory of Nyssa.** 1972a. *Pros Ablabion*. In: EPE 4, 30–166. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972b. *Peri psyches kai anastaseos o Logos o legomenos ta*. In: EPE 1, 210. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972c. *Peri kataskeues anthropou*. In: EPE 5, 114. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972d. *Exegesis tou Asmatos ton Asmaton, Logos*. In: EPE 7, 194. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972e. *Logos katechetikos o Megas*. In: EPE 1, 404–406. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- Gregory of Palamas.** 1972. *Omilia 16*. In: EPE 9, 448. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- Gregory the Theologian.** 1972a. *Logos 45*. In: EPE 5, 164. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972b. *Eis ton megan Basileion, episkopon Kaisareias Kappadokias, epitafios, Logos 43*. In: EPE 6, 210. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- Hierotheos Metropolitēs.** 1998. *Orthodoxe Psychotherapeia (paterike therapeutike agoge)*. Lebadeia: s. n.
- John of Damascus.** 1865. *Ekdosis akribes tes orthodoxou pisteos 2*. In: PG 94, 921A. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Klimsza, Lucjan.** 2018. Problém osoby vo filozofii Józefa Tischnera – Setkání slovanské tradice s tradicí západní filozofie. *Constantine's Letters* 11, no. 1:147–158.
- Malović, Nenad.** 2007. Ljudsko dostojanstvo između znanosti i svjetonazora. *Bogoslovska smotra* 77, no. 1:43–57.
- Matsoukas, N.** 1999. *Dogmatike kai symbolike theologia*. Vol. 2: *Ekthese tes orthodoxes pisteos se antiparathese me te dytike christianosyne*. Thessalonica: Pournara.
- Maximus Confessor.** 1865. *Mystagogia: Filokalía ton Neptikon kai asketikon*. In: PG 91, 672. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Meyendorff, John.** 1983. *Byzantine Theology*. New York: Fordham University Press.
- Nemesios of Emeses.** 1863. *Peri fyseos anthropou*. In: PG 40, 504–817. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Symeon the New Theologian.** 1865. *Logos ethikos 4. Filokalía ton Neptikon kai asketikon*. In: PG 91, 19B; 410–412. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- . 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Theofilos of Antiochia.** 1986. *Pros Autolykon 2*. In: EPE – Apologetai, vol. 2. Thessalonica: Kyromanos.
- Zozulák, Ján.** 2005. *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov: Prešovská univerzita.



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

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,1051—1073

UDK/UDC: 27-282.5:811.163.6'282(497.411)

Besedilo prejeto/Received: 06/2018; Sprejeto/Accepted: 07/2018

Domen Krvina in Andrej Lažeta

Vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno prekmurščino

Povzetek: Prispevek obravnava vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno prekmurščino v 2. polovici 18. stoletja, ki ga je opravil Mikloš Küzmič. Zaradi bogatega kajkavskega – zlasti cerkvenega, različnim pastoralnim potrebam namenjenega – slovstva, ki je bilo v tem prostoru prisotno že več stoletij, omenjeni vpliv ni zanemarljiv. Prehod med prekmurščino in kajkavščino sicer ni vedno jasno razviden, kar pomeni, da med neposrednim vplivom in vzporednim razvojem, ki je dal enak ali zelo podoben rezultat, pogosto ni enostavno ločevati. V analizi smo se zato opirali na sistemske jezikoslovne ugotovitve (npr. odsotnost dvoglasnika *ej* – tudi v dolgih zlogih – kot rezultat razvoja praslovanskega jata (*ě) v kajkavščini glede na prekmurščino). Te kažejo, da je kljub očitnim povezavam med kajkavskimi prevodi in Marijinimi litanijami mogoče zagovarjati tezo, da je obravnavano Küzmičevo besedilo bližje prevodu kot ne, saj zlasti fonetična, delno pa tudi besedotvorno-skladenjska in leksikalna analiza kaže, da gre za pravi prenos iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem; poleg tega je na 16 mestih prisoten polni prevod, ne pa zgolj prepis ali priredba (popravek) litanjskega besedila v kajkavskih molitvenikih.

Ključne besede: prekmurščina, kajkavščina, Mikloš Küzmič, Kniga molitvena, Marijine litanije, prevod

Abstract: **The Influence of Kajkavian Prayer Books on the First Translation of Litany of the Blessed Virgin Mary into the Old Slovenian Literary Language of Prekmurje**

The article deals with the influence of Kajkavian prayer books on the first translation of Litany of the Blessed Virgin Mary into the Old Slovenian Literary Language of Prekmurje by M. Küzmič in the second half of the 18th century. Due to the centuries-long presence of the extensive Kajkavian literature – especially the ecclesiastical, intended for various pastoral needs – the influence is not negligible. Moreover, the transition between Prekmurje Slovene dialect and Kajkavian is not always clearly evident, which in turn means that it is often not easy to distinguish between direct influence and parallel development resulting in the same or very similar linguistic phenomena. This called for the system of linguistic facts (for example, the absence of diphthong *ej* – even in long syllables – as the result of the development of the Proto-Slavic yat (*ě) in Kajkavian with

regard to Prekmurje Slovene dialect) to be used in the analysis. Thanks to those facts it is possible to argue that Küzmič's text is closer to translation than not – despite obvious connections with the Kajkavian translations of Litany of the Blessed Virgin Mary. The analysis of the phonetic (partly also word-forming, syntactic and lexical) level in particular supports the thesis about the genuine translation from the Kajkavian to Prekmurje Slovene dialect linguistic system; in addition, a full translation, and not just a transcription or an adaptation (correction) of the Litany text in the Kajkavian prayer books, is present in 16 places.

Key words: Prekmurje Slovene dialect, Kajkavian, Mikloš Küzmič, Kniga molitvena, Litany of the Blessed Virgin Mary, translation

1. Uvod

Marijine litanije v stari knjižni prekmurščini je prvič objavil Mikloš Küzmič v *Knigi molitveni* leta 1783. Vendar so Marijine litanije v Prekmurju peli že v času katoliške obnove, vsaj od leta 1730 naprej. Uvajali so jih jezuiti na ljudskih misijonih, in sicer »v jeziku ljudstva«. (Škafar 1979) S poimenovanjem »jezik ljudstva« so sicer takrat na območju današnjega Prekmurja označevali kajkavščino. Zanimivo je, da so kajkavci sami svoj jezik imenovali »slovenski«, svojo deželo pa »slovenski rusag«; kajkavščina je bila tudi uradni sporazumevalni jezik zagrebške škofije, kamor je spodnje Prekmurje cerkvenoupravno spadalo do ustanovitve škofije v Sombotelu leta 1777. Gornje Prekmurje je medtem do leta 1777 pripadalo škofiji Győr, vendar je bilo zlasti zaradi jezika pastoralno odvisno od zagrebške škofije. (Novak 1976, 16–17) Zato je v 17. stoletju prišlo do spora med madžarsko in hrvaško frančiškansko provinco, ki sta v Murski Soboti obe želeli ustanoviti svojo postojanko. Hrvaška provinca je svojo namero utemeljevala ravno z jezikovnimi razlogi, češ da v bližini Sobote bivajoče ljudstvo govori hrvaški ali slovanski jezik. Spor se je po razsodbi győrskega škofa Jurija Széchenyija leta 1675 obrnil v prid madžarske province, a je leta 1680 frančiškanski general soboško postojanko prisodil hrvaški provinci. Tudi ko so bili ormoški frančiškani, ki so oskrbovali soboško postojanko, v nevarnosti, da jih priključijo madžarski provinci, so se branili z jezikovnimi razlogi in od grofa Nikolaja Zrinskega ter ljutomerskega trškega sveta leta 1660 pridobili pisne izjave, da v ormoški pokrajini prevladuje slovenski jezik, ki »je od madžarskega oddaljen, kakor nebo od zemlje«. (Zelko 1996, 138–140)¹

Ustanovitev škofije v Sombotelu leta 1777 je zaradi umeščeniosti tega cerkvenoupravnega središča izven kajkavskega območja in obenem pastoralne potrebe po vernikom razumljivem jeziku spodbudila intenzivnejši razvoj prekmurskega knjižnega jezika (stare knjižne prekmurščine), ki se je kljub mnogim izrazitim medsebojnim podobnostim – ki jih delno lahko pripišemo tudi opiranju na že obsto-

¹ Da pa vendarle ni šlo za en enoten jezik, med drugim priča dejstvo, da se je moral p. Arsenius Vertarics, doma iz Čakovca, leta 1785 »slovenskega« jezika naučiti, preden je nastopil službo v Murski Soboti (Smej 2005, 171).

ječe kajkavske predloge besedil – od kajkavščine vedno bolj oddaljeval. Vendarle pa prehod med prekmurščino in kajkavščino niti danes ni vedno jasno razviden, zato je jasno jezikovno mejo zanesljivo mogoče določiti šele s podrobno jezikoslovno, zlasti (razvojno)fonetično analizo. (Rigler 2001, 373–384; 413–422; Šekli 2013) Zato ne preseneča, da je denimo prvi sombotelski škof Janoš Szily, po rodu Slovak, po svojem jezikovnem občutku prebivalce turniške župnije označil za hrvaško govoreče,² čeprav je bilo področje župnije naseljeno – in to le s predniki Slovencev – že v 11. stoletju (Adamič 2011, 19).³

Na podlagi vsega navedenega se tako zastavlja vprašanje, ali so Marijine litanije iz *Knige molitvene* pravi prevod v staro knjižno prekmurščino ali zgolj prepis že obstoječih Marijinih litanij v kajkavščini ali pa prilagoditev kajkavskih litanij stari knjižni prekmurščini.

2. Izhodišča in način obravnave

Prvotno besedilo litanij, ki so ga jezuiti prinesli med Prekmurce, danes ni znano. V prispevku skušamo ugotoviti, kolikšen vpliv je imel kajkavski zapis Marijinih litanij na prvi domnevni prevod Marijinih litanij v prekmurščino. Vilko Novak, eden pomembnejših razikovalcev stare knjižne prekmurščine, recimo trdi, da je bil ta vpliv znaten: »Izrazit primer kajkavskega izvira so npr. lavretanske litanije, v katerih so sprejeli Prekmurci izraze *nevražena*, *nevtepena*, *hvale dostojna*, *odičena*, *zagovornica* itd.« (1972, 102)

Ob navedeni Novakovi izjavi moramo za pravilno razumevanje nujno upoštevati še naslednjo: »Marsikaka teh besed je sevé danes po cerkveni rabi že v Prekmurju udomačena, za nekatere je dvomno, ali niso bile že od začetka prekmurske.« (95) Izhajajoč iz te trditve lahko nadaljujemo, da gre pri besedilu Marijinih litanij do neke mere najverjetneje za vzajemni vpliv oziroma vzporedni razvoj kajkavščine in stare knjižne prekmurščine na področju cerkvenih besedil oziroma molitvenih obrazcev (do ustanovitve škofije v Sombotelu leta 1777 je zaradi umeščenosti cerkvenoupravnega središča na kajkavskem območju mogoče predpostaviti vsaj nekoliko večji vpliv kajkavščine). Kot že omenjeno, zaradi intenzivnega stika med prekmurščino in kajkavščino pogosto ni enostavno ločevati med neposrednim vplivom in vzporednim razvojem, ki je dal enak ali zelo podoben rezultat; takšna zbližanost je priredbo molitvenih besedil gotovo olajševala, hkrati pa terjala dobro poznavanje ciljnega jezika – tedanje prekmurščine oziroma za rabo v javnih (pa-

² Temu mnenju se je M. Kūzmič odločno uprl in škofu Szilyju v pismu zapisal, da se zelo motijo tisti, ki trdijo, da prekmursko ljudstvo hrvaščino razume natančno; zato tudi svojega ljudstva ne pusti »pohrvatiti« (*croatizare*). Tako je M. Kūzmič pripomogel k temu, da je škof Szily pozneje zapisal, da je jezik »Slovenske krajine« isti, kot ga govorijo na Koroškem, Štajerskem in Kranjskem, saj sega od Monoštra pa skoraj tja do zadnjih mej Kranjskega. (Smej 2005, 171)

³ Pri tem je treba opozoriti, da državne ali drugačne upravne meje, vsaj jezikoslovno gledano, še ne pomenijo jezikovnih mej oziroma se z njimi nujno ne pokrivajo (Šekli 2013, 3–4). Tako so npr. v Gorskem kotarju na Hrvaškem najmanj obmejna narečja po značilnostih, ki jih izkazujejo – zlasti (razvojno)fonetičnih –, nedvomno del slovenskega jezikovnega kontinuuma (Gostenčnik 2016; 2018; Šekli 2013, 35–39).

storalnih) besedilih stare knjižne prekmurščine. Tako molitvena besedila predstavljajo pomemben dokument za vpogled v razvoj stare knjižne prekmurščine.

Da bi bila primerjava čim bolj pregledna, je predmet raziskovanja razvrščen v razpredelnico pod točko 3 s štirimi stolpci in tremi podvrsticami v vsaki vrstici.

V prvem stolpcu tabele (Ia) je najprej naveden litanjski vzklik v latinščini, za katerega predpostavljamo, da je bil glavna referenca za prevode v prekmurščino, kajkavščino in tudi slovenščino. V drugi vrstici prvega stolpca (Ib) navajamo prevod po Belostencu (1740), ki omogoča prvovrsten vpogled v kajkavščino 17. stoletja. Pod to vrstico (Ic) pa navajamo prevod iz latinščine v današnjo knjižno slovenščino (Bradač 1955).

V drugem stolpcu so vsak v svoji vrstici vpisani litanjski vzkliki iz kajkavskih molitvenikov, in sicer: v prvi (IIa) vrstici iz kajkavskega molitvenika *Hisna knisicza* iz leta 1783 (ta molitvenik je torej izšel istega leta kot obravnavana *Kniga molitvena*); v drugi (IIb) vrstici iz kajkavskega molitvenika *Hrana nebezka* iz leta 1779 (ta je od *Knjige molitvene* 4 leta starejši); v tretji vrstici (IIc) iz kajkavskega molitvenika *Molitvene knyisicze* iz leta 1640 – avtor slednjega se je podpisal kot »jeden Pop iz Reda Jeuitanskega«, v predgovoru pa pravi, da piše v »slovenščini«; po Nikoli Serčiču (1960) gre za najstarejši kajkavski molitvenik.

V tretjem stolpcu je v prvi vrstici (IIIa) naveden litanjski vzklik v stari knjižni prekmurščini iz *Knige molitvene*. V drugi vrstici (IIIb) je naveden prevod iz stare knjižne prekmurščine v sodobno knjižno slovenščino s pomočjo Novakovega slovarja (2006). V tretji vrstici (IIIc) je iz Pleteršnikovega slovarja (2006) izpisano, ali se beseda po njegovem prišteva med prekmurske, kajkavske, slovenske ali druge izraze oziroma je označeno, če je Küzmičev prevod po Pleteršnikovem mnenju nastal pod vplivom kajkavščine. Druge oznake za besede, ki jih Pleteršnik navaja, niso upoštevane – navedeno Pleteršnikovo geslo brez opomb pomeni, da je besedo prišteval med slovenske ali pa je v njegovem slovarju sploh ni.⁴ Mestoma je upoštevan tudi Pleteršnikov prevod v nemščino (kadar niso navedeni slovenski pomeni) –, ki je potem z nemško-slovenskim slovarjem (Debenjak et al. 2005) za ugotavljanje slovenskega pomena zopet preveden v slovenščino. Zaradi lažjega razumevanja je v tretji vrstici geslu iz Pleteršnikovega slovarja ponekod dodan še ustrezní pomen iz Slovarja slovenskega knjižnega jezika (SSKJ2 2014).

V četrtem stolpcu so v prvi (IVa) vrstici navedeni litanjski vzkliki iz kranjskega molitvenika *Luzh, inu Senza vofra s. mashe* iz leta 1785, ki ga je v nemščini napisal Marko Pohlin in ga je v kranjščino prevedel Martin Crobot (1785). V drugi vrstici

⁴ Iz Pleteršnikovega slovarja so v razpredelnici uporabljene naslednje kratice (navedene obrazložitve so Pleteršnikove): kajk. – kajkavsko narečje; »ta kratica je pripisana vsem besedam, ki so ali narodu iz ust ali iz knjig po Cafu zapisane (*Kajk.-C.*); ali v Miklošičevih knjigah omenjene, (*kajk.-Mik.*), ali se nahajajo v Valjavčevi razpravi v Radu jugosl. ak. (prim. *Valj.*)«; Št. – slov. del Štajerskega, vzhŠt. – »vzhodni del slov. Štajerskega, kar ga je od Maribora na vzhodno stran«, ogr. – ogrsko narečje in knjištvo; »ta kratica je pripisana vsem besedam, ki so ali po Cafu med narodom nabrane ali iz knjig po Cafu, Miklošiču, Valjavcu (prim. *Valj. [Rad])* in Raiču (v narodnem koledarju Matice Slov. l. 1868) zapisane«; ogr.-Let. – M. Valjavec, Izgledi slovenskega jezika na Ogrskem (Let. 1874, 1877); SIGor. – Slovenske gorice na Štajerskem; nk. – ta kratica je zelo obširnega pomena in obsega »vse knjištvo in posebno vse časopisje novejšee dobe, kolikor ga ni s posebnimi kraticami omenjenega«.

(IVb) se navaja sodobni prevod litanjskega vzklika v *Cerkvenem molitveniku* (Slovenska liturgična komisija 2007). Današnji pomen je v tretji vrstici (IVc) po potrebi podkrepjen še s pomenom iz SSKJ v četrty vrstici.

Navedena razporeditev primerjave je ponovljena pri vseh litanjskih vzklikih, kot so navedeni v *Knigi molitveni*. Danes imajo namreč Marijine litanije več vzklikov. Nekateri vzkliki iz *Knige molitvene* v molitveniku *Hrana nebezka* manjkajo ali pa je pomešano njihovo zaporedje, ki pa je v našem zapisu prilagojeno zaporedju v *Knigi molitveni*.

Pri sistemskih jezikoslovnih ugotovitvah, predvsem (razvojno)fonetičnih, ki naj pripomorejo k čim zanesljivejšemu ločevanju med kajkavskimi in prekmurskimi jezikovnimi značilnostmi in so bile uporabljene v analizi, rezultati katere bodo prikazani v nadaljevanju, se naslanjamo zlasti na Novaka (1976, 12–18), Riglerja (2001, 373–384; 413–422), Šeklija (2013) in Toporišiča (2004, 755–764; 774–783).

3. Primerjava v razpredelnici

	I	II	III	IV	
	a	Latinsko	Hisna knisiczka (1783)	Mikloš Küzmič: Kniga molitvena (1783)	Martin Crobot: Luzh, inu Senza vofra s. mashe (1785)
	b	Ivan Belostenec: Gazonophylacium, seu Latino-Illyricorum onomatum aerarium (1740)	Hrana nebezka (1779)	Vilko Novak: Slovar stare knjižne prekmurščine (2006)	Cerkveni molitvenik (2006)
	c	Fran Bradač: Latinsko-slovenski slovar (1955)	Molitvene knysicze (1640)	Maks Pleteršnik: Slovensko-nemški slovar, transliterirana izdaja (2006) (Debenjak: Veliki nemško-slovenski slovar (2005))	SSKJ2 (2014)
1.	a	Sancta María	Szvéta Maria	Szvéta María	Sveta María
	b		Szvéta Maria		Sveta Marija
	c		Szvéta Maria		
2.	a	Sancta Dei Génatrix	Szveta Bogorodicza	Szvéta Bogá Rodiczka	Sveta Mate Bojhja
	b	Generatrix = Ro- ali poro- ditelicza Deipare = Bogorodicza	Szvéta Bogorodicza	Bogá Rodiczka ali Bogarodica = Bogorodica, Kristusova mati.	Sveta Mati Božja
	c	Génatrix, ícis, f roditeljica, mati.	Szvéta Bogorodicza	bogorodica, kajk.	bogoródica knjiž. Mati božja
3.	a	Sancta Virgo víginum	Szvéta Devicz Deviczka	Szvéta Divícz Diviczka	Sveta Diviz Diviza
	b	virgo = divoyka, deviczka, deva	Szvéta Devicz Deviczka	divica = devica diviški = deviški divišstvo = devištvo	Sveta devic Devica
	c	virgo = devica	Szvéta Devícz Deviczka		
4.	a	Mater Christi	Mati Kriftufleva	Mati Krisztuffova	Mate Kriftusova
	b		Mati Kriftufleva		Mati Kriftusova
	c		Mati Chriftufseva		

	I	II	III	IV	
5.	a	Mater divinae grátiae	Mati Bosje Milozti	Mati Bo'se miloscse	Mate milofte Bofhje
	b	Divinus = Bofanjki, bofij gratia = milofčha, milofjt	Mati Bosje Milozti	milošča = milost	Mati milosti Božje
	c	divínus = božji, božanski gratia = milost	Mati Bósje milozti	mílošča, vzhšt., ogr.	
6.	a	Mater puríssima	Mati najlepša	Mati náj lepsa	Mate prezhífta
	b	purus = chjzt, jznasen	Mati najlepša	nájlepše = najlepše; presežnik za lépi/léipi/léjpi = lep	Mati prečista
	c	purus = čist	Mati náylepša	lep; lepši	čist = ki ima pozitivne lastnosti v etičnem, zlasti pa v moralnem pogledu; ekspr. ki je brez česa drugega.
7.	a	Mater castíssima	Mati najchiztejša	Mati náj čfisztejsa	Mate bres usega madeľha
	b	castus = chjzt, neofzkrunyen, neutepen, zderjan	Mati najchiztejša	csisztoszt = čistost	Mati brezmadežna
	c	castus = nrvstveno čist, zdržen, nedolžen; nesebičen; pobožen; svet.	Mati náycfíztejsa	čista devica; čista vest; greha čist; čisto nedolžen	brezmádežen = ki je brez madeža, greha
8.	a	Mater inviolata	Mati nevrafena	Mati nevra'sena	Mate nadol'fna
	b	involutus = neprekrfjen, neofzkrunyen, neofziljen.	Mati nevrafena	ne = nikalna predpona vraziti = raniti	Mati nedolžna
	c	involutus = nepoškodovan, nedotaknjen; nedotakljiv.	Mati nevrafena	vrazim; nem. einritzen = vpraskati, vgravirati. Po SSKJ: vraziti = zastar. vrezati, vdolbsti ali prekmursko raniti.	nedolžen = 6 pomenov. Tukaj ustreza 3.: ki še ni spolno občeval
9.	a	Mater intermeráta	Mati neozkrunyena	Mati nevtepena	Mate narvezh sveta
	b	temero = szkrunim, jzmradam, v-teplyem, gerdim, pogergyjem, pohablyujem.	Mati nevtepena	něvtèpeni = neomadeževan, brezmadežen vtèpsti = omadeževati	Mati deviška
	c	temero = oskruniti, onečastiti, onesvetiti, onečastiti.	Mati nevtepena		deviški = nanašajoč se na device
10.	a	Mater amabilis	Mati Lyùblena	Mati lübléna	Mate lubefniva
	b	amabilis = lyublyen, lyubezliv, lyubni.	Mati lyublena	lübléni = ljub, ljubljen	Mati ljubezniva
	c	amabilis = ljubezniv	Mati lyublyéna		ljubeznív = ki ima, kaže do ljudi zelo naklonjen čustveni odnos; star. ljubek, privlačen; zastar. ljub, drag; ljubeznívo = prislov od ljubezniv; v povedni rabi izraža pohvalo, odobravanje.

	I	II	III	IV	
11.	a	Mater admirábilis	Mati chudna	Mati krouťo csűdna	Mate prezhudna
	b	admirábilis = chuden, prechuden, chudnovit, chudovat.	Mati chudna	króto = zelo, močno, hudo. čűden = čűden nenavaden	Mati čűdovita
	c	admirabilis = občűdovana vreden, čűdivit, diven.	Mati čűdna	krot (nem. hefting = silen silovit) ogr. krot (nem. sehr = zelo) Št. in Ogr. Čűden = čűdno bitje, čűdno lep.	čűdovit = ki zaradi izredne lepote vzbuja občűdovanje; ki se pojavlja v visoki stopnji.
12.	a	Mater Creatóris	Mati Ztvoritela	Mati fztvoritela	Mate nashega Stvarneka
	b	Creator = Sztvritel, vchinitel, roditel.	Mati Ztvoritela	Stvritel = Stvarnik	Mati Stvarnikova
	c	Creator = Stvarnik	Mati Ztvoritela	stvoritelj, ogr.- Valj. (Rad).	
13.	a	Mater Salvaóris	Mati Zvelichitela	Mati zvelicítela	Mate nashega Odreshenika
	b	Salvatóris = ozdravitelj, zvelichitel, fzpajzitel, ofzloboditelj, odreffitel, obranitelj.	Mati Zvelichitela	Zveličitel = Zveličar	Mati Odrešenikova
	c	Salvatóris = Odrešenik	Mati Zvelicítela	Zveličitelj = zveličar, ogr. Let.	
14.	a	Virgo prudentíssima	Devicza kruto chedna	Divicza náj modrejsa	Diviza narmodrejshe
	b	prudens = razumen, fzpameten, vuchen	Devicza kruto chedna	modróust = modrost	Devica najmodrejša
	c	prudens = izkušen, večč, previden, razumen, pameten.	Devicza kruto čűdna		
15.	a	Virgo veneránda	Devicza poštenya vrédna	Divicza poštenýá vréjdna	Diviza zhaftitliva
	b	venerandus = poftuvanya, postenya, chajzti vreden.	Devicza poštěna vredna	poštěnjě = spoštovanje, čast vréjden = vreden, ki ima dobre, pozitivne lastnosti	Devica častitljiva
	c	venerandus = časti vreden, častitljiv	Devicza poftenja vrédna	poštěnjě (nem. die Ehrlichkeit = poštěnje) ogr.- Valj. (Rad).	
16.	a	Virgo praedicánda	Devicza hvále doztójna	Divica hvále dosztójna	Diviza pohvalena
	b	praedicabilis = pripovedljiv, pripovedni hvale, glajza vreden, razglajzljiv	Devicza hvále doztójna	hvála = hvala, zahvala, slavospjev sostájati se = spodobi se	Devica hvale vredna
	c	praedicabilis = slaven, hvalevreden	Devicza hvále dóztóyna	dostojen (nem. lobenswert = hvalevreden) ogr.- C	
17.	a	Virgo potens	Devicza zmofna	Divicza zmo'sna	Diviza mogožhna
	b	potens = moguch potentes = velika ali szmójzna	Devicza zmofna	zmóžen = mogočen, sposoben	Devica mogočna
	c	potens = močen, mogočen, vpliven, obvladujoč, ki ima v oblasti samega sebe	Devicza zmofna	zmožen (nem. imstande = biti sposoben / vermógend = premožen / fähig = sposoben, zmóžen), ogr.-C., nk.	

