

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Tomaževa proslava

Ivan Platovnjak *Izzivi krščanske duhovnosti danes*

Razprave

Jože Krašovec *Dimensions of Justice and Directions of its Reception*

Jean Greisch *»Erfahrungsdefizite« und »Erlebnistrunkenboldigkeiten«*

Zorica Maros *Od maščevalnosti vojne do maščevanja*

Maksimilijan Matjaž *Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike*

Samo Skralovnik *Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini*

Stanislav Južnič *Akademski predniki in starši generala jezuitov, Gabrijela Gruberja*

Stanislav Slatinek *Education for Interreligious Dialogue in the Family*

Rok Mihelič *Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji*

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 75

2015 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 75
Leto 2015**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2015

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **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 Vladimir 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
40. **C. Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **C. Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2015 / CONVOCATION IN HONOR OF ST. THOMAS 2015

- 7 Ivan Platovnjak, Izzivi krščanske duhovnosti danes**
Challenges of Christian Spirituality Today

RAZPRAVE / ARTICLES

- 19 Jože Krašovec, Dimensions of Justice and Directions of its Reception**
Razsežnosti pravičnosti in smeri njenega sprejemanja
- 29 Jean Greisch, »Erfahrungsdefizite« und »Erlebnistrunkenboldigkeiten«:**
der Begriff der religiösen Erfahrung als Herausforderung an die Religionsphilosophie
»Izkušenski primanjkljaji« in »doživetvena opitost«: pojem religijske izkušnje kot izziv za filozofijo religije
»Experience Deficit« and »Life-Experience Inebriation«: a Challenge for the Philosophy of Religion
- 51 Zorica Maros, Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja**
From Revengefulness of War to Revenge: Incapacity or Capacity for Forgiveness
- 65 Maksimilijan Matjaž, Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike**
The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics
- 79 Samo Skralovnik, Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini**
Relative and Absolute Poverty in Hebrew and in Classical and New Testament Greek
- 99 Stanislav Južnič, Akademski predniki in starši generala jezuitov, Gabrijela Gruberja**
Academic Ancestors and Parents of the General of the Jesuit Order Gabriel Gruber
- 117 Stanislav Slatinek, Education for Interreligious Dialogue in the Family**
Vzgoja za medverski dialog v družini
- 129 Rok Mihelič, Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji**
On the Legal Status of the Catholic Church in Slovenia

OCENE / REVIEWS

- 143 Klaus Demmer, Selbstaufklärung theologischer Ethik (Roman Globokar)**
- 145 Branko Klun, Onkraj biti (Roman Globokar)**

- 148** Mateja Čoh Kladnik, ur., *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja* (**Ana Martinjak Ratej**)
- 151** Fabijan Veraja in Stipe Kljaić, *Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj Stolici* (**Igor Salmič**)
- 156** Alister E. McGrath, *Vodnik po krščanski teologiji* (**Jona Vene**)

POROČILA / REPORTS

- 159** Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu, Maribor, 16.–18. oktober 2014 (**Samo Skralovnik**)
- 165** Predstavitev novega prevoda Svetega pisma na simpoziju Teologija v dialogu, Maribor, 16. oktober 2014
- 181** Letna konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope Etična vprašanja ob koncu življenja, Ljubljana, 24.–26. oktober 2014 (**Roman Globokar**)
- 185** Regionalna konferenca združenja CTEWC Vera in morala, Krakov, 14.–16. november 2014 (**Roman Globokar**)
- 189** Mednarodni simpozij O katoliškem šolstvu, Ljubljana, 27.–29. november 2014 (**Tadej Rifel**)

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo 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

Jean GREISCH

prof. emer. dr., za filozofijo PhD, Prof. emer., Philosophy
Filozofska fakulteta Katoliškega inštituta v Parizu / Institut Catholique de Paris, Faculty of Philosophy /
Guardinijeva stolica za filozofijo religije Guardini Professorship in Religious Philosophy
in katoliški svetovni nazor na Humboldtovi univerzi v Berlinu and Catholic View of the World, Humboldt-Universität zu Berlin
Institut Catholique, Faculté de Philosophie, 21, rue d'Assas, F – 75270 Pariz
greisch@wanadoo.fr

Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science
Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma
601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
juznic@hotmail.com

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, 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

Zorica MAROS

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Katoliški bogoslovni fakultet Faculty of Catholic Theology
M. Krleže 20, BiH – 72290 Novi Travnik
maroszorica@gmail.com

Ana MARTINJAK RATEJ

prof. teologije in zgodovine, mlada raziskovalka B. A. in Education (Theology and History), Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ana.martinjak85@gmail.com

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Rok MIHELIC

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Vrtna ulica 13, SI – 9224 Turnišče
rok.mihelic85@mail.com

Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo 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

Tadej RIFEL

dr., filozofija PhD, Philosophy
Škofijska klasična gimnazija St. Stanislav's Institution
Štula 23, SI – 1210 Ljubljana Šentvid
tadej.rifel@gmail.com

Igor SALMIČ

dr., za zgodovino Cerkve PhD, Church History
Via del Serafico, IT – 00142 Rim
igor.salmic@gmail.com

Samo SKRALOVNIK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
samoskralovnik@gmail.com

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškovo trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Jona VENE

študent teologije, UL theol. stud., UL
Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
janezvene@gmail.com

Tomaževa proslava
 Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1,7–17
 UDK: 27-584
 Besedilo prejeto: 3/2015; sprejeto: 3/2015

Ivan Platovnjak

Izzivi krščanske duhovnosti danes¹

Povzetek: Kako lahko krščanska duhovnost v današnjem času izziva vsakega človeka in še posebej kristjana? Na to vprašanje avtor odgovarja tako z upoštevanjem različne literature kakor tudi na podlagi ankete, ki jo je izvedel med letošnjimi diplomantkami in diplomanti Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Najprej prikaže, da ima duhovnost velik pomen na človekovi osebni, medosebni in družbeni ravni. Nato prek analize apostolske spodbude *Veselje evangelija* papeža Frančiška predstavi vplivnost vloge krščanske duhovnosti v življenju in delovanju kristjanov. V zadnjem delu razprave pa našteje še temeljne izzive krščanske duhovnosti in na kratko analizira tiste tri, ki so jih diplomanti izbrali kot temeljne: spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka; zavedanje, da smo, tako mi sami kakor tudi drugi, vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti; odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni.

Glavne besede: duhovnost, krščanska duhovnost, dialog, učenčevstvo, odpuščanje, odnos, občestvo, izziv

Abstract: **Challenges of Christian Spirituality Today**

How can Christian spirituality challenge everyone and especially a Christian today? The article addresses the question by taking into account the available literature and on the basis of a survey of the most recent graduates of the Teološka Fakulteta Univerze v Ljubljani (School of Theology of the University of Ljubljana). First, it shows that spirituality has great impact on the personal, interpersonal and social level. Second, combining the survey with an analysis of the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* by Pope Francis it outlines the role of Christian spirituality in the life and work of Christians. Third, it enumerates fundamental challenges of Christian spirituality and briefly analyzes the three the polled graduates have graded as the most important: (1) respectful openness for dialog toward everybody; (2) awareness that we and others are disciples of Christ throughout life and ever on the way of growth; (3) forgiveness and reconciliation with self and others all the way to the national level.

Key words: spirituality, Christian spirituality, dialog, discipleship, forgiveness, relationship, communion

¹ Prispevek je predelano slavnostno predavanje, ki ga je imel doc. dr. Ivan Platovnjak na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 2. februarja 2015.

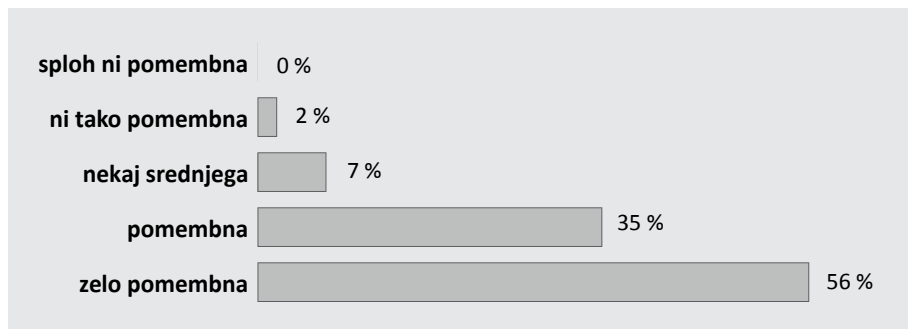
V zadnjem času se je v zahodnem svetu in v Sloveniji povečalo zanimanje za duhovnost. Iz obširnosti tematike se v prispevku omejujemo na krščansko duhovnost. Poskušal bom prikazati, kako nas ta duhovnost, če jo razumemo in živimo v njeni globini in širini, vedno znova izziva in sili iz okvirjev ven, iz okvirjev, ki si jih kristjani postavljamo zaradi napačnega razumevanje svoje duhovnosti. Ta izziv bom prikazal ob kratki analizi apostolske spodbude *Veselje evangelija* (2013) papeža Frančiška.

Za boljšo vpetost te teme v naš čas in prostor sem povabil letošnje diplomantke in diplomante, da so izpolnili spletno anketo, ki sem jo pripravil za to priložnost (Anketa 2015). Z analizo njihovih odgovorov bom na začetku prikazal, kako je zanje duhovnost pomembna, na koncu pa bom predstavil tri izzive, ki so jih izbrali kot najpomembnejše za današnji čas: spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka; zavedanje, da smo, tako mi sami kakor tudi drugi, vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti; odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni.

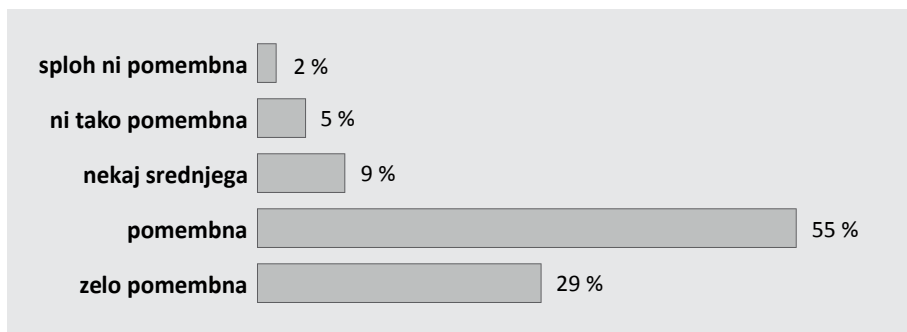
1. Pomembnost duhovnosti

Da je duhovnost v današnjem prostoru in času pomembna, so potrdili s svojimi odgovori na spletno anketo tudi letošnji diplomantke in diplomanti. Anketo sem poslal na 67 e-naslovov. Delno je nanjo odgovorilo 55 naslovljencev (71 %), na vsa vprašanja pa 48 (60 %). Prvo vprašanje je bilo: »Kako je duhovnost pomembna za vaše osebno življenje?« Njeno pomembnost so lahko pokazali z izbiro enega od petih odgovorov (sploh ni pomembna, ni tako pomembna, nekaj srednjega, pomembna, zelo pomembna). Kakor vidimo na grafu 1, jih 56 % tistih, ki so odgovorili, meni, da je duhovnost za osebno življenje zelo pomembna, 35 % pa, da je pomembna. Nihče ni odgovoril, da zanj duhovnost ne bi imela pomena.

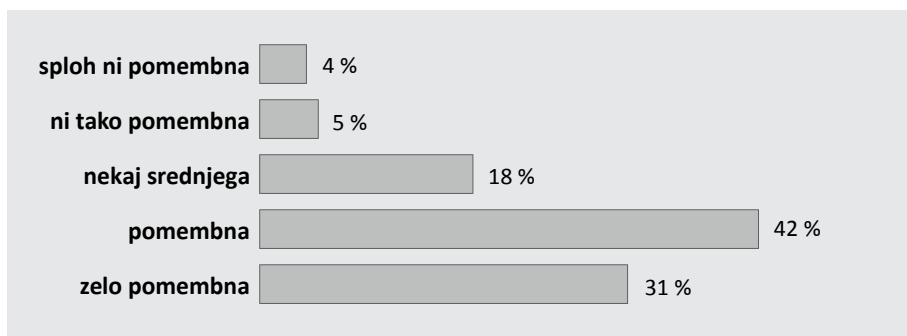
Vprašani so lahko pokazali tudi, kako je zanje pomembna duhovnost za življenje s prijatelji ali v družini. Kakor lahko vidimo z grafa 2, se glede tega pomembnost duhovnosti malo spremeni z ozirom na prejšnje vprašanje: 55 % vprašanih jih meni, da je pomembna; zelo pomembna pa je le za 29 % vprašanih. Podobno je tudi s pomembnostjo duhovnosti za življenje v družbi (graf 3).



Graf 1: Kako je duhovnost za vas pomembna za vaše osebno življenje?



Graf 2: *Kako je duhovnost za vas pomembna za vaše življenje s prijatelji/družino?*



Graf 3: *Kako je duhovnost za vas pomembna za vaše življenje v družbi?*

Iz odgovorov vidimo, da je za diplomante Teološke fakultete duhovnost najpomembnejša za osebno življenje in hkrati ni nepomembna za življenje na medosebni ravni (prijateljski in družinski) in tudi na družbeni. Tako kažejo, da zanje duhovnost ni nekaj intimističnega, temveč da vključuje vse ravni življenja in da nanje tudi vpliva. To razberemo tudi iz odgovorov na četrto, peto in šesto anketno vprašanje (Anketa 2015).

Tako kakor mnogi Slovenci tudi naši diplomanti pripisujejo duhovnosti različne vsebine. V anketi so imeli možnost, da pri četrtem vprašanju (Anketa 2015) z nekaj besedami povedo, kaj jim duhovnost pomeni za osebno življenje. Najpogosteje so poudarili, da je duhovnost temelj življenja: življenju daje moč in upanje in ga osmišlja. Mnogim med njimi pomeni mir in povezanost z Bogom, s Kristusom, s presežnim. Nekdo je tako zapisal, da je duhovnost zanj »globoka povezanost z Bogom in življenje po Duhu in njegovih navdihih in ljubezni«. To je v zgoščeni obliki zapisal tudi apostol Pavel, ki pravi, da je duhovnost življenje »po Duhu« (Rim 8,5–6). Raziskava pravzaprav pokaže, da o duhovnosti mnogi anketiranci razmišljajo podobno kakor sv. Pavel. Izraze, s katerimi so vprašani izrazili, kaj jim duhovnost pomeni za osebno življenje (navedel sem le tiste, ki so se našli najpogosteje), lahko posredno ali neposredno najdemo v besedah apostola Pavla, ko govori o sadovih Duha, torej življenja v Duhu, in jih našteva: »ljubezen, veselje, mir, potr-

pežljivost, blágost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, samoobvladanje« (Gal 5,22–23).

Ta večplastni pomen duhovnosti pride še bolj do izraza pri odgovorih na peto anketno vprašanje (Anketa 2015): duhovnost in življenje s prijatelji ali družino. V odgovorih prevladuje beseda »odnos«. Duhovnost v odnosu jim pomeni udejanjeno ljubezen do drugih, delitev ljubezni, upanja in veselja z drugimi in sprejemanje drugih takšnih, kakor so. Duhovnost omogoča pristen, svoboden, poglobljen, bogat, zaupljiv, spoštljiv, preobrazujoč, pozitiven, odpuščajoč, gradeč odnos itd. Večino odgovorov lahko povzamemo v mnenju anketiranca, ki piše takole: »Na temelju duhovnosti gradim odnose.« (Anketa 2015)

Tudi na družbeni ravni večina vprašanih prepozna duhovnost kot nekaj pomembnega. Med odgovori na šesto anketno vprašanje: »Kako bi v nekaj besedah izrazili, kaj vam pomeni duhovnost za življenje v družbi?« se namreč najpogosteje najdejo besede: odprtost, povezanost, sprejemanje, dialog, bratstvo ipd. V ospredju je zavedanje, da duhovnost omogoča preraščanje delitve med mi in oni, da torej gradi mostove. To, kar je večina med njimi zapisala, lahko povzamem z izjavo enega od anketirancev: »Duhovnost je kakor sol; družba se usmradi, če te soli ni.« (Anketa 2015)

Iz odgovorov na to vprašanje razberemo, da za večino duhovnost ni zgolj zasebna in intimistična. Ni nekaj samo mojega, ampak posameznika odpira drugim. Duhovnost namreč prek zase značilnih izrazov omogoča, da se posamezniki gradijo osebno in skupnostno (Rožič 2014) in si tako osvobojeni vedno bolj prizadevajo za skupno in za evangelijsko dobro.

2. Krščanska duhovnost v luči apostolske spodbude *Veselje evangelija*

O moči izziva duhovnosti, ki posameznika osvobaja za skupnost, govori tudi nedavni dokument papeža Frančiška. V apostolski spodbudi *Veselje evangelija* (VE), na katero se bom oprl, Frančišek ugotavlja, da je danes pred vso Cerkvijo bolj kakor brezboštvo izziv, »kako naj ustrezno odgovorimo na žejo po Bogu pri mnogih ljudeh« (VE 89). Papež jasno pove: če iskalci »v Cerkvi ne najdejo duhovnosti, ki jih ozdravlja, osvobaja, napolnjuje z življenjem in mirom in jih hkrati kliče k solidarni medsebojnosti in k misijonarski rodovitnosti, bodo končno podlegli varljivim ponudbam, ki niti ne počlovečujejo niti ne dajejo časti Bogu« (89). Znamenje globoke posameznikove duhovnosti je prav odprtost do vsakega človeka, še posebno do ubogih, trpečih, zapostavljenih, to je do Jezusovih ran, ki se razodevajo v človeški bedi (270). Globoka duhovnost namreč izžareva duha blagrov (Mt 5,1–12).

V drugem poglavju apostolske spodbude papež pokaže na pomanjkanje globoke duhovnosti na različnih ravneh Cerkve. Ko razlaga skušnjave, v katere še posebno padajo pastoralni delavci, pravi: »Danes je mogoče pri mnogih pastoralnih delavcih, tudi posvečenih osebah, zaznati pretirano skrb za osebno samostojnost

in sprostitev. To je razlog, da doživljajo svoje naloge le kot dodatek življenja, kakor da ne bi bile del njihove istovetnosti. Duhovno življenje je hkrati pomešano z nekaterimi verskimi prvinami, ki dajejo neko tolažbo, a ne hranijo srečanja z drugimi, zavzetosti v svetu in gorečnosti za evangelizacijo. Zato je mogoče pri mnogih, ki so dejavni v oznanjevanju, ugotoviti poudarjanje individualizma, krizo istovetnosti in upadanje vneme, čeprav molijo.« (78) Težava so predvsem dejavnosti pastoralnih delavcev, ki jih ti delavci izpolnjujejo »brez ustreznih nagibov, brez duhovnosti, ki prežema dejavnost in jo napravlja zaželeno« (79). Tako najdemo vedno več različnih oblik »duhovnega potrošništva« (89), ki se prilagaja bolealnemu individualizmu.

Papež poudarja, da v nekaterih delih družbe ljudje »vedno bolj cenijo oblike ›duhovnosti ugodja‹ brez skupnosti, ›teologije blaginje‹ brez bratske odgovornosti ali pa razosebljenih izkušenj, ki niso nič drugega kot oblika osredinjenja nase« (90). Zato papež jasno izrazi prepričanje, da imajo v krščanski duhovnosti velik pomen »molitev, evharistično češčenje in obhajanje vere« (260). Veseli se, »da se v vseh cerkvenih ustanovah množijo molitvene skupine, skupine prosilne molitve in molitvenega premišljevanja Svetega pisma ter večno češčenje Najsvetejšega« (262). Hkrati pa poudarja, sklicujoč se na Janeza Pavla II., da »je treba zavračati skušnjava intimistične in individualistične duhovnosti, ki ni v skladu ne le z zahtevami ljubezni, ampak tudi ne z logiko učlovečenja« (262). Ugotavlja, kako »obstaja nevarnost, da je čas molitve kdaj izgovor, da svojega življenja ne posvečamo misijonu. Privatizacija življenjskega sloga namreč lahko potegne kristjane, da se zatekajo v napačno duhovnost.« (262)

To pa ne pomeni, da osebni in zavzeti odnos z Jezusom ne bi bil na prvem mestu (3; 267). Le z njim in v njem lahko kristjan živi v duhu evangelija, to je: sredi življenja in delovanja. Kristjan, »ki nikoli ne preneha biti Jezusov učenec, ve, da Jezus hodi z njim, govori z njim, diha z njim, dela z njim. Čuti, da je Jezus z njim sredi misijonskega dela.« (266) Za pristnega oznanjevalca evangelija je potrebno, da najde duhovno veselje, ki izhaja iz bližine življenja ljudi. Biti z ljudmi je »vir višjega veselja« (268). Temelj življenja v evangeljskem duhu in delovanja v duhu evangelizacije je »izkušnja, da nas ljubi on, ki nas je odrešil« (264). To nagiba vsakega kristjana, da ga tudi on sam vedno bolj ljubi.

Največja motivacija za oznanjevanje evangelija je ogenj Svetega Duha v srcu oznanjevalca. On daje »notranje nagibe, ki spodbujajo, motivirajo, opogumljajo osebno in skupno delovanje ter mu podeljujejo smisel« (261). Zato je potrebno »odločno zaupanje Svetemu Duhu, ki ›prihaja na pomoč naši slabosti‹ (Rim 8,26). A to velikodušno zaupanje je treba poživljati, zato moramo nenehno prositi Svetega Duha. /.../ A ni večje svobode, kakor če se damo nositi Svetemu Duhu in se odrečemo svojemu preračunavanju in nadziranju ter dovolimo, da nas on razsvetljuje in vodi, nas usmerja in pelje, kamor hoče. On dobro ve, kaj je potrebno za vsak čas in vsak trenutek.« (280)

Takšna odprtost Svetemu Duhu vodi v nenehno zahvaljevanje: »Zahvaljujem se vedno svojemu Bogu za vas vse zaradi božje milosti, ki vam je bila dana v Kristusu

Jezusu.« (1 Kor 1,4) To daje »duhoven pogled iz globoke vere, pogled, ki priznava, da Bog sam deluje v njem. Hkrati je hvaležnost, ki prihaja iz srca, ki je res pozorno do drugih. Ko se srce oznanjevalca evangelija dvigne od molitve, postane bolj velikodušno, osvobodi se duhovne zaprtosti in želi delati dobro ter deliti življenje z drugimi.« (282) Samo kdor moli in dela, lahko deluje z duhovnostjo, »ki spremeni srca« (262).