	I	II	III	IV	
18.	a	Virgo clemens	Devicza milofzerdna	Divicza milosztivna	Diviza usmilena
	b	clemens = milofzrtven	Devicza milofzerdna	milostiven = milostliv, usmiljen, prizanesliv	Devica milostljiva
	c	clemens = mil, krotek, pohleven, blag, nežen, prizanesljiv, tih, miren	Devicza milofzerdna	milostiven = milostljiv	
19.	a	Virgo fidélis	Devicza verna	Divicza vórna	Diviza virna
	b	fidelis = veren	Devicza verna	vórno = zvesto	Devica verna
	c	fidelis = zvest, zvesto vdan, pošten, zanesljiv	Devicza verna		veren = ki ima versko prepričanje
20.	a	Spéculum iustítiae	Zerczalo pravice	Gledalo praviczze	Podoba te pravize
	b	speculum =zerczalo, ugledalo iustitia = pravicza	Zerczalo praviczze	gledalo = ogledalo, zrcalo pravica = pravica	Podoba pravice
	c	speculum = zrcalo, obraz iustitia = pravičnost	Zarczalo praviczze	gledalo = zrcalo, ogr.-C.	
21.	a	Sedes sapiéntiae	Ztol mudrozti	Sztolecz modrousztzi	Sedesh modrufte Bolhje
	b	sedes =jztolecz sapientiae = mudroszt, razumnooszt	Ztol Mudrozti	stòlec = stol modróust = modrost	Sedež modrosti
	c	sedes = sedež, stol, pre stol. sapiéntiae = modrost, razumnost, pametnost.	Ztol múdrozti	stolec (nem. das Stühl- chen = stolček) Št.	
22.	a	Causa nostrae laetitiae	Zrok nafte radozti	Zrok nafte radoszti	Sazhetek nashega vesela
	b	Caufa= Zròk. Nolfter = Naß. Laetitia, = Vefzelye, razvefzelenye.	Zrok nafte radozti	zròk = vzrok ràdost = radost, veselje	Začetek našega veselja
	c	causa = vzrok, povod, razlog, priložnost, pravica do česa. nostrae = naše. noster = naš. laetitia, = veselje, ra- dost.	Zrok nafse radozti	zròk (nem. die Ursache, der Grund = vzrok); za tega zroka voljo, ogr.	
23.	a	Vas spirituále	Pofzùda duhovna	Poszouda dùhovna	Posoda duhovna
	b	Vas = vafa, pojzuda vjake fele. Spiritalis = Duhovni, Duffjevni.	Pofzuda duhovna	posóuda = posoda dühòvno = duhovno, duševno	Posoda duhovna
	c	Vas = posoda, oprava. Spiritalis = navdahnjen, duhovni.	Pofzuda duhovna		
24.	a	Vas honorábile	Pofzùda poftuvana	Poszouda poftúvana	Posoda zhafty uredna
	b	honorabile = poftuvana, chafzti dofztojna.	/	poštúvati = spoštovati, častiti.	Posoda časti vredna
	c	honorabilis = časten, častitljiv, spoštovan, ugleden, spoštovanja vreden	Pofzuda poftuvána	poštovanje (nem. die Achtung = spoštovanje) kajk.-Valj. (Rad).	

		I	II	III	IV
25.	a	Vas insigne devoti6nis	Pofzuda veliko pobofna	Poszoda vsze pobo'snoszti	Posoda use svetufte
	b	infigniter = kruto verlo, zverhu nachina, prekorredno. devotio = pobofnofzt	Pofzuda veliko pobofna	pob6žen = pobožen	Posoda vse svetosti
	c	insigniter = znatno, odlično, krasno.	Pofzuda velik6 pobofna		sv6tost = lastnost, značilnost česa, kar ima za koga zelo veliko vrednost zaradi svoje povezanosti s čim zelo cenjenim, ljubljnim. svet6st = lastnost, stanje človeka, ki je zaradi popolnosti vreden česčenja; lastnost, značilnost človeka, ki v najvišji meri obvladuje negativna nagnjenja in si prizadeva delati dobro.
26.	a	Rosa mýstica	Roša zkvovna	Rou'sa fzkrovna	Skrivnu laftopna rofha
	b	Rosa = rosfa mýstica roša = roša fzkrovnofzti	Roša zkvovna	r6uža = cvetlica, roža. skr6vnost = skrivnost	Roža skrivnostna
	c	rosa = roža mysticus = mističen	Roša zkvovna	skr6vnost = skrivnost; ogr. Valj. (Rad).	
27.	a	Turris Davídica	Turen Davidov	Türen Dávidov	Turn Krayla Davida
	b	Turris = turen	/	tören = stolp, zvonik	Stolp Davidov
	c	turris = stolp, stolp v obrambo; grad, palača, visoka stavba.	Turen Davidov	türen – iz nem.	
28.	a	Turris ebúrnea	Turen z-kozti Elefantove	Türen z-Csonte elefantove	Turn slonokofteni
	b	ebúr = zúb elefantov, elefantova kofzt	Turen z-kozti Elefantove	č6nta = kost elefántov = slonov	Stolp slonokosteni
	c	eburneus = iz slonove kosti, s slonovo kostjo okrašen.	Turen z-kozti Elefantove	č6nta (nem. der Knochen = kost), vzhšt., ogr.-C.; - iz madž.	
29.	a	Domus áurea	Hifa zlata	Hi'sa zláta	Hisha flata
	b	domus = dóm, hifa, fztan, prebivališhe, kuchya áurea = zlata	Hifa zlàta		Hiša zlata
	c	domus = dom, hiša. aureus = zlat, z zlatom okrašen, zlatotkan, pozlačen.	Hifa zláta		
30.	a	Foederis arca	Skrinya mira B6sjega	Skrinya méra Bo'sega	Skrina myru, inu sprave
	b	Foderatus = zavezan, združen, z pogodbo ali priateljstvom arca = skrinya, ladicza, arca foederis = skrinya mira ali arka od zakona.	Skrinya mira Bosjega	mir in mér -a = stanje brez vojn; stanje brez hrupa, vznemirjenj; stanje notranje ubranosti. b6ži = božji	Skrinja zaveze
	c	foederatus = zvezni arca = predalnik, skrinja, omara, zaboj.	Skrinya míra Bosjega		

	I	II	III	IV	
31.	a	lānuā caeli	Vrāta Nebēzka	Vrāta Nebeszka	Urata nebesška
	b		Vrāta Nebezka		Vrata nebeška
	c		Vrāta Nebēzka		
32.	a	Stella matutīna	Zvezda juterna	Zvezda zorjānszka	Sgudna Daniza
	b	stella = zvezda matutinus = jutranji	Zvezda Juternya	zvéjzda = zvezda zorjānski = jutranji. V zvezi zorjanska zvezda = danica	Zgodnja danica
	c	stela = zvezda, ozvezdje matutinus = jutranji	Zvézda jutérna	zorjanski; zorjanska zvezda, der Morgen- stern, ogr.-M.	
33.	a	Salus infirmorūrum	Zdravje betefneh	Zdrávje bete'snikov	Sdravje teh bolnikov
	b	salus = zdravje, fzpaŕzenye, zvelichenye infirmus = slab, mlahav, nemochen, lagoden; betefen.	Zdravje Betefneh	betežnik = bolnik	Zdravje bolnikov
	c	salus = zdravje, ozdra- vljenje. infirmus = slab, bolan, bolehen, onemogel.	Zdrávje betéfneh	betežnik (nem. der Kranke = bolnik) ogr. – Valj. (Rad). betežen (nem. krank = bolan), vzhšt. revež; tudi betežen, SIgor.	
34.	a	Refúgium peccatorūrum	Obramba Gréffneh	Obramba grejsnikov	Pervejfhalshe useh greshnekov
	b	Refugium = V-techenye pod obrambu; v-techífche. peccator = greffnik	Obramba grefsneh	obramba = varstvo, zaščita gréjžnik = grešnik	Pribežališče grešnikov
	c	refugium = pribežališče, zavetišče. peccator = grešnik	Obramba gréfsneh	obranitelj (nem. der Verteidiger =) ogr., kajk. – Valj. (Rad).	
35.	a	Consolātrix afflictōrum	Obradoŕcha nevolyneh	Trouft nevolnih	Troshtarza useh revneh
	b	conŕolatrix = razvezelitelica, vtaŕitelica, utíŕitelica, razgovoritelica. afflictus = nevoljēn	Obrádoŕcha nevolyneh	tróušt = tolažba nevōlen = ubog, pomilo- vanja vreden	Tolažnica žalostnih
	c	consolator = tolažitelj afflictus = potr, malo- dušen, zavržen, propal.	Obradoŕcsa nevolyneh	nevoljaš = nevoljak (nem. ein armer, elen- der Mensch = revež, sirota; klavrn človek) vzhšt., ogr.-C. nevoljnják = nevoljak, kajk. – Valj. (Rad).	
36.	a	Auxílium Christianōrum	Pomoch lyúdih kerfcheneh	Pomocsníca Krsztseni- kov	Pomuzh useh Kersheni- kov
	b	auxiliatrix = pomochni- ca, pomozitelica christianus = kerfchenik	Pomoch lyúdih Kerfcheneh	pomočnica = pomočnica krstšeničnik = kristjan	Pomoč kristjanov
	c	auxiliator = pomočnik	Pomocs lyúdih kerfcseneh	krščeničnik = kristjan, ogr.-C.	
37.	a	Regína Angelōrum	Kralycza Angelzka	Kralícza Angyelov	Krayliza teh Angelov
	b	regina = kralycza angelus = angel	Kralycza Angelzka	àngjel = angel	Kraljica Angelov
	c	regina = kraljica angel = angel	Kralyícza Angyélzka		

	I	II	III	IV	
38.	a	Regína Patriarchárum	Kralyicza Patriarzka	Kralícza Patriárkov	Krayliza teh Patriarhov
	b	Patriarcha = patriarka. perva ú Sz. Matere Czirkve za Kardinalfzkum cháfzt.	Kralyicza Patriarzka	patriárka = patriarh (samo v smislu Stare zaveze)	Kraljica očakov
	c	patriarch = patriarh	Kralyicza Patriárkzka		
39.	a	Regína Prophetárum	Kralyicza Prorokov	Kralícza Prorokov	Krayliza teh Prerokov
	b	propheta = prorok	Kralyicza Prorokov	pròrok = prerok	Kraljica prerokov
	c	propheta = prerok	Kralyicza Proručánzka	prórok (nem. der Prophet = prerok) nk.	
40.	a	Regína Apostolórum	Kralyicza Apoftolzka	Kralícza Apoftolov	Krayliza teh Apoftelnov
	b	Apostolus = Apoftol	Kralyicza Apoftolzka	apòštoł = apostol	Kraljica apostolov
	c		Kralyicza Apoftolzka		
41.	a	Regína Mártyrum	Kralyicza Muchenikov	Kralícza Mantrnikov	Krayliza teh Marterne- kov
	b	martyr = muchenik / fzvedok	Kralyicza Muchenikov		Kraljica mučencev
	c	martyr = mučenec	Kralyicza Martirzka	mantrnik = martrnik martra = muka, Josch; – iz nem.	
42.	a	Regína Confessórum	Kralyicza Zpovednikov	Kralícza Szpovedníkov	Krayliza teh Spofnuvavzov
	b	confeffor = ifpovednik, koi kay poveda, ili valuje bodi zdobre volye, pitruczan po mukah.	Kralyicza Zpovednikov	spovedník = spovednik ali spoznavalec	Kraljica pričevalcev
	c	confesor = spoznavalec, izpovednik.	Kralyicza Confelsorzka		
43.	a	Regína Vírginum	Kralyicza vŕzeh Devicz	Kralícza vŕzejh Divicz	Krayliza teh Diviz
	b		Kralyicza vŕzeh Devicz		Kraljica devic
	c		Kralyicza Devojacska		
44.	a	Regína Sanctórum ómnium	Kralyicza vŕzeh Szvetczev	Kralícza vŕzejh Szvéczov	Krayliza useh Svetnikov
	b	sanctus = fŕzet,	Kralyicza vŕzeh Szvetczev	svétec = svetnik	Kraljica vseh svetnikov
	c	sanctus = svet	Kralyicza vŕzeh Szvéteh	svétec = ogr. – Let.; vsi svetci.	

Tabela 1: Primerjava različnih besedil Marijinih litanij

4. Analiza – splošno

Iz zgornje razpredelnice je že ob bežnem pregledu razvidno, da je med besedilom litanij Mikloša Küzmiča v *Knigi molitveni* in litanijskimi besedili v kajkavskih izvodih mnogo razlik – zlasti na fonetični, pa tudi besedotvorno-skladenjski in delno leksikalni ravni (drugo poimenovanje za isto predmetnost, npr. *gledalo* : *zercalo*).

Opaziti je mogoče, da sta samo dva litanijska vzklika, in sicer 1. (*Szvéta María*) ter 9. (*Mati nevtepena*),⁵ popolnoma identična ustreznima vzklikoma v kajkavskih

⁵ Jožef Klekl st. izraza *nevtepena* ni uporabljal v pomenu »deviškosti« kakor Küzmič, pač pa v pomenu »brezmadežnosti« (Kozar 1995, 107).

izvodih, pri čemer ima 1. vzklik v kajkavskem izvodu iz leta 1779 na *e* krativec (è), ne ostrivec (é) – ki najverjetneje označuje ali napet izgovor ali naglas ali tudi oboje. 9. vzklik medtem ni identičen tistemu v kajkavskem najpoznejšem izvodu iz leta 1783 (s pridevnikom *neoskrunjen*), pač pa tistemu v starejših iz leta 1779 in 1640 (s pridevnikom *nevtepen*). Ob tem je samo 11 besed iz preostalih vzklikov popolnoma identičnih tako po zapisu kot po pomenu: *mati*, *poftenya*, *hvále*, *naffe*, *elefantove*, *zláta*, *skrinya*, *vrata*, *zdrávje*, *obrámba* in *prorokov*.

4.1 Fonetična analiza

Fonetična raven zaradi svoje razmeroma visoke regularnosti, predvidljivosti in jasnosti v (diahronem) opisu glasovnega razvoja, kot ga izpričujejo tako zapisana kot govorjena besedila, izmed vseh jezikovnih ravni pri analizi zagotavlja najvišjo zanesljivost – in tudi razlike med Kúzmičevim ter kajkavskimi litanijskimi besedili so najpogostejše prav na fonetični ravni.

Najprej se na kratko ustavimo pri prikazu glasov, to je pri zapisu: Kúzmič je sicer kajkavski zapis uporabljal pogosto, vendar pa se je morda še bolj, kot to velja za kajkavski zapis, opiral na madžarski črkopis (npr. redna raba dvočrkja *cz* za glas [c] ter *sz* za [s]), kar glede na geografsko bližino in umeščenost siceršnjega in cerkvenoupravnega središča v Sombotelu na Madžarskem ni presenetljivo.⁶ Poleg tega Kúzmič redno uporablja tudi svojo kombinacijo *,s* za glas [ž], ki se v kajkavskih litanijskih besedilih označuje zlasti z *í* (*nevrafena* : *nevra'sena*), ponekod tudi *sj* (*Bosje* : *Bo'se*).⁷

Še večje razlike so opazne tedaj, ko ne gre za različne načine označevanja istih glasov, temveč za dejanske razlike v fonetičnem razvoju med kajkavščino in prekmurščino. Bistvena, na katero naj opozorimo že pred navedbo vseh razlik v fonetiki in zapisu v tabeli, je, da so se v kajkavščini vsi e-jevski glasovi, torej praslovenski **e*, **ě* (*jat*), **ę* (nosnik *e*) razvili samo v *e*, medtem ko slovenščina za **ě* (*jat*) v narečjih v stalno dolgih zlogih pogosto izkazuje dvoglasniški razvoj: *ej*, *je* (tega zadnjega prekmurščina *ne*) ipd. (Novak 1976, 13–16; Šekli 2013, 7–9; 11–13; Toporišič 2004, 760–761). Omenjeno je dobro vidno v spodnji tabeli.

	Kajkavski molitveniki	Knjiga molitvena
1	Bosje	Bo'se
2	Devicza	Divicza
3	Krifťuffeva	Krisztuffova
4	nevrafena	nevra'sena
5	Ztvoritela	íztvoritela
6	Zvelichitela	zvelicitela
7	Vrédna	vrejdna

⁶ Podrobneje o razvoju prekmurskega črkopisa in ustreznem poimenovanju zanj: Dudás 2012.

⁷ Prekmurški črkopis je sicer temeljil tudi na tradiciji predhodnih katoliških in protestantskih piscev, ki so delovali v prekmurskem prostoru.

⁸ V vseh nadaljnjih zapisih fonetičnih razvojev znak * pomeni »rekonstruirana, neizpričana oblika«, > »se razvije v« in : v »jezik1 (kajkavščina) glede na jezik2 (prekmurščina)«.

8	Doztojna	dosztojna
9	zmoľna	zmo'sna
10	Pravice	pravice
11	Mudrozti	modrouszi
12	Radozti	radoszti
13	poľzũda	poszoda
14	roľa	rou'sa
15	Zkrovna	ľzkrovna
16	Mira	měra
17	Nebezka	nebeszka
18	Zvezda	zvejzda
19	Kralyicza	kralicza
20	Zpovednikov	szpovednikov
21	vľzeh	vľzejh
22	grěľfneh	grejsnikov
23	Szvetczev	szvéczov
24	Bogorodicza	Bogá Rodicza

Tabela 2: Fonetična in ortografska sopostavitev kajkavskih in prekmurskih litanij

Samo *e* v kajkavščini in dvoglasnik *ej* v prekmurščini na mestu praslovanskega *ě (jata) v dolgih zlogih – *vrěďbnъ, *zvězda, *vbsěh, *grěšbnъ – sta vidna v primerih 7., 18., 21. in 22. V primeru 2. v prekmurščini na mestu praslovanskega naglašenege *ě (jata) v prednaglasni poziciji – *děvica – stoji *i*; tudi ta razvoj je v prekmurščini razmeroma regularen (Benedik 1981; Logar 1981).

Primeri 11. in 13. kažeta na drugo, sicer poznejšo, razliko v fonetičnem razvoju med kajkavščino in prekmurščino: praslovanski nosnik *ǫ se je razen sprva ponekod na severozahodu v slovenščini raznosil v *o*, v kajkavščini pa najprej sicer tudi v *o* z napetim izgovorom (*o*); pozneje se je spremenil v *u*, najverjetneje v notranjem jezikovnem razvoju – *o* z napetim izgovorom se namreč izgovarja dokaj blizu visokemu zadnjemu samoglasniku *u* (Šekli 2013, 6–7; 12, 22). Delno bi na spremembo *o* v *u* morda lahko vplivali tudi sosednji čakavščina in štokavščina (11), kjer je bil razvoj praslovanskega nosnika *ǫ v *u* prvoten (6), medtem ko nekateri tak razvoj že prvotno zagovarjajo tudi za kajkavščino (13). Kakorkoli že, (poznejša) fonetična razlika med kajkavščino in prekmurščino je v primerih 11. in 13. očitna – praslovansko *mǫdr-ost > kajkavsko *mudr-ost* : prekmursko *modr-oust* in enako *posǫda > *posuda* : *posoda*. V leksemu *modrost* je razvidna tudi razlika na naglasni ravni.

Primeri 11. in 14. izkazujeta še eno fonetično razliko med kajkavščino in prekmurščino: v kajkavščini se je praslovanski *o razvil samo v *o*, medtem ko je v slovenščini v stalno dolgih zlogih, podobno kot *ě (jat), v narečjih marsikje spremenil v dvoglasnik – na (jugo)vzhodu tako v 12. in 13. stoletju v *ou* (Šekli 2013, 8–9). To pojasnjuje razliko praslovansko *mǫdr-ōst > kajkavsko *mudr-ost* : prekmursko *modr-oust* in enako pri prevzeti besedi *rōža > *roža* : *rouža*. V 23. vzkliku (*Poszo-*

uda dühovna) Küzmičevega litanjskega besedila najdemo dvoglasnik *ou* tudi na mestu praslovanskega nosnika **o*.

V primerih 3. in 23. je mogoče opaziti prisotnost sicer splošnega južnoslovanškega preglasa *o* v *e* za mehlima soglasnikoma *š* in *c* v kajkavščini in njegovo odsotnost v prekmurščini (*Kristuš-eva* : *Kristuš-ova*, *svetc-ev* : *sve(t)c-ov*). Gre za tipološko značilnost prekmurščine, je pa odsotnost tovrstnega preglasa značilna še za marsikatero drugo slovensko narečje, pa tudi za zahodnoslovanske jezike (poljščino, češčino, slovaščino). V drugem primeru je viden tudi enak razvoj nosnika *e* (**e*) v pridevniku *svet* tako v kajkavščini kot prekmurščini: **svęt* > *svet*.

V primeru 16. je pri Küzmiču viden zapis samoglasnika *i*, pri razvoju katerega med kajkavščino in prekmurščino sicer ni razlik (Šekli 2013, 10–14), z izgovorno nižjim (srednjim) samoglasnikom *e*. Toporišič (2004, 50) ta pojav sicer pripisuje zlasti kratkemu naglašeniemu *i* v sredini besede, medtem ko *i* v besedi *mir* ni kratek; vendarle Toporišič (51) navaja tudi »narečno *Merna* proti knjižnemu *Mirna*« – torej bi lahko rekli, da gre zlasti za slovenski pojav.⁹ Kot je vidno iz Tabele 1 (30. razdelek), je v Slovarju stare knjižne prekmurščine *mer* naveden kot dvojnica *k mir*.

Vilko Novak (1976, 15) trdi, da je v besedilih stare knjižne prekmurščine z znakom za dolžino samoglasnikov (´) »nehote označen tudi poudarek (akcent)«. Izhajajoč iz te trditve lahko tipično razliko med kajkavščino in prekmurščino najdemo tudi v primeru 24., kjer se sicer – lahko kot slogovna odločitev avtorja – pojavlja še besedotvorno-skladenjska razlika (zloženska v kajkavščini, samostalniška zveza z jedrom in odvisnim roditeljskim delom v prekmurščini). Slovenska – ne pa tudi splošna kajkavska – razvojna inovacija je namreč pomik naglasa v vsaj dvo-zložnih besedah na mestu praslovanskega starega cirkumfleksa v 10. oziroma 11. stoletju, npr. *mesô*, *prosô*, *okô*, *nebô*, *srcê*, *Bogâ*, *duhâ*¹⁰ (Šekli 2013, 18). Temu ustrezno imamo v Küzmičevem litanjskem besedilu *Bogá Rodica*.

Še eno potencialno fonetično razliko med kajkavščino in prekmurščino je mogoče opaziti v primeru 19. – praslovanski mehčani *l* (**l*) se je v kajkavščini razvil v *lj*, v prekmurščini pa je otrdel v srednji *l* (Benedik 1981).

Na več mestih je vidna tudi razlika v izgovornem mestu samoglasnika *u*.¹¹ V prekmurščini se tako *ü* izgovarja nekoliko bolj spredaj (v primerjavi z *u*), kar je – za razliko od kajkavskih besedil – v Küzmičevem litanjskem besedilu vidno, pri kajkavščini pa so mnenja deljena. Nekateri (Novak 1976, 16) trdijo, da tak izgovor v njej ni prisoten, drugi zaradi prenasičenosti samoglasniškega sistema s podobno izgovarjajočimi se glasovi (npr. *o* z napetim izgovorom (*o*)) je v izgovoru blizu *u*, zato naj bi slednji začel prehajati v (*ü*) na določeni razvojni stopnji trdijo nasprotno (Šekli 2013, 12–13). Poleg tega se je praslovanski **ě* v prekmurščini v položaju za v razvil v *ö* (Logar 1981), v kajkavščini pa v *e* – prim. spodaj *vörna* : *verna*. Čeprav

⁹ Nasploh v slovenščini (dolgi) *i* v položaju pred *r* zelo pogosto sovpadе z odrazom praslovanskega **ě*.

¹⁰ Znak na samoglasnikih *ô*, *ê* ne označuje širine, pač pa padajoči tonski potek (cirkumfleks) in hkrati mesto naglasa ter dolžino naglašene samoglasnika.

¹¹ Tu je izgovor približan prednjemu samoglasniku *i*, zato se *ü* imenuje tudi sprednji *u*.

torej kajkavščini odsotnosti bolj sprednjega izgovora fonema *u* ne moremo pripisati enoznačno, pa nasprotno prekmurščini njegovo prisotnost lahko, zato Küzmičeva uporaba samoglasnika *ü* predstavlja znamenje prenosa iz fonetičnega sistema kajkavščine v fonetični sistem prekmurščine.

Kajkavski molitveniki	Kniga molitvena
lyùblena	Lübléna
chudna	Csüdna
verna	Vörna
duhovna	Dühovna
poftuvana	poftüvana
turen	Türen

Tabela 2.1: *Fonetična sopostavitev kajkavskih in prekmurskih litanij (sprednji izgovor u)*

Številnost fonetičnih razlik med kajkavskimi in Küzmičevim litanijskim besedilom – pri čemer fonetične značilnosti slednjega večinoma predstavljajo tipične definicijske lastnosti slovenščine na fonetični ravni – nedvomno podpira tezo, da gre pri Küzmičevem litanijskem besedilu za prevod, torej pravi prenos iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem (ki pripada slovenščini).

4.2 Besedotvorno-skladenjska analiza

Že na začetku podpoglavja naj opozorimo, da zanesljivost, s katero lahko govorimo o tipičnih razlikah med kajkavščino in prekmurščino, na besedotvorno-skladenjski ravni ni tolikšna kot na fonetični. Z drugimi besedami: ob Küzmičevem zelo verjetnem naslanjanju na obstoječe kajkavske molitvenike z besedilom v isti funkciji, kot naj bi bilo njegovo (to je litanije), si je avtor najbrž prizadeval za osebni slog, ki naj bi pokazal, da besedilo resnično prevaja – težje pa bi bilo brez analize obširnega korpusa besedil v takratni stari knjižni prekmurščini trditi, da gre v vseh spodaj navedenih primerih zagotovo za tipične besedotvorne in skladenjske značilnosti prekmurščine tedanjega časa.

	Kajkavski molitveniki	Kniga molitvena
1	Bogorodicza	Bogá Rodicza
2	Milozti	miloscse
3	najlepfa	náj lepsa
4	najchiztejfa	náj cfsiztejsa
5	veliko poboľna	vsze pobo'snoszti
6	beteľneh	bete'sníkov
7	gréľneh	grejsnikov
8	Pomoch lyùdih kerfcheneh	Pomocsnícza Krsztsenikov
9	Kralyicza Angelzka	Kralícza Angyelov
10	Kralyicza Patriarzka	Kralícza Patriárkov
11	Kralyicza Apoftolzka	Kralícza Apoftolov
12	Kralyicza Prorokov	Kralícza Prorokov

Tabela 3: *Besedotvorno-skladenjska sopostavitev kajkavskih in prekmurskih litanij*

Primer 1. smo že obravnavali kot primer 24. pri fonetični analizi. V kajkavščini nastopa zloženska iz dveh polnopomenskih delov z vmesnim medpionskim obrazilom (*Bog-o-rodica*), pri Küzmiču pa samostalniška zveza z jedrom in odvisnim delom v roditelju (*Boga* [odvisni del] *Rodica* [jedro]); tudi tu sta oba dela polnopomenska (*Bog, Rodica*). Podobno razliko, ki pa je celo samo v zapisu skupaj–narazen, predstavljajta primera 3. in 4. – lahko bi rekli, da gre za svojevrstno Küzmičevo »pravopisno odločitev«, primerljivo rabi kombinacije 's za glas [ž].

Večja verjetnost za tipično razliko med kajkavščino in prekmurščino je v primeru 2., kjer se v prekmurščini pojavlja a-jevska namesto i-jevske sklanjatvene paradigme s hkratno jotacijo soglasniškega sklopa *-st-* (*milost, -i : milost-ja > milošč-a, -e*); pri tem se spol samostalnika (ženski) ohranja. Samostalnik *milošča* najdemo v Slovarju stare knjižne prekmurščine (Novak 2006). Treba je sicer opozoriti, da se *grátia* po Belostencu prevaja z *milofzt* ali tudi *milofcha*, vendar pa obravnavani kajkavski molitveniki dosledno uporabljajo le samostalnik i-jevske sklanjatvene paradigme *milofzt*, medtem ko se pri Küzmiču pojavlja samostalnik a-jevske paradigme: *milofcha*.

V primeru 5. razliko predstavlja oblika zveze, ki kot prilastek opredeljuje Marijo: v kajkavščini imamo pridevniški prilastek (*pobož-n-a*), ki ga dopolnjuje prislov (*veliko*; prim. tudi sodobno štokavsko *puno, »zelo«*), v prekmurščini pri Küzmiču pa kot prilastek nastopa rodilniška zveza s samostalnikom kot jedrom in pridevniškim celostnim zaimkom *ves*, ki ga dopolnjuje (*vse pobožn-ost-i*). Tu bi lahko šlo za avtorjevo slogovno odločitev, vsekakor pa ob ohranitvi pridevniškega prilastka tega ne bi mogel dopolnjevati prislov *veliko*.

V primerih od 6. do 8. se izmenjuje posamostaljeno pridevniško (v kajkavščini) oziroma tvorjeno samostalniško izražanje (v prekmurščini) iste vsebine: *betežneh : betežnikov, grešneh : grejšnikov; ljudi krščenih : krščenikov*. Zadnji (8.) primer bi s sinhronega vidika slovenskega skladijskega besedotvorja (Vidovič Muha 2011) potencialno lahko dojemali kot pretvorbo, če seveda predpostavimo, da imajo *ljudje* dovolj splošen pomen, da jih lahko razumemo kot »tisti, ki«: [(*ljudje* >) tisti, ki so] krščen[-i] > krščen[-ik-i]. Prav tako v tem primeru Küzmič iz jedrnega samostalnika vse zveze (*Pomoč ljudi krščenih/krščenikov*) tvori izpeljanko *Pomoč-n-ica*. Če to mesto primerjamo z Belostencem, lahko ugotovimo, da se Küzmičeva rešitev z njim sklada, rešitev v kajkavskih molitvenikih pa ne.

Kot pretvorbo oziroma prehod iz pretvorjenega nazaj v izhodiščno stanje lahko razumemo tudi primere od 9. do 11. KDO ang(j)el[-ski] < KDO (od) angel[-ov], KDO patriar(k)[-ski] < KDO (od) patriark[-ov], KDO apostol[-ski] < KDO (od) apostol[-ov]. Razporeditev pretvorjenega glede na nepretvorjeno stanje med kajkavščino in prekmurščino se zdi tu arbitrarna in plod odločitve posameznih avtorjev, saj obe stanji v tvorbeno bogatih slovanskih jezikih in njihovih narečjih navadno obstajata vzporedno – najmanj kot možnosti, tudi če je ena pogostejša. To potrjuje tudi primer 12., ki se v Küzmičevem litanjskem besedilu ne razlikuje od tistega v kajkavskih molitvenikih: *Kral(j)ica prorokov*. Izbor nepretvorjene možnosti tu verjetno pogojuje pomenska raven, ki se ji bomo posvetili v nadaljevanju: potencialna pre-

tvorjena možnost »preroška Kraljica« bi namreč lahko pomenila ne le ne »(od) prerokov, v zvezi s preroki«, temveč – morda še bolj – »taka, ki zna prerokovati, ima sposobnost prerokovanja«.

Številnost besedotvorno-skladenjskih razlik med kajkavskimi in Küzmičevim litanjskim besedilom je v primerjavi s fonetičnimi nekoliko manjša, enako velja za zanesljivost ločevanja med kajkavščino in prekmurščino z njihovo pomočjo. Zanesljivo prekmurski je samostalnik a-jevske (*milošča*, -e) namesto i-jevske (*milost*, -i) sklanjatvene paradigme, medtem ko bi lahko bila odločitev bodisi za tvorjenko bodisi za besedno zvezo kot njeno predstopnjo (Bog[-o-]rodica : Bog[-a] Rodica, apostol[-ski] : (od) apostol[-ov]) ali pa raba posamostaljenega pridevnika oziroma samostalniške tvorjenke iz iste osnove (greš-n-eh : grejš-n-ik-ov) arbitrarna in rezultat odločitve posameznih avtorjev. Vsekakor pa je vidno Küzmičevo prizadevanje za osebni slog, ki naj bi kljub naslanjanju na že obstoječe kajkavske predloge zagotovil odmik od njih v smeri prevoda.

4.3 Leksikalna analiza

Na tej ravni je izrazitih razlik (torej drugo poimenovanje oziroma drug leksem za isto predmetnost), ki se jim bomo posvetili najprej, najmanj.

V nadaljevanju si bomo na kratko ogledali še, katerim sicer istim poimenovanjem za isto predmetnost Pleteršnikov slovar pripisuje kajkavski izvor, in koliko Küzmičevo litanjsko besedilo pri teh poimenovanjih sledi kajkavskim molitvenikom, koliko pa Belostenčevemu slovarju.

Različna poimenovanja za isto predmetnost so prikazana v spodnji tabeli.

	Kajkavski molitveniki	Kniga molitvena
1	kruto chedna	náj modreja
2	milofzerdna	milosztivna
3	Zerczalo	gledalo
4	kozti	csonte
5	juterna	zorjánszka
6	muchenikov	mantrnikov

Tabela 4: Leksikalna sopostavitev kajkavskih in prekmurskih litanij

Za Küzmičevo rešitev v primeru 1. lahko trdimo, da praktično ustreza sodobni knjižni slovenščini (*najmodrejši*). V slovenščini ista beseda kot v kajkavščini (čeden) sicer obstaja, vendar njeni pomeni »modrosti« ne obsegajo (SSKJ2 2014, s. v. »čeden«). Pri tem je treba omeniti tudi, da kajkavski molitveniki *Virgo prudentissima* prevajajo z *Deviczka kruto chedna*, čeprav Belostenec prevaja *prudens z razumen, fzpameten, vuchen* – torej z besedami, ki so znane tudi v slovenščini (razumen, pameten, učen) in v svoj pomenski obseg »modrost« vključujejo.

Tudi v primeru 2. je beseda – ki ima sicer pri Küzmiču pripono *-iven*, in ne *-ljiv* (*milostljiv*) – v sodobni knjižni slovenščini znana (SSKJ2 2014, s. v. »milostljiv«). Lahko rečemo, da gre za dokaj tipično slovensko besedo, medtem ko se kajkavska

beseda, ki je zloženska (*mil-o-serd-en*, prim. slovensko *mil-o-srč-en*), v pomenu »usmiljenja« pojavlja tudi v mnogih drugih slovanskih jezikih (npr. v poljščini *miłosierny*, v ruščini *miloserdnyj*). Podobno velja za primer 3., kjer sta v sodobni knjižni slovenščini besedi (*zrcalo* : *ogledalo*) sicer sinonima, vendar pa se prva pogosto pojavlja tudi v drugih slovanskih jezikih (npr. v poljščini *zwierciadło* ob sinonimu *lustro*, v ruščini *zerkalo*), druga pa ne. V primeru 5. velja ravno nasprotno: v sodobni knjižni slovenščini je v rabi ista beseda kot v kajkavščini (*jutranji*), medtem ko se v Küzmičevem litanijskem besedilu pojavlja tvorjenka iz *zore/zarje* (*zor-jan-ski*), ki ji v sodobni knjižni slovenščini po obliki ustreza pridevnik *zorni*. *Jutro* in *zora/(jutranja) zarja* pomensko sicer tvorita isto celoto, čeprav je pomen *zore/(jutranje) zarje* ožji: svetloba tik pred sončnim vzhodom (SSKJ 2 2014, s. v. »zora«).

V primeru 4. gre pri Küzmiču za izrazito prekmurski izraz, prevzet iz madžarščine (čonta) (SLA 2014, s. v. »kost«), kot ugotavlja tudi Pleteršnik; sodobna knjižna slovenščina se tu ujema z ostalimi slovanskimi jeziki (*kost*). V primeru 6. Küzmičevo besedilo izkazuje rabo tvorjenke (*mantr-n-ik*) iz osnove, prevzete iz nemščine (prek nemščine je po Pleteršniku poleg te prevzeta le še beseda *türen* (stolp), sicer izvorno iz latinske besede *turris* z istim pomenom). Beseda je kot stilno zaznamovani glagol (SSKJ2 2014, s. v. »matrati«) v sodobni slovenščini znana še danes, torej jo je kljub prevzetosti mogoče imeti za tipično slovensko. V kajkavskih molitvenikih se kot ekvivalent pojavlja splošno znana slovanska izpeljanka iz besede *muka* (*mučenik*), ki se kot stilno nezaznamovana uporablja tudi v sodobni knjižni slovenščini.

Oglejmo si, katerim istim poimenovanjem za isto predmetnost Pleteršnikov slovar pripisuje kajkavski (ali drugačen) izvor.

Izhajajoč iz navedb v Pleteršnikovem slovarju je mogoče vpliv kajkavščine ugotoviti samo pri treh besedah (*poštovanje*, *obranitelj*, *nevoljnjak*).¹² Kratico »ogr.«, ki pomeni slovenski jezik na Ogrskem – torej težko povsem določljivo ali prekmurščina ali kajkavščina ali (prepletene) oboje oziroma skupno obema –, Pleteršnik pripisuje 13 besedam (*krot* (v pomenu »silen, silovit«), *Stvoritelj*, *Zveličitelj*, *poštenjè*, *dostojen*, *zmožen*, *gledalo*, *zròk*, *skróvnost*, *zorjanski*, *betežnik*, *krščenik* in *svétec*), kratico kajk. in ogr. – torej presek med samo kajkavskim in najverjetneje skupnim kajkavsko-prekmurskim – pa samo eni (*obranitelj*). Štirim besedam Pleteršnikov slovar pridaja hkrati oznaki »vzhšt. in ogr.« – torej presek med najverjetneje skupnim kajkavsko-prekmurskim in vzhodnoštajerskim – (*milosča*, *kroto* (v pomenu »zelo«), *čonta*, *nevoljaš*). Preostalih besed iz Küzmičevega besedila *Marijinih litanij* Pleteršnikov slovar ali ne vsebuje ali pa jih razume kot slovenske besede in pri njih geografskega izvora ne označuje.

Zanimivo je tudi, da Pleteršnik 9 kajkavskih izrazov, ki jih najdemo v Belostencu, opredeljuje kot štajerske ali prekmurske – to kaže, da prehod med močno sorodnimi, vsaj delno tudi prepletenimi jezikovnimi sistemi na tem območju (Šekli 2013, 8; 11; 24–35) ni vedno jasno razviden, zato med neposrednim vplivom in

¹² Kajkavščini Pleteršnik pripisuje še zloženko *Bogorodica*, vendar tu Küzmič dosledno uporablja nepretvorjeno besednozvezno obliko *Bogá Rodicza*.

vzporednim razvojem, ki je dal enak ali zelo podoben rezultat, pogosto ni enostavno ločevati. Na to smo opozarjali že v uvodu.

Za konec leksikalne analize sledi še primerjava rešitev (za prevod latinske predloge) med Belostencem in kajkavskimi molitveniki ter Küzmičem, ki se je najverjetneje opiral na vse naštetu.

Kajkavski molitveniki *Mater inviolata* prevajajo z *Mati nevrafena*, čeprav Belostenec prevaja *inviolatus* z *neprekrffen*, *neofzkrunyen*, *neofzilyen*. *Vraziti* sicer Pletešnik razume kot slovenski izraz za *vpraskati*, *gravirati*. Po SSKJ *vraziti* starinsko pomeni prav to, prekmursko pa *raniti*.

*Mater intemerata*¹³ starejša kajkavska molitvenika prevajata z *Mati nevtepena*, čeprav Belostenec *temero* prevaja z *szkrunim*, *szmradim*, *vteplyem*, *gerdim*, *po-gergyjem*, *pohablyujem* in *castus*¹⁴ z *neutepen*. Napako sicer odpravlja kajkavski izvod iz leta 1783, jo je pa vendarle zaneslo v Küzmičevo *Knigo molitveno*. Jožef Klekl st. je kasneje *nevtepen* uporabljal v pomenu »brezmadežen«¹⁵ ali »brezmadežno spočetje«, kar daje slutiti, da tako poimenovanje kot njegov pomen ne v kajkavščini ne v prekmurščini nista bila povsem stabilna – gibljeta se med pomenoma »deviški« in »brezmadežen«.

Sedes kajkavski molitveniki prevajajo s *ztoł*, čeprav Belostenec prevaja isto besedo s *ztolec*; Küzmič se drži slednjega. To je ob že omenjeni Küzmičevi rešitvi *Pomocsnicza Krsztsenikov* in ne *Pomoch lyùdih kerfcheneh*, kot je v kajkavskih molitvenikih, za *Auxilium Christianórum* tudi edino mesto, kjer bi lahko sklepali, da je Küzmič kajkavsko predlogo popravil tako, da se sklada z Belostencem.

Popolnoma pa od prevoda po Belostencu odstopa tako kajkavski kot tudi Küzmičev prevod besedne zveze *Consolátrix afflictórum*. Kajkavski molitveniki jo prevajajo z *Obradoŝcha nevolyneh*, Küzmič pa z *Trouft nevolnih*,¹⁶ čeprav Belostenec prevaja *consolátrix* z *razvezfzelitelicza*, *vtafitelicza*, *utiffitelicza*, *razgovoritelicza*. Prav tako v obeh primerih od Belostenca odstopa prevod *Virgo praedicánda*: v kajkavskih molitvenikih se pojavlja *Devicza hvále doztojna*, pri Küzmiču – izvzemši fonetično razliko v razvoju praslovanskega *ě v prednaglasni poziciji – enako *Divica hvále dosztojna*. Belostenec prevaja *praedicábilis* s *pripovedlyiv*, *pripovedni hvale*, *glafza vreden*, *razglafzlyiv*.

Omeniti moramo tudi Küzmičevo uporabo izraza *kruto* v 11. vzkliku, čeprav ga v kajkavskih molitvenikih na tem mestu ni. Ga pa zato v 14. vzkliku, ko je v kajkavščini zapisan kot *kruto*, prevaja z *náj* – namesto elativnega stopnjevanja z *zelo* (*kruto*), je Küzmič izbral priponsko stopnjevanje pridevnika: *-(ej)ši*, *naj-* *-(ej)ši*.

Küzmičeve rešitve torej od prevoda po Belostencu odstopajo pri devetih vzklikih, v dveh primerih pa se z njim ujemajo – in to tedaj, ko se kajkavski prevod ne.

¹³ Zdaj prevajamo *Mati deviška*.

¹⁴ *Mater castíssima* : *Mati brezmadežna*.

¹⁵ *Immaculata*.

¹⁶ Če se za trenutek vrnemo k fonetični ravni, v tem primeru zopet vidimo dvoglasniški razvoj (*oy*) dolgega *o v prekmurščini, in to v prevzeti besedi (iz nemščine).

Če primerjamo Küzmičevo litanjsko besedilo še s kranjskim Crobotovim, lahko ugotovimo, da v nasprotju z njim kazalnega zaimka *ta* v funkciji določnega člena pred samostalniki (12., 13., 33., 34., 35., 36., 37., 38., 39., 41., 42. in 43. vzklik) Küzmič ne uporablja; izjema je uporaba celostnega zaimka *ves* v 44. vzkliku – vendar je to pogojeno z latinskim izvornikom (*Regina Sanctorum ómnium*). Razmeroma pogosto uporabo kazalnega zaimka pred samostalniki v kranjščini že od Trubarja dalje je mogoče razlagati zlasti z vplivom nemščine, kjer je v nasprotju s slovanskimi jeziki raba določnega ali nedoločnega člena obvezna – podobno kot v slovanskih jeziki izbor vida pri glagolu. V zvezi z odsotnostjo kazalnega zaimka v funkciji določnega člena pred samostalniki pri Küzmiču je pomenljiva Toporišičeva navedba (2004, 775), da je bila »nemščina /... / dolgo dobo za vsa naša narečja (še najmanj za prekmurščino) tudi jezik uprave in oblasti, posvetne in duhovne.«.

Vse (kajkavske in Küzmičeva) rešitve pri prevodu *Foéderis arca* ohranjajo pomen »skrinja božjega miru«, Crobot pa k temu dodaja še *inu sprave*. Ta pomenska sestavina je v današnjem bolj dobesednem prevodu *skrinja zaveze* povsem izgubljena.

Za leksikalno raven Küzmičevega litanjskega besedila velja podobno kot za besedotvorno-skladenjsko: čeprav v primerjavi s fonetično ravni o tipičnih prekmurskih (oziroma celo definicijskih splošnoslovenskih) prvinah ne moremo govoriti s tolikšno zanesljivostjo, vendarle kar nekaj rešitev izkazuje tipične slovenske značilnosti. Pri glede na kajkavske drugačnih poimenovanih gre za besede, kot so npr. *najmodrejša*, *gledalo*, *milostivna* in iz nemščine prevzeta (navzoča tudi v Crobotovem kranjskem besedilu) *mantrnik*, ki se v stilno zaznamovanem glagolu *matrati (se)* ohranja tudi v sodobni slovenščini. Tipično prekmurska (ne splošnoslovenska) pa je iz madžarščine prevzeta beseda čonta za *kost*. Pri večini besed je sicer njihovo pripadnost ali samo kajkavščini ali samo prekmurščini težko določiti, zato se zdi smiselno govoriti o presečni množici med obema; pri nekaterih besedah gre po Pleteršniku celo za presek med najverjetnje skupnim kajkavsko-prekmurskim ter zlasti vzhodnoštajerskim besedjem, kar kaže, da – vsaj na tedanji razvojni stopnji¹⁷ – prehod med prekmurščino, delno pa tudi vzhodno štajerščino, in kajkavščino na tem (panonskem) območju ni vedno jasno razviden. To glede na visoko stopnjo sorodnosti omenjenih jezikovnih sistemov ni presenetljivo, če pomislimo npr. že na današnjo bližino med slovenščino in štokavščino kot hrvaškim, bošnjaškim in srbskim knjižnim jezikom – pri čemer je štokavščina od slovenščine vendarle oddaljena bolj kot njeni neposredni narečni sosedi kajkavščina, delno pa tudi čakavščina.

¹⁷ Za današnje stanje v prekmurskem narečju: Kumin Horvat 2008; 2010.

5. Zaključek

Rezultati jeziko(slo)vne analize, zlasti na fonetični, delno pa tudi besedotvorno-skladenjski in leksikalni ravni – krajši povzetek bistvenih ugotovitev se nahaja ob koncu analize vsake posamezne ravni zgoraj – kažejo, da je kljub očitnim povezavam s kajkavskimi prevodi Marijinih litanij mogoče zagovarjati tezo, da je obravnavano Küzmičevo besedilo bližje prevodu kot ne, saj gre najmanj na fonetični ravni (posebej izrazito denimo pri razvoju praslovanskega *ě ter cirkumflektiranega *o in nosnika *ǫ, kjer v prekmurščini v dolgih zlogih stoji dvoglasnik *ej* oziroma *ou*, v kajkavščini pa samo *e* oziroma *o* (pri *ǫ *u*), npr. **zvězda* > *zvezda* : *zvezda* oziroma **rōža* > *rouža* : *roža*, **posōda* > *posouđa* : *posuda*) zanesljivo za pravi prenos iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem.

Povezava med Küzmičevim in kajkavskimi litanijskimi besedili, pa tudi Belostenčevimi prevodi ustreznega latinskega besedja v kajkavščino, je sicer nedvomna, in to tudi na ravni povsem konkretnih posameznih rešitev. Vendarle pa poleg očitnih (zlasti fonetičnih) sprememb, ki so bile ob prenosu iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem neizogibne, ne kaže prezreti niti avtorjevega prizadevanja za osebni slog v številnih odločitvah na besedotvorni (npr. raba samostalniških tvorjenk namesto posamostaljenih pridevnikov tipa *betež-n-ik* : *betež-n-i* ali pa nasprotno besednih zvez – predstopenj tvorjenk namesto slednjih, npr. *Kraljica apostol[-ov]* : *Kraljica apostol[-ska]*), delno pa tudi leksikalni ravni. Tudi takšno prizadevanje je Küzmičevo besedilo približalo pravemu prevodu. Poleg tega je na 16 mestih prisoten polni prevod, ne pa zgolj prepis ali priredba (popravek; navadno po Belostencu) litanijskega besedila v kajkavskih molitvenikih.

Na leksikalni ravni sicer velja še enkrat opozoriti, da je pri večini besed njihovo pripadnost ali samo kajkavščini ali samo prekmurščini težko določiti, zato se zdi smiselno govoriti o presečni množici med obema. Pri nekaterih besedah gre po Pleteršniku celo za presek med najverjetneje skupnim kajkavsko-prekmurskim ter vzhodnoštajerskim besedjem, kar kaže da prehod med prekmurščino, delno pa tudi vzhodno štajersčino, in kajkavščino na tem (panonskem) območju ni vedno jasno razviden.

Pri prenosu Marijinih litanij za *Knjigo molitveno* iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem je Küzmiču glavno referenco najverjetneje predstavljala govorica prebivalcev tedanje Slovenske krajine, med katerimi je živel. S tega vidika bi bilo na osnovi analize ustreznega korpusa, če je le mogoče istih besedil (to je istih del) v kajkavščini in tedanji prekmurščini, smiselno medsebojne vplive tedanje kajkavščine in stare knjižne prekmurščine proučiti še podrobneje – med drugim z raziskovanjem vpliva prekmurščine na kajkavščino in ne le obratno,¹⁸ pa tudi s proučitvijo potencialnega skupnega razvoja najmanj v cerkvenoupravnem smislu funkcionalno združene prekmurščine in kajkavščine.

¹⁸ Tudi zato, da bi tako še jasneje pokazali, da prekmurščina nikakor ni le skupek nemškega, madžarskega in kajkavskega jezika, kot je po izkušnjah enega od avtorjev (A. L.) še vedno prepričan marsikateri Prekmurec, ampak da je kot sicer slovensko narečje (z več definicijskimi slovenskimi (razvojnjo)fonetičnimi značilnostmi) v svojem jezikovnem razvoju vzajemno plemenitila svoje sosede. Tako bi še bolj izstopilo dejstvo, da so prekmurski avtorji tudi pri poimenovanju svojega jezika izhajali iz starocerkvenoslovanske tradicije, saj so svoj jezik imenovali »stari slovenski jezik«; niso preprosto sprejeli kajkavščine, ki je bila le nadomestni jezik, ampak živo govorjeno prekmurščino in jo povzdignili v knjižno normo. (Jesenšek 2005, 74)

Kratici

SLA – Slovenski lingvistični atlas 1. 2014.

SSKJ2 – Slovar slovenskega knjižnega jezika. 2014.

Reference

Viri

Belosteneč, Ivan. 1740. *Gazophylacium, seu Latino-Illyricorum onomatium aerarium*. Zagreb. s.n.

Bradač, Fran. 1955. *Latinsko-slovenski slovar*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Crobat, Martin. 1785. *Luzh, inu Senza vofra s. mashe*. Ljubljana: s.n.

Debenjak, Doris, Božidar Debenjak in Primož Debenjak. 2005. *Veliki nemško-slovenski slovar*. Ljubljana: DZS.

Hisna knisicza. 1783. Zagreb: Trattner.

Hrana nebezka. 1779. Zagreb: s.n.

Küzmič, Mikloš. 1783. *Kniga molitvena*. Sopron: s.n.

Molitvene knysicze. 1640. Požun [Bratislava]: s.n.

Novak, Vilko. 2006. *Slovar stare knjižne prekmurščine*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Pleteršnik, Maks. 2006. *Slovensko-nemški slovar – transliterirana izdaja*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Slovar slovenskega knjižnega jezika. 2014. Druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja. Fran: Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=133&View=1&Query=%2A> (pridobljeno 31. 5. 2018).

Slovenska liturgična komisija. 2007. *Cerkveni molitvenik*. Ljubljana: Družina.

Slovenski lingvistični atlas 1. 2014. Fran: Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=204&View=1&Query=%2A> (pridobljeno 31. 5. 2018).

Druge reference

Adamič, Janja. 2011. Prva sombotelska kanonična vizitacija turniške župnije leta 1778. V: *Varošanci – prekmurški meščani*, 18–22. Ur. Boštjan Zajšek. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.

Benedik, Francka. 1981. Gomilice (OLA 21). V: *Fonološki opisi srpskohrvatskih/hrvatskosrpskih, slovenačkih i makedonskih govora obuhvaćenih opšteslovenskim lingvističkim atlasom*, 179–182. Ur. Pavle Ivić. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

Dudás, Előd. 2012. Primerjalni zgodovinski razvoj prekmurskega črkopisa. *Jezikoslovni zapiski* 18, št. 2:149–165.

Gostenčnik, Januška. 2018. *Krajevni govori ob Čabranki in zgornji Kolpi*. Ljubljana: ZRC SAZU.

— — —. 2016. Krajevni govori od Babnega Polja do Bosljive Loke. *Slavistična revija* 64, št. 3:341–363.

Jesenšek, Marko. 2005. Zgodovinska dinamika prekmurskega jezika. V: *Prekmurska narečna slovstvena ustvarjalnost*, 69–80. Ur. Jože Vugrinec. Murska Sobota: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija Petanjci.

Kozar, Alojzij. 1995. Vpliv Marijinega lista na prekmurskega človeka. V: *Kleklav simpozij*, 107–114. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

Kumin Horvat, Mojca. 2010. Izoglose v prekmurskem narečju: regionalna geolingvistika. *Slavia Centralis* 3, št. 2:87–108.

— — —. 2008. Narečna podoba Prekmurja (po gradivu za Slovenski lingvistični atlas). V: *Življenje in delo Jožefa Borovnjaka*, 235–256. Ur. Marko Jesenšek. Maribor: Filozofska fakulteta.

Logar, Tine. 1981. Gornji Senik (Felsőszölnök; OLA 149). V: *Fonološki opisi srpskohrvatskih/hrvatskosrpskih, slovenačkih i makedonskih govora obuhvaćenih opšteslovenskim lingvističkim atlasom*, 213–218. Ur. Pavle Ivić. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

Novak, Vilko. 1976. *Izbor prekmurskega slovstva*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.

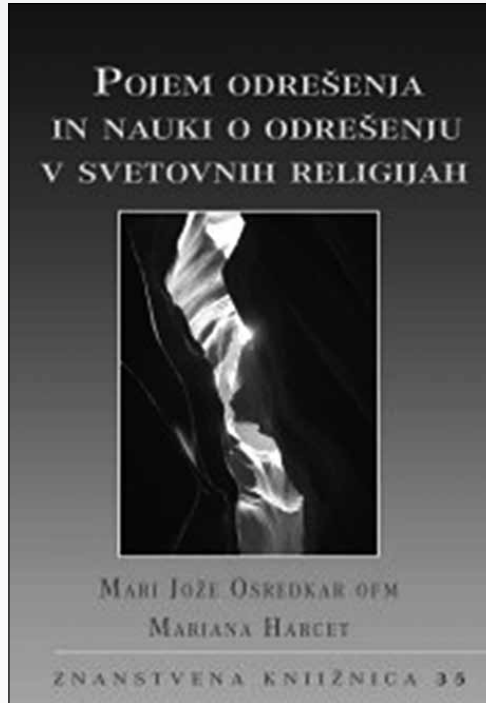
— — —. 1972. Kajkavske prvine v prekmurski knjigi 18. stoletja. *Slavistična revija* 20, št. 1:95–102.

Rigler, Jakob. 2001. *Zbrani spisi*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Sertić, Nikola. 1960. Hrvatski kajkavski molitvenici. Hrani Univerzitetna knjižnica Maribor. Tipkopis.

Smej, Jožef. 2005. Jezik Knige molitvene 1783 Mikloša Küzmiča v primerjavi z jezikom rokopiisa lačske. V: *Prekmurska narečna slovstvena ustvarjalnost*, 168–185. Ur. Jože Vugrinec. Murska Sobota: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija Petanjci.

- Šekli, Matej.** 2013. Zemljepisnojezikoslovna členitev kajkavščine ter slovensko-kajkavska jezikovna meja. *Slovenski jezik – Slovene linguistic studies* 9:3–53.
- Škafer, Ivan.** 1979. Jezuitski misijoni v krajini med Muro in Rabo za časa katoliške obnove 1609–1730. *Acta ecclesiastica Sloveniae* 1:171–187.
- Toporišič, Jože.** 2004. *Slovenska slovnica*. Maribor: Založba Obzorja.
- Vidovič Muha, Ada.** 2011. *Slovensko skladenjsko besedotvorje*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Zelko, Ivan.** 1996. Murska Sobota kot sedež arhidakonata in cerkvenoupravna pripadnost Prekmurja v srednjem veku. V: *Zgodovina Prekmurja*, 117–123. Ur. Vilko Novak. Murska Sobota: Pomurska založba.



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**

Urška Flisar in Mari Jože Osredkar **Pravni sistemi islama¹**

Povzetek: Življenje muslimanov je tesno prepleteno z določili šeriatskega prava, ki posega na vsa področja človekovega življenja in je tesno povezano z razumevanjem Božjega razodetja. Kljub temu je mogoče opaziti, da se muslimani ne držijo predpisov šerie do črke natančno, ampak so se začeli ozirati za civilnim pravom, kar povezujemo s procesom sekularizacije. Ta je namreč čedalje bolj opazna tudi v islamskem svetu, a ne povsod. Razprava osvetli razlikovanje med sunitskim in šiitskim pravnim sistemom in metodami, ki jih uporabljajo različne pravne šole znotraj muslimanskih vej ter ugotavlja, zakaj se asimilirajo le pripadniki določene veje islama, druge pa postajajo čedalje bolj fundamentalne.