3. Trije najpomembnejši izzivi krščanske duhovnosti danes

Analiza apostolske spodbude *Veselje evangelija*, pa tudi Slovenskega pastoralnega načrta (2012), različnih knjig s področja duhovnosti (Boff 2009; Gottlieb 2013; Martin 2013; Rolheiser 1998), zadnje sinode o družini (Bahovec 2014b; 2014c) in številnih pogovorov (tudi s slušatelji programa duhovno izpopolnjevanje) me je vodila k pripravi anketnega seznama vidnejših izzivov krščanske duhovnosti za današnji čas. Izoblikovalo se jih je trinajst:

1. globok in zavzet odnos z Jezusom Kristusom na osebni in na skupnostni ravni;
2. redno in poglobljeno obhajanje zakramentov;
3. vsakodnevno branje Svetega pisma ter osebna in skupna molitev;
4. zavzeto življenje bratstva/sestrinstva v Jezusu Kristusu na vseh ravneh Cerkve;
5. spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka;
6. sprejemanje sebe kot božjega daru, a hkrati kot grešnega, nemočnega in krhkega človeka;
7. zavedanje, da smo, tako mi sami kakor tudi drugi, vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti;
8. odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni;
9. nenehno živeti evangeljsko veselje in upanje;
10. prehod iz krščanstva zapovedi in predpisov h krščanskemu življenju v svobodi Duha;
11. odprtost in pomoč obrobim in zapostavljenim ljudem;
12. evangeljski odnos do ljudi, katerih človeško dostojanstvo je poteptano in razvretno;
13. odprtost za nenehno izobraževanje in izpopolnjevanje na področju duhovnosti.

Precejšnje število (trinajst) kaže, da zmore krščanska duhovnost človeka močno izzvati. To še posebej drži, če jo razumemo in sprejmemo v vsej njeni globini in širini. Ti izzivi se namreč dotikajo različnih razsežnosti človekovega življenja in delovanja tako na osebni kakor na skupnostni ravni. Krščanska duhovnost namreč pomeni kristjanovo konkretno življenje v vseh njegovih razsežnostih, ki jih živi v moči in pod vodstvom Kristusovega Duha (Jn 15–16; Rim 8; Platovnjak 2013, 205–207).



Graf 4: *Kateri izzivi krščanske duhovnosti so po vašem mnenju danes najpomembnejši? Izzivi krščanske duhovnosti se dotikajo različnih razsežnosti človekovega življenja in delovanja ter oblik skupnostnega življenja - število - (povprečno 4,3 izbrani odgovori na anketo).*

Navedene izzive krščanske duhovnosti sem nato vključil v omenjeno anketo. Anketiranci so bili povabljeni, da med njimi izberejo tri, ki so po njihovem mnenju danes najpomembnejši.

Iz odgovorov anketirancev je razvidno, da je bilo nekaterim težko izbrati le tri izzive, zato niso upoštevali navodila in so jih izbrali več kakor tri. Povprečno so izbrali 4,3 odgovora na anketo (graf 4). Kljub temu lahko dokaj jasno vidimo, kateri trije izzivi najbolj izstopajo. Na te tri se bom zaradi omejitve časa in prostora v tej razlagi tudi omejil.

3.1 Izziv: Spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka

Iz grafa 4 vidimo, da najbolj izstopa izziv Spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka. Rezultat razkriva, da se letošnji diplomanti dobro zavedajo, k čemu kristjane spodbuja Duh Jezusa Kristusa, njegov način življenja in delovanja. Jezus je v polnosti udeležil spoštljivo in dialoško odprtost do vsakega človeka, tudi do pismoukov in do farizejev, čeprav se to na prvi pogled ne zdi. Toda Jezus tudi nje ljubi in spoštuje in tudi zanje daruje svoje življenje. Kar uči svoje učence na Gori blagrov, najprej sam živi: »Ljubite svoje sovražnike.« (Mt 5,44) Kdor torej živi krščansko duhovnost v Kristusovemu Duhu in se mu pusti voditi, nima razloga, da bi iz spoštljivega in dialoškega odnosa izključil kateregakoli človeka, tudi sovražnika ne.

Takšno odprtost krščanske duhovnosti so posebej izpostavili in potrdili že drugi vatikanski koncil in oba koncilna papeža, Janez XXIII. in Pavel VI. Pavel VI. v *Ecclesiam Suam* (1964) spodbuja kristjane, da bi se trudili gojiti in ohranjati dialog. To pomeni, da so v pogovoru z drugače mislečimi popolnoma odprti za resnico, hkrati pa polni obzirnosti do sogovornika. Prav tako pa tudi narobe: biti popolnoma odprti do osebe, ji biti na voljo in nikoli zatajiti resnice ali pa biti do nje manj pozorni. »Osebo« in »resnico« moramo videti ne kot dva nasprotujoča si pola, temveč kot dve strani resničnosti, ki ju je treba vedno bolj integrirati (povezovati), da se bosta lahko obe uresničili. Kakor poudarja Pavel VI., se le v dialogu lahko uresničuje edinost resnice in dobrote, razuma in ljubezni. Da bi se to moglo udeležiti, Pavel VI. zahteva pravi dialog in istočasno navzočnost jasnosti, krotkosti, zaupanja in previdnosti (*Ecclesiam Suam* 47). Papež Frančišek v današnjem času in prostoru s svojim življenjem in delovanjem v vsej radikalnosti razodeva, kako pomembna je takšna spoštljiva dialoška odprtost za prihodnost sveta in katoliške Cerkve, kajti Cerkev bo lahko le v tem duhu uresničila svoje poslanstvo, ki ji ga je zaupal njen ustanovitelj – Jezus (Frančišek in Scalfari 2013).

3.2 Izziv: Zavedanje, da smo tako mi sami kakor tudi drugi vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti

Kot naslednji vodilni izziv so diplomanti izbrali Zavedanje, da smo tako mi sami kakor tudi drugi vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti. Kdor sprejme ta izziv nenehnega »učenčevstva« v zdravi ponižnosti, je zmožen ustvarjalno sodelovati z drugimi in postajati vedno bolj podoben Jezusu. Jezus je namreč nenehno delal to, kar je videl, da dela njegov Oče (Jn 5,19–20). Čeprav je bil sam Učitelj (Jn 13,13), je vse življenje ostal učenec svojega Očeta. Kdor je vedno pripravljen učiti se, tudi takrat, ko je poslan, da uči druge, lahko dejavno in rodovitno posreduje naprej to, kar je pridobil, tudi na področju teologije (Rožič 2013), in raste v vseh razsežnostih svojega življenja. Takšen človek se ne postavlja nad druge in ne pade v skušnjava ošabnosti, napuha in oblastiželjnosti, kakor se je pogosto zgodilo farizejem in pismoukom (Lk 11,37–54).

Kdor sprejme izziv, biti učenec vse življenje, je obvarovan skušnjave pogubne oblastiželjnosti, ki jo nazorno opisuje Solovjov (2000, 55): »Ko čistost premaga pohoto mesa in ponižnost utvaro uma, ko greha nimam za nekaj meni dovoljene-

ga in se mu ne vdajam, ko ne postavljam svojega mnenja namesto resnice in ne padam v zablodo, tedaj se pojavi velika past za duhovno voljo: »Osvobodil si se iz zaslužjenosti mesu in s samoodpovedjo uma si si prisvojil božjo resnico; spoznal si, da je ona edino zanesljivo dobro. Toda svet zavrača to resnico, sebi krati to dobro ter se nahaja v zlu. Ker se nahaja v zlu, ne more sprejeti resnice po poti umskega prepričevanja; zato je svet potrebno predvsem praktično podvreči višjemu načelu. Ti si predstavnik tega višjega načela, ne s svojo vrednostjo ali s svojimi močmi (saj si se domišljavosti že odpovedal), ampak v moči božje milosti, ki te dela deležnega dejanske Resnice. Ne zase, temveč za slavo božjo in za dobro sveta samega, iz ljubezni do Boga in bližnjega si dolžan hoteti in si na vse načine prizadevati, da bi pokoril svet višji pravičnosti in privedel ljudi v božje kraljestvo. Toda za to morajo biti v tvojih rokah nepogrešljiva sredstva za uspešno delovanje na svetu in v svetu; predvsem moraš doseči oblast in višjo avtoriteto od drugih ljudi, moraš si jih podrediti, da bi jih pripeljal k edini odrešilni resnici. Potemtakem si moraš na vsak način prizadevati za oblast in moč v svetu.« Tej veliki in močni skušnjavi so podlegli veliki in močni ljudje in privedla jih je do mnogih zločinov.«

Vsak kristjan je v nevarnosti, da ne uvidi prevare skušnjave, ki je v tem, kakor poudari Solovjov (2000, 56), »da duhovno življenje dojemamo kot nekaj, kar je dano enkrat za vselej in v polnosti, nekaj, kar navznoter ne potrebuje izpopolnitve v rasti, v stanovitnem napredovanju, in kar navzven ne potrebuje izpolnitve«. Tej skušnjavi se lahko upre samo tisti, ki v sebi ohranja zavest, da se mora nenehno izpopolnjevati in v vsej ponižnosti sprejeti pot »učencevstva«. Na to skušnjava opozarja tudi papež Frančišek, ko spodbuja vsakega oznanjevalca evangelija, naj ostane vse življenje učenec: »To oznanilo sporočamo v ponižnosti in pričevanju kakor učenec, ki ve, da se mora vedno učiti, v zavesti, da je sporočilo tako bogato in tako globoko, da nas vedno presega.« (VE 128)

3.3 Izziv: Odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni

Kot tretji najpomembnejši izziv so diplomanti izbrali Odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni. To je eden od ključnih pristopov duhovnosti za osebno, za skupnostno in za družbeno življenje, kakor pogosto poudarja tudi papež Frančišek v svoji apostolski spodbudi *Veselje evangelija* (3; 97; 100; 114; 179). Papež vso Cerkev spodbuja, da »mora biti prostor svobodno podarjenega usmiljenja, kjer se lahko vsi čutijo ljubljene in sprejete, kjer morejo izkusiti odpuščanje in začutiti spodbudo ter živeti v skladu z evangelijem« (114).

Mnogi se niti ne zavedajo, kako globoko je v njih navzoče pomanjkanje odpuščanja – odpuščanja drugim in Bogu, še posebno pa samemu sebi. Neodpuščanje jih notranje hromi, zapira jih v preteklost in jim uničuje telesno, duševno in duhovno zdravje. Mnogi zaradi tega životarijo. Ne morejo vzpostaviti zaupljivih odnosov in zaživeti polnosti življenja, v katero jih Bog kliče (Jn 10,10).

Med ljudmi je pogosto mnogo napačnega razumevanja glede odpuščanja. Predvsem se pogosto pomešata odpuščanje in sprava. Odpuščanje je zelo celosten in

dolg proces, ki se ne more začeti, če posameznik vanj zavestno in svobodno ne vstopi. Seveda odpuščanje »ni amnezija spomina, ampak je korak, ki se upre duhu sovraštva in maščevanja in pokaže na druge razsežnosti dogajanja« (Bahovec 2014a, 52). Toda ni dovolj le človekova odločitev, da bo odpustil. Pri tem potrebuje vsak človek božjo milost in pogosto tudi pomoč drugih. Odpuščanje je zastonjski dar ali pa ni odpuščanje. Nihče si ne more zaslužiti odpuščanja, nihče si ga ne more dati sam niti ga dati drugemu, če mu ni podarjeno. Odpuščanje se v posamezniku zgodi, ko se mu zmore odpreti, ga sprejeti in dopustiti, da ga drugi (žalivec, mučitelj, krvnik) sme biti deležen (Monbourquette 2006).

Ta izziv je tudi izziv Cerkve na Slovenskem. To jasno pove – in k rešitvi tega izziva spodbuja – tudi Slovenski pastoralni načrt (93–102): »Cerkve na Slovenskem se zavezuje /.../ k dialogu z vsemi ljudmi dobre volje v iskanju resnice in sprave, predvsem pa h gojitvi kulture odpuščanja, ki je v omenjenih procesih najbolj Kristusova kultura.« (102) Torej: kdor svoje moči pod vodstvom Svetega Duha zavzeto in modro vlaga v to in dela še posebno za preraščanje delitve med Slovenci, ki je naša huda rana (na to je opozarjal tudi pokojni prof. Anton Trstenjak), bo naredil veliko, če ne največ za prihodnost našega naroda, Slovenije in združene Evrope. Prepustimo se torej vodstvu Svetega Duha in našli bomo pot, ki vodi v polnost življenja. Kajti Sveti Duh, kakor poudarja papež Frančišek, »dobro ve, kaj je potrebno za vsak čas in vsak trenutek« (VE 280).

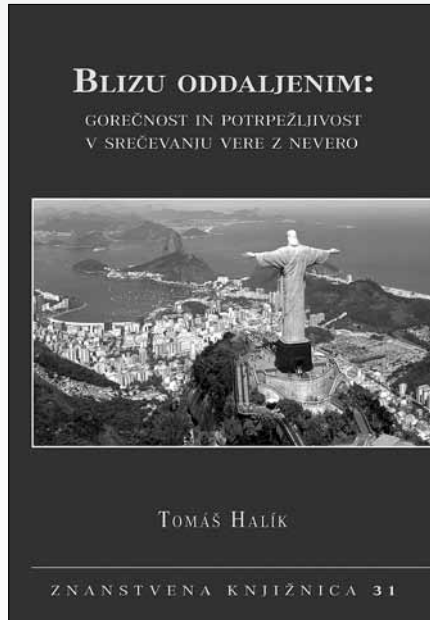
4. Sklep

Glede na to analizo lahko sklenemo, da krščanska duhovnost pomeni mnogo izzivov sodobnemu času in prostoru. V razpravi mi je uspelo pokazati, da ima duhovnost velik pomen na osebni, na medosebni in na družbeni ravni vsakega človeka. Med trinajstimi izzivi krščanske duhovnosti danes, ki sem jih le naštel, sem mogel nekoliko globlje predstaviti le tri, ki so jih izbrali letošnji diplomanti kot prednostne na tem področju. Krščanska duhovnost vedno znova izziva k spoštljivi in dialoški odprtosti, k nenehnemu »učenčevstvu«, k rasti in k odpuščanju in spravi. Kdor sprejme vsaj te tri izzive krščanske duhovnosti, je ne bo razumel in živel intimistično in potrošniško. Zagotovo je največji izziv prav to, da duhovnost sami začnemo razumevati in živeti v vsej njeni globini in širini in v vseh njenih razsežnostih, v Duhu Jezusa Kristusa torej, kakor lahko najbolj nazorno prepoznamo v evangelijih, pa tudi v učenju in življenju papeža Frančiška.

Vem, da me še čaka predstavitev preostalih desetih izzivov. Upam pa, da mi je v tem predavanju uspelo vsaj malo izzvati nas vse, da bi ob temi duhovnosti ne ostali mirni, nenagovorjeni, temveč bi tudi sami vztrajno iskali ustrezne odgovore na vprašanja, ki so tesno povezana z njo in s konkretnim življenjem vsakega človeka in družbe.

Reference

- Anketa.** 2015. Izzivi krščanske duhovnosti. Osebni arhiv avtorja.
- Bahovec, Igor.** 2014a. Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost. *Bogoslovni vestnik* 74: št. 1:41–53.
- . 2014b. Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 3:449–460.
- . 2014c. Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 3:461–478.
- Boff, Leonardo.** 2009. *Spiritualità per un altro mondo possibile: Ospitalità – Convivenza – Convivialità*. Brescia: Queriniana.
- Frančiček.** 2014. *Apostolska spodbuda Veselje evangelija [Evangelii Gaudium]*. Ljubljana: Družina.
- Frančiček in Eugenio Scalfari.** 2013. *Dialogo tra credenti e non credenti*. Rim: Edizioni la Repubblica.
- Gottlieb, Roger S.** 2013. *Spirituality: What it is and why it matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, James.** 2013. *Duhovnost za vsak dan*. Celje: Mohorjeva družba.
- Monbourquette, Jean.** 2006. *Kako odpustiti? Odpustiti, da bi ozdravel – ozdraveti, da bi odpustil*. Maribor: Slomškova založba.
- Pavel VI.** 1964. Lettera enciclica *Ecclesiam Suam*. *Acta Apostolica Sedis* 56:609–659.
- Platovnjak, Ivan.** 2013. Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 73: št. 2:205–213.
- Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt; krovni dokument.** 2012. Ljubljana: Mohorjeva družba.
- Rolheiser, Ronald.** 1998. *Seeking spirituality: guidelines for a Christian spirituality for the twenty-first century*. London: Hodder & Stoughton.
- Rožič, Peter.** 2013. Dire quelque chose qui compte: de la méthode d'immanence de Blondel à la théologie fondamentale de Lubac. *Bogoslovska smotra* 83: št. 4:743–762.
- . 2014. La signification théologique de la danse dans le contexte biblique: créer des liens au cœur de l'Alliance. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90: št. 4:667–683.
- Solovjov, Vladimir Sergejevič.** 2000. *Duhovne osnove življenja*. Ljubljana: Društvo SKAM.



Tomáš Halík
Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

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

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1,19—28

UDK: 27-423

Besedilo prejeto: 1/2015; sprejeto: 3/2015

*Jože Krašovec***Dimensions of Justice and Directions of its Reception**

Abstract: The article aims at elucidating complementary and contrasting relationships between dimensions of justice ranging from the cosmic through the social to the personal domain. Investigation into the various dimensions of justice is inspired by the recognition that some principles of justice are the same in all or most cultures, even though representation of justice is strongly dependent upon local mythology, religion and shared history. We can consider justice as one of the following: a cosmic system, a virtue of social institutions or practices, an agreement among parties about a common interest, or integral righteousness of a person, which can be discerned by intuition. These distinctions are fundamental and far-reaching. Any discussion regarding justice should consider its multiple dimensions, such as moral sense, inherent rights and moral rightness, cardinal virtues, regulative symbols or principles, all kinds of social contracts and the ordering principle of the universe. The personal dimension of justice comprises an attribute of God in His relationship to humans and the necessary virtues of humans in their relationship to God, as well as the reciprocal interaction between the two. An individual can display qualities such as integrity, charity and loyalty. The rationale for the investigation is the recognition of the unity of being and the necessary unity of the moral and legal order.

Key words: dimensions of justice, natural law, cosmic justice, social justice, personal justice, moral and legal order, moral sense

Povzetek: **Razsežnosti pravičnosti in smeri njenega sprejemanja**

Namen članka je, razkriti dopolnilna in nasprotujoča si razmerja med razsežnostmi pravičnosti v razponu med kozmično, družbeno in osebno domeno. Raziskovanje razsežnosti pravičnosti navdihuje ugotavljanje tistih načel pravičnosti, ki so enaka v vseh ali večini kultur, čeprav je reprezentacija pravičnosti močno odvisna od lokalne mitologije, religije in skupne zgodovine. Pravičnost lahko obravnavamo kot kozmični sistem, kot vrlino družbenih ustanov ali praks, kot soglasje med strankami glede istega interesa ali kot integralno pravičnost oseb, ki jo dojemamo po intuiciji. To razlikovanje je temeljno in daljnosežno. Vsaka razprava o vprašanju pravičnosti odpira obzorja mnogovrstnih razsežnosti pravičnosti, kakor so moralni čut, prirojene pravice in moralna pravšnjost, glavne vrline, urejevalni simboli ali načela, vse vrste družbenih nasprotij in ure-

jevalno načelo vesoljstva. Osebna razsežnost pravičnosti pomeni božji atribut v njegovem razmerju do ljudi in potrebno vrlino ljudi v razmerju do Boga, pa tudi njihovo vzajemno delovanje. Posameznik lahko manifestira kakovosti, kakor so integriteta, ljubezen in lojalnost. V ozadju članka je spoznanje o edinosti bitja in o nujni edinosti moralnega in pravnega reda.

Ključne besede: razsežnosti pravičnosti, naravni zakon, kozmična pravičnost, družbena pravičnost, osebna pravičnost, moralni in pravni red, moralni čut

This investigation starts with a critical evaluation of regular definitions of justice from the viewpoint of the concepts and symbols of cosmic, social, judicial and personal justice, paying special attention to their interaction in the real world. The fundamental methodological problem is raised in those fields of the humanities and social sciences which explain the concept of justice in abstract categories. No abstract approach corresponds to the nature of justice. Therefore, the main methodological challenge of scrutiny is, on the one hand, a search for ways of deducing the meaning of the term from literary representations, historical documents and judicial provisions. On the other hand, we aim to indicate the modes of expression and transmission of the meaning of words, concepts and symbols in contexts such as everyday life, the translation of texts, education and historical discourse. A holistic understanding and an appropriate transmission of the meaning of concepts and symbols in translations, interpretations and lived experience helps develop a capacity for assessing the application of justice. This may be applied both to new situations in personal and social life, and to the investigation of history in both a regional and a global context.

In this framework, the greatest possible contribution to the development of science may be defined as a methodological persistence in considering the unity of being and the necessary unity of the moral and the legal order. This awareness requires close reading of extant documents in relation to the total reality of the human being. Faith is not irrational and theology does not nullify philosophy, for the supernatural law presupposes, includes, and perfects the »natural« order of the world and of every society. This research is based on the recognition that all genuine law, secular or ecclesiastical, is part of the wider realm of the moral order, perceived on the level of natural reason and intuition. In cases of discrepancy between legality and morality, the limitations of every legal order become evident. The authoritative interpretation of moral truth includes the interpretation of Natural Law. Both as a cognitive principle, and as a normative rule and measure, Natural Law refers to the author of the objective order of things and of the living force animated by the rational nature of humans.

1. Definitions of Justice

According to the general rational view, justice is the ordering principle of the world in accordance with the cosmic plan, determination of fate or a design of Divine

Providence, a universal and absolute concept of natural law and a symbol of the social organization of life (Schmid 1968). Existential experiences confirm, however, the awareness that the most important dimension of justice is manifested in the personal feelings, beliefs and acts of humans. The inner condition of the human sense of justice and truth implies that justice is not contrasted but interlinked with compassion in relation to suffering people, responsibility for the future, benevolence, charity, prudence, mercy, or generosity and peace. Sociological orientations of dealing with the concept of justice are strongly associated with the social contract tradition based on fairness in rational agreement to cooperate with others to their own and mutual interest (Rawls 1973; Sen 2010). There are institutions, conventions and systems of law that determine what is due or appropriate to whom and provide a framework reflecting a commitment to equal treatment of equal consideration for everybody.

The history of Western civilization reflects interaction between a predominantly cosmic and collectivist understanding of justice in terms of natural and procedural principles of »distributive« and »retributive« justice and an essentially substantive or ontological view of justice as the supreme virtue of a purely personal morality. An ultimate value commitment of personal morality depends on inner consciousness and the imperative of justice. On this level justice is concerned with the recognition of the interrelationship between individual and collective responsibility operating in interaction between a personal morality and solidarity in all human relations and social institutions. Contrasting physical, spiritual, psychological and social conditions of human life and the belief in God as the ultimate authority of the natural and the positive law maintains the tension between the totality of reality and the eternal ideal (Cohen 2008, 512–518) and opens the critical problem of theodicy. The predominantly cosmic and collectivistic understanding of justice is characteristic of ancient Greek, along with some other ancient and more modern cultures. The predominantly personalist understanding of justice is, on the other hand, the unique great contribution of the Jewish-Christian religion and culture.

The relationship between visible and invisible reality generates spontaneously the representation of reality and truth in symbols. Visual and conceptual representation serves as a means of expression of that which is unseen and invisible. A symbol points beyond its sign or image to the reality behind mere phenomena and invites participation in that greatness, power and sublimity. Symbols summarize and interpret human experience in general and in relation to divine claims, demands and ultimate concerns, hopes and expectations. The complex character of the concept of justice may give rise to a narrower (exclusive) and broader (inclusive) understanding and treatment of the figurative, interpretative and cryptic sense of justice in literature, history philosophy, theology, psychology, law, sociology and politics. The crucial tension between a narrower and a broader approach is demonstrated by the complex interrelation between the concept of justice and other related linguistic symbols, such as loyalty, fairness, love, etc. Mother and father images and literal and metaphorical concepts of love and marriage invite

us to consider the broadest and most profound understanding of the concept of justice. This expectation applies both to individual attitudes and to structured systems of thought, as well as to cultural, political, social and economic institutions and conventions.

An overview of both directions of interpretation shows that the issue at stake is not only the concept in its diachronic and synchronic perspectives but also the ways of presenting it in various types of representation and rational scrutiny, such as literary sources in prose and poetry, philosophical reflection, juridical provision, the role of tradition, religious creeds, etc. Conceptual methods covering attitudes and procedures met the dilemma of how to define and describe systematically the complex meaning of justice, as reflected in the way of life and custom, and in the stories, tensions and conflicts articulated in oral tradition and in literature.

The fundamental innovation of religious literature based on Jewish-Christian foundations of perceiving the world and human nature is the organic unity in the totality of the artistic world of individual writers and works. A thorough comparative approach means that the point of departure of any interpretation of individual texts is the meaning of the literal text itself. The literal text must be interpreted within the entire text, in relation to its existential or spiritual orientation, in relation to other texts, in relation to experience, and in relation to the socio-cultural background. Unique thought arises from the unique place of the communicative form in the reality of our life.

A comparative approach promises other contributions to the development of science. Careful scrutiny of similarities and differences between ancient Mesopotamian, Egyptian, Greek and Hebrew conceptions of the dimensions of justice confirms the unique contribution of Jewish-Christian sources to human civilizations, because they give absolute priority to personal virtues as the natural foundation for decisions in relation to formal law and tradition. This recognition presents the greatest challenge for our investigation of the dimensions of justice. The recognition of the limits of judicial and other formal aspects of justice forces us spontaneously to resort to common sense, to natural feelings and to ideals lying beyond formal justice. Cases of »tragic heroism« in breaking unjust laws in the name of freedom and the defense of human dignity and rights reach beyond jurisdiction, beyond the scope of poetic justice, beyond ethics, and even beyond the aesthetic. The highest motivation is the sense of some higher good, such as solidarity beyond price and peace through reconciliation.

2. The Role of Tradition and Inner Experience of Justice

Tradition plays a very important role in all civilizations and religions. The foundation of culture and a spiritual bond between the present and the past, tradition is behind every type of literature – behind myths, legends, historical narratives, all sorts of popular stories, customs, morals, geographical and cosmological con-

ceptions, and law, lies a wealth of oral tradition reflecting local conditions, outer and inner circumstances of human life and real events. Traditions concern both the way of personal behavior and manifestation of practical, social and ideological interests of the society. The same literary types of representation of reality often exist in many different variants. Organization of social and political life, the epic and poetic rules of the human mind and the general orientation to the future accelerate unification and fixity of traditions, both in terms of content and form. Eric A. Havelock pointed convincingly to the striking dissociation of legal, social and personal dimensions of justice in ancient Greek culture. The functions of the stories in Greek epics »are not primarily psychological but legal, social, and political« (1979, 131). »Justice, as the name of a social principle of universal dimensions, or of a moral sense fundamental to our human nature, may be wholly absent.« (184)

Havelock ranks among the very rare scholars who are able to disclose by close reading of literary and philosophical texts the ways of representing the concept of justice and the far-reaching consequences of the transition from oral to written transmission of experiences and memories. He explains the intention of his study as follows: »It is a fair inference that Plato saw the cultivation of justice as lying at the heart of any educational system. This brings up the question: What of justice in the context of an instruction purely oral and poetic?« (Havelock 1979, 1) Seeking to perceive justice begins with the fact that the delineation of character, the use of thematic motifs or imagery, are used as means for the aesthetic interests of Homer and other poets. The way of life, as presented in myths, is best summed up in the words *nomos* and *ethos*. In their original usage these words do not signify principles of beliefs, but a pragmatic common sense localizing certain kinds of human beings, socially cohesive human activities, custom-laws, and the habits of a people. Good conduct is that which is appropriate in the circumstances or reflects conformity to custom and a norm implicitly accepted by the whole group to maintain an overall stability. The oral prototype and the regulative principle of Homeric »justice« were expressed in the word *dike* and its derivatives. The most important derivative of this master symbol is the word *dikaíosúne*, which gradually replaced the word *dike* through the process of a gradually more personalist understanding of the notion of justice. In the Septuagint and in early Christianity this word gets a strong connotation of faithfulness, solidarity and compassion (Krašovec 1988, 264–291).

The symbolic words *dike* and *dikaíosúne* are, however, not the only vehicle of expressing the idea of justice. The centrality of this conception is expressed also with other literary means, as Havelock states: »Crosscomparison can also establish that where the word does not appear, its presence can still be felt implicitly.« (1979, 184–5) Havelock recognizes that epics by Homer »are very far from identifying 'justice' as a principle with a priori foundations, whether conceived as the necessary 'rule of law' or as a moral sense in man« (1979, 180). Homer's *Iliad* is an epic with psychological overtones, but the conclusion of Book 19 discloses only the state of action:

»The action is so described as to be explicitly governed by the passions and decisions of two men of power: the controlling symbols are those of feud and hatred, pride and blind anger, honor and arrogance, rash decision and rueful regret, pleas and reproaches, defiance and confession, as these distribute themselves on both sides of the argument. Even though the Homeric idiom can sometimes objectify these facts of psychology as forces external to man, we feel their operation within men as they speak and act.« (Havelock 1979, 127)

In this connection mention may be made of the antithesis between *dike*, which designates an immanent power, and *hybris*, which designates »unjust« works of aggressive arrogance. The most profound dimension of the Greek understanding of the conception of justice was the awareness that eternally fixed bounds should not be overstepped. Plato knew that poetry is always imitation (*mimesis*) of outward actions. Therefore he rejected previous poetry as a suitable vehicle for the definition and description of justice as a condition of the *psyche*. At this point, *dike* as a metaphor for describing cosmic situations and as a symbol of tradition reflecting mainly customs and social codes, accepted order, propriety and regularity, became an object of definition of the meaning of supreme virtues by themselves. Rules regulating actions performed by persons are promoted as rules of behavior in their social interrelations. Moreover, supreme virtues are conceived as something personal rather than interpersonal. The awareness of personal morality, the justice of the human personality, strengthens the awareness of the justice of community, a social morality. Metaphors from the traditional language of narrative reflect traditional rules of propriety and assume the role of metaphors for a purely personal morality of the inner consciousness, for integral identity, for mental processes, for abstract arguments and relationships, and for acts of vision.

The transition from oral transmission of experiences and memories to written transmission of accepted traditions happened more or less at the same period in ancient Greece and Israel. Within the Greek culture this transition from the traditional metaphors of memory of narrated actions and imitation (*mimesis*), social and personal conventions, to the description of active performance and personification and vision happened with the views and writings of Plato. Irena Avsenik Nabergoj is right to point to Plato's tendency to acknowledge preference of inner dimension of justice over interpretations on the basis of public opinion or formal laws. She comments Plato's praise for »the essential good and evil which justice and injustice work in the possessors or them« in Book II of the *Republic* (367c-367d):

»Plato then finds fault with poets, actors and prophets who depict justice according to the whims of public opinion and present as just that which is only apparently or seemingly just. Plato, in the persona of Socrates, responds to this error by transferring the weight of the investigation of justice and the explanation of the meaning of life from external criteria into human innerness.« (Avsenik Nabergoj 2013, 200)

Within the Hebrew religious and cultural space this transition happened most strikingly with testimony of the inner experience of encountering God and the visions of the prophets. So the conception of justice and righteousness became one of the most important attributes of God and a symbol of a condition of the human soul, of a uniform reference and of characters who allow scrutiny of right and wrong as manifested in concrete historical situations and in inner conditions of persons. Instead of following Greek narrative tradition of using justice as a symbol for dramatic purposes Plato saw in this concept the symbol of a virtue of the soul. Havelock defines Plato's contribution to understanding justice in his great work the *Republic*. He concludes: »It is fair to say that in the *Republic* the idea of morality as a principle or set of principles which have an existence independent of their application has been brought to birth.« (1979, 319)

3. The Interrelation of Personal or Natural, Social and Cosmic Justice

We note the important transition from the interaction and contrast between the ways of representing regulative principles in narrated actions from the past which are pragmatic and empirical procedures, sometimes even contradictory to the individuation of the concept of justice and righteousness as a moral sense as an integral identity and as a social principle of universal dimensions, opens infinite dimensions of justice and righteousness in their interrelation of personal, social and cosmic conditions. The multiple dimensions of the conception of justice show both similarities and great differences between the ancient Greek and the Jewish-Christian civilizations. The writings of Plato and Platonism played, for instance, an important role in Judaism and Christianity during the centuries of Hellenism. The early Jewish and Christian sacred texts contributed, however, to awakening an inner moral sense of justice and righteousness much more universally than Greek Gnosticism and Mysticism did. In the background of biblical understanding of the concept of justice and righteousness is the concept of God's revelation through creation, historical events, inner visions and personal verbal communication. The dialogue between God and humans operates through manifestation of the created world and historical events, as well as through the words of God in confrontations and demands, visions and the inner experience of peace in love. Irena Avsenik Nabergoj points to inner unity of all basic designations of God and humans as personal being. Semantics of basic theological vocabulary of the Bible »covers the content core of human and divine qualities which designate interpersonal relations, and these relationships are in complementary sense designated by several words: reality, truth, reliability, faithfulness, firmness, justice, goodness, compassion, mercy« (Avsenik Nabergoj 2014, 38).¹

¹ More in detail she presents the complementary interaction of all qualities of human and divine persons in her monograph study *Justice and Redemption: Anthropological Realities and Literary Visions by Ivan Cankar* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014).

For a deeper understanding of representation of justice in life situations and of »poetic justice« in literature the recognition of a natural foundation of justice is vital. In all ancient civilizations the people agreed that justice is the foundation of law, because the sense of justice was implanted in human nature by God. Cicero is one of the most important authors to express this view, namely, in the first book of his work *On Laws (De Legibus)*. Here he repeatedly emphasizes the idea that justice is inherent in human nature:

»Law is the highest reason, implanted in Nature, which commands what ought to be done and forbids the opposite.² ... In determining what Justice is, let us begin with that supreme Law which had its origin ages before any written law existed or any State had been established.³ ... And if Nature is not to be considered the foundation of Justice, that will mean the destruction [of the virtues on which human society depends]. For where then will there be a place for generosity, or love of country, or loyalty, or the inclination to be of service to others or to show gratitude for favours received? For these virtues originate in our natural inclination to love our fellow-men, and this is the foundation of Justice.⁴ ... Whatever good thing is praiseworthy must have within itself something which deserves praise, for goodness itself is good by reason not of opinion but of Nature.⁵ ... And indeed all good men love fairness in itself and Justice in itself, and it is unnatural for a good man to make such a mistake as to love what does not deserve love for itself alone. Therefore Justice must be sought and cultivated for her own sake; and if this is true of Justice, it is also true of equity; and if this is the case with equity, then all the other virtues are also to be cherished for their own sake.«⁶

Eric H. Havelock discloses the development of the Greek concept of justice by using the word symbol for the Greek designations *dike* and *dikaiousúne*. The designations of justice and righteousness are expressions that extend into the area of the symbolic and have a certain tendency towards rational transparency and logical coherence. The function of the symbol and of a coherent complex of metaphors is, in effect, to represent a reality or a truth in their denotative or representative meaning. This is possible because the symbol has an existential as well

² See 1.6.18: »Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria.«

³ See 1.7.19: »Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta.«

⁴ See 1.15.43: »Atque si natura confirmatura ius non erit, tollantur ...; ubi enim liberalitas, ubi patriae caritas, ubi pietas, ubi voluntas poterit existere? Nam haec nascuntur ex eo, quia natura propensi sumus ad diligendos himines, quod fundamentum iuris est.«

⁵ See 1.17.46: »Quod laudabile bonum est, in se habeat quod laudetur necesse est; ipsum enim bonum non est opinionibus, sed natura.«

⁶ See 1.18.48: Etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ius ipsum amant, nec est viri boni errare et diligere, quod per se non sit diligendum; per se igitur ius est expetendum et colendum; quodsi ius, etiam iustitia; sin ea, reliquae quoque virtutes per se colendae sunt.

as an analogous cognitive relationship to the meaning it signifies. The concept of justice and righteousness was constructed in a process of emotional experience, intuitive sense perception, imagination and rational reflection. The symbolic word »justice« and/or »righteousness« in its correlation between experience, sense perception, imagination and the work of the intellect is most effectively expressed in specific genres of narration and literature, such as myths, pictures, anthropomorphic ideas of God in the terms of space and time, parables, fairy tales, fables, legends and in pictorial poetic expressions. In the all-inclusive symbolic and generally metaphorical use of this concept, the interdependence and the continual reciprocal influence of religion and culture may be observed.

How crucial the span between a narrower and a broader approach to the concept of justice is entails the complex interrelation between the concept of justice/righteousness and other close linguistic symbols, like loyalty and love. The image of a mother and a father, of love and marriage in the literal and the metaphorical senses invites extension to the broadest and most profound possible understanding of the concept. This expectation applies both to individual attitudes and to structured systems of thought, as well as to cultural, political, social and economic institutions and conventions. The many kinds of abusing power are one of the reasons for defense in the name of human rights declarations. The ideals of integrity, unity, the experience of the power of the spirit and interdisciplinary investigation into all domains of sciences and humanities are the most important fruits of practicing justice/righteousness and other cognate concepts.

4. Conclusion

The dialectical tension between rational and poetic-personalist ways of grasping reality has greatly influenced the perception of justice throughout history. Contrasting and contradictory views on these themes seem to resist any one rational solution, and a comparative study of the views of the Hebrew Bible and of the European rationalists therefore seems all the more promising. Any assessment of the possibilities for rationally explaining the concept and symbol of justice must consider the following issues: How far are Hebrew beliefs and practices compatible with the European tradition of jurisprudence, philosophy and theology? Which aspects of the beliefs and values of ancient Israel can be considered universal? How far do they correspond to humankind's natural feelings and to the natural tendencies of the human mind? What is the relationship between a particular world-view and the expression of cosmic and personal-spiritual realities?

The intent to investigate the concept of justice/righteousness in all dimensions implies cross-comparison of the concept on diachronic and synchronic levels in relation to various religions and cultures. A comparative study includes those features which are identical or common on the one hand, and those which are similar but unrelated and always distant on the other. Yet whatever the resemblance between the motifs, vocabulary, imagery and literary structures representing

justice in polytheistic, pantheistic and monotheistic cultures, there is an essential difference on ontological grounds. Within the Jewish-Christian religion and culture, we refer not primarily to a formal cosmic and social order but with pressing insistence to the moral sense as manifested in human characters and in interpersonal relations. The complex notion of justice indicates that there are two interdependent dimensions of justice: the justice of the soul within the human personality and the justice of the community as the symbol of a relationship within society.

References

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2013. Pre-Modern Philosophical Views on Reality and Truth in Literature. *Synthesis Philosophica* 28, no. 1–2:195–2010.
- . 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu [Semantics of Reality and Truth in the Bible]. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:29–39.
- Cicero, Marcus Tullius.** 1994. *De Legibus*, 287–519. Trans. Clinton Walker Keyes. Loeb Classical Library 213. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Hermann.** 2008. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums: Eine jüdische Religionsphilosophie; Mit einer Einführung von Ulrich Oelschläger*. Wiesbaden: Marixverlag.
- Havelock, Eric A.** 1978. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. OBO 76. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- Rawls, John.** 191973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmid, Hans H.** 1968. *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs*. BHT 40; Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Sen, Amartya.** 2010. *The Idea of Justice*. London: Penguin Books.

1.06 Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeni predavanja)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1,29—50
 UDK: UDK: 2-1
 Besedilo prejeto: 2/2015; sprejeto: 3/2015

Jean Greisch

»Erfahrungsdefizite« und »Erlebnistrunkenboldigkeit«: der Begriff der religiösen Erfahrung als Herausforderung an die Religionsphilosophie

Zusammenfassung: »Erfahrung« ist ein »Zauberwort«, das heutzutage jedermann im Munde führt. Das ändert nichts an der Tatsache, dass dieser Grundbegriff aller europäischen Sprachen einer der ungeklärtesten Begriffe überhaupt ist, insbesondere dann, wenn man von »religiösen Erfahrungen« spricht. Anstatt dass man sich damit begnügt, die immer wieder zu hörende Klage über das sogenannte »Erfahrungsdefizit« an dem Philosophie und Theologie zu wiederholen, ist es hilfreicher, den in dieser Klage vorausgesetzten Begriff der Erfahrung kritisch unter die Lupe zu nehmen. Diese kritische Erörterung erfolgt hier in zwei Schritten: 1. Ein »dekonstruktiver« Rückblick auf William James' *Varieties*. 2. Eine von Nietzsche inspirierte genealogische Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs.

Schlüsselwörter: Erfahrung, Erlebnis, Widerfahrnis, Hermeneutik, Religionsphilosophie, Lebenswelt

Povzetek: **»Izkušenski primanjkljaji« in »doživetvena opitost«: pojem religijske izkušnje kot izziv za filozofijo religije**

»Izkušnja« je danes »magična« beseda, ki jo uporabljamo v vseh vrstah kontekstov. Prav zato ne smemo pozabiti, da je ta ključni pojem v vseh evropskih jezikih eden najmanj pojasnjenih, zlasti v diskurzih, ki zadevajo religijske izkušnje. Namesto da ponavljamo nikoli končane pritožbe o nezadostni izkušenski utemeljitvi filozofije in teologije, je koristneje, da analiziramo pojme izkušnje, ki jih te kritike predpostavljajo. V razpravi bomo naredili dva koraka v to smer: 1) »dekonstruktivistično« ponovno branje dela *Varieties* Williama Jamesa; 2) genealoško rekonstrukcijo pojma izkušnje, ki ga je navdihnil Nietzsche.

Ključne besede: izkušnja, življenjski svet, doživetje, živa izkušnja, filozofija religije, hermenevtika

Abstract: **»Experience Deficit« and »Life-Experience Inebriation«: a Challenge for the Philosophy of Religion**

»Experience« is a »magical« term that is used today in all sorts of contexts. One should therefore not forget that this key concept in all European languages is also one of the least elucidated, especially when discussing religious experien-

ces. Instead of endlessly complaining about the so-called »experience deficit« in philosophy and theology, it would be more helpful to analyse the concepts of experience underlying these criticisms. The article makes two steps toward such an analysis: 1. A »deconstructive« rereading of William James' *Varieties*. 2. A genealogical reconstruction of the concept of experience inspired by Nietzsche.

Key words: experience, life-world, life experience, philosophy of religion, hermeneutics

»Hört mich an wie einen Menschen, der mehr fragt als erklärt (audite me interrogantem potius quam disputantem), der mehr sucht als behauptet, der mehr lernt als lehrt, und auch ihr, fragt doch wenigstens in mir und durch mich.«

(Augustinus, In Ioh. Ev. Tract. XXXVIII, 9)

»Erfahrung« ist ein »Zauberwort«, das heutzutage jedermann im Munde führt. Ist es aber das »Sesam, öffne dich!«, das uns nicht nur die »Tore der Wahrnehmung«, denen Aldous Huxley seinerzeit ein Buch gewidmet hatte, das nicht ohne Einfluss auf die legendäre Rockgruppe »The Doors« gewesen ist (Todorovitch 2000, 423–32), sondern auch alle Pforten des Verstehens öffnet?