Ključne besede: šeria, sekularizacija, suniti, šiiti, pravne šole

Abstract: **Legal Systems of Islam**

The life of Muslims is closely intertwined with the provisions of Shari'a law, which encompasses all spheres of human existence. Muslims model their living excessively depending on their understanding of God's revelation. Nevertheless, it can be observed that a lot of Muslims do not adhere to the rules of the Shari'a to the letter for they have begun to look at the civil law. We call this process secularization. This tendency is also becoming increasingly apparent in the Islamic world. Yet, not everywhere. Our presentation highlights the distinction between the Sunni and Shia law system and the methods used by various law schools within Muslim branches. These serve to determine why only certain branches of Islam are assimilated in Europe, while others are becoming more and more fundamental.

Key words: sharia, secularization, sunnis, shiites, law schools

1. Uvod

Evropa danes zelo velikodušno sprejema begunce iz tretjega sveta, ne glede na kulturno in versko pripadnost. V imenu demokratičnih svoboščin jim omogoča ohranjanje njihove religije. Hkrati želi, da bi se prišleki integrirali v evropski način

¹ Članek je rezultat 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.

življenja. Naš namen ni odgovarjati na vprašanje, ali je pametno sprejemati begunce in migrante, ali je to koristno ali ne. Dejstvo, da so tukaj med nami, da jim omogočamo ohranjanje religije in da se težko navajajo na naš način življenja, je izhodišče našega razmišljanja o islamskem pravnem sistemu.

V islamu sta vera in pravni sistem tesno povezana, ker oba izhajata iz Korana. Biti musliman, ne pomeni zgolj priznavati in izpovedovati verske resnice, temveč pomeni hkrati upoštevati tudi šeriatsko pravo, ki ureja vsa področja življenja. Iluzorno je torej pričakovati, da bo goreč muslimanski vernik ohranil svojo vero nespremenjeno, a spremenil način življenja. Če pa se njegova vera nekoliko »spremeni«, ne bo več dosledno spoštoval pravnih navodil in bo lahko spremenil način življenja. Sekularizacija je proces, pri katerem vernik na nekaterih področjih življenja odstopa od verskopravnih določil, a kljub temu ostaja pripadnik določene religije. Ker je torej spolnjevanje ali nespolnjevanje islamskega pravnega sistema ključ za razumevanje integracije muslimanov, bomo v prispevku predstavili islamski pravni sistem in osvetlili, zakaj ima šariat vpliv na življenje muslimana.

2. Islamsko pojmovanje Božjega razodetja

Razumevanje šeriatskega prava je pogojeno s poznavanjem islamskega pojmovanja razodetja. Ob primerjavi šeriata in judovsko-krščanskih moralnih zakonov opazimo bistveno razliko. Prve različice desetih Božjih zapovedi, ki jih je Bog sam vklesal v kamen (2 Mz 24,12; 2 Mz 32,16), ne zasledimo več. Mojzes jo je iz besa razbil nad zlatim teletom (2 Mz 32,19). A potem se je vrnil na goro Sinaj in jih sam po navdihu znova napisal (2 Mz 34,28). Od takrat naprej govorimo o dveh avtorjih Svetega pisma: Bog in človek. To omenja tudi »Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju« (BR, tč. 11). Ker je resnični avtor Božjega razodetja človek, ki prepozna Božjo voljo, jo človek lahko tudi razlaga – različnim krajem in obdobjem primerno. Prav možnost interpretacije Božje volje omogoča sekularizacijo.

Islamski nauk pa je prepričan, da je nadangel Gabrijel sam dobesedno narekoval Mohamedu besedilo Korana. Zato se Koran ne bi smel niti prevajati iz arabskega jezika. Doslej se še nobena uradna islamska šola ni izrekla za zgodovinskokritično metodo preučevanja Korana. To storijo posamezniki, razumniki in raziskovalci, toda njihovi spisi nikoli niso postali uradna doktrina kakšne ugledne šole. Glede na to, da se je šeriatsko pravo razvilo pod neposrednim vplivom razodetja svete knjige Korana in razlage poslanca Mohameda, je sprejeto kot integralni del verskega življenja, ki ga mora musliman »po črki« uresničevati v svojem vsakdanjem življenju. »V arabski kulturi biti predan Bogu pomeni, biti pasiven. Bog se odloča namesto človeka, ker je človek razumljen kot Allahova last,« pravi Osredkar (2015, 709).

Islam razlikuje med pojmom *iman* in *din*. Besedo *iman* zahodni religiologi po navadi prevajajo z *vera*, *din* pa z *religija*. Toda ta prevod je zavajajoč. *Iman* je v bistvu pričevanje vernika o tem, kar človek verjame; je notranje sprejemanje razodetih resnic in njihovo izpovedovanje z besedo. Musliman postaneš, ko izpoveš

vero. Vendar, kdor ostane le pri izpovedovanju vere, je sekularizirani vernik. Pravi musliman je vernik, ki izpoveduje »koransko vero« in se hkrati odloči za radikalno življenje po izvornem nauku vere, ki pa je *din*. Le-to povzema šeriat, ki daje navodila, kako ravnati na različnih področjih življenja. Islamsko spoštovanje *dina*, torej islamskega prava, nam pomaga razumeti radikalnost mnogih islamskih vernikov v današnjem svetu oziroma njihovo željo po vrnitvi h koreninam. Hkrati pa nam odgovarja na vprašanja, ki se porajajo ob težavah z inkulturacijo in integracijo muslimanov v zahodnem, »krščanskem« svetu. (2016, 15–16)

3. Sekularizirani islam

Kot smo omenili že zgoraj, sta spoštovanje in neupoštevanje šeriatskega prava pri muslimanih tesno povezana s procesom sekularizacije. V katolištvu beseda sekularizacija najprej pomeni prehod posvečene osebe v posvetni stan. Latinski izraz *saecularis* namreč pomeni posveten. Iz njega se je razvila beseda *saecularisatio*, ki so jo začeli na prehodu iz 17. v 18. stoletje uporabljati v povezavi s cerkvenim posestvom, ki je prehajalo v državno oskrbo. V tem smislu danes besedo opredeljujemo kot »preobrazbo cerkvenega v posvetno« (Leksikon Cankarjeve založbe 1988, s. v. »sekularizacija«), tudi kadar gre za »odvzem ali prevzem cerkvenih posesti s strani države« (Flere in Kerševan 1995, 122). V zadnjih desetletjih se besedo sekularizacija pogosto uporablja pri opredeljevanju razkristjanjenja zahodnoevropske krščanske družbe. Sekularizirana družba ali oseba je tista, ki je v preteklosti javno izražala verske vrednote, danes pa verske nauke zapostavlja (123–124) ali pa po njih živi zgolj v zasebnem življenju. A izraz sekularizacija v evropskem kontekstu izraža še nekaj – proces ločevanja med javnim in zasebnim življenjem na področju religije, ki prej ali slej pripelje do stanja, da se v javnosti o Bogu ne govori in se vera ne izraža. Osredkar (2013, 467) pravi: »Zdi pa se, da proces sekularizacije ne poteka le v eno smer (zmanjševanja vpliva religije v družbi), temveč poteka dvostransko. Tudi v religiji se čuti prevzemanje posvetnih, sekularnih vrednot in standardov.« Ta vzorec sprememb se je poimenoval kar notranja sekularizacija Cerkve (469). Ko v kontekstu take opredelitve sekularizacije razmišljamo o verskem življenju muslimanov, predvsem v Evropi, lahko proces sekularizacije prepoznamo v njihovem nedoslednem spolnjevanju islamskih zakonov. Vsekakor drži, da je islam zaradi lastnega nauka o razodetju veliko bolj odporen proti sekularizaciji kot krščanstvo. Sekularizacija v islamskem svetu pomeni razvrat, medtem ko je v Evropi ta način življenja čedalje bolj sprejemljiv tudi za muslimane.

4. Šeriatsko pravo

Zahod šeriatsko pravo mnogokrat pojmuje kot zastarelo, patriarhalno obarvano, obenem pa ga implicira kot monolitno zlitino verskega in državnega prava. Sicer drži, da je šeriat sistem božjega prava in da je upoštevanje njegovih predpisov znak

pokorščine Allahu. Tudi v koranskem stihu 45,18² beremo, da je treba slediti veri v določeni smeri. Po verovanju in razumevanju muslimanov je šeriat razodet od Boga in zato bi se mu morali poskušati približati vsi muslimani.

Arabska beseda šeria (pojavlja se tudi zapis šarija) pomeni »pot k napajališču«, »predpisana pot«. Kot taka pomeni najpomembnejšo zahtevo, ki označuje sveti zakon kot globalni pojem. Šeriatski pravni sistem se je razvil znotraj posebnih okoliščin in družbe, ki so jo delile plemenske razlike. Najpomembnejši vidiki šeriatskega prava so: *ibadat*, področje bogoslužja, *munakehat*, področje zakonskega in družinskega prava, *muamelat*, področje gospodarskega in družbenega delovanja, in *ukubat*, kazensko pravo. Glede na razvoj prava v zahodnoevropskih družbah in razlike, ki so danes očitne in jasno izražene, izstopajo vprašanja kazenskega prava, ki se prakticirajo v manjšem številu držav. Večina muslimanov v praktičnem smislu danes islamsko pravo živi in doživlja kot merilo za svojo moralno in etiko. (Karčić in Karić 1998)

4.1 Viri šeriata v sunizmu in šiizmu

Šeriat kot pravni sistem priznavajo suniti in šiiti. Oboji za njegov vir uporabljajo Koran, suno (hadise) in *idžmo*, a pri tem se pojavljajo razlike v interpretaciji. V nasprotju s suniti, šiiti kot četrtega vira ne štejejo *kijasa*, ampak dajejo namesto tega večjo veljavo razumu (*akl*).³ Hadisi so izreki preroka Mohameda in poročila iz njegovega življenja. Zbirko vseh hadisov imenujemo *suna*, kar pomeni tradicija. Suniti in šiiti nekoliko različno razumejo hadise. Suniti za hadise sprejemajo Mohamedove izreke, dejanja in tiha določila. Šiiti pa za hadise sprejemajo tudi izreke in dejanja šiitskih imamov. *Idžma* je soglasje muslimanske skupnosti. Sunizem *idžmo* razume kot soglasje verskih pravnih strokovnjakov o živi tradiciji oziroma živi suni. Šiizem ima tri pravne šole, ena izmed teh pa je šola Usuli. Ta je edina šiitska pravna šola, ki za svoj pravni vir upošteva tudi *idžmo*. Omenjena šola jo razume kot soglasje mudžtehidov⁴ o tem, kako so se do nekega vprašanja opredelili dvanajstniški imami. *Idžma* se deli na javno izrečeno soglasje in na molčeče soglasje islamske skupnosti. Za javno je značilno, da so mudžtehidi svoja stališča argumentirali na glas. Mudžtehid pa dá molčeče soglasje v primeru, da javno ne komentira mnenja svojega kolega o določeni problematiki. Z molkom mu torej dá tiho pritrditev.

Kijas pomeni razumsko sklepanje, pri katerem je pravnik postavljen pred tedaj še neznan oz. neobravnava primer, *hukm*. Za iskanje pravilnega odgovora uporablja primere iz Korana in sune. (Khan Nyaaaze 2000, 146)

4.2 Drugotni viri

Obstajajo še drugi viri šerie, ki pa niso skupni šiitom in sunitom oziroma nekatere priznavajo le določene pravne šole ali pa celo manjše skupine muslimanov. *Istis-*

² »Potem smo izbrali tebe, da boš sledil veri v določeni smeri.« (K 45,18)

³ Človeški um.

⁴ *Mudžtehid* je v islamu priznan šeriatski pravnik, ki samostojno rešuje pravna vprašanja.

han pomeni pravno presojo,⁵ da se mudžtehidi pri iskanju odgovorov na vprašanja zatekajo stran od vidnega analognega sklepanja (*kijasa*) k nevidnemu. Fundamentalistične skupine nasprotujejo uporabi *istishana*, medtem ko ga promovirajo predvsem reformatorji feminističnih skupin. Med sekundarne vire se prištevajo tudi občji interesi (*maslehatu-l-mursele*), a seveda obstajajo določeni pogoji glede obravnave tega vira. V primeru, da je zakonodajalčevo mnenje absolutno nasprotno od občjih interesov posameznika, prevlada volja prvega. Bečirović (2015, 15) omenja, da so občji interesi pogostejši v praksi v državah z »mylejšo« obliko vladanja.

Preprečevanje oziroma odklanjanje zla (*seddu-z-zero'i'*) ima svoj temelj v muslimanski pravni filozofiji, ki odklanja vsakršno zlo in promovira dobro. Da bi se slabo dejanje (greh, zločin) preprečilo, so pravniki, že preden je bil greh storjen, sprejeli določene kazenske zakone, kakor tudi pogoje pomilostitve. Zgled za to daje že Koran.

Naslednji sekundarni vir je *istishab*, ki pomeni imeti kaj za dobro. »Vse, česar zakonodajalec ni prepovedal, je dovoljeno, in vse, kar ni ukazano, ni zavezujoče za zavezanca,« pravi Bečirović (2015, 16). To pomeni, da vsak zakon, sprejet v preteklosti, velja tako dolgo, dokler ga ne nadomesti nov zakon.

Adet ali *urf* sta dve besedi, ki v posplošenem pomenu opisujeta običaje. A pri razlagi tega moramo biti še posebej previdni, saj v *urf* prištevamo le dobre, pozitivno naravnane običaje, medtem ko *adet* zajema tudi slabe. Običaji imajo velik vpliv na oblikovanje islamskega prava, saj se mora to prilagajati toku življenja. Glede na to, da so šiitski pravni sistemi bolj odprti za sprejemanje različnih vsebin, je praksa uporabe *adeta* in *urfa* v pravnem sistemu pri njih pogostejša kot pri sunitih.

Predislamski mezhebi so objave, ki so bile razodete Mohamedovim prednikom. Nekatera razodetja najdemo v Koranu, druga so se obdržala v arabskem ustnem izročilu. Islamski pravniki so si enotni, da muslimanom teh pravil ni treba nujno izpolnjevati, saj se je Allah popolnoma razodel šele Mohamedu. Na podlagi tega je Mohamed glavna islamska avtoriteta in njegovi ukazi pretehtajo vse prejšnje.

Zadnji sekundarni vir šerie je *mezhebi ahabov*. Pod pojmom *ashabi* razumemo osebe, ki so se dlje časa družile s Prerokom. Obravnavani vir ima večji vpliv pri šiitih. Ti namreč za svojega prvega imama štejejo Mohamedovega sorodnika in te snega prijatelja Alija. Njegovi nauki in dejanja so šiitskim muslimanom zgledna dejanja, ki jih prištevajo in upoštevajo takoj za Mohamedovimi.

4.3 Vseobsežnost šeriatskega prava

Šeriatskega prava ne moremo primerjati s sodobnimi pravnimi sistemi, ki veljajo v Zahodnem svetu. Islamsko pravo je obtičalo v srednjem veku. Izjema je le pravo šiitske manjšine, ki se še danes razvija v koraku s časom. Čeprav je šeriat v prvi vrsti versko pravo, zajema, kot pravi Fyze (1974, 15), tudi etična in družbenopravna pravila in kot tako je vir morale. Ureja ves spekter vsebin, ki zajemajo tako za-

⁵ Dobesedno pomeni »razmisliti kaj dobrega«.

sebnost kot javno življenje, ki vključuje tudi politično, družbeno in družinsko delovanje vsakega muslimana. Danes mnoge muslimanske države ne uveljavljajo šerie na vseh področjih. Svoje pravo so bili pripravljene zamenjati s sekularnimi pravnimi sistemi, predvsem na ustavnem, tržnem in kazenskem pravnem področju. Šeriatsko pravo pa je, predvsem v državah, kjer je delež muslimanov najvišji, ohranilo svoj vpliv v družinskem pravnem sistemu, ki zajema tudi obredno življenje vernika.

Islam ne pozna ločitve med sakralnim (*fas*) in sekularnim (*jus*). Čeprav mnogi zahodnjaki islamu očitajo ozkoglednost in zastarelost, moramo biti pri takšnih očitkih pazljivi. Mentaliteta islamskega ljudstva je drugačna od zahodne, prav tako kot pripadnik afriškega plemena razmišlja drugače od hindujca. Veliko vlogo pri razumevanju igra tudi dejstvo, da Koran, v nasprotju z Biblijo (Mt 22,21), ne pozna ločitve med božjim in državnim pravom.

5. Fikh

Fikh je islamska pravna veda. Beseda v arabskem jeziku pomeni »razumnost«. Medtem ko je šeria pot ali metoda, ki prihaja od Boga, je *fikh* aplikacija te metode na posamezne primere. Prva je bolj normativna in idealna, sam *fikh* pa je bolj hermenevtične narave in želi poseči v praktično življenje. Uporablja se za označevanje vedno razvijajoče se interpretacije zakonov skozi različne šole.

Fikh vsebuje *ibadet*, kar pomeni nauk o obredju, in *muamelat*, nauk o urejanju družbenih odnosov. Ta se nadalje razcepi na štiri veje: *ukubat* (kazensko pravo), *miras* (dedno pravo), *munakehat* (družinsko pravo), *ukud* (obligacijsko pravo).

Brez *fikha* bi bila šeria okamnena institucija, saj ne bi bila sposobna prilagajanja spremembam v svetu. Ker pa je prilagajanje nekaterim muslimanskim skupinam danes v napoto, si te prizadevajo za ukinitvev *fikha*.

6. Filozofija islamskega prava

Pravni sistemi na Zahodu služijo prvotnemu namenu, zagotavljanju reda v družbi. Pri tem se upoštevajo temeljne človekove pravice in pravna enakost. Islamski pravni sistem je tesno povezan z božjim pravnim redom. To bi lahko nekoliko primerjali s kanonskim pravom ali še bolje z nauki, zapisanimi v evangelijih. Filozofija islamskega prava ima namreč svoj temelj v človekovem delovanju. Človek je dolžan delati dobro in se izogibati slabemu, kot to opredeljuje Koran in šeriat. Allah je tisti, ki s primeri, navedenimi v Koranu, poučuje ljudi (K 14,24-25). Za slabe stvari velja popolna prepoved delovanja. (Hamidullah 1989, 132–133) Slaba dejanja islamsko pravo za razliko od civilnega povezuje z grehom. Čeprav je najvišji sodnik Allah, dobijo grešniki svojo kazen tudi v času življenja. Največji greh v islamu je odpad od vere.

7. Sunitske pravne šole

Islamsko stališče glede poučevanja je jasno. To, da človek pridobi določeno znanje, je religiozna dolžnost. Se pa od človeka ne zahteva več, kot je zmožen. Tega se držijo tako suniti kot šiiti, a razlike glede sprejemanja znanja in poučevanja so precejšnje.

Sunitske pravne šole se imenujejo *madhabe*. V toku prvih stoletij islama so se razvile štiri pravne šole, ki so jim skupni viri in metode, s katerimi so reševali sporna teološka in pravna vprašanja. Med štiri velike pravnike suniti prištevajo Hanifa, Anasa, Šafijija in Hanabala. Najprej si bomo pogledali vire in metode, nato pa bomo predstavili vsako šolo posebej.

7.1 Sunitske pravne avtoritete

Sunitske šole se med seboj razlikujejo po metodi, ki jo uporabljajo pri svojem učenju, in glede na to, kako sprejemajo nekatere pravne trditve.

Prvemu pravniku je bilo ime Abu Hanifa (700–767). Hanifska pravna šola se od drugih šol razlikuje predvsem po tem, da hadisom ne daje velikega pravnega pomena. Pri svojem delu je uporabljal individualno razlago (*raj*) in analogično reševanje problemov (*kijas*). Pripadnike njegove šole imenujemo hanifi, znani pa so po tem, da za drugi vir upoštevajo lokalne običaje. Slednje jim je pomagalo, da so se zelo hitro prilagodili kulturnemu okolju in posledično so postali vodilna islamska šola v času Otomanskega imperija. (Nasir 2009, 18) Hanifa je znan tudi po tem, da je na metodi *kijasa* razvil eksegezo Korana in utemeljil princip *idžme*, tj. soglasje skupnosti. Hanife danes najdemo na Balkanu, v Turčiji, Afganistanu, Indiji, Iraku, Indiji, Pakistanu in na Kitajskem.

Drugo veliko pravno ime sunitske šole je Malik ibn Anas (715–795), ki je med drugim tudi avtor prvega islamskega pravnega dela *Kita al Muvatta*.⁶ V njem si je prizadeval narediti pregled zakonov, verskih obredov in pravnih predpisov, pri čemer se je naslanjal na metodo *idžma*, kdaj pa je dal prednost tudi individualni razlagi. Malikiti v vsakem dvoumnem položaju iščejo srednjo pot. Gre za najbolj odprto šolo, ki pa je doživela tudi kritike zaradi »svojeglavosti«. Najdemo jih v Maroku, Tuniziji, Alžiriji, severnem Egiptu, Sudanu, Kuvajtu in Bahrajnu.

Šafiiti so tretja muslimanska skupina, ki je dobila ime po pravniku Mohamedu Aš Šafijiju (767–820), ki je bil daljni sorodnik Preroka. Velja za prvega sistematičnega pravnega teoretika v islamu. Prizadeval si je najti srednjo pot med racionalisti in tradicionalisti. Največjo avtoriteto je dajal Koranu in suni, čemur pa je sledila analogična povezava in obvezujoče soglasje. Po njegovem mnenju lahko *kijas* uporabljajo le tisti posamezniki, ki so večči preroške tradicije, poznajo arabski jezik, ob tem pa morajo biti pozorni na to, da se v svojih odločitvah ne pre naglijo in da so pripravljeni sprejeti mnenje svojih nasprotnikov. (Peters 1990, 707) Šafiitska pravna šola se od prvih dveh razlikuje najbolj po tem, da metodo *kijas* uporablja zelo previdno, metode *istislah*a (javnega interesa) pa sploh ne

⁶ Delo je med suniti zelo cenjeno in je po svoji veljavi za hadisi.

uporabi. Danes jih najdemo v južnem Egiptu, vzhodni Afriki, Indoneziji, na Arabškem polotoku, v Palestini, Jordaniji in Siriji.

Zadnja, četrta pravna šola v sunizmu se imenuje hanabalitična pravna šola. Vodilna osebnost je Ahmed ibn Hanabal (780–855). Ta je metodo kijasa uporabljal zelo redko, zelo zvest pa je bil tradiciji. Pravi, da le preko tradicije lahko sledimo Prerokovemu življenju, a se je treba odpovedati lastnim nagnjenjem. Hanabal je ljubil uporabo hadisov, uporabljal jih je veliko in posledično kdaj tudi nepreverjene. Obravnavana pravna šola je strogo nasprotna modernizaciji in novitetam. Posledično je imela najmanj pristašev, v 14. stoletju pa je prerasla v gibanje, imenovano vahabizem, ki še danes prevladuje v Saudovi Arabiji. (767) V 18. stoletju je arabski voditelj Mohamed Al Vahabi naredil reformo hanabalistične pravne šole in še dodatno poostril pravila. Predpisal je obvezno nošenje brade in podložnost nevernikov, poleg tega pa je prepovedal vse okrasje in glasbo. (Tello 2006, 77)

V sunizmu je bila v 10. stoletju na podlagi soglasja sprejeta odločba, ki je velela, da se je treba podrediti eni izmed štirih šol. Pravni sistem šol se ni smel več spreminjati, kar je posledično pomenilo, da se šole niso posodabljale in so še danes tam, kjer so bile pred 1100 leti. (Tabatabai 2013, 91) Razlago za to najdemo v stihu Korana, ki pravi, da je božje pravo od vekomaj in da ne bo nihče doživel tega, da bi se Gospodovi zakoni spremenili (K 48,23).

Omenimo še, da danes med suniti najdemo posameznike, ki kljub prepovedim poskušajo vnašati novitete in izvajajo svobodni *idžtihad*. Modernejše smeri so tako nagnjene k eklekticizmu, njihova glavna naloga pa je ločiti med tem, kar je dobro in tem, kar je slabo.

8. Šiitske pravne šole

Šiizem je v znanju vedno nekoliko prednjačil pred suniti. Zaradi svojskega pogleda na določene stvari je postavljaj vprašanja sunitom in jih s tem na neki način prisilil, da so začeli razmišljati, ali so želeli temeljito argumentirati svoja načela. Tako so s časom šiiti čedalje bolj vstopali v filozofsko misel, ki pa je prešla tudi na suniti svet. Pot do tega je bila težavna, saj je pred tem oblast (v 9. stoletju) celo ukazala, da morajo uničiti mnoga prevedena filozofska dela. Filozofija je nato z naslednjim stoletjem spet zaživela, a v sunizmu je z vrhom v 12. stoletju (Averroes) dosegla konec. Šiitski učenjaki so še naprej razvijali filozofsko misel in jo prenesli še na druge znanosti. (Tabatabai 2013, 94)

Dvanajstniški šiizem pozna tri pravne šole (Akbari, Usuli in Šejki), ki so sad družbenega, kulturnega in političnega okolja, med seboj pa se razlikujejo predvsem glede priznavanja pravnih virov, kar vpliva na razreševanje verskih in družbenih vprašanj (Šterbenc 2005, 153). V nadaljevanju bomo predstavili šiitske pravne šole, njihova izhodišča in temelje ter dejstvo, zakaj se je do današnjega dne obdržala le ena izmed pravnih šol, glede na to, da v sunizmu še vedno delujejo vsi štirje pravni sistemi.

Šiiti menijo, da je v kanoniziranem Koranu, ki je nastal v času Otmanove redakcije (tretji sunitski kalif), premalo poudarjena vloga Alija.⁷ Obstaja tudi šiitska različica Korana, v kateri najdemo dodatno suro, imenovano »Dve zvezdi«. Ena zvezda je Mohamed, druga pa Ali in v njej sta si Prerok in imam enakovredna. Popolno razodetje Korana pa bo na svet prinesel pričakovani *mahdi*. (Nasr 2007, 56)⁸

8.1 Šiitska pravna šola Akbari

Svoje prve zametke je prva pravna šola dobila z nastankom dvanajstniškega šiizma, kot ločeno gibanje pa je začela delovati konec 16. stoletja. Glavno vlogo pri Akbari je imel Astarabadi, največji uspeh je šola doživela v času iranskega vladarja Nadira Šaha (1736–1747), ki si je prizadeval za zблиžanje šiitskih pravnih šol s sunitskimi. Glede na to, da je pravna šola Akbari za svoja edina vira priznavala suno in Koran, se je tudi v praksi začela približevati sunitskim pravnim šolam. (Momen 1985, 222) Omenjenega pravnega sistema se danes polašča zelo malo šiitov, najmočnejši vpliv ima šola v Bahrajnu, okolici jezera Hamar in južnem predelu Iraka (Šterbenc 2005, 157).

8.2 Usuli – najvplivnejša šiitska pravna šola

Pravna šola Usuli se je začela razvijati ob koncu 18. stoletja z islamskim strokovnjakom Bihbahnijem, ki je naredil revolucionarni premik v šiitskem pravnem sistemu. Ko je vključil *kijas*, je zaradi širine šola Usuli premagala Akbari, kar je preprečilo, da bi se dvanajstniški šiizem zlil s sunizmom.

Prišlo je tudi do delitve šiitov glede na religijski stas. Govorimo o delitvi na dva pola, v katerem prvi pol zajemajo *mudžtehidi*, drugi del pa laiki, posnemovalci (*mukalidun*). Naloga slednjih je, da posnemajo svoje imame. (Momen 1985, 127–128; 205) Po mnenju J. Cola (1983, 40) sta bila zmaga šole Usuli in pojav posnemanja imamov tako pomembna kot zmaga papeške moči za katolištvo na prvem vatikanskem koncilu.

Pomembno vlogo je imel pri opredelitvi pravne šole tudi šejk M. Ansari. Cole (42–45) navaja, da je Ansari poudaril razveljavitev ritualnih opravil laikov, če ti ne posnemajo mudžtehidov. Zapisana so tudi pravila, kateri mudžtehid ima večjo veljavo. Največji poudarek ima izobraženost. V primeru, da je najbolj izobraženih mudžtehidov več, ima vsak vernik, glede na svojo pobožnost in zanesljivost, pravico sam presoditi, katerega imama bo posnemal. Velja tudi napisano pravilo, da mora biti mudžtehid, ki se posnema, živa oseba, kar pomeni, da si je po smrti izbranega mudžtehida treba poiskati drugega. Praksa kaže tudi na to, da isti mudžtehid daje kontradiktorne izjave. Na tem mestu prevladajo poznejše izrečene

⁷ Ali ibn Abi Talib je bil Mohamedov bratranec in zet, saj je bil poročen z Mohamedovo hčerko Fatimo. Spadal je med prve vernike, velja za hrabrega bojvnika, hkrati pa je bil Prerokov diplomat in tajnik. Ali je hkrati četrti sunitski kalif in prvi šiitski imam.