Diese Frage möchte ich hier aus der Perspektive des Religionsphilosophen erörtern. Es handelt sich um eine Vorarbeit zu der »Ereignis und Erfahrung« betitelten, vom Guardini-Lehrstuhl der Humboldt-Universität zu Berlin ausgerichteten Wissenschaftlichen Tagung im Oktober 2011.

Die Termini »Erfahrungsdefizit« und »Erlebnistrunkenboldigkeit« im Titel dieser *Lectio* markieren die beiden extremen Pole des Spannungsfeldes innerhalb dessen ich mich zu orientieren versuche.

»*Erfahrungsdefizit*« ist eines jener Reizworte, die sich fast zwangsläufig bei öffentlichen oder privaten Disputationen über Glaubensfragen einstellen. »Erfahrungsschwund oder gar Erfahrungsverlust zu beklagen, gehört zu den rhetorischen Grundfiguren der Kulturkritik«, schreibt Hans Blumenberg in seiner »Theorie der Lebenswelt«. Aber, so fügt er hinzu, »im Grunde waren solcher Verlust und Schwund jederzeit zu beklagen weil es Tendenz des Lebens selbst ist, bewährte Einstellungen nicht immer wieder an den Vollzug aktueller Erfahrung zu binden« (Blumenberg 2010, 56).

Diese nur scheinbar ironische Bemerkung verweist uns auf die Notwendigkeit, oder doch mindestens auf die Möglichkeit einer kritischen Besinnung auf den Begriff der Erfahrung.

»*Erlebnistrunkenboldigkeit*«: Diesen eigenartigen Ausdruck gebraucht Martin Heidegger in seiner im Wintersemester 1937/38 unter dem Titel »Grundfragen der Philosophie« gehaltenen Freiburger Vorlesung, deren Thematik eng an die Fragen anknüpft, die ihn in dem umfangreichen, mehr als sechshundert Seiten langen Manuskript »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«, das erst zehn Jahre nach seinem Tod veröffentlicht wurde, beschäftigt hatten.

Heidegger zufolge ist es gerade die »Erlebnistrunkenboldigkeit des modernen Menschen«, die ihn daran hindert, das wahre Wesen des *thaumazein* zu erfassen, d.h. »*die Grundstimmung*« des Staunens, »die das anfängliche Denken des Abendlandes in seine Frage nötigte und zur Notwendigkeit werden ließ« (Heidegger 1992 [Ga 45], 162).

Wenn wir das Reizwort »Erlebnistrunkenboldigkeit« in seinem Kontext betrachten, merken wir, dass die Begriffe »Erlebnis« und »Machenschaft« (als Bezeichnung für die instrumentale Vernunft oder die reine Zweckrationalität) in Heideggers Augen wie siamesische Zwillinge miteinander verbunden sind. »Je rasender die Machenschaften der Vernunft und ihrer Berechnung«, schreibt er, »um so lauter und massenhafter der Schrei nach dem 'Erlebnis'. Beides übersteigert sich und verfängt sich wechselweise. Mehr noch: Die Machenschaften, z.B. riesenhafte Leistungen der Technik, werden selbst zum größten 'Erlebnis', und die Erlebnisse suchen die Form der Machenschaft.« (141)

Auch abgesehen von der Frage, welche Art der Religionsphilosophie man auf das Seinsdenken des späten Heidegger gründen kann, stimmt der eben zitierte Satz nachdenklich: Könnte es nicht sein, dass religiöse »Erlebnisse« und moderne »Technik« viel enger miteinander verwandt sind, als vermutet? Der »Erlebnistrunkenbold« und der gedankenlose Techniker können sich sehr wohl in derselben Brust vereinen.

Ehe wir uns solchen Fragen zuwenden, tun wir aber gut daran, uns zunächst etwas näher mit den Sprachspielen zu befassen, die wir mit dem Wort »Erfahrung« spielen.

In seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* wies Hans-Georg Gadamer darauf hin, dass dieses geläufigste aller Worte paradoxerweise zugleich »einer unserer am wenigsten aufgehellten Begriffe ist« (Gadamer 1990, 369; 352).

Erläutern wir die Schwierigkeit anhand eines literarischen Beispiels, das uns zugleich einen ersten Einblick in die spezifische Fragestellung der Religionsphilosophie verschafft. Es ist der Gebrauch, den Friedrich Hölderlin in einem Entwurf seiner im Jahre 1801 entstandenen Hymne *Friedensfeier* vom Verbum »Erfahren« macht. Eine Strophe dieser Hymne, die den zwischen Frankreich und Österreich in Lunéville geschlossenen Friedensvertrag feierte, der das linke Rheinufer Napoleon zuteilte, lautet:

*Viel hat erfahren der Mensch,
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander. (V. 91–3)*

Unser Probleme sind heute gewiss nicht mehr die geschichtlichen Ereignisse und Erfahrungen, die zum Friedensschluss von Lunéville geführt haben, sondern sie betreffen die Bedingungen einer friedlichen Koexistenz der Völker überall auf der Welt. Ob ein solcher Friedensvertrag, von dem Kant in seinem Aufsatz »Zum Ewigen Frieden« geträumt hatte, je geschlossen werden wird, und ob sich ein Dichter finden wird, der dieses Ereignis besingt, ist eine Frage, die vorläufig noch bei den Göttern steht.

Das soll uns nicht daran hindern, uns unseren eigenen Reim auf Hölderlins Verse zu machen, indem wir uns fragen, was es heißt, »ein Gespräch« zu sein, und unter welchen Bedingungen das »voneinander« (und wohl auch das »aufeinander«) Hörenkönnen gelingen kann.

Wer sich auf derartige Fragen einlässt, wird bald merken, dass die unzähligen und vielgestaltigen Erfahrungen, die wir Menschen im Verlauf unserer Geschichte gemacht haben, auf die eine oder andere Weise auch etwas damit zu tun haben, wie und bei welchen Namen unsere Vorfahren »die Himmlischen« genannt, angerufen und besungen haben. Dies führt unweigerlich dazu, dass wir uns fragen, in welchen Erfahrungen dieses Nennen der oder des »Himmlischen« gründet, es sei denn man wolle behaupten, dass ein solches Nennen ganz und gar grundlos, eben nur »aus der Luft gegriffen« sei.

1. Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen: Haben wir Anlass, William James zu dekonstruieren?

Was bedeutet der Ausdruck, »die Himmlischen nennen«, und auf welche Art von Erfahrungen lässt er sich stützen?

In religionsphilosophischer Hinsicht ist das Jahr 1901–1902 ein besonders wichtiges Stichdatum für unsere Fragestellung. Damals hielt der amerikanische Philosoph William James, der zusammen mit Charles Sanders Peirce und John Dewey einer der drei Gründergestalten des Pragmatismus ist, in Edinburgh die berühmten *Gifford Lectures* unter dem Titel *The Varieties of Religious Experience*, die bereits 1902 als Buch veröffentlicht wurden, und seither zu den Klassikern der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts zählen.

Wir haben immer noch gute Gründe, uns diesen Text etwas näher anzusehen, selbst wenn man James verdächtigen kann, eine inzwischen längst obsolet gewordene Auffassung der Psychologie und ein revisionsbedürftig gewordenes Paradigma der Philosophie zu vertreten. Anlässlich des hundertsten Jubiläums der *Varieties* hielt Charles Taylor im Rahmen der »Hans-Georg Gadamer Vorlesungen« im Frühling 2000 in Wien am Institut für die Wissenschaften vom Menschen eine Reihe von Vorlesungen, die inzwischen als Buch erschienen sind (2002). Taylor setzt sich hier in einer, wie er selbst zugibt, »idiosynkratischen und selektiven Weise« mit James auseinander. Ebenso wie Taylor bin ich davon überzeugt, dass dieser Grundtext es immer noch verdient, »neubesichtigt« (*revisited*), was immer auch heißt, neu überdacht zu werden.

Wenn Taylor bedauert, dass abgesehen von einigen ehrenvollen Ausnahmen James heute von der Mehrzahl der akademischen Philosophen vernachlässigt wird, kann ich ihm nur zustimmen. (Taylor 2002, 22) Die Frage ist nur, welche Art der »Neubesichtigung« die *Varieties* verdienen. In meinen Augen kann es sich keinesfalls um die Besichtigung eines altherwürdigen Denkmals handeln, denn in der Philosophie gibt es »Denkmäler« nur insofern sie uns immer noch zu denken geben.

Die Neubesichtigung kann nur in einer kritischen Auseinandersetzung bestehen, die man ebenso gut mit dem Modewort »Dekonstruktion« bezeichnen kann, sofern man nicht vergisst, dass »Dekonstruieren« (ein von Husserl und Heidegger geprägter Fachterminus) nicht bedeutet, »mit dem Hammer zu philosophieren«, sondern auf ursprüngliche Denkerfahrungen zu rekurrieren, was auch eine Form der von James geforderten *fairness* ist.

Bezeichnenderweise finden wir in einer 1922 gehaltenen Vorlesung, in der Heidegger zum ersten Mal den Ausdruck »phänomenologische Destruktion« einführt, James unter den vier Autoren (James, Natorp, Dilthey und der Wundt-Schüler Münsterberg, Nachfolger von James in seinem Forschungslaboratorium für experimentelle Psychologie), die Heidegger zufolge eine solche »Destruktion« verdienen. (Heidegger 1993 [Ga 59], 96)¹

Spätestens hier stoßen wir auf die Notwendigkeit einer kritischen Besinnung auf den Erfahrungsbegriff, den James seiner Religionsphilosophie zu Grunde legt. Die folgenden Überlegungen wollen einen eigenständigen Beitrag zu einer »dekonstruktiven« Relektüre von James liefern, welche in der ebenerwähnten Vorlesung Heideggers nur in einigen programmatischen Sätzen angedeutet ist.²

Im Jahr 1904 beschrieb James in einen Brief seine persönliche Situation hinsichtlich der Religion in folgenden Worten: »Ich habe keine lebendige Empfindung eines Verkehrs mit Gott. Ich beneide die, die eine solche haben, da ich weiß, dass sie mir unendlich helfen würde. Das Göttliche ist für mein aktives Leben auf abstrakte Begriffe beschränkt, die als Ideale mich interessieren und beeinflussen, aber sie tun es nur schwach im Vergleich mit dem Gottesgefühl, wenn ich ein solches hätte. Es ist nur ein Intensitätsunterschied, aber Intensitätsunterschiede können unser ganzes Energiezentrum verschieben. Immerhin ... es ist etwas in mir, das antwortet, wenn ich von Äußerungen des Gottesbewusstseins bei anderen höre ... Etwas sagt mir: Dort liegt Wahrheit, und ich bin sicher, dass es sich nicht bloß um alte theistische Gewohnheiten und Kindheitsvurteile handelt ... Nennen sie dies, wenn Sie wollen, meinen mystischen Keim.« (Stumpf 1928, 17)

¹ Für eine präzisere Analyse von Heideggers frühem Programm einer „phänomenologischen Destruktion« im Rahmen seiner „Hermeneutik der faktischen Lebenserfahrung« verweise ich auf meine Untersuchung *L'arbre de vie et l'arbre du savoir* (Paris: Ed. du Cerf, 2000), 97–110 [Kap. 12: Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne].

² Im Jahr 1910, als er noch in der Rolle eines rabiaten Antimodernisten auftrat, veröffentlichte der Student Martin Heidegger eine harsche Kritik der *Varieties* in der Zeitschrift der katholischen Akademiker. (Heidegger 2000 [Ga 16], 18–28 [Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs]).

Das mag eine schmale und vielleicht wenig tragfähige Ausgangsbasis für die Konstruktion einer Religionsphilosophie sein, aber ein religionsphilosophisches Sprungbrett ist es immerhin. Es könnte ja sein, dass, wie im evangelischen Gleichnis vom Senfkorn aus diesem unscheinbaren »mystischen Keim« ein großer Baum entsproßt, in dessen Ästen die Vögel des Himmels nisten können.

Dass James' Überlegungen über die »existentiellen Bedingungen der Religion« (bzw., entsprechend dem ursprünglichen Titel der *Gifford Lectures* »über die religiösen Bedürfnisse des Menschen und ihre Befriedigung durch die Philosophie«) sich nahezu ausschließlich auf die religiösen Triebe und Gefühle konzentrieren, dank derer einige Individuen eine außergewöhnliche, exzentrische oder gar abnorme Entwicklung durchmachen, ist nicht weiter verwunderlich. Worum es ihm geht, sind einzig und allein »die *Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen*« (James 1997, 64).

James verhehlt seinen Hörern nicht, dass diese Definition nicht allen Aspekten des religiösen Phänomens gerecht wird. Seine Vorlesungen erheben keinen anderen Anspruch, als *nur* »die Phänomene der religiösen Erfahrungen« (41) zu betrachten, aber eben auch die *volle* religiöse Erfahrung bestimmter Individuen, einschließlich ihrer möglichen pathologischen Aspekte.

Seine Gegenspieler in dieser Fragestellung sind die Vertreter einer reduktionistischen Psychologie, die er anhand des Sammelbegriffs des »medizinischen Materialismus« (46) kennzeichnet. Es genügt, einen Blick auf Jean-Pierre Changeux's *L'homme neuronal* und die Thesen, die er in seinem Streitgespräch mit Paul Ricœur über die Begriffe »Natur« und »Regel« vertritt, zu werfen, um zu sehen, dass der »medizinische Materialismus« heute im Zeichen der Neurowissenschaften immer noch den Wind in den Segeln hat.

Stellen wir uns versuchsweise ein Streitgespräch zwischen James und Changeux, etwa über die mystischen Entzückungen der Heiligen Theresia von Avila vor. Wie würde wohl James auf Changeux's Behauptung reagiert haben, dass die »Positonenkamera« es heute schon dem Neurowissenschaftler ermöglicht, »'mehr' als der Psychiater und der Psychologe zu sehen« (Changeux und Ricœur 1998, 69), weil dieses Instrument ihm einen direkten Zugang zu den subjektiven Zuständen der Menschen verschafft, ob es sich nun über reale Erlebnisse oder reine Wahngebilde handelt?

Changeux illustriert seine These anhand des folgenden Beispiels: »Bisher konnten wir uns nur einen Begriff von diesen Halluzinationen machen, indem wir auf die Aussagen des betroffenen Subjektes zurückgriffen. Hätte man eine Positonenkamera auf den Kopf der Heiligen Theresia von Avila während ihrer mystischen Entzückungen gerichtet, hätte man sofort sagen können, ob sie unter Halluzinationen litt oder nicht, ob sie an epileptischen Anfällen litt oder nicht.« (71–2)

Wie James auf diese Art des wissenschaftlichen Selbstdünkels reagiert hätte, entdecken wir bereits auf den ersten Seiten der *Varieties*, wo er für eine phänomenologische *fairness* plädiert: »*Let us play fair in this whole matter!*« (»Lasst uns in

dieser ganzen Thematik fair miteinander umgehen und uns selbst und den Tatsachen gegenüber ehrlich sein.«) (James 1902, 15; dt. 1997, 48) James zufolge verlangt das intellektuelle *fair play* gegenüber den religiösen Erlebnissen, dass man auch auf sie die drei Hauptkriterien anwendet, die für alle Urteile über geistige Dinge gelten: *Unmittelbares Einleuchten, philosophische Verständlichkeit und moralische Nützlichkeit* (*immediate luminousness, philosophical reasonableness, moral helpfulness*).

Angesichts des Reduktionismus eines Changeux lohnt es sich auch heute noch, die ironische Bemerkung von James zu überdenken: »Die Heilige Theresa kann das Nervensystem der sanftesten Kuh gehabt haben, und trotzdem würde es ihre Theologie nicht retten, wenn die weitere Prüfung sie aufgrund dieser Kriterien als verdammungswürdig erweisen würde. Und umgekehrt: Hält ihre Theologie dieser Prüfung stand, ist es vollkommen gleichgültig, wie hysterisch und unausgeglichen die heilige Theresa gewesen sein mag, als sie noch bei uns auf der Erde weilte.« (James 1902, 45; dt. 1997, 51)

In den religiösen Erfahrungen, die James zum Gegenstand seiner Untersuchung macht findet eine Verlagerung des inneren Energiezentrums und eine Steigerung der Erlebnisintensität statt. In solchen Erfahrungen »kippt der innere Mensch in eine völlig andere Gleichgewichtslage«, und er lebt von der Zeit seiner Bekehrung an »in einem neuen Energiezentrum« (James 1997, 331).

Dieses »Umkippen«, welches das Neue Testament mit dem Wort *metanoiein* (»Umdenken«) bezeichnet, ist kein rein intellektueller Prozess, sondern das Ergebnis eines freien Spiels von Gefühl, Denken und Willen: »Starke Affektionen erfordern einen starken Willen; starke Kräfte zum Handeln gebrauchen einen starken Intellekt; ein starker Intellekt benötigt starke Sympathien, um das Leben stabil zu erhalten.« (349)

Ähnlich wie Bergson³ mit seiner Unterscheidung von »morale close« und »morale ouverte«, insistiert James auf das Risiko, das mit jeder authentischen religiösen Erfahrung einhergeht: »Wenn alles immer aufwärts gehen soll, müssen einige bereit sein, den ersten Schritt zu tun und das Risiko auf sich zu nehmen.« (365)

Immer aber ist es »die Stimme der menschlichen Erfahrung in uns, die alle Götter beurteilt und verurteilt, die quer zu dem Weg stehen, auf dem sie selbst vorwärts zu gehen vermeint« (340). Gerade deshalb ist dem wirklich religiösen Menschen jedes Überheblichkeitsgefühl verwehrt. Je größer das Risiko, desto größer die Toleranz gegenüber anderen Wegen, Sichtweisen und Lebensintensitäten, die Ausdruck des unaufhörlichen Ringens der Menschen um Wahrheit sind.

Der Pragmatiker James geht mit Lessing einig, wenn er die Suche nach Wahrheit als einen unabschließbaren Prozess bestimmt, der immer prinzipiell für mögliche Korrekturen offenbleibt: »Ich glaube tatsächlich nicht daran, dass wir oder irgendein anderer Sterblicher irgendwann einmal zu einer absolut unangreifbaren un un verbesserlichen Wahrheit über solche Tatbestände vorstoßen werden, mit

³ Zum Verhältnis von Bergson und James siehe Bergsons bahnbrechenden Aufsatz „Über den Pragmatismus von William James: Wahrheit und Wirklichkeit« in: *Denken und schöpferisches Werden: Aufsätze und Vorträge* (Meisenheim: Westkultur-Verlag, 1948), 234–45.

denen sich die Religionen beschäftigen ... Ich bin kein Liebhaber von Unordnung und Zweifel an sich. Vielmehr fürchte ich, die Wahrheit durch den Anspruch, sie schon ganz zu besitzen, zu verlieren.« (343)

In Taylors Augen ist die Art und Weise, wie James an die Frage nach den »Existenzbedingungen von Religion« (44) herangeht, und sie in erster Linie als »etwas, das Individuen erleben« (Taylor 2002, 4) bestimmt, kennzeichnend für die Einstellung des heutigen Menschen gegenüber religiösen Phänomenen in einer säkularen Gesellschaft.

Zwei Aspekte der *Varieties* verdienen diesbezüglich eine besondere Aufmerksamkeit: einmal der Individualismus, demzufolge die Religion als ein *prudendum* betrachtet wird, das die Intimsphäre des Einzelnen betrifft und zweitens die strikte Erfahrungsbezogenheit (»experientialism«), derzufolge die Religion in erster Linie ein Modus des Fühlens und eine Weise des Handelns und kein theoretisches Lehrgebäude ist. Taylor vermutet, dass dieses Religionsverständnis seine Wurzeln im christlichen Spätmittelalter hat und sich von da aus über die Bruderschaften des gemeinsamen Lebens, Franz von Sales, die Cambridge Platonists, George Fox, John Wesley, die Grosse Erweckungsbewegung, Pietismus und Romantismus verbreitet hat. Im ausserchristlichen Raum könnte man auf Analogien mit der Hinduistischen *bhakti*-Bewegung, den Jüdischen Hassidim und den Sufis im Islam verweisen.

Taylor macht auf die Gefahr einer dreifachen Engführung aufmerksam, die die Sicht auf das volle religiöse Phänomen versperren kann.

Erstens unterschätzt James die Bedeutung der kollektiven und gemeinschaftsbezogenen Aspekte des religiösen Glaubens, anders gesagt die Tatsache, dass niemand für sich allein glaubt. Zweitens hat er kein Gespür für die Sakramentalität, die insbesondere ein Charakteristikum des Katholischen ist. Drittens scheint die Theologie in seinen Augen kaum eine, oder bestenfalls nur eine sehr sekundäre Rolle zu spielen.

Dennoch hat James in vielen Punkten die Eigenart der religiösen Phänomene erfasst, etwa wenn er sich auf das Erlebnis des Wiedergeboreneins konzentriert, dank dessen die negativen und potentiell zerstörerischen Erfahrungen der depressiven Niedergeschlagenheit, des Bösen und das Gefühl der persönlichen Sünde überwunden werden. (37) Taylor zufolge wird auch die säkulare Gesellschaft immer noch von diesen Formen der religiösen Gewissensangst heimgesucht.

Ein typisches Merkmal der heutigen Geisteslage ist die mit dem Sinnverlust verbundene Schwermut oder Niedergeschlagenheit, in der nur noch wenig Platz, und möglicherweise überhaupt kein Platz mehr für Kants dritte Grundfrage: »Was darf ich hoffen?« übrigbleibt. Taylor selbst versteht diesen Sinnlosigkeitsverdacht nicht sosehr als das Gefühl der Austreibung aus einem verlorenen Paradies, einer »heilen Welt«, als die Furcht vor einer endgültigen Leere, die Dämmerung des Endes der letzten Illusion eines Sinns. (39f) Gerade diesbezüglich hat James Taylor zufolge die religiöse Stimmungslage des modernen Menschen gut getroffen wenn er die Erschütterungen der im Geist Wiedergeborenen höher bewertet als den soliden aber etwas bornierten Optimismus derjenigen, die keiner solcher Erschütterungen fähig sind.