⁸ Dvanajsti, za zdaj še skriti, imam.

sodbe.⁹ Omenimo še, da so ustne sodbe v prednosti pred zapisanimi.¹⁰ Ansari je odigral pomembno vlogo tudi pri razdelitvi pravnih določil v štiri kategorije. Te so gotovost (*kat*), domnevna veljavnost (*zan*), dvom (šak) in domnevna napačnost (*vam*).

Zgodovinski viri nam potrjujejo dejstvo, da je bila verska pravna znanost šiitske manjšine v času življenja Ansarija razdeljena na praktična in semantična načela. Praktičnim načelom (*usul al amalija*) se je posvetil tudi obravnavani strokovnjak in jih razdelil na štiri dele. Prvo praktično načelo se imenuje, kot navaja Momen (1985, 187), *al bara* in pomeni dovoljenost večje svobode pri odločanju. To se navezuje na odločanje laikov. *Al takjir* je druga kategorija in pomeni svobodo izbiranja mnogih drugih verskih strokovnjakov in pravnih šol, v primeru, da se zdi verniku njihov nauk ustrežnejši. Tretje praktično načelo govori o tem, da veljajo sprejeta načela, pravila tako dolgo, dokler kdo ne pokaže njihove zmote in ne najde nove rešitve (*al istišab*). Sledi *al ihtijat*, prakticiranje preudarne previdnosti v obstoju kakršnega koli dvoma.

8.3 Pravna šola Šejki

Najmanj privrženecv ima pravna šola Šejki, ki je nadaljevanje razsvetljenske Isfahanske šole, ki je temeljila na teozofiji. Utemeljil jo je šejk Ahmed konec 18. stoletja. Svoje temelje ima v specifični doktrini o Bogu, prerokih, imamih, prav tako pa o eshatologiji in naravi. Pravna naravnost šole za največji temelj priznava Koran in suno, kakor tudi razum. Glede veljavnosti idžtihidov pa je nekoliko zadržana. Njihove vloge namreč ne zanika, uči pa, da je zaželeno sprejemati odločitve na podlagi predpisov v hadisih. (Momen 1985, 225–228)

9. Zaključek

Zgoraj navedeni Tabatabai trdi, da je prednost šiitov v tem, da se njihov pravni sistem še naprej razvija in ni kot sunitiski obtičal v srednjem veku. Kot zanimivost omenimo, da je bil eden izmed pomembnih avtoritet v zgodovini šiizma tudi ajatola R. Homeini (1902–1989). Študiral je šeriatsko pravo, misticizem in filozofijo. Z našega vidika je Homeini pomemben predvsem zaradi dejstva, ker je v Iranu (šiitski državi) vpeljal staro šeriatsko pravo iz časa perzijske civilizacije. V tem primeru se je šiizem, nehote in nevede, vnovič približal »zaostalemu« sunizmu. Po drugi strani pa je razvidno, da se sunitiski pravni sistem prilagaja zahodnim smernicam veliko bolj, kot je videti na prvi pogled. Čeprav je v mnogih muslimanskih državah v veljavi šeriatsko pravo, ne smemo pozabiti, da ima slednje največjo veljavo v družinskem pravnem sistemu, medtem ko ga na drugih področjih zamenjujejo pravni sistemi, ki imajo svoje temelje v rimsko-evropski zakonodaji. Do odsto-

⁹ Po načelu abrogacije imajo tudi v Koranu večjo prednost pozneje napisani stih.

¹⁰ Dejstvo, da imajo ustne sodbe večji vpliv od pisnih, lahko privede do zlorabe oziroma prevar. Obstaja namreč možnost, da kdo sodbo narobe razume ali jo celo nekoliko priredi.

panj prihaja tudi znotraj družinske zakonodaje. Čeprav se šeriatsko pravo v svoji zakonodaji ni spremenilo, so kazni, ki so v njem predpisane, velikokrat milostnejše ali celo neizvršene. Slednje je prisotno predvsem v sekulariziranih muslimanskih državah in v državah, kjer islam ni večinska religija. Kot primer lahko navedemo muslimane v Sloveniji, ki so se skorajda v polnosti prilagodili slovenskemu načinu življenja. Eden izmed najbolj vidnih primerov je enakopravnost žensk.

Slovenija pa ni nobena izjema. Sekularizacija islama je na Zahodu vidno prisotna. Opazamo, da se v zahodnem svetu asimilirajo predvsem tisti muslimani, ki so sekularizirani. Se pravi tisti, ki se ne držijo šeriatskega prava do črke natančno. Na drugi strani pa je tudi v zahodnem svetu vse več simpatizerjev fundamentalističnih pogledov na islamsko vero. Gre za muslimanske ekstremiste, ki si prizadevajo, da bi bila šeria edini veljavni zakon, po katerem bi se morali ravnati vsi ljudje tega sveta.

Zaključimo lahko, da se islamski pravni sistem spreminja tako pri sunitih kot pri šiitih. A pravne spremembe niso toliko vezane na veje islama kot na politiko posameznih držav. Tako kot nekatere sunitske države, monarhije (Saudova Arabija, Oman, Bahrajn) zelo dosledno sledijo predpisom šeriatskega prava, tako so tudi nekatere šiitske države zelo natančne pri priznavanju strogega muslimanskega sistema (Iran). Po drugi strani pa se tudi muslimanske države srečujejo s sekularizacijo, ki v veliki meri vpliva na pravne sisteme. Tako kot sta med sunitiskimi državami povsem sekularizirani Turčija in Tunizija, je v precejšnji meri sekulariziran tudi večinsko šiitski Azerbajdžan.

Kratika

BR – *Koncilski odloki*. 1980. [Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju / *Dei Verbum*].

Reference

- Bećirović, Zijad**. 2005. *Temelji islama in islamskega prava (šeri'ata)*. Ljubljana: Zavod Ifimes.
- Cole, Juan R.** 1983. Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar. V: *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. Ur. Nikki R. Keddie. New Haven in London: Yale University Press.
- Flere, Sergej, in Marko Kerševan**. 1995. *Religija in sodobna družba*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Fyzee, Asaf A. A.** 1974. *Outlines of Muhammadan law*. Delhi: Oxford University Press.
- Gordon, Matthew S.** 2001. *Islam: World Religions*. New York: Facts on File, Inc.
- Hamidullah, Muhammed**. 1989. *Uvod u islam*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice.
- Karčić, Fikret, in Enes Karić**. 1998. Šerijatsko pravo u savremenim društvima. Sarajevo: Pravni centar Otvoreno društvo BiH.
- Khan Nyazee, Ahsan**. 2002. *Outlines of Islamic Jurisprudence*. London: Institute of Advanced Legal Studies.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)**. 1980. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Leksikon Cankarjeve založbe**. 1988. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Momen, Moojon.** 1985. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Oxford: George Ronald.
- Nasir, Jamal J.** 2009. *The Islamic Law of Personal Status*. Leiden, Boston: Brill.
- Nasr, Seyyed Hossein.** 2007. *Islam: Religija, zgodovina, civilizacija*. Maribor: Študentska založba Litera.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. *Božje razodetje v Bibliji in Koranu*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- — —. 2015. Islamska kristologija. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:703–715.
- 2013.** Sekularizacija – samomor religije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:463–470.
- Peters, Francis E.** 1990. *Judaism, Christianity and Islam: The Classical Texts and their Interpretation*. New Jersey: Princeton University Press.
- Šterbenc, Primož.** 2003. Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s Suniti. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Tabatabai, Sejed Muhammad Husein.** 2013. Šiizem v islamu. Celje: Mohorjeva družba.
- Tello, Antonio.** 2006. *Vodnik po svetovnih verstvih s kratkim pregledom verstev na Slovenskem*. Ljubljana: Tehnična založba Slovenije.

Robert Cvetek and Mateja Cvetek

The Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): Psychometric Evaluation of the Slovene-Language Version

Abstract: Our study aims to translate, adapt, and psychometrically evaluate the 30-item revised version of the Expressions of Spirituality Inventory-Revised (ESI-R) in the Slovene language. This inventory was developed to measure five dimensions of spirituality (cognitive orientation toward spirituality, experiential-phenomenological aspects, existential well-being, paranormal beliefs, and religiousness), which are constructs that can commonly be found throughout the literature on spirituality. The ESI-R was administered to a sample of 309 Slovene-speaking adults. Reliability analysis shows good inter-item consistency (Cronbach alpha) coefficients ranging from 0,804 to 0,924. Exploratory factor (principal component) analysis better supports four dimensions instead of five (two factors in the Slovene version are combined into a single one), a solution that is also suggested and supported in some literature on the ESI-R. Confirmatory factor analysis support both the five- and four-factor solutions, but the five-factor solution seems slightly superior. Furthermore, based on theoretical assumptions, the five-dimension solution is recommended. The psychometric properties of the translated version are similar to the original version and the majority of other translated versions, and support the use of the ESI-R as a promising instrument in Slovenia.

Key words: The Expressions of Spirituality Inventory, Spirituality, Psychometric Evaluation, Slovene-language version

Povzetek: **Revidiran Vprašalnik izrazov duhovnosti (VID-R): Psihometrično ovrednotenje slovenske različice**

Cilj naše raziskave je prevesti, prirediti in psihometrično ovrednotiti revidirano verzijo Vprašalnika izrazov duhovnosti (VID-R) s 30 postavkami v slovenščini. Vprašalnik izrazov duhovnosti je bil razvit z namenom merjenja petih dimenzij duhovnosti – konstruktov, ki jih običajno srečamo v literaturi o duhovnosti (kognitivna usmerjenost k duhovnosti, izkustveno-fenomenološki vidiki, eksistenčno blagostanje, paranormalna prepričanja in religioznost). V naši raziskavi je bil vprašalnik preverjen na vzorcu 309 slovensko govorečih odraslih. Analiza zanesljivosti je pokazala, da ima vprašalnik dobro notranjo skladnost, kar smo preverili s Cronbach alfa koeficientom zanesljivosti, ki se giblje med 0,804 in

0,924. Eksploratorna faktorjska analiza (analiza glavnih komponent) bolj podpira obstoj štirih faktorjev namesto petih (dva faktorja iz originalne različice se v slovenski različici združujeta v en faktor). O podobni podpori štirifaktorski rešitvi so poročali nekateri drugi raziskovalci tega vprašalnika. Konfirmatorna faktorjska analiza podpira tako štirifaktorsko kot petfaktorsko rešitev, pri čemer se zdi petfaktorska rešitev malenkost primernejša. Tudi na osnovi teoretičnih predpostavk se tako predlaga uporabo petfaktorske rešitve. Psihometrične značilnosti prevedene različice so podobne tako originalni različici, kakor tudi prevedenim različicam v drugih jezikih, in podpirajo nadaljnjo uporabo vprašalnika v slovenskem jezikovnem okolju.

Ključne besede: Vprašalnik izrazov duhovnosti, duhovnost, psihometrična evalvacija, slovenska različica vprašalnika

1. Introduction

There are many definitions of spirituality, and almost no one seems to agree on what exactly spirituality is (MacDonald 2011, 195). Initially, it was connected with religiosity, but now it is generally considered as having a broader meaning, and usually also includes concepts like purpose and meaning in life, connectedness with others, peacefulness, harmony, and well-being (Malinakova et al. 2017, 698). Researchers often conceptualise spirituality as an individual's understanding, experience and connection with what goes beyond (transcends) the individual life (Eriksson and Yeh 2012, 55). Often authors link spirituality to the search for the sacred (for example Hulett and Armer 2016, 2). Bryant-Davis et al. (2012, 307) describe spirituality as the subjective experience of the sacred, emotional connection or relationship with God, or the sacred, or the transcendent, which goes beyond the self. Many authors differentiate spirituality and religiosity, although they can and usually do have some overlapping characteristics. Although the detailed description of the relationship between spirituality and religiosity is beyond the scope of this article, we can say that spirituality may be understood as searching for the sacred in the broadest sense, while religiosity may be understood as the search for sacredness within the context of a given faith or social system. (Gabrhel and Ježek 2017, 102) There appears to be a fairly broad agreement and accepted understanding that the search for sacred is a complex phenomenon with cognitive, experiential and other aspects and that spirituality is a multi-faceted concept (MacDonald et al. 2015).

Historically, spirituality has been considered to be a construct that is hard to study empirically, but in the previous three or four decades the growing interest of different disciplines (such as psychology, psychotherapy, social work, and counselling) in spirituality influenced on the huge development of research on spirituality (MacDonald 2011, 195). Many studies and authors connect spirituality with mental and physical health in specific conditions (for example George et al. 2000; Koenig, George and Peterson 1998; Koenig et al. 1999; Matthews et al. 1998;

Simonič and Rijavec Klobučar 2017; Cvetek 2017a; 2017b; Rijavec Klobučar 2016; Gostečnik et al. 2012; Bryant-Davis et al. 2012; Cvetek et al. 2018).

Different measures for studying spirituality have been developed. The Expressions of Spirituality Inventory (ESI), a 98-item self-report questionnaire, and the shorter 30-item version The Expressions of Spirituality Inventory-Revised (ESI-R) were developed in 2000 by MacDonald (2000a). The ESI measures an empirically derived multidimensional model of spirituality or, more accurately, expressions of spirituality. Since spirituality can be considered trans-verbal and trans-conceptual, it is hard to wholly comprehend spirituality through psychometric methods, but reliable behavioural, psychological, physiological, and social »expressions« may aid in studying spirituality. (2)

Besides availability and low costs, there are some other important reasons why this measure can be seen as a preferred instrumentalised model for measuring (expressions of) spirituality by some researchers (Muhamad, Roodenburg and Moore 2014, 59–60): the ESI encompasses a broad range of spirituality constructs as it is based on a meta-study of spirituality studies rather than one proponent's theory. The author conducted an extensive meta-analysis of available theoretical and empirical literature and identified the main aspects of spirituality (including experiential, cognitive, affective, physiological, behavioural, social, religious, mystical, transpersonal, and transcendent). The author applied factor analytic techniques across a representative sample of about 18 pre-existing scales of spirituality to obtain items in the ESI. ESI has sound reliability and excellent factorial, convergent, discriminate criterion, and predictive validity. On the basis of ESI theory, development can be supported (for example a structural model of spirituality and spiritual identity (MacDonald 2009) based upon EFI).

The original English-language ESI or its short version has already been translated and used in research in many countries, including India, Japan, Czech Republic, Poland, Peru, Spain, Malaysia, Slovakia, Canada, Korea, the United States, and Brazil (López, Jódar and MacDonald 2017; Silva et al. 2017; Gabrhel and Ježek 2017; Muhamad, Roodenburg and Moore 2014; Mendez and MacDonald 2017; Proyer and Laub 2017; MacDonald 2009; MacDonald et al. 2015). To the best of our knowledge, there is also a lack of psychometrically validated measures of spirituality in the Slovene language.

The ESI and ESI-R have five dimensions (MacDonald 2000a, 5; Mendez and MacDonald 2017, 124). The first is called »Cognitive orientation toward spirituality« and measures the perceptual and cognitive aspects of spirituality, namely faith (or beliefs), perceptions and attitudes towards spirituality, and the importance of spirituality in one's daily life. This dimension does not involve religiousness, although it does appear to be related to it. The »Experiential/phenomenological dimension« measures experience described as spiritual, religious, mystical, peak, transcendental, and transpersonal. The next dimension, »Existential well-being«, pertains to spirituality as expressed through a sense of meaning and purpose in one's life, the perception of the self as capable of coping with the difficulties of

life and the limitations of human existence. The dimension called »Paranormal beliefs« measures beliefs in phenomena, such as telepathy, ghosts, witchcraft, or the protective powers of amulets. The last dimension, »Religiousness«, measures beliefs, attitudes, and behavioural and lifestyle practices associated with devout religious commitment, particularly as understood and manifested within a Judeo-Christian context, focusing more on intrinsic as opposed to extrinsic religiousness. (MacDonald 2000a, 5; Mendez and MacDonald 2017, 124)

2. Method

2.1 Participants

The sample for the study consisted of 309 volunteering participants, 195 women and 114 men, with a mean age of 41,31 years and standard deviation of 15,23, ranging from 20 to 87 years. All participants were residents of Slovenia who were proficient in the Slovene language.

Regarding the marital status, roughly a third of the sample reported being married (N=104, 33,66%), 85 (27,51%) participants were single, 49 (15,86%) participants were living together but not married, 47 (15,21%) were in partnership but not living together, 18 (5,83%) were divorced, 3 (0,97%) were widowed and 3 (0,97%) participants did not provide information about their marital status.

Most participants (97, 31,4%) reported having a university degree, second Bologna degree or equivalent, 96 (31,1%) first Bologna degree or equivalent, 68 (22%) had completed secondary school, 23 (7,4%) had primary school or vocational school, 17 (5,5%) had a specialisation or master of science degree, 7 (2,3%) had doctorates, and 3 participants did not report about their education.

The majority of participant were Catholics (N=195, 63,11%), 49 (15,86%) reported they do not identify with any religion, but they believe in »something more«; 28 (9,06%) were declared as atheists, 17 (5,5) were Muslims, 9 (2,91%) were Protestants, 10 (3,24%) reported something else and 1 did not answer.

2.2 Measures

The revised Expressions of Spirituality Inventory (ESI-R) (MacDonald 2000a) was used in the study. The ESI-R is a self-report questionnaire that consists of 30 items (plus one item assessing face validity – respondent's perception of the test as being a valid measure of spirituality and one item measuring the honesty of responding) and measures an empirically derived five-dimensional model of spirituality, developed by MacDonald (2000b, 187–191). Participants answer each item on five-point response scale from »strongly disagree« to »strongly agree«. As described in the introduction, the dimensions are Cognitive Orientation toward Spirituality, Experiential/Phenomenological Dimension, Existential Well-Being, Paranormal Beliefs, and Religiousness. Studies in different cultural samples provide su-

support for the good psychometric characteristics of ESI-R (Muhamad, Roodenburg and Moore 2014; MacDonald et al. 2015; Proyer and Laub 2017; Silva et al. 2017; López, Jódar and MacDonald 2017; Gabrhel and Ježek 2017; Mendez and MacDonald 2017).

The translation process in the Slovene language mainly followed the translation process of the ESI-R into the Spanish language (Mendez and MacDonald 2017), but included some other additional processes that were used in other translations of the ESI-R (Muhamad, Roodenburg and Moore 2014; Proyer and Laub 2017; Silva et al. 2017; López, Jódar and MacDonald 2017; Gabrhel and Ježek 2017). The approval from the original author of the ESI-R was obtained to translate and adapt the scale to the Slovene language. The English version of the ESI-R was independently translated into the Slovene language by three translators proficient in both English and Slovene. Three versions were compared by the translators and inconsistencies in their translations were discussed; consensus was reached for all items. Followed by some processes in the translation and adaptation method of Proyer and Laub (2017), Gabrhel and Ježek (2017) and Silva et al. (2017), this version was pretested; it was used and analysed by students in postgraduate course in research methods in marital and family studies at the University of Ljubljana. Students voluntarily administered it for testing through their social networks to 38 participants (28 women and 10 men, age ranged from 20 to 46). The data were used to show some basic psychometric analyses based on the collected data, and to evaluate the understanding, comprehensibility, and suitability of the items. Based upon feedback, some minor aspects of the translated version were modified to best ensure that the questionnaire was well adapted for use within a Slovene cultural context. Then a native English-speaking translator, who had not seen the original English version, translated the Slovene version of the ESI-R back into the English language (back-translation). The native speaker, researchers and translators compared the original version and the back-translated version about the similarity in language and meaning, some minor differences were again discussed leading to the final version of the translation. The translated version can be found in the Appendix.

2.3 Procedure

Once translated, the ESI-R along with a short demographic questionnaire were administered to volunteer participants recruited online through social networks by the authors and some of the students from the pre-testing procedure of this study via the online survey tool 1ka (a similar procedure was also used in the process of translation and adaptation in Brazil (Silva et al. 2017) and German (Proyer and Laub 2017)). The online data collecting method has been criticised, but there is strong empirical evidence suggesting that results from these data are consistent with findings from traditional methods (Gosling et al. 2004, 93; Proyer and Laub 2017, 5). The results were analysed using SPSS (version 20) and AMOS (version 25).

3. Results

3.1 Descriptive and Reliability Statistics

Means, standard deviations, minimums, maximums, and Cronbach alpha reliability coefficients are presented in Table 1. All Cronbach alpha coefficients reflect satisfactory (some even excellent) reliability.

Table 1: Descriptive and Reliability Statistics for the ESI-R

	M	Md	SD	Min.	Max.	Cronbach Alpha
ESI-R-COS	17,91	19,00	5,36	0,00	24,00	0,924
ESI-R-EPD	12,84	13,00	6,35	0,00	24,00	0,896
ESI-R-EWB	15,99	17,00	3,48	0,00	24,00	0,804
ESI-R-PAR	11,59	12,00	5,24	0,00	24,00	0,824
ESI-R-REL	14,65	16,00	6,34	0,00	24,00	0,902

Note. N=309. M – arithmetic mean. Md – median. Min. – minimum. Max. – maximum. ESI-R-COS – ESI-R Cognitive Orientation toward Spirituality dimension. ESI-R-EPD – ESI-R Experiential/Phenomenological dimension. ESI-R-EXB – Existential Well-Being dimension. ESI-R-PAR – ESI-R Paranormal Beliefs dimension. ESI-R-REL – ESI-R Religiousness dimension.

Figure 1 presents comparisons of obtained arithmetic means for ESI-R dimensions of the present study with some other studies of ESI-R in other countries.

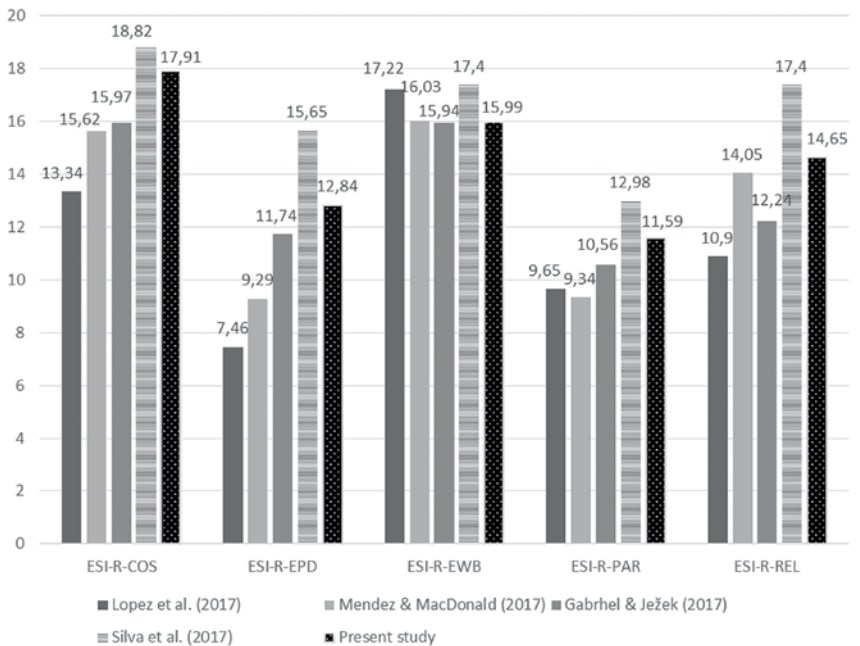


Figure 1: Arithmetic means of ESI-R dimensions in different countries compared with present study. ESI-R-COS – ESI-R Cognitive Orientation toward Spirituality dimension. ESI-R-EPD – ESI-R Experiential/Phenomenological dimension. ESI-R-EXB - Existential Well-Being dimension. ESI-R-PAR – ESI-R Paranormal Beliefs dimension. ESI-R-REL – ESI-R Religiousness dimension.

As a next step, an exploratory factor analysis with principal component analyses was calculated. First, we checked Kaiser Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy, and the results showed that the adequacy of the sample was excellent (0,941). We also performed Bartlett's test of sphericity, and the test was significant (sig. = 0,000). Based on these results, we proceed with calculating factor analysis, and we used the principal axis factor to extract five factors, described in the original literature. These factors were then orthogonally (varimax) rotated (also used by Lopez et al. 2017) to facilitate interpretation. Since both numerical (using statistical extraction rule for eigenvalue to be at least 1, the last extracted factor was 0,892, i.e. below 1) and graphical (scree plot) examination of initial eigenvalues led to the conclusion that it is also reasonable to check the extraction and rotation of four factors (the fifth factor explained 2,97 of variance in the initial version and 6,74% of variance in rotated version), we ran a second principal axis factor analysis and set it to extract factors that exceed eigenvalue 1, resulting in extraction of four factors. This was also done in accordance with some other translations and adaptations processes that also used four factors solution (López, Jódar and MacDonald 2017) and also with findings, that MacDonald et al. (2015, 20–24) reported for multiple cultural samples, namely that two dimensions ESI-R-COS and ESI-R-REL seem to be significantly correlated and thus may be better represented in the model as one factor. The rotated factor loading matrices for both five and four factors solutions are presented in Table 2. The five-factor solution accounted for a total of 65,6% of score variance, and the four-factor solution accounted for a total of 62,63% of score variance. The loadings of the COS items ranged between 0,70 and 0,80. There were no significant secondary loadings that would exceed 0,40.

Table 2: *Principal axis factor analysis results: Varimax rotated factor loadings for five and four factors solution*

ESI-R Item	Rotated Component Matrix - five factors solution					Rotated Component Matrix - four factors solution			
	Factor					Factor			
	1	2	3	4	5	1	2	3	4
COS1	0,70	0,31	0,16	0,00	0,02	0,70	0,31	0,16	0,01
COS6	0,75	0,25	0,18	-0,13	0,04	0,75	0,25	0,18	-0,06
COS11	0,75	0,35	0,22	0,00	0,07	0,75	0,35	0,22	0,05
COS16	0,73	0,28	0,15	0,02	0,12	0,72	0,28	0,15	0,10
COS21	0,80	0,26	0,26	-0,02	-0,04	0,80	0,26	0,26	-0,03
COS26	0,73	0,21	0,20	-0,12	0,03	0,73	0,21	0,20	-0,07
EPD2	0,32	0,70	0,08	-0,10	0,14	0,32	0,71	0,09	0,02
EPD7	0,23	0,78	0,23	-0,04	-0,04	0,23	0,78	0,23	-0,05
EPD12	0,28	0,71	0,35	0,09	0,04	0,28	0,71	0,35	0,10
EPD17	0,36	0,73	0,26	0,09	0,04	0,36	0,72	0,26	0,10
EPD22	0,55	0,61	0,10	0,11	0,00	0,55	0,61	0,10	0,09
EPD27	0,36	0,69	0,28	-0,06	0,03	0,36	0,69	0,28	-0,02

EWB3	0,08	0,07	0,03	0,33	0,79	0,09	0,09	0,03	0,78
EWB8	0,07	0,05	0,05	0,17	0,85	0,07	0,07	0,04	0,70
EWB13	0,07	0,02	0,00	0,46	0,70	0,07	0,03	0,00	0,82
EWB18	-0,11	-0,05	0,08	0,70	0,26	-0,11	-0,07	0,09	0,69
EWB23	0,00	-0,03	0,00	0,81	0,17	-0,01	-0,06	0,01	0,70
EWB28	0,08	0,08	-0,04	0,67	0,19	0,08	0,06	-0,04	0,62
PAR4	0,27	0,20	0,70	0,14	-0,02	0,26	0,19	0,70	0,09
PAR9	0,13	0,26	0,68	0,00	-0,05	0,13	0,26	0,68	-0,03
PAR14	0,06	-0,04	0,78	-0,02	0,03	0,06	-0,04	0,78	0,01
PAR19	0,39	0,18	0,54	0,09	-0,03	0,39	0,17	0,54	0,05
PAR24	0,01	0,28	0,68	-0,03	0,09	0,01	0,28	0,68	0,05
PAR29	0,13	0,19	0,73	-0,07	0,07	0,13	0,20	0,73	0,00
REL5	0,79	0,06	-0,11	0,12	0,04	0,79	0,06	-0,11	0,11
REL10	0,60	0,49	0,30	0,07	0,03	0,60	0,49	0,30	0,07
REL15	0,79	0,13	0,01	0,18	0,02	0,78	0,13	0,01	0,14
REL20	0,80	0,27	0,06	0,00	0,07	0,80	0,28	0,06	0,05
REL25	0,81	0,23	0,16	0,01	0,05	0,81	0,24	0,17	0,05
REL30	0,77	0,04	0,14	-0,08	0,03	0,77	0,04	0,14	-0,04

Note. Factor loadings 0,40 or higher are indicated in bold. For ESI-R items acronym indicates dimension/subscale (COS – Cognitive orientation toward spirituality dimension; EPD – Experiential/Phenomenological dimension; EXB – Existential Well-Being dimension; PAR – Paranormal Beliefs dimension; REL – Religiousness dimension) and number indicates item number on questionnaire.