Dass James in seiner anderen religionsphilosophischen Grundschrift sich intensiv mit der Bereitschaft und dem »Willen zu glauben« (*The Will to Believe*) auseinandersetzt, ist auch als eine *apologia pro vita sua* zu verstehen. Er musste gleichsam in sich selbst die Stimmen zum Schweigen bringen, die ihn davon überzeugen wollten, dass die Religion nur ein fossiler Überrest einer im Zeitalter der Wissenschaft nicht mehr lebensfähigen Bewusstseinsform ist. (43)

Diesbezüglich sind wir immer noch vor eine Frage gestellt, die Nietzsche seinerzeit in einem »Inwiefern auch wir noch fromm sind« betitelten Aphorismus folgendermassen zusammengefasst hatte: »Was wißt ihr von vornherein vom Charakter des Daseins, um entscheiden zu können, ob der größere Vorteil auf Seiten des Unbedingt-Mißtrauischen oder des Unbedingt-Zutraulichen ist?« (Nietzsche 1988, Bd. 3 [Die fröhliche Wissenschaft, Fünftes Buch, »Wir Furchtlosen« § 344]) Die Schärfe dieser Frage versteht man nur, wenn man einsieht, dass hier nicht Glauben und Wissen einander gegenüberstehen, sondern zwei Grundüberzeugungen, die man ebenso gut als zwei Leidenschaften betrachten kann. Genau darauf kommt es James an, wenn er sich selbst und uns vor die Alternative stellt, ob wir besser beraten sind, wenn wir unserer Furcht, dass die Religion nur eine Täuschung sein könnte, mehr Glauben schenken, als unserer Hoffnung, sie könnte wahr sein. Taylor zufolge sprechen ebenso viele Gründe für die eine wie für die andere Grundoption.

Die erste, von Bertrand Russell und Sigmund Freud vertretene Option versteht die Religion als einen nicht überwundenen Infantilismus. Ihren wohl schärfsten Ausdruck erhält diese Auffassung in Nietzsches *Antichrist*. Wer, »das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins 'Jenseits' verlegt« nimmt Nietzsche zufolge »dem Leben überhaupt das Schwergewicht«. Für einen solchen Menschen bedeutet das Wort »Heil der Seele« im Klartext nichts anderes als »die Welt dreht sich um mich« (Nietzsche 1988, 6:217 [Der Antichrist § 43]). In diesem Fall ist »das Bedürfnis nach Glauben« selbst nur »ein Bedürfnis nach Schwäche« und der Mensch des Glaubens »notwendig ein abhängiger Mensch« (6:236 [Der Antichrist § 48]).

Dieser Auffassung zufolge wäre die Überwindung der Religion das letzte Stadium auf dem Weg zur Mündigkeit. Wer es soweit gebracht hat, der darf mit einem berechtigten Stolz auf den Weg zurückblicken, den er zurückgelegt hat, und mit einem gewissen Mitleiden auf diejenigen herabschauen, die immer noch an einer zukunftslosen Illusion hängen.

Die andere Einstellung setzt mit James darauf, dass die Religion es mindestens verdient, näher untersucht zu werden, weil sie für so viele Menschen eine lebenswichtige Bedeutung hat.

Taylor selbst trifft keine eindeutige Entscheidung für die eine oder die andere Option. Was ihn als Kulturphilosoph interessiert ist die Tatsache, dass mehr und mehr Menschen die gegensätzliche Spannung der beiden Positionen verspüren, auch nachdem sie sich für die eine oder die andere Option entschieden haben.

Auf der Seite der Gläubigen führt dies zu exponierteren Formen des Glaubens, die sich den Herausforderungen der Ungläubigen zu stellen versuchen.

Aber auch auf der Seite der Ungläubigen wird die Möglichkeit des Glaubens als eine beständige Versuchung empfunden. Ein schönes Beispiel für diese Art von Ambivalenz ist ein Aphorismus aus Wittgensteins *Vermischten Bemerkungen*: »Ich kann nicht niederknien, zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor meiner Auflösung), wenn ich weich würde.« (Wittgenstein 1980, 68) Ihr volles Gewicht erhält diese Selbstaussage, wenn man sie vor dem Hintergrund eines anderen Satzes aus den *Vermischten Bemerkungen* liest:

»Die christliche Religion ist nur für den, der unendliche Hilfe braucht, also nur für den, der unendliche Not fühlt.

Der ganze Erdball kann nicht in größerer Not sein als *eine* Seele.

Der christliche Glaube – so meine ich – ist die Zuflucht in dieser höchsten Not.

Wem es in dieser Not gegeben ist, sein Herz zu öffnen, statt es zusammenzuziehen, der nimmt das Heilmittel ins Herz auf.« (58)

Es fällt nicht schwer, in diesen Sätzen den bleibenden Eindruck, den die Lektüre von James' *Varieties* auf den jungen Wittgenstein gemacht hatte, wiederzuerkennen. Man kann sie aber auch als Selbstbekenntnisse eines Philosophen lesen, dem es nicht gelungen ist, ein Augustinus oder ein Pascal zu werden!

Was Taylor an James besonders fasziniert ist dass er, ähnlich wie Wittgenstein, sich in einem unbeständigen Gleichgewicht zwischen beiden Optionen befindet, eben jene Unbeständigkeit, die Taylor zufolge ein konstitutives Merkmal der Moderne ist. (Taylor 2002, 59)

Das hindert ihn nicht daran, im Schlusskapitel seines Buches drei Punkte zu unterstreichen an denen das religionsphilosophische Konzept von James revisionsbedürftig ist.

Erstens unterschätzt James die Tatsache, dass für die Mehrzahl der Menschen religiöse Überzeugungen im Rahmen von religiösen Gemeinschaften und Institutionen gelebt werden.

Zweitens ist für viele Menschen die Religion auch in sozialer und politischer Hinsicht immer noch – positiv oder negativ – identitätsstiftend.

Drittens beruht das religiöse Leben der meisten Menschen nicht auf aussergewöhnlichen Erlebnissen und Seelenzuständen, sondern es wird gepflegt und eingeübt. Insofern ist der religiöse Mensch gerade kein »Erlebnistrunkenbold« im von Heidegger angekreideten Sinn. In Taylors eigenen Worten: »Many people are not satisfied with a momentary sense of wow!« (116)

Das sollte uns nicht daran hindern, mit James die Tatsache zu reflektieren, dass es gerade im Bereich der mystischen Erfahrung Formen der geistigen Trunkenheit gibt – James belegt sie mit einem dreiseitigen Zitat des islamischen Mystikers Al-Ghazzali – gegenüber denen der gesunde Menschenverstand nur ratlos den Kopf schütteln kann. Dass dies in James' Augen noch lange kein Grund ist, solche Erfahrungen zu verwerfen, beweist ein Satz aus dem Schlusskapitel der *Varieties*: »Das

Wissen über eine Sache ist nicht die Sache selbst. ... die Ursachen von Trunkenheit zu verstehen, (ist) nicht dasselbe, wie betrunken zu sein.« (James 1997, 476)

Nicht weniger entschieden betont Taylor, dass wir uns Gedanken über den Preis machen sollten, den wir für die verschiedenen Formen des religiösen, manchmal erzwungenen Konformismus zahlen müssen: »Scheinheiligkeit, geistige Verdummung, innere Auflehnung gegen das Evangelium, Verwechslung von Glaube und Macht, und noch Schlimmeres«. (114)

2. Die vielfältige Bedeutung des Wortes Erfahrung: Entwurf einer Genealogie

Wenn man das Wort »Dekonstruktion« nicht wie eine magische Zauberformel verwendet, oder wie einen philosophischen Hammer, mittels dessen alles und jedes sich zertrümmern lässt, lohnt es sich, dass wir uns daran erinnern, dass dieser auf Husserl und Heidegger zurückgehende Ausdruck nichts anderes bedeutet als die ständige Notwendigkeit, unsere Theorien und Begriffe auf die sie begründenden ursprünglichen Erfahrungen und originäre Anschauungen zurückzuführen.

Eine solche phänomenologisch-hermeneutische Dekonstruktion möchte ich hier am Beispiel des Erfahrungsbegriffs in ständigem Blick auf den Umgang mit dem Begriff der religiösen Erfahrung durchexerzieren. Es handelt sich zunächst darum, sich der vielfältigen Bedeutungen bewusst zu werden, die der Ausdruck »Erfahrung« im Laufe der Geschichte erhalten hat, die Spuren, die diese Bedeutungen im Diskurs des Abendlandes hinterlassen haben zu untersuchen, insbesondere aber, die Grunderfahrungen zu identifizieren, die sich mit diesem Wort verbinden.

Hierzu bediene ich mich, nicht ohne eine gewisse Ironie einer bestimmten literarischen Vorlage. In Nietzsches *Götzendämmerung* findet man einen kurzen, »Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde« betitelten Text. Die provozierende Geschichte (oder »Fabel«) die uns Nietzsche hier vorträgt wird dem Untertitel des Buches voll und ganz gerecht: Hier wird in der Tat »mit dem Hammer philosophiert«! Der Frage nach der Berechtigung von Nietzsches genealogischen Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffes – die in Wirklichkeit eine Verfallsgeschichte ist – und Heideggers und Jacques Derridas (1978) Interpretationen dieses Textes will ich hier nicht nachgehen, wie ich es anderswo getan habe. (Greisch 1983, 43–60)

Ich frage mich bloss, ob man es nicht in ähnlicher Weise auf eine Rekonstruktion der Verwandlungen ankommen lassen kann, die der Begriff der Erfahrung im Laufe der abendländischen Denkgeschichte durchgemacht hat. Diesbezüglich ist ein Vergleich mit den Paragraphen 62–80 in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* besonders aufschlussreich. Die einzelnen Phasen der Seinsvergessenheit, die er dort unterscheidet, finden hier ein genaues Gegenstück in den Umformungen des Wahrheits- und des Erfahrungsbegriffs. Wenn die Wahrheit, wie Nietzsche behauptet, für uns nicht mehr das ist, was sie früher einmal war – unwandelbar,

ewig, unparteiisch, übergeschichtlich, usw. – dann haben wir tatsächlich gute Gründe, uns zu fragen, ob das Gleiche nicht auch für die Erfahrung selbst gilt.

Diese Hypothese, deren waghalsigen Charakter ich mir keineswegs verhehle, hat mich dazu verleitet, eine kleine Geschichte der Metamorphosen des Erfahrungsbegriffs zu entwerfen. Ich betone: *Verwandlungen* des Begriffs und nicht ein rein semantischer Streit um Wortbedeutungen! Je nachdem was man unter Erfahrung versteht, verwandelt sich unser Seinsverständnis und unser Selbstverständnis.

Natürlich bedeutet das nicht, dass wir uns keine Gedanken über die verschiedenen Worte machen sollten, die im abendländischen Sprachraum für diese Sache verwendet werden, und über die etymologischen Wurzeln des Wortes. Hier zeigt sich sofort ein gemeinsamer Nenner, der sich mit einer Denkerfahrung verbinden lässt: Das griechische *empereia*, das lateinische *experiri*, das deutsche *Erfahrung*, das französische *expérience*, das englische *experience*, usw.⁴, verweisen uns insgesamt auf die vieldeutige indogermanische Wurzel *per-*. Sie bezeichnet sowohl den Feind und die drohende Gefahr (*periculum*), als die Überquerung oder den Übergang, der manchmal in einem wahren Durchbruch besteht, was bekanntlich auch ein Schlüsselwort der Mystik Meister Eckharts ist.

Was auch die konkreten Erfahrungen sein mögen, von denen die Rede ist, so verweist die ursprüngliche Wortbedeutung auf einen gemeinsamen Sinnkern: die mit jeder Überquerung verbundene Gefahr. Besonders im Deutschen verbindet dieselbe Wurzel den Terminus *Erfahrung*, der einen Weg und eine Überquerung (etwa die Überquerung einer Furt, oder eines Meerbusens) mit dem Terminus *Gefahr*. Eine Erfahrung ist immer irgendwie gefährlich, oder sie ist eben keine Erfahrung!

Hieran erinnert Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungen, in denen er unter dem Titel »Phänomenologie des religiösen Lebens« einen Vorstoss in den Fragebereich der Religionsphilosophie unternommen hatte. Ausschlaggebend ist in seinen Augen »die Tatsache ... dass wir – jeder in seinem faktischen Leben dem und dem begegnet oder dass ihm das und das Begegnen 'zustösst', dass er das und das kennenlernt, das ihm Eindruck macht, ihn umwirft, dass er 'einem anderen Menschen verfällt', bezeichnen wir als 'er-fahren', auf der Fahrt des Lebens erringen, antreffen, und das in den verschiedenen Modifikationen desjenigen, in dessen *faktischem Verlauf* sich eine Welt, die Umwelt und jede Lebenswelt aufbaut.« (Heidegger 1992 [Ga 58], 67)

Dieser etymologischen und lexikalischen Gegebenheiten eingedenk, werde ich im folgenden, insbesondere im Blick auf den problematischen Ausdruck »religiöse Erfahrung« fünf genealogische Stadien der Entwicklung des Erfahrungsbegriffs unterscheiden, wobei ich mir nicht sicher bin, ob das fünfte Stadium bereits seine feste Gestalt angenommen hat. Nicht ohne eine gewisse Ironie, habe ich diesen Versuch

⁴ Zum Bedeutungsspektrum des englischen Terminus „experience“, siehe: John M. Hinton, *Experience: An Inquiry into Some Ambiguities* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 13–21. Zum Begriffsfels in der Gegenwartphilosophie, siehe: Jürg Freudiger, Hrsg., *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (München: Beck, 1996).

in Anspielung auf Nietzsches »Fabel«: »Wie die ursprünglichen Erfahrungen endlich zu wissenschaftlichen Experimenten und zu rein subjektiven Erlebnissen wurden. Geschichte eines Irrtums«, betitelt. Meine Fabel gliedert sich in fünf Stadien:

1. **Erstes Stadium:** *»Die Lebenserfahrung konfrontiert uns mit einer gefährlichen, manchmal geradezu unheimlichen Wirklichkeit, die uns viele gute und böse Überraschungen bereithält. Jederzeit kann hier alles Mögliche sich ereignen. Selbst die Himmlischen, die Götter oder der Gott können uns in vielerlei Gestalt 'heimsuchen'. Religiöse Erfahrungen sind Widerfahrnisse und Heimsuchungen.«*

Wir, die Kinder einer wissenschaftlichen und technologischen Zivilisation assoziieren zumeist den Begriff der Erfahrung mit dem des Experimentierens. Erfahrungen werden »gemacht«, »produziert« und programmiert, und nicht durchgemacht und durchlitten. Die so verstandene »Erfahrung« ist ein Prozeß, dessen Verlauf wir kontrollieren und programmieren, auch wenn wir nicht sicher sind, was am Ende dabei herauskommt.

Es ist kein Zufall, wenn man diesbezüglich von experimentellen »Montagen« spricht, die neuerdings ihren Ausdruck in dem gigantischen »Large Hadron Collider« (LHC) für Kernbeschleunigung gefunden haben, von dem eine neue Generation von Physikern sich entscheidende Aufschlüsse über die Feinstruktur der Materie und die Entstehung des Universums erwartet.

Aus der Selbstvorstellung dieses Forschungslaboratoriums greife ich einen einzigen Passus heraus: »There are many theories as to what will result from these collisions, but what's for sure is that a brave new world of physics will emerge from the new accelerator, as knowledge in particle physics goes on to describe the workings of the Universe. For decades, the Standard Model of particle physics has served physicists well as a means of understanding the fundamental laws of Nature, but it does not tell the whole story. Only experimental data using the higher energies reached by the LHC can push knowledge forward, challenging those who seek confirmation of established knowledge, and those who dare to dream beyond the paradigm.«

Symptomatisch für dieses Verständnis sind die Worte: »experimental data«, »pushing knowledge forward«, »challenging those who seek confirmation of established knowledge, and those who dare to dream beyond the paradigm.«

Wenn wir von diesen Formeln auf den ursprünglichsten Gebrauch des Wortes »Erfahrung« zurückblicken, dann merken wir sofort einen entscheidenden Unterschied, der sich in gewisser Weise im Deutschen besser als in den romanischen Sprachen und im Englischen erhalten hat. Die *Erfahrung* ist zunächst ein *Widerfahrnis*, etwas das uns widerfährt, uns überrascht und manchmal sogar überrumpelt, so zwar, dass wir aus der Bahn geworfen werden.

Dies trifft auch auf die religiösen Grunderfahrungen zu, die im ursprünglichen griechischen Verstand des Wortes »Heimsuchungen« sind. Der Mensch wird von den bestürzenden Erscheinungen der Himmlischen heimgesucht. Hermes, der

Namenspatron der Hermeneutik ist ein gutes Beispiel für diese Art der Heimsuchung. Etwas davon ist noch in einer Perikope der Apostelgeschichte spürbar. Als Paulus und Barnabas in der Hafenstadt Lystra eintreffen, halten die dortigen Einwohner sie für Zeus und Hermes. (Apg 14,12–18)

Auch abgesehen von diesem mythischen Hintergrund und der damit verbundenen archaischen »Theiologie« der Griechen haben die griechischen Tragiker uns eine Formel hinterlassen, die ein ähnliches Verständnis der Erfahrung als Widerfahrnis widerspiegelt. Wenn etwa Aischylos (*Agamemnon*, 177) sagt, dass man durch Leiden lernt (*tô pathei mathos*), dann schreibt er dem Widerfahrnis des Leidens, das ja eine »Prüfung« und kein »Experiment« ist, ein Verstehensvermögen zu, das sich mit keinen anderen Mitteln erreichen lässt. Weil es Dinge gibt, die man nur in der Prüfung des Leidens »erfährt«, kann das Leiden als eine Schule der Weisheit verstanden werden. Der »vielerfahrene« – etwa Odysseus – muss viele Prüfungen über sich ergehen lassen und sie bestehen, ehe er den Namen eines »Erfahrenen« (*empeiros*) verdient.

Dass dieses Verständnis des Erfahrens nicht den griechischen Tragikern vorbehalten ist, beweist ein Satz aus dem *Gottesstaat* des Heiligen Augustinus, in dem er das Opfer Isaaks in folgenden Worten beschreibt: »Häufig kann der menschliche Geist nur dadurch sich selbst kennenlernen, dass er auf Fragen, die sozusagen die Versuchung an seine Kräfte richtet – eine Prüfung nicht durch Worte sondern durch Erfahrung (*non verbo, sed experimento, tentatione quodammodo interrogante*) – Antwort geben muss.« (Augustinus, *De Civitate Dei*, XVI, XXXII [dt. 1978, 334; fr. BA 36, 293])

Als die ersten griechischen Denker den Akzent vom Adjektiv *empeiros* auf das Substantiv *empereia* verlagerten, trafen sie eine folgenschwere Entscheidung, aus der Aristoteles die philosophischen Konsequenzen gezogen hat: *Empereia* bezeichnet jetzt die erworbenen Kenntnisse eines Menschen, die das Besondere in seiner Besonderheit gegenüber dem Wissen (*epistêmè*) und der *technè* auszeichnen. »Erfahren« setzt immer ein Sichauskennen und ein Verstehen voraus, das sich nicht auf ein allgemeines Wissen reduzieren lässt, und das daher auch im Bereich des ethischen Handelns eine eigene intellektuelle Tugend impliziert: die Tugend der *phronèsis*, ein Wort, das ins Lateinische mit »prudentia« übersetzt wurde.

Dieselbe Auffassung liegt einer These des Aristoteles zugrunde, die zahlreiche mittelalterliche Denker und auch noch Thomas Hobbes immer wieder zitiert haben: Es bedarf vieler Erinnerungen, um ein »erfahrener« Mensch zu werden: *experientia fit ex multis memoriis*.

Auch Gadamer beruft sich noch auf den Spruch des Aischylos bei seinem Versuch, den Begriff der »hermeneutischen Erfahrung« zu begründen. Seines Erachtens enthält der Gebrauch, den Aischylos von diesem Wort macht, einen Aspekt, der im teleologischen Gebrauch, den Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes*, die ja eigentlich eine »Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins« – bzw. eine »Wissenschaft der Erfahrungen des Bewusstseins« – ist, zu kurz kommt. Worauf es Hegel einzig und allein in seiner genialen Analyse der paradigmatischen Erfah-

rungen, die das menschliche Bewusstsein macht, wenn es mit der Andersheit der Welt und des anderen Bewusstseins konfrontiert ist, ankommt, ist die Fähigkeit des Geistes, sich über die jeweils gemachten Erfahrungen zu erheben und sie in eine bestimmte Form des Wissens zu verwandeln. Was hierbei übersehen wird, ist Gadamer zufolge, dass man von einer Erfahrung nur dann sprechen kann, wo eine Erwartung enttäuscht wird, und zwar so, dass damit unser Welt- und Selbstverständnis verwandelt wird. (Gadamer 1990, 361–2)

Erwartungen können natürlich auf Befürchtungen sein: In diesem Fall spricht man von positiven Erfahrungen, im Gegenteil zu negativen Erfahrungen, in denen das Moment der Enttäuschung überwiegt. Es besteht kein Grund, anzunehmen, dass in der Religion negative Erfahrungen überhaupt keine Rolle spielen, wie ein religiöser Zweckoptimismus manchmal behauptet.