The loadings for EPD items ranged from 0,61 to 0,78. Item EPD22 («I have had an experience in which all things seemed divine») was also, importantly, secondary loaded (differences with primary loadings 0,06) on the factor capturing cognitive orientation and religiousness items in both four and five-factor solutions. PAR items showed loadings from 0,54 to 0,78 and no important secondary loadings. The loadings of REL items ranged between 0,60 and 0,81, item REL10 («I feel a sense of closeness to a higher power») in both four and five-factor solutions had important (0,49) secondary loading on factor capturing experiential/phenomenological items. EWB items in the four-factor solution ranged from 0,62 to 0,82 and had no important secondary loadings. However, in the five-factor solution, the EWB items' primary loadings were split between fourth (EWB18, EWB23 and EWB28) and fifth (EWB3, EWB8 and EWB13) factor, with EWB13 also having important secondary loading (0,46) on the fourth factor.

Similar to the analytic method of MacDonald et al. (2015), after the exploratory factor analysis, confirmatory factor analysis using the maximum likelihood factor to test the goodness of fit was calculated. Due to the reasons described in the previous section, we tested both the five- and four-factor models. In contrast to the five-factor model, the four-factor model predicted the COS and REL dimensions as one single factor. In both calculations, all factors were permitted to correlate. Table 3 presents the standardised factor loadings and fit statistics for the two models tested (i.e. correlated four-factor and correlated five-factor).

Table 3: Standardised regression weights and model fit statistics - results of Confirmatory Factor Analytic Test for correlated five and correlated four-factor models.

ESI-R Item	Correlated Five Factor Model					Correlated Four Factor Model			
	Factor					Factor			
	COS	EPD	EWB	PAR	REL	COS/ REL	EPD	EWB	PAR
COS1	0,785	---	---	---	---	0,778	---	---	---
COS6	0,815	---	---	---	---	0,803	---	---	---
COS11	0,872	---	---	---	---	0,862	---	---	---
COS16	0,783	---	---	---	---	0,785	---	---	---
COS21	0,886	---	---	---	---	0,875	---	---	---
COS26	0,791	---	---	---	---	0,78	---	---	---
REL5	---	---	---	---	0,721	0,684	---	---	---
REL10	---	---	---	---	0,765	0,77	---	---	---
REL15	---	---	---	---	0,771	0,736	---	---	---
REL20	---	---	---	---	0,844	0,819	---	---	---
REL25	---	---	---	---	0,848	0,837	---	---	---
REL30	---	---	---	---	0,702	0,682	---	---	---
EPD2	---	0,697	---	---	---	---	0,698	---	---
EPD7	---	0,773	---	---	---	---	0,773	---	---
EPD12	---	0,795	---	---	---	---	0,795	---	---
EPD17	---	0,831	---	---	---	---	0,831	---	---
EPD22	---	0,792	---	---	---	---	0,792	---	---
EPD27	---	0,792	---	---	---	---	0,792	---	---
EWB3	---	---	0,761	---	---	---	---	0,762	---
EWB8	---	---	0,682	---	---	---	---	0,681	---
EWB13	---	---	0,801	---	---	---	---	0,801	---
EWB18	---	---	0,572	---	---	---	---	0,574	---
EWB23	---	---	0,552	---	---	---	---	0,55	---
EWB28	---	---	0,509	---	---	---	---	0,508	---
PAR4	---	---	---	0,747	---	---	---	---	0,745
PAR9	---	---	---	0,69	---	---	---	---	0,694
PAR14	---	---	---	0,589	---	---	---	---	0,586
PAR19	---	---	---	0,624	---	---	---	---	0,625
PAR24	---	---	---	0,626	---	---	---	---	0,629
PAR29	---	---	---	0,692	---	---	---	---	0,69
Model fit indices	$\chi^2 = 848,57$, $df = 395$, $\chi^2/df = 2,148$, $p < ,001$, $CFI = ,919$, $TLI = ,904$, $RMSEA = ,061$					$\chi^2 = 903,16$, $df = 395$, $\chi^2/df = 2,263$, $p < ,001$, $CFI = ,91$, $TLI = ,895$, $RMSEA = ,064$			

Note. For ESI-R items acronym indicates dimension/subscale (COS – Cognitive orientation toward spirituality dimension; EPD – Experiential/Phenomenological dimension; EXB – Existential Well-Being dimension; PAR – Paranormal Beliefs dimension; REL – Religiousness dimension) and number indicates item number on Slovene adaptation of the questionnaire. For both models, all factor loadings and error variances significant at $p < ,001$.

The results indicate that both four and five-factor models are adequate. Although chi-square is statistically significant, other indices of model fit are reasonably

satisfactory (though not excellent), and they indicate that both models appear to find support. They comply with the criteria for adequate fit (López, Jódar and MacDonald 2017, 1115); both Comparative Fit Indexes are slightly above the criterion (0,90 and above (Holmes-Smith 2011)), the Root Mean Square Errors of Approximation (RMSEAs) are below 0,08 (lower values indicate better fit, 0,08 is generally viewed as providing evidence of adequate fit (Byrne 2010, 80–81)). The Tucker-Lewis Index produces value above 0,90 for the five-factor model and slightly below for the four-factor model. Although the differences between two models are small, the five-factor model seems to fit a little better, also if we take into consideration the value (848,57 vs 903,16) of chi-square (lower value is superior).

In Table 4, factor correlations are presented.

Table 4: *Factor correlations - results of Confirmatory Factor Analytic Test for correlated five and correlated four-factor models.*

ESI-R Item	Correlated Five Factor Model					Correlated Four Factor Model			
	Factor					Factor			
	COS	EPD	EWB	PAR	REL	COS/REL	EPD	EWB	PAR
EPD	0,767					0,771			
EWB	0,091	0,119				0,120	0,119		
PAR	0,559	0,655	0,077			0,533	0,656	0,076	
REL	0,939	0,740	0,157	0,467		---	---	---	---

Note. For ESI-R items acronym indicates dimension/subscale (COS – Cognitive orientation toward spirituality dimension; EPD – Experiential/Phenomenological dimension; EXB – Existential Well-Being dimension; PAR – Paranormal Beliefs dimension; REL – Religiousness dimension).

In line with results in some other countries (Gabrhel and Ježek 2017, 105; Silva et al. 2017, 138; López, Jódar and MacDonald 2017, 115), the estimated correlations between the five latent factors showed small correlation between EWB and other factors (this dimension seems to be poorly related to other dimensions), and very strong correlation between COS and REL (0,939). Correlations are strong between COS (or COS/REL) and EPD, COS (or COS/REL) and PAR, as well as between EPD and PAR.

3.2 Discussion

In Slovenia, there is a lack of measures of spiritual constructs that have been translated, adapted, and psychometrically evaluated so that they could be used for research and other purposes. Our study evaluated one such questionnaire: the Expressions of Spirituality Inventory-Revised. The results of our study provide strong support for the psychometric properties of our adaptation of the ESI-R. We found some excellent and satisfactory reliability (Cronbach alpha) of the ESI-R dimensions. Measures of reliability and also other psychometric characteristics (e.g. arithmetic means of dimensions) are consistent with the majority of published

research of ESI-R in different cultures (MacDonald et al. 2015; Gabrhel and Ježek 2017; Silva et al. 2017; Muhamad, Roodenburg and Moore 2014; López, Jódar and MacDonald 2017; Proyer and Laub 2017).

Furthermore, Exploratory and Confirmatory Factor Analysis gave supportive results and are, in general, consistent with previous research of the ESI-R. We found even some significant secondary loadings of specific items consistent with other studies (e.g. REL10 in our study and in the study of Gabrhel and Ježek (2017)). Although exploratory factor analysis finds better support for the four-factor model, the confirmatory factor analysis is more supportive of the five-factor model and consistent with findings of MacDonald et al. (2015, 20–24) in their analysis of the quality of model fit for the four- and five-factor models with multiple cultural samples. One possible influence that probably also contributed to such strong correlation between COS and REL dimensions is the fact that our sample in the study was mainly religious: 63,11% of respondents identified themselves as Catholics and only 9,06% as atheists. Although we find our sample of similar quality as other studies of ESI-R in other countries (López, Jódar and MacDonald 2017, 113; Silva et al. 2017, 135), we need to stress that our sample may not be entirely representative of the whole Slovene population and that this fact may have contributed to the limitation of this study. Future studies should be done with larger and more diverse Slovene samples (e.g. comparing atheist and religious samples) to replicate and extend upon our results.

The results also show that some items could be assigned to more than one factor, but the inclusions of such items in dimension should also have a theoretical base (in addition to a stronger empirical one).

Similar as some other researchers of ESI-R (Silva et al. 2017; MacDonald et al. 2015; Proyer and Laub 2017; Muhamad, Roodenburg and Moore 2014), based upon results of this study, especially Confirmatory Factor Analysis, taking into account mainly religious nature of our sample (majority of participants identified themselves with organised religions) and theoretical considerations, we support the standard scoring of the ESI-R with five dimensions and the use of our translated version of the ESI-R as a promising instrument for research and other use in Slovenia. Future usage of the Slovene version of ESI-R (similar for example of the German version of the ESI-R (Proyer and Laub 2017, 11)) should also provide more evidence that the overlapping COS and REL dimensions can predict different outcomes and also have practical (besides theoretical) value.

References

- Bryant-Davis, Thema, Monica U. Ellis, Elizabeth Burke-Maynard, Nathan Moon, Pamela A. Counts, and Gera Anderson.** 2012. Religiosity, Spirituality, and Trauma Recovery in the Lives of Children and Adolescents. *Professional Psychology-Research and Practice* 43, no. 4:306–314.
- Byrne, Barbara M.** 2010. *Structural Equation Modeling with AMOS: Basic Concepts, Applications, and Programming*. New York: Routledge and Taylor & Francis Group.
- Cvetek, Mateja.** 2017a. Children's Comprehension of the Religious Story Affected by their Emotional Capacities. In: *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, 249–261. Eds. Jadranka Garmaz and Alojzije Čondić. Split: Crkva u svijetu.
- Cvetek, Robert.** 2017b. The Role of Traumatic Events in Experiencing Faith, Spirituality and Existential Questions. In: *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, 294–318. Eds. Jadranka Garmaz and Alojzije Čondić. Split: Crkva u svijetu.
- Cvetek, Robert, Christian Gostečnik, Tanja Pate, Barbara Simonič, Tanja Valenta, and Tanja Repič Slavič.** 2018. Spirituality and Psycho-Organic Regulation. *The Person and the Challenges* 8, no. 2:147–166.
- Eriksson, Cynthia B., and Dow-Ann Yeh.** 2012. Grounded Transcendence: Resilience to Trauma through Spirituality and Religion. In: *Individual Trauma: Recovering from Deep Wounds and Exploring the Potential for Renewal*, 53–72. Ed. Kathryn Gow and Marek J. Celinski. New York: Nova Science Publishers.
- Gabrhel, Vit, and Stanislav Ježek.** 2017. Factor Validity and Internal Consistency of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): The Czech Context. *International Journal of Transpersonal Studies* 36, no. 1:101–109.
- George, Linda K., David B. Larson, Harold G. Koenig, and Michael E. McCullough.** 2000. Spirituality and Health: What we Know, What we Need to Know. *Journal of Social and Clinical Psychology* 19:102–116.
- Gosling, Samuel D., Simine Vazire, Sanjay Srivastava, and Oliver P. John.** 2004. Should we Trust Web-Based Studies? A Comparative Analysis of Six Preconceptions about Internet Questionnaires. *American Psychologist* 59, no. 2:93–104.
- Gostečnik, Christian, Mateja Cvetek, Saša Poljak, Tanja Repič, and Robert Cvetek.** 2012. Religion and Addiction. *Journal of Religion and Health* 51, no. 4:1165–1171.
- Holmes-Smith, Philip.** 2011. Advanced Structural Equation Modelling Using AMOS. Workshop Material Provided at the ACSPRI 2011 Spring Program. Melbourne: School Research Evaluation and Measurement Services.
- Hulett, Jennifer M., and Jane M. Armer.** 2016. A Systematic Review of Spiritually Based Interventions and Psychoneuroimmunological Outcomes in Breast Cancer Survivorship. *Integrative Cancer Therapies* 15, no. 4:405–423.
- Koenig, Harold G., Linda K. George, and Bercedis L. Peterson.** 1998. Religiosity and Remission from Depression in Medically Ill Older Patients. *American Journal of Psychiatry* 155, no. 4:536–542.
- Koenig, Harold G., Ellen Idler, Stanislav Kasl, Judith C. Hays, Linda K. George, Marc Musick, David B. Larson, Terence R. Collins, and Herbert Benson.** 1999. Religion, Spirituality, and Medicine: A Rebuttal to Skeptics. *International Journal of Psychiatry in Medicine* 29, no. 2:123–131.
- López, Elena, Rafael Jódar, and Douglas A. MacDonald.** 2017. Psychometric Properties of a Spanish Adaptation of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R). *International Journal of Transpersonal Studies* 36, no. 1:110–121.
- MacDonald, Douglas A.** 2011. Studying Spirituality Scientifically: Reflections, Considerations, Recommendations. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 8, no. 3:195–210.
- . 2009. Identity and Spirituality: Conventional and Transpersonal Perspectives. *International Journal of Transpersonal Studies* 28, no. 1:86–106.
- . 2000a. The Expressions of Spirituality Inventory: Test development, Validation and Scoring Information. Unpublished Test Manual. Michigan: University of Detroit Mercy.
- . 2000b. Spirituality: Description, Measurement, and Relation to the Five Factor Model of Personality. *Journal of Personality* 68, no. 1:153–197.
- MacDonald, Douglas A., Harris L. Friedman, Jacek Brewczynski, Daniel Holland, Kiran Kumar K. Salagame, K. Krishna Mohan, Zuzana Ondriashova Gubrij, and Hye Wook Cheong.** 2015. Spirituality as a Scientific Construct: Testing its Universality across Cultures and Languages. *PLoS ONE* 10, no. 3:e0117701.
- Malinakova, Klara, Jaroslava Kopcakova, Peter Kolarcik, Andrea Madarasova Geckova, Iva Polackova Solcova, Vit Husek, Lucie Kluzova Kracmarova, Eva Dubovska, Michal Kalman, Zuzana Puzova, Jitse P. van Dijk, and Peter**

- Tavel.** 2017. The Spiritual Well-Being Scale: Psychometric Evaluation of the Shortened Version in Czech Adolescents. *Journal of Religion and Health* 56, no. 2:697–705.
- Matthews, Dale A., Michael E. McCullough, David B. Larson, Harold G. Koenig, James P. Swyers, and Mary Greenwald.** 1998. Religious Commitment and Health Status. A Review of the Research and Implications for Family Medicine. *Archive for Family and Medicine* 7, no. 2:118–124.
- Mendez, Diana M., and Douglas A. MacDonald.** 2017. The Measurement of Spirituality in Children: An Evaluation of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R) with a Sample of Peruvian School Children. *International Journal of Transpersonal Studies* 36, no. 1:122–136.
- Muhamad, Haslina, John Roodenburg, and Dennis W. Moore.** 2014. The Expressions of Spirituality Inventory: Evidence for the Cross Cultural Validity in a Malaysian Context. *Journal of Transpersonal Psychology* 46, no. 1:58–71.
- Proyer, René T., and Nadine Laub.** 2017. The German-Language Version of the Expressions of Spirituality Inventory-Revised: Adaptation and Initial Validation. *Current Psychology: A Journal for Diverse Perspectives on Diverse Psychological Issues* 36, no. 1:1–13.
- Rijavec Klobučar, Nataša.** 2016. The Role of Spirituality in Transition to Parenthood: Qualitative Research using Transformative Learning Theory. *Journal of Religion and Health* 55, no. 4:1345–1358.
- Silva, Leonardo Xavier de Lima, Douglas A. MacDonald, Djailton Pereira da Cunha, and Aurino Lima Ferreira.** 2017. Psychometric Examination of a Brazilian Adaptation of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised. *Estudos de Psicologia* 22, no. 2:132–143.
- Simonič, Barbara, and Nataša Rijavec Klobučar.** 2017. Experiencing Positive Religious Coping in the Process of Divorce: A Qualitative Study. *Journal of Religion and Health* 56, no. 5:1644–1654.

Appendix

The Slovene-language version of the ESI-R:

1. Duhovnost je pomemben del mene kot osebe.
2. Imel/-a sem izkušnjo, v kateri sem imel/-a občutek globoke povezanosti z vsem.
3. Vedno se zdi, da stvari počnem narobe.
4. Z mrtvimi je mogoče komunicirati.
5. Verjamem, da se je pomembno udeleževati verskih obredov.
6. Duhovnost je bistven del človekovega bivanja.
7. Imel/-a sem izkušnjo, ko se mi je zdelo, da sem presegel/-la prostor in čas.
8. S samim/samo seboj mi ni prijetno.
9. Verjamem, da je čarovništvo resnično.
10. Imam občutek bližine z višjo silo.
11. Zaradi duhovnosti se bolje zavedam svojih življenjskih izbir.
12. Imel/-a sem mistično izkušnjo.
13. Večino stvari v življenju počnem prisiljeno.
14. Prihodnost je mogoče napovedati.
15. Dojemam se kot religiozno usmerjeno osebo.
16. Preden sprejem odločitev, skušam upoštevati vse elemente problema, vključno z duhovnim vidikom.
17. Imel/-a sem izkušnjo, v kateri se mi je zdelo, da sem se zliil/-a z višjo silo ali močjo, večjo od sebe.
18. Moje življenje je pogosto težavno.
19. Ne verjamem v duhove.
20. V vsem, kar počnem, vidim navzočnost Boga ali višje sile.

21. Moja duhovnost je koristila mojemu življenju.
22. Imel/-a sem izkušnjo, v kateri so se mi vse stvari zdele božje (božanske).
23. Pogosto občutim napetost.
24. Mislim, da je psihokineza ali premikanje predmetov z umom mogoče.
25. Prakticiram neko obliko molitve.
26. Verjamem, da je pomembno posvetiti pozornost duhovni rasti.
27. Imel/-a sem izkušnjo, v kateri se mi je zdelo, da presegam vsakdanje občutenje samega/same sebe.
28. Sem nesrečen človek.
29. Mogoče je zapustiti svoje telo.
30. Verjamem, da je Bog oziroma višja sila odgovorna za moje bivanje.
31. Zdi se mi, da ta vprašalnik meri duhovnost.
32. Na vse trditve sem odgovoril/-a iskreno.

Milena Marković

Romantično ljubosumje in relacijska družinska paradigma kot podlaga relacijski družinski terapiji

Povzetek: Človek je od rojstva dalje vpet v odnose, ki postanejo glavno vodilo njegovega obstoja in ga močno zaznamujejo. Bistvo relacijske družinske paradigme je, da posameznik v odnosih, ki jih vzpostavi kot odrasel, vedno išče odnos, kakršen se je dogajal v njegovi primarni družini. Tako tudi v ljubezenskem odnosu partnerja najprej drug v drugem prebudita privlačnost in ljubezen, pozneje, ko vzpostavita odnos, pa občutke, ki jih preneseta iz primarne družine. Partnerski odnos temelji na ljubezni, vendar lahko to ljubezen spremljajo številne čustvene reakcije, še posebno če se pokažeta ljubosumje in s tem povezani strah, da bo ljubljena oseba svojo ljubezen usmerila k nekemu tretjemu. Relacijska družinska paradigma omogoča, da se skozi proces relacijske družinske terapije temu strahu posvetimo in posamezniku omogočimo soočenje z nerazrešenimi čutenji in s tem odrešitev.

Ključne besede: ljubosumje, primarna družina, strah, relacijska družinska paradigma, relacijska družinska terapija

***Abstract:* Romantic Jealousy and Relational Family Paradigm as the Basis for Relational Family Therapy**

From birth onwards, people are constrained in relations, which become the main drive of their existence and have a profound influence on their lives. The essence of the relational family paradigm is that in all adult relationships we always seek the kind of a relationship, which existed in our primary family. At first, partners awake attraction and love in each other. Later, when establishing a relationship, they bring out the feelings stemming from their primary families. A partnership is based on love. However, a fear that the loved one will start expressing love for someone else can trigger numerous emotional reactions. The relational family paradigm enables us to address this fear through the process of relational therapy. Hence, the individual can confront his/her unresolved feelings and reach redemption.

Key words: jealousy, primary family, fear, relational family paradigm, relational and family therapy

1. Uvod

Ljubosumje je pogost fenomen, ki pomeni čustveni odsev tega, kako doživljamo sebe v odnosih s pomembnimi drugimi. V partnerskem odnosu se poleg ljubezni in zaradi nje izrazijo številna čustva, med katere sodi tudi ljubosumje. To lahko med partnerjema povzroči veliko težav in nesoglasij in ogrozi tudi sam odnos.

V tem članku se bomo prav zato, ker je kljub številnim raziskavam nastop ljubosumja vselej pereč in kompleksen problem, osredotočili na pojem in vzroke ljubosumja, pa tudi na relacijsko družinsko paradigmo in z njo povezano terapijo, saj s tega vidika ljubosumju ni posvečene dovolj pozornosti.

2. Romantično ljubosumje

Romantično ljubosumje je sinonim za ljubosumje, ki se pokaže v partnerskem odnosu. Nekateri ga opisujejo kot pozitivno čustvo, saj naj bi povečevalo občutek pripadnosti odnosu (Elphinston 2013, 239). Pozitivna funkcija ljubosumja naj bi bila motivacija osebe k akciji, s katero bo obdržala partnerjevo ljubezen (Milivojević 2004, 584).

Spet drugi dajejo ljubosumju negativni predznak, saj se nezaupanje kaže kot strah pred zapuščenostjo. Ljubosumje v odnosu se rodi kot občutek ogroženosti, ki ga sproži strah pred izgubo bližnjega. (Neu 1980; Demirtas-Madran 2011, 1; Langdridge et al. 2012, 10) Ljudje kot družabna bitja si namreč želimo doživeti občutek sprejetosti in potrditev svoje lastne vrednosti. Večina pa ljubosumje omeinja kot mešano čustvo, ki v sebi nosi jezo, žalost in strah. (Hupka 1999, 89)

Vsekakor je vsem pojmovanjem in razlagam romantičnega ljubosumja skupna razlaga, da je to strah. Ta strah je povezan z možnostjo, da nam partner v kateremkoli trenutku preneha vračati ljubezen in da bo ljubljena oseba ljubezen preusmerila k neki tretji osebi. (Milivojević 2004, 584; Temnik 2006, 7) Doživljanje strahu, ki ga sproži zaznana grožnja visoko pomembnemu odnosu, hkrati pomeni spodbudo za nastop drugih čustev, kakor so jeza, sovraštvo in žalost. Tem čustvom pa sledijo akcije, kakor so napad, težnja po uničenju, umik in ugajanje. (Milivojević 2004, 85-86) Takoj ko ljubosumna oseba zazna, da lahko nekdo ogrozi njej pomembni odnos, želi namreč zaščititi ta odnos in odvrniti grožnjo. Tako se zgodita fiziološka reakcija in motivirana akcija za redukcijo te grožnje, to pa lahko privede do nezaupanja in nedopustnih posegov v zasebnost. (Pink 2012, 3)

Obstaja več vrst romantičnega ljubosumja. Freud (1922) je na podlagi raziskav ljubosumje razvrstil med tekmovalno, ki izvira iz bolečine ljubljene osebe, ojdipovsko (normalno), ki izhaja iz ranjenosti v otroštvu (Ojdipov kompleks), projekcijsko, ki izvira iz otroške potrebe po ohranjanju osebne nedolžnosti, zato se ljubosumni bori z občutkom svoje lastne krivde zaradi nezvestobe in to projicira na drugega, in halucinacijsko, povezano s paranojo in paranoidno psihozo, Freud pa ga opiše na zgledu Schreber: ustvaril je konstrukt, da bi prikriil homoseksualnost, ki ga je strašila.

Psihatri omenjajo še morbidno ljubosumnost ali Othellov sindrom (izraz izhaja iz Shakespearjevega lika, ki ubije svojo ženo Desdemono, ker je prepričan, da mu je bila nezvesta), ko oseba obsoja svojega partnerja, da jo vara. Pogosto govorimo o iluzornem občutenju, ki se kaže kot jeza in depresija. To vodi osebo do različnih dejanj, od zalezovanja do agresije, s tem pa naj bi preprečila nezvestobo svojega partnerja. Morbidno ljubosumje se lahko kaže kot oblika obsesivnokompulzivne motnje, ki se kot obsesivnokompulzivna nevroza s seksualnimi obsesijami precej pogosteje kaže pri moških kakor pri ženskah. (Temnik 2006, 7; Harris 2003) Tako je ljubosumje od leta 2013 dalje uvrščeno tudi med osebnostne motnje po kvalifikaciji DSM-5 (Martinez-Leon et al. 2017, 204).

3. Izražanje ljubosumja v odnosu in vpliv na odnos

Reakcije ljubosumnih partnerjev so lahko ustrezne ali neustrezne. Navadno se izrazijo v enem od štirih emocionalnovedenjskih sklopov, ki jih pogosto imenujemo tudi taktike ljubosumja (Kmet 2008, 274).

Prva, najpogostejša taktika je jeza – napad. Ljubosumni se odzove tako, da se razjezi in napade. V živalskem svetu in med otroki je to navadno napad na vsiljivca, v partnerskem odnosu pa kar na partnerja. Če se partner ne odzove in ne spremeni svojega vedenja, lahko zadeva eskalira v bes ali celo fizično nasilje. Velikokrat ima takšno nasilje zelo hude posledice za žrtev, mnogokrat se zgodi tudi umor. (Milivojević 2004, 588; Ambrož 2003) Predvsem moško ljubosumje je glavni razlog za nasilje nad partnerkami in za umore v svetovnem rangu (Hatfield in Rapson 2005, 182). Prav to vedenje lahko – namesto da bi preprečilo izgubo ljubljene osebe – postane vzvod za izgubo. Druga taktika je žalost, umik, to pa pomeni: ljubosumni partner se umakne, da bi pri nasprotnem partnerju povzročil krivdo in prenehanje vedenja, ki je problematično. V bistvu je to nastop pasivne agresivnosti, ki je je prav v Sloveniji zelo veliko. Pri tretji taktiki pa govorimo o manevru: strah – ugajanje, ko ljubosumni partnerju skozi dejanja, ki partnerju godijo, sporoča, da je dober in veliko vreden in kako bi partner trpel, če bi ga izgubil. (Kmet 2008, 274; Milivojević 2004, 588–589)

Poleg navedenih taktik poznamo še drugačne načine izražanja ljubosumja. Ljubosumni lahko izraža ljubosumje tako, da sam sebe krivi za partnerjevo ravnanje, ki ga je povzročil sam, ali zanika, da se je kako partnerjevo dejanje in dejanje koga tretjega sploh zgodilo, ali pa se sklicuje na to, da je vse skupaj le prijateljstvo in nič več (Kmet 2008, 275). Prav tako lahko ljubosumni vse življenje izraža neustrezno ljubosumje kot posledico svojega značaja (karakteropatsko ljubosumje) ali kot posledico inferiornosti, ko ves čas pričakuje, da mu bo nekdo boljši prevzel partnerja (276). Ljubosumje se lahko izrazi tudi kot obrambni mehanizem projekcije, pri katerem subjekt drugemu pripisuje svoje lastne zavedne in nezavedne želje, fantazije in impulze (277). Obstajajo oblike izražanja ljubosumja, ki mejijo na paranooidno, psihotično, patološko ... (Milivojević 2004, 591-594; 596-597)

4. Vzroki za ljubosumje v partnerskem odnosu s stališča posameznikovega teološkega, filozofskega, družbenokulturnega in družinskega okolja

Ljubosumje v partnerskem odnosu najdemo že v Svetem pismu. Sveto pismo ga označuje kot posedovalno ljubezen. Omenja ga kot sumničenje ljubljene osebe: »Pa pride nad moža duh ljubosumnosti, da postane ljubosumen na ženo, ker se je onečistila, ali pa pride nadenj duh ljubosumnosti in postane ljubosumen na ženo, čeprav se ni onečistila.« (4 Mz 5,14–30) Omenja ga tudi kot jezo in maščevanje tekmeču: »Kajti moževa jeza gori in ne bo prizanesel na dan maščevanja.« (Prg 6,34)

Sveto pismo ljubosumje na splošno graja (Mt 27,18; Rim 1,29; Žakelj 2003, 146) in ga ne pripisuje Bogu. V partnerskem odnosu se namreč ljubosumje pokaže kot odsev ogroženosti ob navzočem tekmeču, medtem ko se ljubezen Boga, če se njegovo ljudstvo oddalji od njega, še bolj izrazi v smislu skrbi in zavzetosti za svoje podanike (Žakelj 2003, 160).

Ljubosumje kot takšno je v Svetem pismu tudi drugače označeno kot nekaj nesprejemljivega. Prav takšno je tudi ljubosumje v partnerskem odnosu. To izkazujejo številni citati v Svetem pismu: »Satan in demoni spodbujajo zagrenjenost, jezo in ljubosumje ter razprtije med verniki.« (2 Kor 2,5–11; Ef 4,26–17; Jn 3,13–16) »Satan obdolžuje in omadežuje.« (Job 1,6–11; Raz 12,10) »Vzbuja ponos duha.« (1 Tim 3,6) »Sproža ljubosumje.« (Jn 3,13–16) »V misli vsaja dvom.« (1 Mz 3,1–5) »Napeljuje k nemoralnosti.« (1 Kor 7,5) »Med božjimi ljudmi naj nikoli ne bode pričkanja, ljubosumja in izbruhov jeze.« (2 Kor 12,20; Rhodes 2011, 216) »Zdravo srce je telesu življenje, ljubosumje pa je trohnoba v kosteh.« (Prg 14,30) »Srčna bolečina in žalost je žena, ki je ljubosumna na drugo, in bič jezika, ki to vsem posreduje.« (Sir 26,6)

Drugače pa je vprašanje, kaj je ljubosumje in od kod izvira, begalo že filozofe. Nekateri, denimo sv. Avguštin in Abraham Maslow, so v ljubosumju videli odsev in temelj ljubezni, drugi, denimo Spinoza in Pavel Florenski, pa so menili, da pri pravi ljubezni ni ljubosumja, saj je ljubosumje tisto, kar v ljubezni ni ljubezen. (Žakelj 2003, 149–150)

René Girard, sodobni francoski teolog in filozof, znan predvsem po svoji mimični teoriji oziroma teoriji mimetične želje, je izhajal iz tega, da ljudje med seboj ves čas tekmujejo. Tekmovanje in posnemanje se pokaže že pri otrocih. Brat in sestra se stepeta za isto igračo, čeprav imata na voljo več igrač, s katerimi bi se lahko igrala. Ko otroci odrastejo, se poželjenje in napetosti še stopnjujejo in privedejo celo do nasilja. (Juhant 2010) Girard je analiziral tudi posamezna literarna dela (npr. večnega moža Dostojevskega in poglavja o Don Kihotu) in ob tem prišel do spoznanj, ki odpirajo tudi razlago nastopa tekmovalj med moškimi za isto žensko. Izhajal je iz spoznanja, da je želja moža po ženi še večja, ko ugotovi, da si za njegovo ženo prizadeva še nekdo tretji, ki ga občuduje. Moški tako torej ne vpelejo rivala, da bi si prek njega še bolj želeli svoje žene, ampak da bi se v rivala usmerila želja žene, za katero želijo tekrovati. Žena tako lahko postane spet za-

želena ne zgolj zato, ker je vanjo usmerjena želja nekoga tretjega, ki posnema njenega moža, ampak zato, da tudi sama vanj usmeri svojo željo. (Kuret 2016)

Tudi njegov učenec JeanPierre Dupuy je obravnaval ljubosumje in prek koncepta ljubosumja prenovil mimetično teorijo. Izhajal je iz tega, da je nekdo, ki goji ljubosumje, tisti, ki je izločen iz skupnosti srečnega para. Prav zaradi izločenosti se nato pri njem rodi želja, da bi vstopil v ljubezen in užitek srečnega para. (2017)

Prav tako nesprejemljivost ljubosumja in njegovo grajo najdemo tudi v govorih papeža Frančiška. Ob obisku župnije sv. nadangela Mihaela v rimski mestni četrti Pietralata je med drugim ob srečanju in v pogovoru z otroki o vojni povedal: »Hudič je tudi »oče sovraštva« in »oče laži«, ki si prizadeva za spore. Toda Bog si želi edinosti. /... / Če v srcu začutite ljubosumje, je to začetek vojne. Ljubosumje ne prihaja od Boga.« (Štefanič 2015)

Vse navedeno potrjuje, da je ljubosumje naraven odziv, a tudi družbeno in kulturno konstruirano čustvo. Reprezentacija ljubosumja, pa tudi ljubezni, spolnosti in partnerske zveze, se spreminja skozi čas, v skladu z družbenimi procesi in gibanji. (Nahtigal 2006, 7) Na razvoj ljubosumja močno vplivajo idejne in moralne vrednote skupnosti. V poligamnih družbah je naravno, da ima moški več žena in med njimi ni ljubosumja, saj se otroci že v zgodnjem otroštvu soočijo s poligamijo staršev in naučijo deliti ljubezen. V zahodni monogamni kulturi pa je ljubosumje navzoče in sprejemljivo, saj imata zasebna lastnina in zakonska zveza velik pomen, zato tudi ljubosumje na potencialne tekmece. (Hupka in Ryan 1990) Ne glede na različne kulturne in družbene razlike pa je vsem skupno, da se otrok čustvovanja nauči že v odnosu s svojo družino. Otrok se naveže na starše in v možganih se vzpostavi sistem navezanosti in vpliva na njegove čustvene procese, ki jih pozneje razvija v stiku z drugimi. Tudi romantična ljubezen je proces navezanosti in čustvene vezi med partnerjema se oblikujejo podobno, kakor so se oblikovale med otrokom in njegovimi starši. (Žvelc in Žvelc 2006, 54)

Raziskave o stilih navezanosti v odraslosti predpostavljajo več temeljnih stilov navezanosti, ki omogočajo razumevanje, zakaj ljudje na različne načine razrešujemo ključna vprašanja medsebojnih odnosov (bližino, čustveno oporo, stres, razreševanje konfliktov, komunikacijo ...). Bartholomew in Horowitz sta razvila model štirih stilov navezanosti v odraslosti. Temeljijo na Bowlbyjevi predpostavki o dveh tipih notranjih mentalnih modelov, to sta notranji model sebe in notranji model drugih. (54) Model sebe pokaže, koliko je posameznik ponotrzanil občutek svoje lastne vrednosti (pozitivni model sebe – vreden sem ljubezni, negativni model sebe – nisem vreden ljubezni). Model drugega pa pokaže, koliko posameznik doživlja, da so drugi dosegljivi in v podporo (pozitivni model drugega – drugi ljudje so vredni zaupanja, negativni model drugega – drugi ljudje so nezanesljivi in me zavračajo). Vsak model se razdeli na pozitivni in negativni vidik in tako dobimo štiri stile navezanosti. Le eden od teh je varni stil navezanosti, to pa pomeni, da je posameznik do intimnih odnosov pozitivno naravnani, lahko jih vzdržuje, ne da bi izgubil osebno avtonomijo, preostali trije pa so stili nevarne navezanosti, za kate-

ro sta značilna strah pred bližino z drugimi in slaba samopodoba, ki se kaže v odnosu z drugimi. (54-55)

5. Ljubosumje v partnerskem odnosu in relacijska družinska paradigma kot podlaga relacijske družinske terapije

Relacijski družinski model vključuje tri sodobne psihoanalitične teorije, ki sestavljajo temelj posameznikovega intrapsihičnega in interpersonalnega doživljanja (Gostečnik 2007a, 57). Med teorije interpersonalnega doživljanja sodijo interpersonalna psihoanaliza, objektrelicijska teorija in teorija psihologije jaza. Bistvo interpersonalne psihoanalize je, da med dvema posameznikoma, torej med jaz in ti, obstaja tudi afektivni prostor, ki ga partnerja, s tem ko si delita najglobljo intimo, tudi soustvarjata. V tem prostoru prav zato nastopijo raznovrstni občutki, ki so vezani na nerazrešena čutenja iz preteklosti. Posameznik začne doživljati in kompulzivno ponavljati vzorce vedenja iz preteklosti, ki je globoko zasidrano v njegovo podzavest in izhaja iz družinskega sistema. Pokažejo se temeljni afekti, ki odsevajo celotno družinsko ozračje. To so afekti, ki so zaznamovali družinski sistem in usmerjali družinsko dinamiko. Izražajo se kot strah, žalost, jeza, sram. Namen terapije je, poseči v te temeljne afekte in ugotoviti, kje so se razvijali in kako so bili potlačeni, da so se v novem odnosu ponovno prebudili s podzavestno željo, razrešiti primarni odnos. (57-59)

Osnova objektrelicijske teorije zadeva posameznikovo psihično strukturo, ki se prenese in vtisne v posameznikovo interpersonalno ali sistemsko strukturo odnosov (59-60). Psihična struktura posameznika tako postane afektivni regulativni mehanizem doživljanja sebe in drugih ter odnosov. V novem odnosu začne zato posameznik ob podobnih afektih, ki so se prenesli iz njegove primarne družine, partnerja dojemati kot nekoga iz svoje preteklosti. Vanj se spet naselijo strah, žalost, jeza, ne da bi vedel, zakaj. Lahko pa takšne občutke vzbuja pri partnerju. Govorimo o procesu projekcijskointrojekcijske identifikacije, ko partnerja v odnos projicirata neke vzorce čutenj in si prizadejata bolečino. (60) Ne glede na nove odnose, v katere partnerja vstopita, se lahko zaradi želje po razrešitvi nerazrešenih čutenj celotna dinamika družinskega sistema kompulzivno ponovi, zaradi zasidranega čutenja v posameznikovi podzavesti. To lahko razumemo tudi kot osebni zgodovinski spomin, ki se v posamezniku vedno znova pokaže in prebudi ob nezavednem spominu na pretekle dogodke. Pomeni pa poskus in hrepenenje, s katerima želi posameznik obdržati povezavo s pomembnimi osebami iz zgodnje mladosti. (61)

Tretja teorija je teorija psihologije jaza, ki je temelj relacijske družinske terapije. Razkriva jo notranja fragmentacija v doživetjih jaza in navzočnosti ali odsotnosti avtentičnosti in realnosti. (61) Tudi ta teorija, ki poudarja pojem relacij, se osredotoča na vlogo družine kot temelja, ki vpliva na posameznikovo nadaljnje funkcioniranje. Poudarja vlogo mame in njeno odzivnost, ki otroku omogoči mo-

žnost za razvoj in izražanje. Hkrati pa v tej povezavi poudari tudi posameznikovo sposobnost, da v svoji okolici poišče osebe, ki ga bodo skušale razumeti in mu pokazati, kdo je. Če te osebe (kakor prej mati) otroka ne slišijo ali ga zavrnejo, se razvije afektivni regulativni sistem, ki zbudi vse že znane temeljne afekte. Da lahko posameznik ozdravi, je najpomembnejše odkriti, kaj se mu je v družini dogajalo, ko je skušal izraziti svoje potrebe. Če je bil ob tem zavržen ali se je počutil nevrjednega, se je to lahko podzavestno vtisnilo v njegovo psiho in vplivalo na njegovo samopodobo in na odnose z drugimi. Šele spoznanje o tem pomeni možnost, da posameznik razume, zakaj v vseh odnosih ponavlja enako vedenje. To je možno šele, ko se zave potlačenega hrepenenja, ki ga je razvil v primarni družini in je povezano s tem, da bi bil razumljen in sprejet. (61-63)

Relacijska družinska paradigma in relacijska družinska terapija integrirata vse tri opisane psihoanalitične modele. Ti modeli se resda s teorijami vsak po svoje osredotočajo na povsem določen podsistem, vendar pa vse relacijska družinska paradigma nadgradi v višji in bolj celovit model. (63-64)

Relacijska družinska paradigma tako, upoštevajoč vse tri teorije, temelji na ideji, da partnerja drug v drugem najprej prebudita močno privlačnost, pozneje skozi gradnjo partnerskega odnosa pa občutke, ki sta jih doživljala v svoji primarni družini. Vse to zaradi nezavednega upanja, da se bo njuna travmatična izkušnja iz primarne družine razrešila. (2007b, 13) Relacijska družinska paradigma poudarja pomembnost oblike navezanosti oziroma zgodnjega odnosa, ki ga otrok vzpostavi z materjo. To je pomembno dejstvo, ki vpliva na to, kako bo otrok kot odrasel čutil in dojemal intimne odnose, zlasti to, ali bo pričakoval ljubezen ali zavrnitev. (Stern 1971) Od staršev se otrok priučijo spoštovanja, pa tudi sočutja in navezanosti. Če mati v otroštvu ni znala regulirati otrokovih čutenj, se lahko zgodi, da jih otrok tudi kot odrasel ne bo zmoget. Seveda pa to ni nujno, saj poleg primarnih vzorcev na posameznikovo vedenje v odrasli dobi vsekakor vplivajo tudi drugi dejavniki. Govorimo o notranjem delovnem modelu vedenja in doživljanja, ki temelji na izkušnjah iz okolja, v katerem je posameznik odraščal. Vse to, kar je zasidrano v njegovi zavesti ali podzavesti, se, ne da bi se posameznik zavedal, lahko prebudi v njem, v novih intimnih odnosih, v katere vstopa kot odrasel. Pri tem je to lahko nezavedno hrepenenje po odnosu, ki je bil nekoč vzpostavljen s starši ali doživet v otroštvu, pa je posameznika zaznamoval. (Gostečnik 2007a, 52)

Nerazrešena čutenja in odnosi iz preteklosti lahko vplivajo tudi na zaupanje v partnerja ali partnerski odnos. Govorimo o primarnih afektivnih odnosih, iz katerih je sestavljena posameznikova psihična struktura in jih zato posameznik vedno na novo išče in oblikuje, saj jih želi razrešiti. V tem smislu so to osnovni relacijski elementi posameznikove psihične strukture, ki jo sestavljajo tri dimenzije: jaz, jaz – ti in psihično-afektivni prostor med jaz in ti. (57)

Da bi razrešili to kompleksno psihično strukturo, moramo na intrapsihični, na interpersonalni in na sistemski ravni vzpostaviti afektivni psihični prostor, v katerem sta jaz in ti medsebojno povezana in v stiku. To je tisto, kar se potem posebej

pokaže tudi v sistemu celotne družine, ki pomeni četrto dimenzijo medosebnih odnosov. (52) Vse štiri dimenzije so povezane in se prepletajo. Povezane so v intrapsihično enoto kot sistem. Ko se na sistemski ravni sreča več posameznikov, nastane še več psihičnih prostorov, med njimi pa se ustvarja specifična dinamika, imenovana temeljni afekt.

Relacijska družinska terapija nam omogoča, da tudi s tega stališča raziščemo izvor posameznikovega vedenja in čustvovanja, ki se izraža kot ljubosumje in zastruplja partnerski odnos. Problematično ljubosumno vedenje enega ali več družinskih članov se namreč včasih lahko pokaže tudi kot odsev travmatičnega doživetja v preteklosti. Posameznik lahko vzorce vedenja iz svoje zgodovine s projekcijsko-introjekcijsko identifikacijo prenese v novi odnos, ki ga razvije, ko se sreča s podobnimi ljudmi in situacijami. (56) Tako se tudi v novem odnosu ponovno prebudi temeljni afekt, ki se je razvil že v posameznikovi zgodnji mladosti v odnosu s starši.

Velikokrat se namreč zgodi, da odrasli, ki je kot otrok že med staršema opazal nezaupanje, ljubosumje in nestabilen ali sumničav partnerski odnos ali doživljal s tem povezano travmo enega od staršev, to podzavestno prenaša v svoje odrasle odnose. Pravzaprav govorimo o prenosu vzorca iz preteklih odnosov. Posameznik lahko s tem, ko izraža ljubosumje v partnerskem odnosu, nezavedno išče izhod iz nerazrešenih čutenj svoje družine. Tako se lahko zgodi, da ljubosumno sumniči svojega partnerja, se doživlja nevrednega ljubezni in ga je strah zavrnitve ali izgube partnerja, ne da bi v partnerskem odnosu obstajala dejanska podlaga za takšna čutenja. Tedaj je za razumevanje, zakaj se razvijejo takšni občutki, treba posameznika skozi terapijo privedi do izvora boleče izkušnje, ki jo podzavestno vnaša v partnerski odnos. Pri problematičnem vedenju, ki ga zaznamuje ljubosumje, je zato pomembna regulacija temeljnih afektov: razvija se kot regulacija vedenja enega od partnerjev, obeh partnerjev ali celotne družine.

Relacijska družinska paradigma je tako eden od načinov, s katerimi pri posamezniku odkrivamo vzrok za ljubosumje, saj temelji na tem, da posameznika kot klienta skozi proces terapije soočimo s tistim nezavednim, ki ga spremlja in izhaja iz »zgodovine njegovega družinskega sistema«. Relacijska družinska terapija je namreč usmerjena v ta »zgodovinski odnos« v povezavi s čustvovanjem in vedenjem, zaradi katerega partnerski odnos trpi. Relacijska družinska terapija poteka tako, da se že na začetku med klientom in terapevtom vzpostavi varen odnos. (Žakelj 2003, 282) Terapevt mora resda postaviti pogoje in okvir odnosa, nato pa začeti voditi terapijo, v kateri mora biti pozornost usmerjena na vzpostavitev psihološkega prostora s klientom. Tako lahko posameznik pogleda v svoje življenje in na posamezne ključne stvari ter na njihov vpliv na odnose z drugimi. Terapevt kot nevtralna oseba mora ustvariti takšen psihološki prostor, v katerem klient doživi, da je slišan, in v katerem klient začuti, da je terapevt pozoren na njegova neverbalna sporočila in interakcije. Takšen prostor omogoči popolno zlitje med klientom in terapevtom, s tem pa transfer in kontratransfer, prek katerega klient in terapevt padeta v doživljanje vzorca notranje relacije. Ko terapevt vstopi v klientovo shemo,

se mora nanjo odzvati in se lotiti strahu, ki ga med terapijo začuti. Ker se to dogaja v tako varnem okolju, se zgodi faza tolikšnega zaupanja, da klienta, ki se aktivno vključi v terapijo, vodi do postopne odrešitve. (284–296)

6. Sklep

Relacijska družinska paradigma temelji na premisi, da partnerski odnos dveh, ki se združita zaradi ljubezni, temelji na navezanosti in potrebi po pripadnosti, ki jo v odnos preneseta iz primarne družine. Tako se tudi zaupanje v partnerskem odnosu gradi na izkušnjah, ki jih je posameznik zavedno ali nezavedno pridobil v primarni družini in v svojem okolju. Velikokrat so to izkušnje, temelječe na čutenjih, ki so ga zaznamovala in se vtisnila v njegovo psiho, ne da bi se sam tega zavedal oziroma znal sam poiskati razlog in vzroke zanje. Če sta navezanost in pripadnost odnosu ogroženi, je ogrožen sam odnos in nastopijo stiske in konflikti med partnerjema. Prav takšna stiska je značilna za ljubosumje v partnerskem odnosu.

Konflikti, ki se med partnerjema dogajajo na verbalni ali vedenjski ravni zaradi ljubosumja, so lahko protest proti doživljanju nepovezanosti in ogroženosti odnosa. Ljubosumje je povezano s strahom pred izgubo partnerja in odnosa in sproži tesnobo, ranjenost in čustvene poškodbe obeh partnerjev.

Aktivna udeležba posameznika v relacijski družinski terapiji, ki temelji na relacijski družinski paradigmi, lahko posamezniku omogoči soočenje z osebnimi nerazrešenimi čutenji iz primarne družine, s tem pa tudi z morebitnimi vzroki za ljubosumje. Vse to postopoma s klientovo aktivno udeležbo lahko vodi do odrešitve.

Reference

- Ambrož, Matjaž.** 2003. Novo odkrito nasilje – psihično nasilje (med partnerjema). *Revija za kriminalistiko in kriminologijo* 54, št. 1:15–22.
- Demirtas-Madran, Andac H.** 2011. Understanding Coping with Romantic Jealousy: Major Theoretical Approaches. V: *Reconstructing Emotional Spaces: From Experience to Regulation*. Ur. Radek Trnka, 153–169. Praga: Prague College of Psychosocial Studies Press.
- Elphinston, Rachel A., Judith A. Feeney, Patricia Noller, Jason P. Connor in Jenifer Fitzgerald.** 2013. Romantic Jealousy and Relationship Satisfaction: The Cost of Rumination. *Western Journal of Communication* 77, št. 3:293–304.
- Freud, Sigmund.** 1922. Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 8, št. 3:249–258.
- Gostečnik, Christian.** 2007a. Odrešenje predstavlja odnos – relacijska družinska paradigma. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 1:51–72.
- . 2007b. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Harris, Christine R.** 2003. Factors Associated with Jealousy over Real and Imagined Infidelity: An Examination of the Socialcognitive and Evolutionary Psychology Perspectives. *Psychology of Women Quarterly* 27:319–329.
- Hatfield, Elain, in Richard L. Rapson.** 2005. *Love and Sex: CrossCultural Perspectives*. Oxford: University Press of America.

- Hupka, Ralf B., in James M. Ryan.** 1990. The Cultural Contribution to Jealousy: Cross-Cultural Aggression in Sexual Jealousy Situations. *Behaviour Science Research* 24:51–71.
- Juhant, Janez.** 2010. Služenje človeku. *Slovenski čas* 1, št. 5:8.
- Kmet, Sašo.** 2008. Čustvo ljubosumja v luči emocionalne in seksualne (ne)zvestobe. *Socialna pedagogika* 12, št. 3:265–292.
- Kuret, Robert.** 2017. »Hočem dobiti Sonjo nazaj – Tajsijevo Sonjo.«: Ljubezen, ljubosumje in mimetična želja v Zupanovem romanu *Potovanja na konec pomladi*. *Seminar slovenskega jezika literature in kulture* 53:123–126.
- – –. 2016. Kdo mi odloča, kaj si želim. Radio Študent. <https://radiostudent.si/kultura/oči-da-ne-vidijo/kdo-mi-določa-kaj-si-želim> (pridobljeno 7. 10. 2017).
- Langdrige, Darren, Meg Barker, Paula Reavey in Paul Stenner.** 2012. Becoming a Subject: A Memory Work Study of the Experience of Romantic Jealousy. *Forum Qualitative Sozialforschung* 13, št. 2:5.
- Martinez-Leon, Nancy Consuelo, Juan Jose Pena, Hernan Salazar, Andrea Garcia in Juan Carlos Sierra.** 2017. A systematic Review of Romantic Jealousy in Relationships. *Terapia Psicologica* 35, št. 2:203–212.
- Milivojević, Zoran.** 2004. *Emocije – Psihoterapija i razumevanje emocija*. Novi Sad: Prometej.
- Nahtigal, Klara.** 2006. Družbena konstrukcija ljubosumja. Magistrska naloga. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Neu, Jerome.** 1980. Jealous Thoughts. V: *Explaining Emotions*, 425–463. Ur. Amelie O. Rorty. Berkeley: University of California Press.
- Pink, Jennifer C.** 2012. *Attachment and Information Seeking Strategy Preference in Romantic Relationships*. Ontario: University of Western Ontario.
- Rhodes, Ron.** 2011. *1001 Unforgettable Quotes About God, Faith, and the Bible*. Oregon: Harvest House Publishers.
- Stern, Daniel N.** 1971. A Microanalysis of Mother-infant Interaction: Behavior Regulating Social Contact between a Mother and her 31/2-month-old Twins. *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* 10:501–517.
- Štefanič, Mojca M.** 2015. Hudič je izvor ljubosumja in vojn. Družina. <https://www.druzina.si/icd/spletnastran.nsf/iskanje?SearchView&query=Hudi%C4%8D%20je%20izvor%20ljubosumja%20in%20vojn&start=1&count=10> (pridobljeno 7. 8. 2018).
- Temnik, Sanja.** 2006. Partnerska ljubosumnost v odnosu do čustvene navezanosti in seksualnosti. *Psihološka obzorja* 15, št. 3:5–18.
- Žakelj, Peter.** 2003. Psihološko-teološka razlaga ljubosumja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Žvelc, Maša, in Gregor Žvelc.** 2006. Stili navezanosti v odraslosti. *Psihološka obzorja* 15, št. 3:51–64.

Nova doktorica in novi doktor znanosti

Vesna Mirt Čampa

Motnje hranjenja in proces relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 253 + XVIII str.

Avtorica se je lotila klinično zelo zahtevne teme raziskovanja globinske dinamike motenj hranjenja. Teme se je lotila sistematično in poglobljeno.

Najprej je natančno in pojmovno jasno opredelila pojem motenj hranjenja v povezavi z dinamiko družinskih odnosov in afektivno notranjepsihčno dinamiko, ki se razkriva skozi simptomatiko in specifično oblikovanost odnosov. Empirično je raziskavo zastavila na dveh ravneh: na kvantitativni in kvalitativni. V kvantitativnem delu raziskave je na vzorcu 104. oseb (polovica s simptomi motenj hranjenja in polovica brez simptomov) raziskovala razlike med družinskimi odnosi v družinah teh oseb. Razlike je merila z uporabo dveh vprašalnikov: »Family of origin scale« in »Basic emotions scale«; nezadovoljstvo s telesom pa je merila z vprašalnikom »Eating disorders inventory 3 – Referral Form«. Ugotovila je, da prihajajo osebe s simptomi motenj hranjenja iz družin z manj funkcionalnimi odnosi in da doživljajo pomembno več negativnih čustev, kakor osebe brez teh simptomov. Razlika se je pokazala predvsem pri čustvih krivde, sramu in grajevrednosti ter pri višjem nezadovoljstvu s telesom.

Na podlagi omenjenih rezultatov je nato izvedla kvalitativno procesno raziskavo štirih oseb z motnjami hranjenja, ki so bile vključene v terapevtski proces relacijske družinske terapije. Tudi pri teh osebah je spremembo merila z istimi vprašalniki (pred vstopom v terapevtski proces in po zaključku terapevtskega procesa). Raziskovanja procesa terapije se je lotila tako, da je posnela vsa srečanja. Udeleženke terapije in terapevtka so ob vsakem srečanju vodile tudi svoje zapiske, udeleženke so beležile pojavnost različnih čustev, terapevtka pa je poleg tega zapisovala tudi čustveno dinamiko, kakor jo je zaznavala sama. Hkrati je na podlagi zvočnih posnetkov celotnega terapevtskega procesa izvedla analizo srečanj. Ugotavlja je spremembe v doživljanju in razumevanju čustvene dinamike, v razumevanju in doživljanju odnosov do telesa in do staršev. Skozi raziskavo procesa je ugotavljala globljo dinamiko doživljanja in odnosov oseb z motnjami hranjenja. Kljub temu da je terapevtski proces trajal zgolj tri mesece (dvanajst zaporednih srečanj), se je pokazalo, da je varen odnos, ki so ga klientke vzpostavile s terapevtko, v veliki meri prispeval k zmanjšanju simptomatike motenj hranjenja in omogočil klientkam, da so spregovorile o domačih odnosih ter jih začele razreševati.