- 2. Zweites Stadium:** *»Die Welt wird als eine regio dissimilitudinis erfahren, in der wir uns nicht häuslich einrichten können oder sollen. Sie ist ein Durchgangsstadium für den homo viator, die ihn ständigen Prüfungen und Versuchungen aussetzt, die bestanden werden müssen, um das Ufer der ewigen Heimat zu erreichen.«*

Im zweiten Stadium der Entwicklung des Begriffs verlagert sich das Schwergewicht auf die Idee einer räumlichen oder zeitlichen Wegstrecke, die durchlaufen werden muss, mit allen Beschwernissen und Gefährnissen, die damit verbunden sind. Besonders gefährlich wird es, wenn der Weg erst gebahnt und gefunden werden muss. *»Einsicht durch Fahrt«*: Die »Erfahrung« ist in diesem Fall etwas, das man nur versteht, wenn man sich selbst auf den Weg macht und in Bewegung setzt. *»Schreite vorwärts auf deinem Weg«*, schreibt irgendwo Augustinus, *»denn er existiert nur, solange du ihn gehst.«*

»Er-fahren« schreibt Heidegger in seiner ersten Einführung in die Phänomenologie, bedeutet soviel wie *»auf der Fahrt des Lebens erringen.«* (1992 [GA 58], 67) Paradoxerweise übersehen wir Vielbereisten, die immer mit unseren Fahrzeugen unterwegs sind, gerade die Tatsache, dass Fahrten immer auch Erfahrungen sind, und umgekehrt. Vielleicht ist gerade der »Tourismus« das, was uns so unerfahren im Umgang mit fremden Menschen, Kulturen und Religionen macht. Insofern lohnt es sich immer noch, gleichsam als Warnung und Gegengift, das »Reisen« betitelte Gedicht Gottfried Benns anzuhören:

*Meinen Sie Zürich zum Beispiel
sei eine tiefere Stadt,
wo man Wunder und Weihen
immer als Inhalt hat?*

*Meinen Sie, aus Habana,
weiß und hibiskusrot,
bräche ein ewiges Manna
für Ihre Wüstennot?*

*Bahnhofstraßen und Rueen,
Boulevards, Lidos, Laan –
selbst auf den Fifth Avenueen
fällt Sie die Leere an –*

*ach, vergeblich das Fahren!
Spät erst erfahren Sie sich:
bleiben und stille bewahren
das sich umgrenzende Ich.*

Weil ich nie ein Mitglied irgendeiner Gilde von Baden-Powells Pfadfindern gewesen bin, wird man es mir vielleicht verzeihen, wenn ich mich frage, ob nicht die großen Gestalten der Religionsgeschichte, Lao-Tze, Buddha, Jesus-Christus »Pfadfinder« in diesem Sinn des Wortes gewesen sind, indem sie uns Erfahrungsräume erschlossen haben, zu denen wir sonst keinen Zugang hätten, und Wege gebahnt haben, die sie selbst als erste beschritten haben. Damit rühren wir an einen anderen wichtigen Aspekt des Erfahrungsbegriffs: Erfahrung hat etwas mit *Lebensorientierung* zu tun.

Ob in dieser Angelegenheit Bennis: »*bleiben und stille bewahren / das sich umgrenzende Ich*« das letzte Wort behält, wird jeder für sich selbst entscheiden müssen. Einer anderen möglichen Interpretation des »Erfahrens« begegnen wir im vierten, »Little Gidding« betitelten Gedicht von T.S. Eliots *Four Quartets*. Der Titel dieses Gedichtes bezieht sich auf ein Dorf im Huntingtongshire, wo eine 1626 von Nicolas Farrer, dem Freund des großen englischen »mystischen« Dichters George Herbert gegründete Gebetsgemeinschaft ansässig war. Eliots Evokation dieser von zahlreichen religiösen Erfahrungen und Erinnerungen geprägten Ortschaft, »wo das Gebet immer noch gültig ist« (»*where prayer is still valid*«), endigt mit einem Zitat aus dem zweiten Kapitel der *The Cloud of Unknowing* betitelten Schrift eines anonymen englischen Mystikers des 14. Jahrhunderts (Hodgson 1982; dt., Riehle 1999; Johnston 1987; Steinmetz 2005): »With the drawing of this Love and the voice of this Calling«, das der Dichter durch folgende Verse ergänzt:

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*

(Eliot 1969, 220–221 [»Quatre quatuors«])

In diesen Versen spiegelt sich ein Verständnis der religiösen Erfahrung wieder, die sowohl durch den Titel einer Schrift Bonaventuras: *itinerarium mentis in Deum* (Falque 2001), als auch durch den Titel *Scivias* der Hildegard von Bingen illustriert werden kann.

Anlässlich einer zum 16. Jahrhundert der Bekehrung des Heiligen Augustinus von der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris veranstalteten

Tagung erinnerte Stanislas Breton daran, dass dort wo wir Modernen oder Postmodernen von Erfahrungen sprechen, die mittelalterlichen Denker vorzugsweise von einem *itinerarium* oder von »viae« sprachen, was natürlich auch für das Verständnis der Gottesbeweise eines Thomas von Aquin wichtig ist, die ja »*quinque viae*« und noch keine *demonstrationes* im modernen Sinn des Wortes sind.

Ausschlaggebend ist in allen Fällen, sowohl auf der religiösen wie auf der intellektuellen Ebene, dass die als *itinerarium* verstandene Erfahrung früher oder später einen entscheidenden *Durchbruch* (ein wichtiges Wort insbesondere in der Sprache Meister Eckharts!) zur Folge hat, und letzten Endes ans Ziel führt.

3. Drittes Stadium: »Die Welt der modernen Wissenschaft ist die Welt der Phänomene, die Gegenstand empirischer Beobachtungen und wissenschaftlicher Experimente sind. Die einzige Wahrheit, die man dieser Welt zuschreiben kann, ist die Wahrheit des Vorstellens.«

Mit der beginnenden Neuzeit, wo die vormaligen *viae mentis in Deum* sich in *demonstrationes* verwandeln, erfährt der Begriff der Erfahrung unter dem Druck der rasanten Entwicklung der Erfahrungswissenschaften einen weiteren Wandel. Alexandre Koyré spricht diesbezüglich von einem »experimentellen Dialog mit der Natur« (»dialogue expérimental avec la nature«). Dies ist eine etwas missverständliche Formel, denn in Wirklichkeit ist der »Dialog«, den der Naturwissenschaftler mit der Natur führt, ja ein Verhör.

Kant ist sicherlich einer der Denker, der im Blick auf die Newtonsche Physik die philosophische und theologische Tragweite dieses neuen Begriffs der Erfahrung am schärfsten erfasst hat. Aber auch Hegel ist die Bedeutung dieses Begriffswandels nicht entgangen, der sich nicht nur auf den Bereich der Naturwissenschaften beschränkt. Für unsere Überlegungen besonders interessant ist das Fazit, das er im 7. Paragraphen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aus dem Aufkommen des Empirismus zieht: »Das Prinzip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, dass für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei sein* müsse, bestimmter, dass er solchen Inhalt mit *der Gewissheit seiner selbst* in Einigkeit und vereinigt finde. Er muss selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äußerlichen Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewusstsein.« (vgl. § 38, Zusatz.)

Selbst dabei sein: Diese scheinbar selbstverständliche Forderung, die man auch bei James findet⁵ verliert ihre Selbstverständlichkeit, sobald wir uns fragen, worin unser »wesentliches Selbstbewusstsein« besteht. Es könnte ja sein, dass es erst dort »wesentlich« ist, wo es sich bewusst ist, dass der Bezug zum Anderen einen wesentlichen Bestandteil seiner Selbstheit ausmacht.

⁵ „In all diesen Gefühlsangelegenheiten aber muss man selbst 'dabeigewesen' sein, um sie zu verstehen.« (James 1997, 354).

Viele Mystiker der Neuzeit haben den modernen Begriff der Erfahrung auf ihre eigenen Erfahrungen angewandt, wodurch die moderne Mystik sich selbst in eine Erfahrungswissenschaft *sui generis* verwandelt. (de Certeau 1982) Hierzu nur ein einziger, aber besonders sprechender Buchtitel: Jean-Joseph Surin: *Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun* (1663).

- 4. Viertes Stadium:** »Der Welt der äußeren Beobachtungen, der Tatsachen und Sachverhalte, die dasjenige ausdrücken, 'was der Fall ist' steht die innere Welt der mentalen Erlebnisse gegenüber. Damit verwandeln sich die Erfahrungen in Erlebnisse, deren einzige Wahrheit in den wechselhaften Seelenzuständen der betreffenden Individuen besteht.«

Im vierten Stadium meiner genealogischen Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs verlagert sich das Schwergewicht immer deutlicher auf die subjektiven, psychischen oder geistigen *Erlebnisse* des Subjektes. Im ersten Teil von *Wahrheit und Methode* hat Gadamer die Bedeutung dieser neuen Akzentverschiebung unterstrichen, die erst verhältnismäßig spät eingetreten ist. (Gadamer 1990, 66)⁶ Erst vor diesem Hintergrund kann man von der Gefahr einer »Erlebnistrunkenboldigkeit« sprechen. Es ist das Zeitalter, in dem die Psychologie die Rolle der Königin aller Wissenschaften beansprucht. Am Ende des 19. Jahrhunderts haben selbst die Logiker ihre »reine Seele« (falls sie eine solche haben sollten), dem Teufel namens »Psychologismus« verkauft.

Inwiefern Schleiermachers Definition der Glaubenssätze im 15. Paragraphen der *Glaubenslehre*: »Glaubenssätze sind christliche fromme Gemütszustände in der Rede dargestellt«, unter diesem Aspekt betrachtet werden kann, ist eine Frage, die ich besseren Schleiermacher-Experten als ich einer bin überlassen will. Ganz gewiss ist er kein »Erlebnistrunkenbold« im oben beschriebenen Sinn gewesen!

Niemand hat die in Schleiermachers Definition enthaltene Provokation deutlicher empfunden als Hegel, wie sein böser Vergleich der »schlechthinnigen Abhängigkeit« mit der Unterwürfigkeit des Hundes, der in diesem Fall der beste aller Christen beweist. Ihm erhält er seine Grundüberzeugung entgegen, »so erhaben sich auch die Gefühle ausgeben möchten, so sind sie doch in mir und nicht als Freies vor mir«.

Wer »Erlebnis« sagt, der sagt immer auch »Leben«. In der Philosophie der zwei ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts deckt der Siegeszug des Erlebnisbegriffes sich zu einem großen Teil mit der Entwicklung der Lebensphilosophien verschiedenster Prägung.⁷ Es ist kein Zufall, dass Heideggers im Band 60 der Gesamtaus-

⁶ Gadamer 1990, 66–76 zum Begriff des *Erlebnisses*; 352–66 zum Begriff der *Erfahrung*.

⁷ Zur Genese dieser philosophischen Kategorie vgl.: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831–1933* (Frankfurt: Suhrkamp, 1994), 174–97.

gabe zusammengefassten religionsphänomenologischen Vorlesungen den Ober-
 titel: »Phänomenologie des religiösen Lebens« tragen. Hierzu nur ein einziges
 Zitat, das deutlich macht, dass mit dem Begriff des »Erlebens« immer auch ein
 bestimmtes Selbstverständnis der Philosophie auf dem Spiel steht: »Das Problem
 des Selbstverständnisses der Philosophie wurde immer zu leicht genommen. Fasst
 man dies Problem radikal, so findet man, dass die Philosophie der faktischen Le-
 benserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung
 in diese selbst zurück.« (Heidegger 1995 [Ga 60], 8)

Mit dem Problem des Selbstverständnisses der Philosophie ringt auch noch der
 späte Heidegger in seinen »Beiträgen zur Philosophie«, in denen die Polemik ge-
 gen die »Machenschaft« und die »Erlebnistrunkenboldigkeit«, die beide nur ver-
 schiedene Manifestationen der »Seinsverlassenheit« (Heideggers Wort für das,
 was Nietzsche »Nihilismus« nennt) sind, eine besonders scharfe Form annimmt.
 »Seelenlose« *Machenschaft*, und die Heraufkunft einer Scheininnerlichkeit, die
 immer stärkerer Dosen von Erlebnissen bedarf, um sich am Leben zu erhalten,
 sind zwar Gegensätze, die aber wie bereits eingangs erwähnt, ein und derselben
 Grundeinstellung entspringen: »Nun aber, da das Seiende vom Seyn verlassen ist,
 entsteht die Gelegenheit für die platteste 'Sentimentalität'. Jetzt erst wird alles
 'erlebt', und jedes Unernehmen und jede Veranstaltung trieft von 'Erlebnissen'.
 Und dieses 'Erleben' bezeugt, dass nun auch der Mensch selbst als *seiender* seines
 Seyns verlustig gegangen und zum Raub seiner Jagd nach Erlebnissen geworden
 ist.« (Heidegger 1994 [Ga 65], 123–4)

Diese zwischen 1936 und 1938 geschriebenen Sätze würden sicher einen aus-
 führlichen Kommentar verdienen. Sie haben wohl auch Gadamer beeinflusst, der
 Anfang der sechziger Jahre Dilthey und Husserl eine erkenntnistheoretische Ver-
 kürzung des Erlebnisbegriffs vorgeworfen hat. Zu Recht oder zu Unrecht, das will
 ich hier nicht entscheiden.

Für unsere religionsphilosophische Erörterung interessant scheint mir Gada-
 mers Kritik an der sogenannten »Erlebniskunst« zu sein. Eine Auffassung der Kunst,
 derzufolge das Kunstwerk nur dann authentisch ist, wenn es direkt aus den See-
 lenzuständen des Künstlers geschöpft ist, und wenn es auch nur verstanden wer-
 den kann, wenn der Betrachter oder Hörer dieselben Erlebnisse in sich selbst
 reproduziert, wird den Hauptwerken der abendländischen und aussereuropäi-
 schen Kunstwerken nicht gerecht. (Gadamer 1990, 76–7) Die Folgerung, die Ga-
 damer aus dieser These zieht, betrifft nicht nur das Gebiet der Kunst, sondern
 auch das der Religion: »Man kann jedenfalls nicht bezweifeln, dass die großen
 Zeiten der Geschichte der Kunst solche waren, in denen man sich ohne alles äs-
 thetische Bewusstsein und ohne unseren Begriff von 'Kunst' mit Gestaltungen
 umgab, deren religiöse oder profane Lebensfunktion für alle verständlich und für
 niemanden nur ästhetisch genussreich war.« (87)

- 5. Fünftes, hoffentlich nur hypothetisches Stadium:** »Die Erlebnisse brauchen nicht einmal mehr einen substantiellen Ich zugeschrieben zu werden. Die Fiktion eines Subjektes oder eines 'Selbst', das unseren Erfahrungen und Erlebnissen zu Grunde liegt, ist die letzte Illusion, der wir uns entledigen müssen. Erst wenn dieser Verzicht geleistet worden ist, ist der Weg frei für den letzten Begriff der Erfahrung: das reine, freischwebende Vibrieren.«

Weil der Philosoph ein Kind seiner Zeit ist, fällt es ihm besonders schwer, ein Urteil über seine eigene Epoche zu fällen. Dennoch glaube ich, dass wir uns fragen können, ob sich seit einigen Jahrzehnten nicht eine weitere Akzentverschiebung im Begriff der Erfahrung abzeichnet.

Ich möchte diese Frage anhand einer kleinen Anekdote illustrieren.

Während einer philosophischen Arbeitstagung in der französischen Benediktinerabtei Ligugé erfuhr ich, dass die Abtei immer häufiger von New Age-Pilgern besucht wird, die davon überzeugt sind, dass in der Krypta des Klosters die kosmischen Schwingungen besonders deutlich spürbar sind. Die diesbezüglichen Erfahrungen oder Erlebnisse lassen sich nur als reine Vibrationen verspüren, für die man empfänglich oder nicht empfänglich ist.

Dass es sich hierbei nicht um einige wenige Sonderlinge und Exzentriker handelt, beweist auch die religionssoziologische Tatsache, dass es inzwischen bereits mehrere auf derartige Pilgerfahrten spezialisierte Reiseagenturen gibt.

Diese neue Gattung von »religiösen« Touristen hat kein Interesse an der in der Klosterkirche gefeierten Liturgie. Damit stellt sich eine Frage, der Jean-Yves Lacoste zum Gegenstand seiner schönen Abhandlung: *Expérience et absolu* (1994; vgl. hierzu Greisch 2002, 266–91) gemacht hat, und die sicher Romano Guardini brennend interessiert hätte: Wie steht es um den Erfahrungsbezug der Liturgie? Soll man auch in diesem Bereich, wie das öfters geschieht, den Erfahrungsdefizit beklagen, oder eher vor der Gefahr der »Erlebnistrunkenboldigkeit« warnen?

Ob man dem Metaphysiker die Lektüre von Tageszeitungen empfehlen soll oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden. Als Religionsphilosoph aber hat mich ein am letzten Mittwoch in der Süddeutschen Zeitung erschienener Bericht über zwei Tagungen stutzig gemacht. Die eine fand im September statt und wurde von der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Titel: »Potentiale zwischen Kirche und Theater« ausgerichtet. Die andere, von der Evangelischen Akademie Tutzing organisierte Tagung wurde in Berlin am Deutschen Theater abgehalten. »Erlebnisqualität«, so der Berichtersteller, war hier das »Wort der Stunde«.

Ist »Erlebnisqualität« auch das Wort der Stunde für die heutige Religionsphilosophie? Diese Frage soll hier nicht entschieden werden, denn sie verlangt, dass der zweite Begriff, der in meinen Überlegungen ausgeblendet blieb, ins Spiel gebracht wird, nämlich der Begriff »Ereignis«.

Da ich mich für die genealogische Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs der literarischen Vorlage eines Nietzsche-Textes bedient habe, kann man sich natürlich fragen, ob der Paukenschlag, mit dem Nietzsches Fabel endigt: »Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA«, ein Gegenstück in meiner Rekonstruktion hat.

Diese Frage bringt mich in ziemliche Verlegenheit, denn mit einem »Incipit« in Form eines »Also sprach Zarathustra« kann ich nicht aufwarten. So bleibt mir nichts anderes übrig, als die Bestimmung dieses »Incipit« (das ja seinerseits der Indiz der Einmaligkeit bestimmter Ereignisse ist) auf eine spätere Besinnung zu verschieben.

Zum Schluss dieser exploratorischen Überlegungen fällt mir ein Satz Paul Celans aus seiner Büchner-Preisrede *Der Meridian* ein. » – Ach, die Kunst!«: Celan, der bei diesem Ausruf von Büchners Danton »hängengeblieben« ist, betont, dass man ihn mit verschiedenen Akzenten versehen kann: den »Akut des Heutigen«, »den Gravis des Historischen – auch Literaturhistorischen –, den Zirkumflex – ein Dehnungszeichen – des Ewigen.« »Ich setze«, sagt Celan »mir bleibt keine andere Wahl – ich setze den Akut.« (Celan 1999, 4)

»Ach die Erfahrung!«, »Ach die Religion!«, mögen wohl einige unter Ihnen am Ende dieser Lectio seufzen. Auch hier hängt sehr viel davon ab, welche Akzente wir in dieser Angelegenheit setzen: Ist die Religion nicht der Ort, wo der Akut des Heutigen sich mit dem eschatologischen Dehnungszeichen des Ewigen verkreuzen?

Referenzen

- Augustinus.** 1978. *Vom Gottesstaat [De civitate Die]*. Wolfgang Thimme, Übers. München: dtv.
- Bergson, Henri.** 1948. Über den Pragmatismus von William James: Wahrheit und Wirklichkeit. In: *Denken und schöpferisches Werden: Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim: Westkultur-Verlag.
- Blumenberg, Hans.** 2010. *Theorie der Lebenswelt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Celan, Paul.** 1999. *Der Meridian: Endfassung – Entwürfe – Materialien*. Tübinger Ausgabe. Frankfurt: Suhrkamp.
- Changeux, Jean-Pierre, und Paul Ricœur.** 1998. *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle*, Paris: Odile Jacob.
- de Certeau, Michel.** 1982. *La Fable mystique: XVIIe–XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques.** 1978. *Eperons: Styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- Eliot, T.S.** 1969. Quatre quatuors. In: *Poésie*. Ed. Bilingue. Trad. Pierre Leyris. Paris: Ed. du Seuil.
- Falque, Emmanuel.** 2001. *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*. Paris: Vrin.
- Freudiger, Jürg, Hrsg.** 1996. *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München: Beck.
- Gadamer, Hans-Georg.** 1990. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke 1. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Greisch, Jean.** 1983. La déesse Vérité: Histoire du plus long oubli. In: Jean Greisch, Hrsg. *La Vérité*, 43–60. Paris: Ed. Beauchesne.
- . 2000. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, 1919–1923*. Paris: Editions du Cerf.
- . 2002. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*. Bd. 2. Paris: Ed. du Cerf.
- Heidegger, Martin.** 1992. *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Gesamtausgabe 45. Frankfurt: Klostermann.
- . 1992. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 58 [Ga 58]. Frankfurt: Klostermann.

- . 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Gesamtausgabe 59 [Ga 59]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1994. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 65 [Ga 65]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- . 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe 60 [Ga 60]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910–1976*. Gesamtausgabe 16 [Ga 16]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hinton, John M.** 1973. *Experience: An Inquiry into Some Ambiguities*. Oxford: Clarendon Press.
- Hodgson, Phyllis, Hrsg.** 1982. *The Cloud of Unknowing and Related Treatises*. Analecta Cartusiana 3. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg. Dt.
- James, William.** 1997. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eilert Herms und Christian Stahlhut, Übers. München: Insel-Taschenbuch. Engl., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Longmans/Green, 1902.
- Johnston, William.** 1987. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. Trabuco Canyon, Calif: Source Books.
- Lacoste, Jean-Yves.** 1994. *Expérience et absolu: Questions disputées de l'humanité de l'homme*. Paris: PUF
- Nietzsche, Friedrich.** 1988. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]. Zweite Auflage. Giorgio Colli, Hrsg. München: Dt. Taschenbuch-Verlag.
- Riehle, Wolfgang, Hrsg.** 1999. *Die Wolke des Nichtwissens*. Christliche Meister 8. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Schnädelbach, Herbert.** 1994. *Philosophie in Deutschland: 1831–1933*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Steinmetz, Karl-Heinz.** 2005. *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie 50. Berlin: Akademie Verlag.
- Stumpf, Carl.** 1928. *William James nach seinen Briefen: Leben, Charakter, Lehre*. Berlin: Pan-Verlag.
- Taylor, Charles.** 2002. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Todorovitch, Françoise B.** 2000. *Aldous Huxley: Le cours invisible d'une œuvre*. Paris: Ed. Salvator.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1980. *Vermischte Bemerkungen*. Oxford: Blackwell.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 51—64
 UDK: 159.97:27-185.36
 Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 12/2014

Zorica Maros

Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja

Povzetek: Ta prispevek potrjuje Bar-Talovo teorijo, s tem ko pokaže, kako je sociopsihološka infrastruktura (ki omogoča sodelovanje v nasilju) zaradi transgeneracijskega prenosa travme postala del kolektivnega spomina današnje bosansko-hercegovske družbe. Kult preteklosti, ki je bil eden od vzrokov vojne, traja tudi danes in ustvarja nove mite ter korodira vse pore družbenega življenja, prenaša pa se predvsem s šolskim sistemom. Drugi del prispevka govori o odpuščanju kot možnosti izhoda iz te preteklosti in definira tudi nejasnosti, ki spremljajo vsak govor o odpuščanju. Pri kristalizaciji ključnih nejasnosti v zvezi z odpuščanjem, ki zadevajo odnos med odpuščanjem in pozabo ter odnos med odpuščanjem in pravico, pomaga krščanska definicija teh terminov, po kateri odpuščanje ne pomeni pozabe in izbrisa, temveč je v službi kritičnega uporabljanja spomina kot osvobajanja od maščevalnosti. Kar pa zadeva odnos med odpuščanjem in pravico, se je pokazalo, da odpuščanje ni alternativa pravici, temveč način uresničevanja pravice, kajti v razmerah medetničnega nasilja je v družbi, v kateri so naši zločinci njihovi junaki, naši junaki pa njihovi zločinci, pravica ne le neuresničljiva, ampak tudi nemočna in neplodna.

Ključne besede: transgeneracijski prenos travme, kult preteklosti, odpuščanje, pravica, pozaba

Abstract: **From Revengefulness of War to Revenge: Incapacity or Capacity for Forgiveness**

This article confirms the Bar-Tal theory (presented in a previous article) by showing how the socio-psychological infrastructure that enables cooperation in violence due to transgenerational transfer of trauma has become part of the collective memory of Bosnian society today. The cult of the past, which was one of the causes of the war in the 1990s, persists even today and creates new myths and thus corrodes all facets of society; it is transmitted primarily through the school system. The second part of the article discusses forgiveness as a possible means of getting out of this trap and explains some of the ambiguities that come with every talk of forgiveness, such as the relationship between forgiveness and oblivion as opposed to the relationship between forgiveness and justice. Christian definitions of these terms help clarify this key ambiguity by pointing out that forgiving does not mean forgetting and erasure but is in the service of critical use of memory for release from revengefulness. In addition,

it has been shown that forgiveness is not an alternative to justice but a way of fulfillment of justice, for in the case of interethnic violence, whereby one group's heroes are considered criminals by the other and vice versa, justice is not only unachievable but also powerless and fruitless.

Key words: transgenerational transfer of trauma, cult of the past, forgiveness, justice, oblivion

1. Materializacija kolektivnega spomina

Razmere, v katerih nastaja prej opisani etos konflikta, Jens Rydgren imenuje black-box situacije. V teh situacijah »odpove« navadni način delovanja in ljudje brez veliko razmišljanja posežejo po alternativnih kognitivnih strategijah delovanja. V black-box situacijah so ljudje »nagnjeni bodisi k uporabi shematiziranih struktur znanja, ki so se pokazale za pravilne v drugih situacijah, bodisi k opiranju na druge. Kot posledica tega /.../ obstaja velika verjetnost, da se bodo aktivirale dvomljive strukture znanja, ki vključujejo mite in govorice.« (Rydgren 2007, 228) Po kakšnem znanju bo nekdo posegel in na koga se bo oprl v teh black-box situacijah, je v veliki meri odvisno od tega, čemu ali komu nekdo v danih razmerah verjame in koga ima za avtoriteto. Obstaja večja verjetnost, da se bosta tako zaupanje kakor tudi avtoriteta pokazali prej znotraj pripadajoče etnične skupine kakor pa zunaj nje (Rydgren 2007, 229–231).

Za vedênje v takšnih situacijah so značilni moč preteklosti in dva procesa, skozi katera je preteklost filtrirana: proces analogizma in naracije. Analogizem je psihološka moč reduciranja anksioznosti in negotovosti, ker posameznikom pomaga, da pridejo do kakršnegakoli smisla, bodisi do tistega, kar se trenutno dogaja, bodisi do tistega, kar lahko pričakujejo v prihodnosti. Po Rydgreu se analogizem dogaja po naslednjem principu: 1. dejstvo: objekt A ima lastnosti p in q; 2. observacija: objekt B ima lastnost q; 3. sklep: objekt B ima tudi lastnost p. To pomeni: zaradi dejstva, da sta si objekt A in B v nekaterih lastnostih podobna, zaradi potrebe po poenostavljenju informacij in zaradi zmanjšanja anksioznosti ter da bi se v dani situaciji znašli, sklepamo o njuni podobnosti v vseh vidikih. Avtor uporablja to vrsto analogizma pri razpadu Jugoslavije: 1. ko je Hrvaška leta 1940 postala samostojna država (p), so bili Srbi množično morjeni (q); 2. ker je leta 1990 Hrvaška spet na poti, da postane samostojna država (p), 3. imajo Srbi dober razlog, da se bojijo množičnih pomorov (q) (229–235).

Zaradi sistematizacije množice novih informacij deluje tudi proces naracije (*narrativization*): »S ciljem zadovoljitve kognitivnih potreb so ljudje nagnjeni k mentalni transformaciji pretoka bolj ali manj nestrukturiranih dogodkov v eno relativno koherentno zgodbo.« (232) Glede na to, da je tudi ta proces odvisen od družbenih razmer, je to, česa se bodo ljudje spominjali, kaj bodo inkorporirali v svojo lastno naracijo, v veliki meri stvar družbenih procesov, kakor so proslavljanja posameznih zgodovinskih dogodkov, komemoracije, kulturni proizvodi (knjige, filmi,

glasba), najbolj pa vzgojno-izobraževalni sistem. V Jugoslaviji na primer voditelji niso širili propagande le prek množičnih medijev, temveč predvsem prek centraliziranega šolskega sistema, v katerem je bila zgodovina selekcionirana, tlačena in zamolčevana (Štuhec 2004, 465–6). Šolski učbeniki in učitelji veljajo za avtoritete, zato se tisto, kar predstavijo, brez najmanjše kritične presoje jemlje za objektivno resnico: »Razmere, kot so bile tiste v Jugoslaviji, ko je obstoječa država začela razpadati, je za veliko ljudi predstavljala akutno black-box situacijo. In da bi predvideli prihodnje scenarije, so se Jugoslovani vrnili v preteklost – k prepričanju, da je zgodovina na pragu ponavljanja – ali pa so vsaj lažje sprejeli elitno propagando, ki je preteklost izkoriščala za nacionalistične cilje.« (236)

1.1 Transgeneracijski prenos travme

S tem prihajamo do fenomena transgeneracijskega prenosa preživete travme, ki smo ga pri opisu viktimizacije, fenomena, ki ga Vamik D. Volkan imenuje izbrana travma (*chosen trauma*), že omenili. Zaradi tega procesa prenosa se lahko posledice osebno in posamično preživete travme prenesejo na cel niz prihodnjih generacij in zajamejo milijone ljudi ter postanejo neločljiv del identitete skupnosti. Vsaka naslednja generacija bo podzavestno individualizirala skupne podobe zgodovinske tragedije, zato se lahko razvije tudi naloga oziroma dolžnost nacije, da varuje spomin prednikov, objokuje izgube, popravlja ponižanja z maščevanjem za tisto, kar so ti ljudje preživeli. Po Volkanu postane ohranjanje mentalne reprezentacije travme prednikov pri življenju osrednja naloga prihodnje generacije, odvisno od zunanjih okoliščin pa so lahko te dolžnosti skozi generacije različno izražene. Neka generacija lahko objokuje tragedijo svojih lastnih prednikov in nacije, njihovo viktimizacijo, druga si lahko postavi za nalogo »popravljanje preteklosti« z maščevanjem za tisto, kar so predniki preživeli (Volkan, 2007, 6–15).

Fenomen »popravljanja preteklosti« je omogočil tudi stvarnost Auschwitza. Enake sociopsihološke sposobnosti posameznikov, enaka »preteklost, ki ne želi miniti«, identična mentalna struktura predsodkov, moralna superiornost statusa žrtve, vsi ti elementi skoraj odločilne pomembnosti v etničnih konfliktih so se pokazali tudi v stvarnosti Auschwitza. Roy Baumeister ob nacistih razlaga, kako še vedno obstajajo Nemci, ki verjamejo, da so v zgodovini pretrpeli veliko krivic, da so bili žrtve židovske zarote ali zarote svetovne politike. S Hitlerjem se je pokazala možnost postavljanja stvari na pravo mesto, priložnost za popravljanje zgodovinsko pretrpljenih ponižanj. Versajsko pogodbo, ki je Nemce obvezovala, da plačajo račune prve svetovne vojne in da vrnejo okupirana ozemlja, so imeli za krivico svetovne politične scene. Z drugimi besedami: medtem ko so zmagovalci prve svetovne vojne naredili sklep, da se nikoli več ne sme zgoditi in dopustiti nasilje te vrste, je bil sklep poraženih, da mora priti nova vojna, ki bo napačne zgodovinske odločitve in politične poteze popravila (Baumeister 1996, 36–37).

Za tragedijo na našem prostoru avtorji kot zgled popravljanja zgodovine in kot posledica tega ponavljanja cikla nasilja navajajo kosovsko bitko. Kakor namreč razlagajo, je Slobodan Milošević reaktiviral spomin na kosovsko bitko (28. junij 1389), s katero se je začela tiranija Otomanskega cesarstva nad srbskim narodom.

Zato so nasilno delovanje srbskega naroda v devetdesetih letih prikazovali kot povsem legitimno, celo kot dolžnost, glede na to, da je bilo to delovanje iz »izbrane travme« in je zato pomenilo pravično obrambo. Pred začetkom vojne v devetdesetih letih je celo leto skozi srbske vasi potovala skrinja z zemeljskimi ostanki princa Lazarja in v vsaki vasi je imela neke vrste slovesnost »pogreba«. To »potovanje« je poustvarilo, oživelo čas takratne tragedije, zato so Srbi reagirali, kakor da so princa Lazarja ubili prejšnji dan in ne šeststo let predtem. Glede na to, da so na bosanske, pa tudi na kosovske muslimane gledali kot na nadaljevanje otomanskih Turkov, ki so ubili princa Lazarja, so postali muslimani tarča in možnost za popraviljanje preteklosti in za pravično maščevanje zgodovinske tragedije (Volkan 2007, 15–16; Bar – Tal 2009, 238).

Toda vojna dogajanja v devetdesetih letih je omogočila tudi viktimizacija, spočeta v drugi svetovni vojni. Notranji, medetnični zločini med ustaši, četniki in partizani in komunistično sistematično prikrivanje teh zločinov so bili dodatni motivi, zaradi katerih je vojna v devetdesetih radikalizirala nacionalistična gibanja, prebudila stare strahove in spodbudila cementiranje v status žrtve. Vsaka od treh etničnih skupin (trije konstitutivni narodi: Bošnjaki, Srbi in Hrvati) se je imela – in se ima še danes – za ogroženo, ker je vsaka od njih v devetdeseta vstopila s prepričanjem o izmišljenih in resničnih zgodovinskih krivicah in vsaki od njih je stvarnost dajala potrditev možnosti ponavljanja teh krivic. Srbi so namreč verjeli, da v vojni v devetdesetih zgolj vračajo srbska ozemlja, ki so med drugo svetovno vojno doživela etnično čiščenje srbskega naroda, zato dogodkov devetdesetih let niso imeli za agresijo, temveč za pravično obrambo in za zaščito pred ponavljanjem zgodovine. Poleg tega sta bila izkušnja Jasenovca, pa tudi pregon Srbov iz Hrvaške potrditev svetovne zarote proti srbskemu narodu. Na bošnjaški strani je vladalo prepričanje, da so se Bošnjaki zgolj branili pred večno srbsko dominacijo v času SFRJ ter pred hrvaškimi in srbskimi etnonacionalisti. Poleg tega so v komunistični Jugoslaviji na Bošnjake gledali kot na islamizirane Srbe in Hrvate, zato so Bošnjaki verjeli, da so stalne žrtve hrvaških in srbskih etnonacionalistov. Za dober del Hrvatov pa je bil Jasenovac zgolj upravičena reakcija na srbsko dominacijo v Kraljevini Jugoslaviji, pliberška tragedija pa je zgolj dodatno okrepila to prepričanje, ponovno in dokončno potrjeno s srbsko agresijo na domovino Hrvaško. Tudi svoje zločine so razumeli kot obrambo (Kivimäki, Kramer in Pasch 2012, 23–38; 34–41).

1.2 Materializacija kolektivnega spomina skozi šolstvo, komemoracije in slovesnosti

Tendenca gojenja zasebnih spominov v BiH, ki je bila navzoča še od druge svetovne vojne dalje, je prispevala h kopičenju nestrpnosti, da so potem eksplodirale med vojno v devetdesetih letih. V nekdanji Jugoslaviji je Titov režim zgodovino druge svetovne vojne, natančneje: spomine na notranje medetnično nasilje, v imenu ideologije mirnega sožitja različnih narodov odstranjeval iz uradne zgodovine. Toda med različnimi skupinami so še dalje obstajale neuskklajene oblike kolektivnega spomina. Z zamolčevanjem zgodovine, z nesoočanjem z dejstvi in z nepriznavanjem zločinov je ta »molč Jugoslavije« ustvaril vrzeli v uradni zgodovi-

ni, vrzeli, ki so jih že zaradi muhastih potreb v danih razmerah v devetdesetih zapolnili etnični nacionalizmi. Oporekanje zgodovinskim dogodkom je bila namreč okoliščina, ki je omogočila nastanek nacionalističnih očitkov na račun zgodovine, takrat uporabljenih kot opravičilo za vojno v devetdesetih. Kar je skrb zbujajoče je to, da še do danes ni uspelo ustvariti soglasja glede razlage vojne v devetdesetih, zato je danes spomin v BiH za družbo velik izziv. Tudi v današnji Bosni in Hercegovini je navzoč in dejaven, morda celo bolj kakor v nekdanji Jugoslaviji, mehanizem selekcioniranja zgodovinskih dogodkov, njihovega izkrivljanja in ustvarjanja mitske preteklosti (Diegoli 2007, 17–25).

Bosna je »družba preživelih«, v kateri ima zadnja vojna tudi danes vsenavzoč vpliv na funkcioniranje celotne družbe. Vojna je med državljani BiH ustvarila globoke etnične delitve, potrdila stare in ustvarila nove predsodke, vnesla globoko razdeljenost in nezaupanje. Nekateri avtorji pravzaprav menijo, da sta se vojna in uresničevanje njenih ciljev zgolj premestila na politični oder. Mislijo, da se posebno skozi izobraževalni sistem ustvarja podoben »molck Jugoslavije«, resda v drugem kontekstu, a z istimi metodami in s hujšim učinkom. Današnje izkrivljanje kolektivne zgodovine se uresničuje skozi mitsko kulturo spominjanja, ustvarjeno s selektivnim izpuščanjem, s pretiravanjem, z olepševanjem ali obdolževanjem sovražnika. To pomeni, da je kolektivna zgodovina spet politično programirana, in to zaradi vzdrževanja sočasnega družbenega reda, ker je političnim elitam tudi danes v interesu, da prebivalstvu servirajo tisto vrsto spomina, ki prispeva k njihovemu lastnemu obstanku na oblasti (22–29). Za to selektivno zgodovino, ki nacionaliste ohranja na oblasti, je današnji izobraževalni sistem v BiH posebno ugoden: »Dominirajoče politične ideologije etnonacionalizma v bosansko-hercegovski družbi determinirajo izobraževalni sistem, njegovo strukturo, vsebino in funkcijo. Izobraževalni sistem izkoriščajo za samoreprodukcijo, produciranje zaželenega družbenega mišljenja in oblik vedenja ter zadrževanje obstoječih družbenih in političnih odnosov.« (Kapo 2012, 24)

Osnovni kazalnik tega položaja je prav analiza izobraževalnega sistema. Po ustavi BiH izobraževanje ni v pristojnosti države, temveč sodi v pristojnost entitet (FBiH i RS). S tem ko današnji pravni red prepušča implementacijo posameznih zakonov lokalnim oblastem, omogoča tri vzporedne in nepovezane izobraževalne sisteme, pravzaprav tri zasebne etnične izobraževalne sisteme, nastale v vojni: bošnjaškega, hrvaškega in srbskega. To pa je pravzaprav predstavitev cilja vojne na politični oder, ker se tako ustvarjajo tri ločene nacionalne zgodovine, trije jeziki in tri kulture, vse to ovira razvijanje skupne državne identitete. Učenci SE izobražujejo v odvisnosti od regije, v kateri so nastanjeni, in v odvisnosti od etnične pripadnosti. Ob odsotnosti centralnega nadzora na vsakem področju vsebino in način pouka določa večinsko prebivalstvo, pri tem pa odraščajo nove generacije, šolane v treh vzporednih kulturah, v treh jezikih, v treh zgodovinah. Otroci, ki pripadajo manjšinam, so na vsakem področju z drugimi v večini diskriminirani (Diegoli 2007, 53; Kapo 2012, 140–141).

V »mešanih kantonih«, v tistih, v katerih etnična pripadnost ni jasno izražena (tam, kjer vojni ni uspelo narediti jasne meje in ustvariti večine in manjšine), je

nastopil fenomen »dve šoli pod eno streho«: učenci različnih etničnih pripadnosti se delijo v ločene učilnice, ločeno vstopajo v isto šolsko zgradbo ali pa jo izmenično uporabljajo. S tem sistemom se ustvarja homogena šolsko okrožje, v katerem nezadostna izpostavljenost učencev drugim in drugačnim, bodisi etnijam bodisi verskim pripadnostim, dviga prag netolerance do kogarkoli, označenega kot »dru-gi« ali »oni«. Takšen ločen izobraževalni sistem potencialno vodi v nadaljevanje konfliktov, ker spodbuja etnično segregacijo in ločitve, pogloblja razlike in delitve, podpira predsodke, učence izpostavlja indoktrinaciji, političnim in ideološkim ciljem učiteljev in lokalnih oblasti, deluje v škodo manjšin in tistih, ki so v neugodnem položaju (Diegoli 2007, 52–55).

V tej situaciji je posebno rizičen pouk zgodovine, ker se v učbenikih, ki se uporabljajo po BiH, nekateri dogodki prikazujejo neuravnoteženo, analiza iz več perspektiv pa je popolnoma odsotna. Ni niti znanstvenih raziskovanj, vezanih na preteklo vojno, to pa nekako implicitno pomeni, da imajo o vojni v BiH glavno besedo zgolj nacionalisti, politiki na oblasti (54; 85). Posledica tega je: »Kar ni bilo uspešno izvedeno v vojni, se naprej izvaja v hladnem miru z etnonacionalistično separacijo izobraževalnih sistemov. Zagotovo zagotovitev ›lastnega‹ izobraževalnega sistema za vsako od treh etničnih skupin promovira določene ideološke in politične cilje.« (Kapo 2012, 145) Ob zlorabi istih dejstev z različnimi interpretacijami razdeljenost sistema po etnični pripadnosti spodbuja in širi že ustvarjene predsodke, s tem pa nezaupanje, nestrpnost in tudi sovraštvo. Vsi trije učni programi v svojih učbenikih promovirajo že ustvarjene avtostereotipe, s katerimi se isti narod prikazuje v pozitivni luči, ob odsotnosti drugega mnenja in perspektive pa učencem ne daje možnosti kritičnega razmišljanja o svojem lastnem narodu. Vzporedno s tem so drugi narodi navadno označeni z negativno konotacijo ›oni«, to pa utrjuje prepričanje, da smo ›mi‹ drugačni in boljši od ›njih‹ (176).