Naloga je izčrpno in zanimivo delo, ki dinamiko motenj hranjenja povezuje z dinamiko družinskih odnosov in opozarja na ključni pomen regulacije čustvovanja

pri vzpostavljanju bolj zdravega odnosa do lastnega telesa. Avtorica je jasno izpostavila vzajemno vplivanje odnosne dinamike družine na razvoj regulacije čustev in škodljive posledice, ki jih imajo družinski odnosi, v katerih se čustvena regulacija ne razvije v polni meri. Avtorica je pokazala tudi na visoko učinkovitost relacijske družinske obravnave motenj hranjenja, saj tovrstna obravnava odkriva temeljne vzroke in vzpostavlja možnost globinske transformacije osnovnih regulativnih mehanizmov, ki so pri motnjah hranjenja popačeni ali celo neobstoječi.

Naloga je svež in metodološko inovativen način obravnave simptomatike, ki se jo prepogosto obravnava na bistveno preveč površinski način.

Katarina Kompan Erzar

Borut Pohar

Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Petkovšek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 491 + XI str.

V doktorski disertaciji z naslovom »Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu« je Borut Pohar preverjal osnovno hipotezo, da je krščanstvo razumen miselni okvir in da lahko krščanstvo in znanost bogatita drug drugega, zato je prav, da ta dialog gojimo še naprej. Delo obsega 490 strani, kot literaturo pa je avtor uporabil 290 člankov in monografij, kar kaže na dobro poznavanje področja in seznanjenost s sodobno literaturo s področja dialoga med religijo in znanostjo.

Vsebinsko nalogo gradi pet poglavij in sklep. Naslovi poglavij so izbrani tako, da so v skladu z naslovom disertacije, ter potrjujejo osrednjo hipotezo. Ta se glasi, da sta krščanstvo in znanost razumna miselna okvira, ki se lahko vzajemno bogatita.

Prvo poglavje podaja glavne razloge za poživitev, gojenje in preučevanje dialoga med religijo in znanostjo. Gre za razloge, ki jih omenja Alistar McGrath v svojih delih. Ontološki razlog za dialog izhaja iz dejstva, da krščanska ontologija stvarstva od nas zahteva raziskovanje narave, saj nas to raziskovanje pripelje do védenja o Bogu. Drugi sklop razlogov so zgodovinski razlogi, ki kažejo, da je bil dialog med krščanstvom in znanostjo skozi vseh dva tisoč let v družbi stalno navzoč in da je ta dialog potekal brez večjih konfliktov. Tretji sklop razlogov so sociološki razlogi. Sociologi so se motili, ko so napovedovali smrt religije, zato potrebujemo novo definicijo sekularizacije. Razlog za poživitev dialoga je tudi pojav novega ateizma, ki kaže na to, da v družbi še vedno obstaja veliko stereotipov o religiji, zaradi česar je nujno ohranjati medsebojne stike. Četrty sklop razlogov so filozofski razlogi. Filozofija znanosti je odprla nove možnosti za dialog, saj je postpozitivistična filozofija, ki jo posebljajo številni priznani filozofi, kakor so Karl Popper, Norwood Hanson in Thomas Kuhn, omajala kredibilnost logičnega pozitivizma.

Drugo poglavje je avtor namenil kritičnemu realizmu kot epistemološkemu razlogu za omenjeni dialog. Kritični realizem izhaja iz same postpozitivistične znanosti, saj temelji na njenih osnovnih načelih. Ta nazor se je v zgodovini večkrat razvil neodvisno. McGrath uporablja različico, ki jo je razvil Roy Bhaskar. Kritični realizem nas opozarja, da je resničnost neodvisna od človeškega razuma, da je zaznamovana z redom, da je razslojena in da jo predstavljamo z modeli oziroma analogijami, ki so nezadostna in selektivna predstavitev taiste resničnosti. Poleg tega imajo pri nastanku védenja vlogo tudi družbeni dejavniki. To poglavje vsebinsko spada sicer k prvemu poglavju o glavnih razlogih za dialog, vendar je samostojno zaradi pomembnosti teme.

V tretjem poglavju avtor obravnava način upravičevanja védenja. Ta tema je pravzaprav del kritičnega realizma in bi jo lahko razumeli kot nadaljevanje drugega poglavja. Tretje poglavje ima osrednji pomen, saj podaja osnovna načela postpozitivizma, ki so imela odločilen vpliv na intelektualno in duhovno življenje Alistra McGratha, saj so pripomogla k njegovi spreobrnitvi iz ateizma v krščanstvo. Krščanska apologetika se je v zadnjih desetletjih zaradi vzpona postpozitivizma rešila stagnacije in doživela preporod. Glavna načela filozofije znanosti, ki so bistvena za razumevanje McGratha, so: premik iz formalističnega modela razlage v kontekstni oziroma hermenevtični model; razlikovanje med kontekstom odkritja in kontekstom upravičenja; teorija obloženosti opazovanj, pomenov in dejstev s teorijami; teza poddoločenosti znanstvenih teorij z dokazi; znanstvene epistemične vrednote kot način upravičevanja religijskih razlag ter vrednostna sodba kot način izbora teorije. Vsako od teh načel ima svoj apologetski pomen, ki ga je na impliciten način uporabil tudi McGrath. Znanost torej ne določajo pravila, ampak gre tudi v tem primeru za človeško dejavnost, ki jo vodijo epistemične vrednote. Glavno avtorjevo spoznanje je, da je McGrath na podlagi vrednostne sodbe presodil, da je krščanstvo boljša izbira od naturalizma, in je na podlagi tega prišel do osebne spreobrnjenja.

V četrtem poglavju avtor govori o naravni teologiji kot prostoru srečanja med krščansko teologijo in znanostjo. Za razumevanje naravne teologije nujno potrebujemo poznavanje postpozitivističnih načel, ki smo jih spoznali v prejšnjem poglavju. Najbolj poznana različica naravne teologije izhaja od avtorja iz 18. stoletja, Williama Paleyja. Temelj njegove misli je prepričanje, da je načrt, ki ga lahko razločimo v naravi, dokaz za Božji obstoj. Avtor poudarja, da McGrath ostro nasprotuje enačenju naravne teologije z iskanjem dokazov za obstoj Boga. Glavno poslanstvo naravne teologije za McGratha ni dokazovanje obstoja Boga, ampak gledanje narave skozi krščanski teoretični okvir. S tem je povezano tudi njeno poslanstvo, da na podlagi epistemičnih vrednot, kakor sta empirično ujemanje in konsonanca, pokaže na razumnost krščanstva. Avtor poudarja, da McGrath ni samo dal naravni teologiji drugačno nalogo, ampak je tudi razširil njeno domeno, v katero je uvrstil tudi estetiko in etiko. S tem je poudaril, da naravna teologija ni samo razumska dejavnost, ampak zajema človeka kot celoto.

V zadnjem, petem poglavju je avtor ovrednotil dialog med znanostjo in religijo pri McGrathu v luči okrožnice *Vera in razum* in pokazal, da je McGrathov apologetski pristop v skladu s katoliško tradicijo. Stališča Janeza Pavla II. so v marsičem drugačna od prejšnjih pristopov, pri čemer pa je zanimivo to, da so vsi glavni poudarki okrožnice v sozvočju z McGrathovimi pogledi. Oba sta najprej prepričana, da razum, prepuščen samemu sebi na poti do védenja o Bogu, nujno potrebuje pomoč razodetja, Božje milosti in modrosti. Oba tudi iščeta skupni imenovalec z bralci; ne zanašata se na dokaze, ampak iščeta sledi o Bogu v svetu; oba sta dialoško naravnana, pri čemer ima vsak drugačen motiv za dialog; oba poudarjata osebno pričevanje; ne zanašata se samo na razum, ampak dajeta velik poudarek krščanski tradiciji; oba enako razumeta tradicijo: kot prvo, da so vsa naša razmišljanja umeščena v določeno tradicijo, kot drugo pa, da tradicija ni nekaj statične-

ga, ampak se nenehno razvija; oba kritizirata zmotne filozofske sisteme; imata pozitiven odnos do metafizike; zagovarjata filozofski pluralizem, to je stališče, da apologetiko lahko utemeljimo na različnih filozofskih smereh; oba sta prepričana, da je etični razmislek enako pomemben kakor iskanje temeljev verovanja. Vse te vzporednice med Janezom Pavlom II. in McGrathom kažejo na to, da lahko spoznanja slednjega uporabimo tudi za potrebe katoliške apologetike.

Glavna ugotovitev disertacije je torej ta, da je krščanstvo razumnejša izbira kot naturalizem oziroma ateizem ter da znanost in religija lahko soobstajata na način medsebojne obogatitve. Odprta pa ostajajo številna druga vprašanja s področja dialoga med znanostjo in religijo. Treba bi bilo še raziskati, kakšna je dejansko povezava med naivnim realizmom in ateizmom; ali kritični realizem in navedeni kriteriji razumnosti krščanstva dejansko zmanjšajo omenjeni konflikt svetovnih nazorov in odstranijo ovire za vero; ali bi McGrathovo izkušnjo lahko uspešno uporabili za novo evangelizacijo tudi v Sloveniji. Avtor se je v disertaciji osredotočil na krščanstvo in naturalizem, kajti izhajal je iz McGrathove osebne problematike. Zanimivo bi bilo tudi primerjati, ali je krščanstvo razumnejša izbira od drugih verstev. Odprtih vprašanj je vsekakor dovolj za nadaljnja raziskovanja.

Robert Petkovšek



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

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018)**TEME / THEMES**

- Etične implikacije enega Boga** [2:299–471]
Ethical Implications Of One God
- Pomen Svetega pisma v besedi in v življenju Cerkve** [3:679–823]
Meaning of The Bible in The Word and In The Life of The Church
- Ekleziologija, ekumenizem in zgodovina: ob 140. Obletnici rojstva Franca Grivca in 10. obletnici smrti Franca Perka** [4:887–1035]
Ecclesiology, Ecumenism and History: 140th Anniversary Of Birth of Franc Grivec and 10th Anniversary Of Death of Franc Perko

RAZPRAVE / ARTICLES

- Avsenik Nabergoj, Irena** **Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi** [3:679–694]
From Poetization of the Mission in the Old Testament to Completion of the Mission in the New Testament
- Bogataj, Jan Dominik** **Neopatristična sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno** [4:957–969]
Neo-patristic Synthesis and Ressourcement: Between Tradition and Postmodernity
- Borenović, Mirjana** **Identiteta modrega v svetopisemski modrostni literaturi** [2:497–508]
The Identity of the Wise in the Biblical Wisdom Literature
- Brozovič, Maruša** **Marijanski motivi v poeziji Elizabete Kremžar** [3:785–795]
Motifs of Mary in the Poetry of Elizabeta Kremžar
- Bugiulescu, Marian I.** **The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity** [2:523–541]
Organizacija in vloga meništva v ustroju in dejavnosti krščanske Cerkve
- Centa, Mateja** **Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost** [1:53–65]
Cognitive Theory of Emotions, Value Judgments, and Morality
- **Gešalt pristop, njegovo razumevanje odnosnosti in čustvenosti in kognitivna teorija čustev** [2:429–442]
Gestalt Approach, its Understanding of Relationality and Emotionality and Cognitive Theory of Emotions

Cvetek, Robert, in Mateja Cvetek	The Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): Psychometric Evaluation of the Slovene-Language Version <i>Revidiran Vprašalnik izrazov duhovnosti (VID-R): Psihometrično ovrednotenje slovenske različice</i>	[3:855–869]
– – –	The Expressions of Spirituality Inventory, Spirituality, Psychometric Evaluation, Slovene-language version <i>Revidiran vprašalnik izrazov duhovnosti (VID-R): Psihometrično ovrednotenje slovenske različice</i>	[4:1087–1100]
Debevec, Leon	Neuhojene poti k Plečnikovi arhitekturi: o sidriščih brezčasa <i>Untrodden Paths to Plečnik’s Architecture: Anchorages of Timelessness</i>	[2:225–639]
Dolenc, Bogdan	»Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih pred Drugim vatikanskim koncilom <i>»Ecumenism of the Return« in the pre-Vatican II Theology and Liturgical Texts</i>	[4:915–926]
Drnovšek, Nejc	Selitev kijevske metropolije iz Kijeva v Moskvo <i>The Translation of the Seat of Metropolitanate of Kiev from Kiev to Moscow</i>	[1:135–146]
Ekpunobi, Anthony	Creative Renunciation of the Will to Violence <i>Ustvarjalna odpoved volje nasilju</i>	[2:473–481]
Erzar, Tomaž	Self-perceived Victimhood and Forgiveness in Different Generations of the Right and Left Political Group in Slovenia <i>Samodojemanje položaja žrtve in odpuščanje pri različnih generacijah desne in leve politične skupine v Sloveniji</i>	[2:461–471]
Flisar, Urška, in Mari Jože Osredkar	Pravni sistemi islama <i>Legal Systems of Islam</i>	[4:1075–1086]
Globokar, Roman	Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja <i>Christian Anthropocentrism and Man’s Exploitative Stance toward the Natural Environment</i>	[2:349–364]
Godawa, Marcin	Spiritual Depth and Dynamic of Patience according to Christian Teaching and Experience <i>Duhovna globina in dinamika potrpežljivosti glede na krščanski nauk in izkušnjo</i>	[3:825–832]
Grdina, Igor	Detalji na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin <i>Details on the Depiction of a Generation: Grivec, Prijatelj, Lavrin</i>	[4:889–900]
Hočevar, Stanislav	Franc Perko kot beograjski nadškof <i>Franc Perko as Archbishop Of Belgrade</i>	[4:1017–1021]
Jamnik, Anton	Etični imperativ med transcendenčno postmoderne in imanenco liberalizma <i>The Ethical Imperative between Transcendence in the Postmodern World and Immanence of Liberalism</i>	[2:335–347]
Kaninska, Maja	Beograjski nadškof in metropolit Franc Perko in srbski tiskani mediji <i>The Archbishop Metropolitan of Belgrade Franc Perko and the Serbian Press</i>	[4:993–1004]

- Kleindienst, Petra, in Matevž Tomšič** **Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture v novih demokracijah: postkomunistična Slovenija** [1:159–172]
Human Dignity as an Element of Political Culture in the New Democracies: the Case of the Post-Communist Slovenia
- Kolar, Bogdan** **Odpravnik poslov mons. Silvio Oddi in katoliška Cerkev v Sloveniji** [2:557–590]
Chargé d'affaires Msgr. Silvio Oddi and the Catholic Church in Slovenia
- – – **Sokol Kraljevine Jugoslavije in ustvarjanje napetosti – primer župnije Koprivnik v Bohinju** [3:729–744]
The Sokol of the Kingdom of Yugoslavia and Making of Tensions – the Case of Parish Koprivnik v Bohinju
- Krajnc, Slavko** **Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji** [3:797–811]
Spirituality based on the liturgy and on the »liturgy« on liturgy
- Kraner, David** **Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti** [2:611–624]
The Influence of Social Representations about the Catholic Church in Slovenia on Tensions in Society
- Krašovec, Jože** **Semantic Field of God's Righteousness in Original and in Aramaic, Greek and Latin Translations of the Book of Isaiah** [2:483–495]
Semantično polje Božje pravičnosti v izvirniku in v aramejskih, grških in latinskih prevodih Izaijeve knjige
- Krvina, Domen, in Andrej Lažeta** **Vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno prekmurščino** [4:1051–1073]
The Influence of Kajkavian Prayer books on the First Translation of Litany of the Blessed Virgin Mary into the Old Slovenian Literary Language of Prekmurje
- Lažeta, Andrej** **Zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju današnjega Prekmurja** [2:543–556]
Historical Centers of Marian Cult on the Territory of Present-day Prekmurje
- Lentar Černič, Jernej** **Človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava v slovenski družbi** [1:147–157]
Human Dignity as the Foundation of the Rule of Law in the Slovenian Society
- Logar, Janez** **Kakovost zakonskih odnosov in religioznost zakoncev v povezavi z obiskovanjem zakonskih skupin** [1:237–250]
Quality of Marital Relationship and Religiousness of Spouses in Connection with Marital Support Groups Membership
- Macuh, Bojan, in Andrej Raspor** **Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše** [2:641–660]
Spiritual Support of the Elderly in Homes for the Elderly
- Malmenvall, Simon** **Salvation History in Fides et Ratio: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications** [2:387–400]
Zgodovina odrešenja v Fides et Ratio: Teološke (ekumenske) in zgodovinopisne implikacije

- **Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca** [4:943–956]
Ecclesiology of Vladimir Solovyov in the Works of Franc Grivec
- Marković, Milena** **Romantično ljubosumje in relacijska družinska paradigma kot podlaga relacijski družinski terapiji** [4:1101–1110]
Romantic Jealousy and Relational Family Paradigm as the Basis for Relational Family Therapy
- Osredkar, Mari Jože** **V začetku je bil dialog** [1:17–31]
In the Beginning there was Dialogue
- **Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God** [2:313–323]
Odpuščanje kot višek etike evangelijskega Boga
- Pacek, Dejan** **Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del)** [3:745–766]
Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (part one)
- Palmisano, Maria Camela** **La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente in Sir 24,1-22** [3:695–706]
Poosebljena modrost in njen odnos do modrega v Sir 24,1-22
Personified Wisdom and her Relationship with the Wise in Sir 24,1-22
- Perko, Uroš, in Sonja Čotar Konrad** **Čustvena izraznost družine, struktura družine in volja do bivanjskega smisla oseb iz nealkoholičnih in alkoholičnih družin** [1:251–264]
Family Emotional Expressiveness, Family Structure and Will of Existential Meaning of the Persons from Non-alcoholic and Alcoholic Families
- Pisano, Libera** **Thinking Beyond Borders: Moses Mendelssohn and the Beginning of German-Jewish Philosophy** [1:79–89]
Misliti onkraj meja: Moses Mendelssohn in začetek nemško-judovske filozofije
- Piškuric, Jelka** **Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu** [2:591–609]
Restriction of Freedom of Religion during Socialism
- Petkovšek, Robert** **Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem** [1:33–51]
The Freedom Between Sacrifice and Self-giving
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj** **Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity** [2:375–386]
Anateizem – spodbuda za odkrivanje pomembnosti učenčevstva v krščanstvu
- Prijatelj, Erika** **En Bog, Sveta Trojica in etična praksa** [2:443–450]
One God, Holy Trinity and Ethical Praxis
- Raczyński-Rožek, Maciej** **Viri probati and Presiding Over the Eucharist According to Edward Schillebeeckx** [1:105–119]
Viri probati in vodenje evharistične daritve po Edwardu Schillebeeckxu

Saje, Andrej	Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloga škofa <i>Dilemmas on the Short Procedure to Determine Nullity of Marriage and the Role of Bishop</i>	[1:173–184]
---	Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov <i>Influence of Wedding Customs of Old Cultures on the Contracting of Marriage of First Christians</i>	[3:813–823]
Simonič, Barbara	Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni <i>Tenderness and its Meaning in Interpersonal Relationships and Pastoral Care</i>	[1:209–218]
Simonič, Barbara, Mateja Cvetek, Robert Cvetek, Christian Gostečnik, Drago Jerebic, Saša Poljak Lukek, Tanja Repič Slavič in Nataša Rijavec Klobučar	Čustvena avtonomija in spoprijemanje s stresom v povezavi z religioznim soočanjem ob ločitvi <i>Emotional Autonomy and Coping with Stress with Regard to Religious Coping in the Face of Divorce</i>	[1:219–235]
Skalko, John	Why the Revised Grotian Definition of Lying Still Fails: A Reply to Vincelette <i>Revidirana Grotiusova opredelitev laganja še vedno pomanjkljiva: odgovor Vincelettu</i>	[1:67–77]
Skralovnik, Samo	Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen) <i>The image of Abraham in the Genesis Apocryphon (1QapGen)</i>	[3:707–720]
Slatinek, Stanislav	Vera zaročencev in poročna obljuba <i>Faith of the Fiancés and the Marriage Promise</i>	[2:401–413]
Stegnar, Marko Mohor	Predstavitev objavljenih del Franca Perka <i>Presentation of Published Works of Franc Perko</i>	[4:1005–1015]
Strahovnik, Vojko	Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem <i>Epistemic (In)justice, the Virtue of Epistemic Humility and Monotheism</i>	[2:299–311]
Sukhova, Nataliya Yur'evna	Prehistory of a »Historical-Critical Epoch« in the Russian Bible Studies: Archpriest Gerasim Pavskiy <i>Predzgodovina »zgodovinskokritičnega obdobja« v ruskem preučevanju Svetega pisma: nadduhovnik Gerasim Pavski</i>	[1:121–134]
Šegula, Andrej	Andrej Šegula, Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah <i>Evangelization as One of the Ways to One God in Contemporary Pastoral Guidelines</i>	[2:451–460]
Šimac, Miha	Ob nepravem času: Iz kratke zgodovine delovanja bratov krščanskih šol oziroma šolskih bratov na slovenskih tleh <i>Never at the Right Time: From the Short History of Brothers of Christian Schools on Slovenian Territory</i>	[3:767–784]

Škafar, Vinko	Ekumensko delovanje Franca Perka <i>Ecumenical work of Franc Perko</i>	[4:1023–1030]
Štrukelj, Anton	The Purification of Memory <i>Očiščenje spomina</i>	[3:721–727]
---	Ekumenska misel Franca Perka <i>Ecumenical Thought of Franc Perko</i>	[4:981–992]
Trontelj, Nik	Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini <i>Franc Grivec's Work in Zagreb and his Essays in Croatian</i>	[4:927–942]
Turnšek, Marjan	Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost <i>Tenderness: A Somewhat Neglected Virtue</i>	[1:185–208]
---	Perkov nauk o Cerkvi med »starim in novim« <i>Franc Perko's Doctrine of the Church between »the Old and the New«</i>	[4:971–980]
Ubiparipović, Srboljub	The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church: A Sacred Connection between Pre-Eucharistic and Eucharistic Table <i>Obred artoklasije v pravoslavni Cerkvi: sveta vez med predevharistično in evharistično mizo</i>	[3:833–839]
Valenčič, Rafko	Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku (1929–2008) <i>Memories, Thoughts and Reflexions about Archbishop Franc Perko (1929–2008)</i>	[4:1031–1035]
Vatovec, Gaja, in Peter Rožič	Vzajemna konstitutivnost jezika in morale <i>Mutual Constitutiveness of Language and Morals</i>	[2:365–374]
Visočnik, Julijana	Mihael Kumar – »pomožni« škof v Ljubljani iz vrst frančiškanov, koadjutor ali sufragan <i>Michael Chumer – the »Auxiliary« Bishop of Ljubljana from the Ranks of the Franciscans, the Coadjutor or Suffragan?</i>	[2:509–521]
---	Kvintilijanova Šola govorništva in pridiganje škofa Tomaža Hrena <i>Quintilianus' Institutionis Oratoriae and Sermons of the Bishop Tomaž Hren</i>	[3:841–853]
Vodičar, Janez, in Józef Stala	Monoteizem in okoljska vzgoja <i>Monotheism and Environmental Education</i>	[2:415–427]
Vranješ, Nikola	Understanding Creation and Scientific Explanation of the Origin of Life in a Contemporary Pastoral and Catechetical Context <i>Razumevanje stvarjenja in znanstvene razlage izvora življenja v sodobnem pastoralnem in katehetskem kontekstu</i>	[1:91–103]
Zajc, Neža	Uvod v osebno teologijo Franca Grivca – širina in namen Grivčevega preučevanja slovanske pismenosti <i>An Introduction to the Personal Theology of Franc Grivec – the Breadth and Purpose of Grivec's Research into Slavonic Literacy</i>	[4:901–914]

Zozuľak, Ján,
in Michal Valčo **Byzantine Philosophy of the Person
and its Theological Implications** [4:1037–1049]
*Bizantinska filozofija osebe
in njene teološke implikacije*

Žalec, Bojan **Verska strpnost in krščanstvo** [2:325–334]
Religious Tolerance and Christianity

TOMAŽEVA PROSLAVA 2018 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2018

Vodičar, Janez **»In boste moje priče« (Apd 1, 8)** [1:9–15]
»And You Will Be My Witnesses« (Acts 1:8)

UVODNIK / EDITORIAL

Dolenc, Bogdan,
in Simon Malmenvall **Uvodnik: Ekleziologija, ekumenizem in zgodovina** [4: 887–888]
Editorial: Ecclesiology, Ecumenism and History

OCENE / REVIEWS

Aracki Rosenfeld, Nikolaj **Celebrare l'Alleanza (Slavko Kranjc)** [2:662–664]

Čuk, Ivan,
in Aleks Leo Vest **Prevarani sokoli (Igor Grdina)** [2:664–666]

Medved, Marko,
in Franjo Velčič, ur. **Krčki biskup Josip Srebrnič (Bogdan Kolar)** [1:269–271]

Mithans, Gašper **Jugoslovanski konkordat (Bogdan Kolar)** [2:661–662]

Škof, Lenart, in Petri
Berndtson, ur. **Atmospheres of Breathing (Luka Trebežnik)** [2:666–668]

Volčjak, Jure **Goriška nadškofija na Kranjskem v času apostol-
skega vikarja in prvega nadškofa Karla Mihaela
grofa Attemsja (1750–1774) (Matjaž Ambrožič)** [1:265–266]

Zupančič, Marjan, ur. **Nadškof Šuštar v spominu Slovencev (Dejan
Pacek)** [1:266–268]

POROČILA / REPORTS

Colloquia Russica VIII: Mednarodna znanstvena konferenca, Lvov, 15.–18.
11.2017 (Simon Malmenvall) [1:279–280]

Islamska etika in medreligijska družbena etika: Letno srečanje moralnih
teologov in družbenih etikov, Innsbruck, 3.–5. 1. 2018 (Roman Globokar) [1:281–282]

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje: Simpozij, Ljubljana, 19.–20. 10. 2017
(Miha Šimac) [1:277–278]

Mednarodna zveza akademij: 89. generalna skupščina, Tokio 22.–26. 10.
2017 (Jože Krašovec) [1:273–276]

Svet OZN za človekove pravice: Zasedanje, Ženeva, 10.–28. 9. 2018
(Sebastijan Valentan) [2:669–670]

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Čampa, Boštjan	Socialna anksioznost in proces relacijske družinske terapije (Tanja Repič Slavič)	[3:876–877]
Djokić, Tea	Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebje v domovih za starejše (Barbara Simonič)	[3:871–873]
Malmenvall, Simon	Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja (Anton Štrukelj)	[3:874–875]
Mirt Čampa, Vesna	Motnje hranjenja in proces relacijske družinske terapije (Katarina Kompan Erzar)	[4:1111–1112]
Pohar, Borut	Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu (Robert Petkovšek)	[4:1113–1115]

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018)

1. Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
2. Avsenik Nabergoj, Irena, prof. dr.; znan. svet.
3. Cvetek, Robert, izr. prof. dr.
4. Debevec, Leon, doc. dr.
5. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
6. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
7. Globokar, Roman, doc. dr.
8. Grdina, Igor, prof. ddr.
9. Griesser Pečar, Tamara, doc. dr.
10. Klun, Branko, izr. prof. dr.
11. Kolar, Bogdan, prof. dr.
12. Kranjc, Slavko, prof. dr.
13. Krašovec, Jože, prof. dr.; akad.
14. Kumin Horvat, Mojca, znan. sod., dr.
15. Lazarini, Franci, doc. dr.
16. Malmenvall, Simon, doc. dr.
17. Matjaž, Maksimilijan, izr. prof. dr.
18. Maver, Aleš, doc. dr.
19. Naglič, Andrej, doc. dr.
20. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
21. Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
22. Pate, Tanja, doc. dr.
23. Petkovšek, Robert, prof. dr.
24. Pevc Rozman, Mateja, doc. dr.
25. Platovnjak, Ivan, izr. prof. dr.
26. Podberšič, Renato, znan. sod., dr.
27. Puzović, Vladislav, prof. dr.
28. Rožič, Peter, doc. dr.
29. Saje, Andrej, doc. dr.
30. Simonič, Barbara, izr. prof. dr.

31. Skralovnik, Samo, doc. dr.
32. Slatinek, Stanislav,izr. prof. dr.
33. Stegu, Tadej, doc. dr.
34. Strahovnik, Vojko, doc. dr.; viš. znan. sod.
35. Štrukelj, Anton, prof. dr.
36. Tatalović, Vladan, doc. dr.
37. Turnšek, Marjan, doc. dr.
38. Vodičar, Janez, prof. dr.
39. Zajc, Neža, znan. sod., dr.
40. Žalec, Bojan,izr. prof. dr.; znan. svet.

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

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, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Raško Valenčič, Vladimir Vukašinić (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop in Rok Dovjak

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

Izvlačke prispevkov 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: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347