Za to zadnje so še posebno ugodne tudi različne »materializacije« nacionalno in ideološko obarvane kolektivne zgodovine, kajti tudi s postavljanjem spomenikov padlim borcem »nacija proizvaja in vzdržuje kolektivni spomin ter razvija občutek solidarnosti, istočasno pa z imaginacijo povezuje preteklost, sedanjosti trasira prihodnost. S temi grobovi se nerojeni mitološko povezujejo z davno pokopanimi pripadniki nacije v imaginarni proizvodnji kolektivnega spomina. /.../. Poleg funkcije proizvodjanja in vzdrževanja kolektivnega spomina in kolektivne solidarnosti ima funkcija teh spominskih obeležij latentno funkcijo proizvodjanja in vzdrževanja jasne kulturne in politične meje med etničnimi skupinami z jasno definiranimi ›Mi« in ›Oni.« (171)

Ta celotna situacija je privedla do takšne kulture spominjanja, ob kateri tisti »nikoli več« ni v funkciji opominjanja, opozarjanja, zaščite in izkazovanja časti žrtvam, temveč je postal perverzija samega sebe glede na to, da se je izkazal ne le za krilatico, oropano vsebine, ampak tudi za krilatico, »obogateno s perverzijo smisla«. Vsaj kar zadeva razmere v BiH, se ta imperativ spominjanja, izražen kot prepoved pozabe, »da se ne ponovi« tisto, nad čemer je izrečen, izrablja v namen mobiliziranja, homogeniziranja in krepitve moči političnih, etničnih in verskih elit. Namesto da bi bilo spominjanje spodbuda za raziskovanje vzrokov vojne in namenjeno zaščiti priho-

dnjih, pa tudi sedanjih generacij pred ponavljanjem zla in informiranja o mehanizmih, s katerimi ideologijam uspe zlesti v človeški um, je to spominjanje, ki ga imamo, izdaja žrtev samih, ker z manipuliranjem z njihovo smrtjo to smrt ponavlja in potrjuje, ko bi jo vendar moralo z izkazovanjem dejanske časti vsaj moralno zavrtniti. Ko govori, kako naj bi bila preteklost v službi prihodnosti, ne pa »fetišizacija lastne žrtve in monumentalizacija nikogaršnje sramote in večne krivice«, se Tokača vpraša: »Ali so komemoracije žrtvam genocida zares v funkciji spominjanja in izkazovanja časti žrtvam ali pa se je vse spremenilo v kraj politično-verskih ekspozicij o tem, kakšno sedanost in prihodnost želijo versko-politične elite in kako v ta namen mobilizirati, homogenizirati in izkoristiti žrtve in njihove družine. Problem spominjanja je tudi v dejstvu, da se spominjanje reducira na spolitizirane komemoracije, ne pa na sistematično negovanje spomina, temeljčnega na znanju ter na spoznanju ciljev in vzrokov vojne in z njimi povezanih zločinov.« (Tokača 2012, 17)

2. Odpuščanje kot eden od načinov kritičnega uporabljanja spomina

Če je Bar-Talova definicija etničnih konfliktov znanstveno dokazljiva – in verjame mo, da je –, vsi ti konflikti v večji ali manjši meri vključujejo, tako ali drugače, popravljanje preteklosti. Ta »preteklost, ki ne želi miniti«, da uporabimo Ricoeurov izraz, okrutnost, s katero se ti konflikti dogajajo, vse večja vpletenost civilnega prebivalstva, pa tudi dejstvo, da so zločinci in žrtve pogosto prisiljeni dalje živeti skupaj, so pokazali tudi na nemoč sodnega aparata, na nemoč pravice, kajti kakor je izjavil Vladimir Jankélévitch za tragedijo Auschwitza, ni pravice, ki bi popravila storjeno. Če bi obstajala, bi bila perverzija moralnega smisla, ker bi to pomenilo poistovetiti kazen s kalvarijo tistega, kar so ljudje preživeli (Jankélévitch 2006, 35). Prav iz zgoraj navedenih razlogov so teoretiki različnih znanstvenih disciplin, posebno psihologije, politične filozofije, teologije in filozofije, začeli resno raziskovati možnost odpuščanja nasilja, ki je bilo pretrpljeno.

2.1 Nesoglasja okoli termina odpuščanje

Posebno izkušnja Auschwitza in pričevanja preživelih so spodbudili teoretike k premisleku o možnosti odpuščanja, ali kakor pravi Mario Zani, človeštvo so privedli pred odločitev: »Ali postaviti pod hipoteko prihodnost, obremenjeno s težo tragične preteklosti, ali pa prebroditi preteklost brez pozabljanja. /.../. Po takšni tragediji se istočasno pojavlja tako nujnost, da se ne pozabi, kot tudi dolžnost, da se gre naprej, da zlo ne bi zmagalo z blokiranjem vsakega zaupanja in upanja v prihodnost človeštva.« (Zani 2006, 41) Raziskave o odpuščanju kažejo, da je tema odpuščanja zelo zapletena in kontroverzna. Poleg Jankélévitcha, ki mu je, kakor smo rekli, odpuščanje »perverzija moralnega smisla«, imamo tudi takšne, ki trdijo, da je odpuščanje podpiranje zla in potencial za obstrukcijo pravice (Lauritzen 1987, 147) ali pa toliko nemoralno, da svet dela nehuman: »Svet, v katerem je odpuščanje vsemogočno, postane nehuman.« (Lévinas 1986, 77) Enako lahko tr-

dimo, dopolnjujoč Jankélévitcha, da je odpuščanje umrlo v taboriščih smrti in da ni za tiste storilce, ki ne čutijo sramu, se ne kesajo, ne priznavajo zločina in ne iščejo odpuščanja (Jankélévitch 2006, 22–52).

Te obtožbe na račun odpuščanja so privedle do različnih razprav, ki so pomagale kristalizirati smisel vsebine odpuščanja tako, da so ga čistile različnih politično-ideoloških primesi in konceptualnih nejasnosti. Tako na primer Jacques Derrida v polemiki z Jankélévitchem trdi, da zgolj prekinitev recipročnosti oziroma izhodišča, da je odpuščanje možno samo, ko je iskano, dela odpuščanje vredno tega imena (Derrida 2004, 25; 36–42). Vendar tudi Derrida trdi, da je odpuščanje nemogoče zaradi čiste pojmovne aporije: odpuščanje, če obstaja, je poklicano, da stori nemogoče z odpuščanjem neodpustljivega, nespokorljivega, zato torej je nemogoče (45–47). Na drugi strani imamo bolj optimistične in – rekli bi – racionalno bolj upravičene vizije odpuščanja. Za Hannah Arendt bi bilo odpuščanje možno odrešenje od neodrešljivega, od nepovratnega; če te možnosti ni, bi bila naša sposobnost delovanja zreducirana na zgolj posamezna dejanja (Arendt 2004, 175). Tudi Paul Ricoeur je naklonjen gledanju na odpuščanje na liniji odrešenja od nepovratnega. Zanj odpuščanje ni lahko, ni pa tudi nemogoče. Ni pozaba dejstev in storjenega, temveč njegovega smisla in delovanja v sedanjosti in v prihodnosti. Poleg tega odpuščanje po avtorju prekinja »peklensko logiko maščevanja, ki se ponavlja iz generacije v generacijo«. Po Ricoeuru je prvotni cilj odpuščanja ozdravitev spomina, ki ne zadeva le žrtve, temveč tudi prihodnje generacije (Ricoeur 2003, 649; Ricoeur 2004, 117–118).

Prav zaradi »ozdravitve spomina«, razumljene kot možnost obnove postkonfliktualne družbe, številni avtorji trdijo, da je odpuščanje postalo nov model mednarodnih odnosov, stvar diplomacije ali tako imenovana družbena religija (Lübbe 2003; Herr 1991; Rouner 1999). Postavljata se vprašanji, ali odpuščanje, ki ga v političnem sektorju pravzaprav primerneje poimenujemo s pojmom sprave, lahko uporabimo tudi na politični, družbeni ravni in kakšne implikacije bi lahko imelo na družbeno življenje. Vsiljuje se namreč ključno vprašanje: kako lahko žrtve in storilci živijo skupaj, ne da bi pozabili preteklost; preteklosti se spominjajo, vendar je ne popravljajo in ne maščujejo?

Za Jürgena Moltmanna bo sprava med ljudmi možna od tistega trenutka dalje, ko bodo politično moč legitimirale in omejevale univerzalne človeške pravice. Trdi, da bi odprto priznanje krivde, notranja zavrnitev ideologije nasilja in odpuščanje storjenega morali postati nova politika. Verjame, da se temeljni elementi penitencialne prakse Cerkve lahko uporabijo na politični ravni. Zanj bi bili torej *confessio oris* (osebna spoved – to bi bilo na politični ravni resnično priznavanje krivde), *contritio cordis* (kesanje srca, spreobrnitev – to bi bilo na družbeni ravni vrnitev človeškosti oziroma odstopanje od ideologij, ki ljudi ropajo njihove človeškosti in jih ženejo k nasilju) in *satisfactio operum* (dejanja satisfakcije, odškodnine – to bi bila odškodnina žrtvam in njihovim družinam) nujni koraki k spravi, možni tako na osebni kakor tudi na kolektivni ravni (Moltmann 1999, 28–29).

Če imamo pred očmi sedanje stanje bosansko-hercegovaške (odslej: b-h) družbe, je več kakor jasno, da manjkajo, vsaj na politični ravni, vsi od teh pogojev. Poleg

tega vladajo ob omembi besed odpuščanje ali sprava v b-h družbi številni nespozrazumi. Ljudje imajo to navadno za versko krilatico brez vsebine ali pa za novo ideološko sredstvo neke potuhnjene politike. Poudarjamo dva osnovna nespozrazuma, ki sta navzoča v b-h družbi: odnos med odpuščanjem in pravico in odnos med odpuščanjem in spominom (med spominjanjem in pozabo). V b-h družbi namreč vlada aksiom »najprej pravica, nato odpuščanje« v smislu, da je najprej treba priznati zločine in kaznovati storilce. Šele takrat se bodo ustvarili pogoji, da se sploh lahko govori o odpuščanju. Ko pa govorimo o odnosu med odpuščanjem in spominom, bodisi svetujejo pozabo kot ekvivalent odpuščanja bodisi v isti namen, v namen odpuščanja, spodbujajo spominjanje. Po eni strani trdijo, da je, kdor dobro pozna svojo lastno zgodovino, nagnjen k ponavljanju, zato bi bila pozaba, poistovetena z odpuščanjem, nujna za izogibanje ponavljanja zgodovine. Po drugi strani se strinjajo, da bi pozabiti tragično zgodovino svojega lastnega naroda pomenilo, v nekem določenem smislu pozabiti žrtve same in torej ponoviti njihovo trpljenje in smrt.

2.2 Odpuščanje, spomin in pravica iz krščanske perspektive

Razmišljanje krščanskih teologov prispeva h kristaliziranju zgoraj postavljenih aporij. Iz krščanske perspektive je pravica nujna, a ima svoje lastne omejitve. V družbi, v kateri se ima vsaka stran za žrtev in v kateri so naši zločinci njihovi junaki, naši junaki pa njihovi zločinci, je doseganje polne pravice skoraj neuresničljivo. Za Miroslava Volfa privede boj za doseganje pravice v takšnih razmerah do negiranja pravice same, zato je, kakor trdi avtor, mir (sprava in/ali odpuščanje) možen le, če izstopimo iz ozkih okvirov pravice (Volf 2002, 38–40). Pravica lahko zaustavi zunanje izražanje konflikta, pred čustvi mržnje in sovraštva pa je nemočna. Lahko je zdravilo za destruktivne odnose, ne more pa ozdraviti notranjosti ljudi. Lahko ponovno postavi porušene hiše, ne more pa vrniti izgubljenih življenj. V teološkem slovarju lahko pravica prepreči zlo, ne more pa ga uničiti, ker zlo preživi tudi storilec samega. Odpuščanje pravzaprav predpostavlja, da popolna uresničitev pravice ni možna, ker na koncu potrebe po odpuščanju ne bi bilo, če bi bila popolna pravica uresničljiva. Pravica lahko popravi nekatera zla preteklosti, ne more pa vzpostaviti odnosa med žrtvijo in storilcem (19–30). Ali kakor to trdi Ante Vučković: »Tudi če bi storilec zla lahko poravnal vse škode, ki jih je povzročil s svojim zlom, vedno ostane nekaj, kar zmore zgolj odpuščanje. Nihče ne more narediti, da se storjeno zlo izbriše. Da je bilo zlo storjeno, ostane za vedno. Odpuščanje z drugimi besedami ne izgubi smisla niti takrat, ko se poravnajo vse škode in popravi storjeno zlo.« (Vučković 1995, 25)

Kar zadeva odnos med odpuščanjem in spominom, smo videli, da svetujejo dva načina uporabe spomina pri zgodovinskih zločinih: pozaba kot odpuščanje in/ali spominjanje zaradi neponavljanja (s tem tudi odpuščanja). Alternativa je torej postavljena med »malo spomina, ki prihodnost dela prazno« (Elshtain 1999, 35) in »žrtvine ponorele spomine« (Mardešić 2004, 373), ki, nasprotno, kakor smo to videli iz dosedanje analize, prihodnost izpolnjujejo s tiho zaobljubo »popravljanja preteklosti«, s ponavljanjem cikla nasilja, v katerem neredko žrtve postanejo zločinci. Toda tudi če se dopusti možnost pozabe storjenega, bi pozaba pravzaprav preprečila odpuščanje, kajti: »Če do odpuščanja pride preprosto zato, ker se je

pozabilo, to ni avtentično odpuščanje. Odpuščanje je zavestna odločitev za modificiranje lastnega odnosa, za zmago nad besom in željo po maščevanju. Pozabiti bi bila konec koncev najučinkovitejša metoda za zmago nad besom in željo po maščevanju, toda glede na to, da gre tu bolj za opuščanje kot za odločitev, to potem ni odpuščanje.« (Margalit 2006, 158)

S srečnim terminom »aktivna pozaba«, ki naj bi bil ekvivalent odpuščanju, Ricoeur rešuje vsaj etimološko aporijo med pozabo in spominjanjem glede na to, da se tudi vsako spominjanje predstavlja kot selektivna pozaba. Po avtorju je aktivna pozaba dejanje spomina, dejanje obžalovanja, ki vzpostavlja nov odnos med pretrpljenim zlom in njegovim smislom. In zato je odpuščanje težko, ker je treba ozdraviti spomin, torej ne izničiti dogodka (ker na koncu ni možno narediti, da se nekaj, kar se je zgodilo, ni zgodilo), temveč njegov smisel in delovanje v sedanjosti: »Aktivna pozaba se ne tiče dogodkov samih, katerih sled mora biti ravno nasprotno skrbno ohranjena, temveč se tiče krivde, katere teža paralizira spomin in posledično sposobnost kreativnega usmerjanja v prihodnosti.« (Ricoeur 2004, 110)

Morda najboljši primer spominjanja kot kreativnega usmerjanja v prihodnosti imamo v spominjanju dveh temeljnih svetopisemskih dogodkov. Če izhajamo iz spominjanja izhoda in pasijona, nam postane jasno, kako je sveti ali svetopisemski spomin kreativen, ustvarjalen spomin, spomin, ki je drugačen od zgodovinskega prikazovanja dejstev, ker njegov cilj ni natančna rekonstrukcija dogodkov, ampak njihovega sporočila za prihodnost. Praznik pashe slavi, pa tudi uprizarja najpomembnejši dogodek stare zaveze, osvoboditev Izraela iz Egipta (Iz 12,14). S slavljenjem tega praznika je izraelski narod pozvan, da se spominja božjega odrešitvenega in rešiteljskega delovanja, ne pa tlačenja in sužnosti pod Egiptom. Istočasno je s tem uprizarjanjem skozi slavje vsak posameznik poklican, da aktualizira in ponotranji kolektivno izkušnjo preteklosti, slavje izhoda kot novega začetka: »Spominjanje preteklosti je upravičeno zgolj, če je vitalno povezano s sedanjostjo, če se uresničuje v sedanjosti kot nova, kreativna aktualizacija preteklosti, kot nova stvaritev, nikakor pa ne kot suženjsko kopiranje preteklosti.« (Popović 2004, 33)

Takšna aktualizacija preteklosti je tudi način novozaveznega spominjanja. V Novi zavezi božji sin osvobaja od vsakega suženjstva: »Svetopisemsko spominjanje poveličanja Boga, ki se je pokazal močnejšega od sil zla, greha, krivice, sovraštva, od sužnosti – egiptovska sužnost –, od smrti – Jezusova smrt na križu.« (Popović 2004, 43) Po Volfu na isti način, po katerem izkušnja izhoda postane temeljni kriterij izraelske identitete, postane tudi spominjanje pasijona temeljno za identiteto kristjana. Zadnja večerja je slavje novega izhoda božjega ljudstva in nova oblika svobode (Volf 2006, 115). Na križu Bog spravi svet s seboj in odrešeniška moč odpuščanja je ponujena vsem, tako žrtvam kakor storilcem. Na križu se Bog identificira z vsemi žrtvami zločina in z odpuščanjem storilcem izstopi iz zacementiranega statusa žrtve, s tem pa prekine moč zla (Volf 2006, 115–125; Petkovšek 2011; 2014).¹

¹ Francoski antropolog René Girard je razvil svojevrstno teorijo o prekinitvi kroga nasilja, ki temelji na ustvarjanju vedno novih žrtev. Pokazal je, kako Jezus Kristus pomeni »kopernikanski preobrat« v medčloveških odnosih. Pri nas se z Girardovo teorijo krščanstva kot prostora izborjene svobode ukvarja Robert Petkovšek (2011; 2014).

Toda če se križa spominjamo brez vstajenja, lahko postane križ kraj propada namesto prostor odrešenja, z drugimi besedami, spominjati se zla brez možnosti izhoda iz njega ali s tendenco ponavljanja zla postane križ kraj propada, namesto da bi bil kraj odrešenja. Spominjati se križa zgolj zaradi zlorabe je za Ivana Šarčevića »materialna konkretizacija totalitarne ideologije«. Avtor pravzaprav opozarja, da se zloraba križa dogaja takrat, ko križ postane opravičilo in posvečenje svojega lastnega delovanja (to je tisto, kar sociologija imenuje viktimizacija). »Krščansko spominjanje, utemeljeno na spominu Jezusovega križa in vstajenja, ne propagira pozabe človeškega zla in nešteti nedolžno trpečih, ne ponuja lažne utehe niti ne zagovarja spriznjenja s krivicami, temveč v optiki velikonočnega jutra prinaša skozi težo in trpljenje »svetovnega dne« novo sporočilo smisla in življenja – če ne za vse, pa za mnoge – tam, kjer tudi kristjani sami menijo, da ne vladajo le pohujšanje in norost križa, temveč ničnost in praznina smrti, pekel medčloveških odnosov. Krščansko spominjanje ne zagovarja pozabe, posebno ne tiste, ki bi se rojevala s ponavljanjem zla. Prizadeva si, da se ne pozabi, ne v prvi vrsti zlo, temveč božji odrešenjski dogodek, da se ne pozabi hvaležnost za »izhod« iz zla, da se ohrani hvalnica nepričakovani ljubezni in življenju tam, kjer se je menilo, da je konec vsega, tisti ljubezni, ki nas opominja, da se trpljenje, križ in smrt nedolžnega brez ljubezni več ne zgodijo.« (Šarčević 2004, 348)

Spominjanje križa kot kraja trpljenja, kot opozorila drugim ali razločevanja od njih dela križ simbol brez vrednosti, celo perverzijo religioznega smisla, kajti takšen križ postane simbol zemeljske zmage in ideologije, rezervoar maščevanja, ne pa simbol in znak zmage božje ljubezni, ki bi morala biti model, s tem pa tudi možnost za sledenje (342).

3. Namesto sklepa

Z analiziranjem nekaterih fenomenov, ki so povzročili vojno v BiH, brez pretenzij po ponujanju zaokrožene teorije, smo videli, kako pomembno vlogo je odigral kolektivni spomin ali filtrirano razlaganje zgodovinskih dogodkov, odvisno od ideoloških ciljev sedanosti. Tako spominjanje kakor tudi prisilna pozaba (državna potlačitev) medetničnih zločinov druge svetovne vojne sta namreč vzrok za nastanek fenomena viktimizacije pri vseh treh večinskih etničnih skupinah, pri treh konstitutivnih narodih v BiH. Hudodelstva, ki so jih takrat storili »drugi«, »oni«, so preživela tudi smrt storilcev in delovala dalje prek transgeneracijskega prenosa spomina ter potrjevala (bodisi dejstva bodisi predsodke), da je »drugi« tisti, ki grozi in pred katerim se je tako pravica kakor dolžnost braniti. Ta »pravica« do obrambe je mobilizirala ljudi, »dolžnost« pa je posvetila njihova sredstva, tako da je bilo »popravljanje preteklosti« v razmerah razpada nekdanje Jugoslavije pravzaprav sama po sebi povsem predvidljiva in pričakovana situacija. Kakor ugotavlja Štuhec (2014, 596–601), so bile republike v komunistični Jugoslaviji podvržene strukturnemu grehu.

Kljub temu spoznanju, s katerim smo v razmerju do preteklosti bistveno bogatejši, zaradi večje informiranosti, dostopnosti informacij in tako imenovane demo-

kratične družbe, BiH svojo demokracijo ustvarja s socialistično-komunistično mentaliteto. Torej: kljub spoznanju, da je selektivni spomin, ki ustvarja mitsko preteklost, tragično nevaren, vodstvo današnje BiH vztrajno nadaljuje selektiranje, filtriranje, zamolčevanje in celo tudi negiranje tistega, kar se je dogajalo v devetdesetih letih. Ponovno se ustvarja prostor za zgodovinske praznine, čeprav je vojna v devetdesetih pokazala na razdiralno dimenzijo te odsotnosti vsebine. Nepoznavanje zgodovinskih dejstev, ali še nevarneje, njihovo delno poznavanje, nepriznavanje resnice, trganje resnice iz konteksta deli b-h družbo tudi danes na žrtve in storilce, širi nezaupanje in sovraštvo, podpira in hrani predsodke in viktimizacijo. Ta mentalna struktura je dominirajoče mišljenje družbenopolitičnih odločitev, s tem pa se pravzaprav potrjuje Bar-Talova teza, da nekatera že posvojena družbena prepričanja delujejo dalje tudi po prenehanju konfliktov. In če je verjeti avtorju: če se ta posvojena mentalna struktura ne bo spremenila, lahko pričakujemo nove generacije, ki bodo »popravljalje preteklost« morda na še okrutnejši način.

Očitno je, da je problem spominjanja zares zahteven problem in izziv, s katerim se mora spoprijeti b-h družba. V družbah, ki so pred izzivom soočanja s preteklostjo, v družbah, razdejanih zaradi medetničnega konflikta, bi bilo odpuščanje eden od načinov ustavljanja cikla nasilnega popravljanja preteklosti. Pomenilo bi možnost izhoda iz zacementiranega statusa žrtve kot od načinov kritičnega uporabljanja spomina – namesto njegovega tragičnega slepega ponavljanja. Pri zločinih z dimenzijo »radikalnega zla« je pravni aparat – če ne nemočen – zagotovo vsaj zasmehljiv. Zato se odpuščanje kot ena od vsebin tistega »nikoli več« izkaže kot »radikalnost z druge strani možnega«. To ne pomeni, da bi bilo treba v imenu odpuščanja odstopiti od pravice. Tedaj bi bilo odpuščanje krilatice površne in sladkobesedne religije, ne le neme, ampak tudi »krivične« pred težo zločina in pred zahtevami konkretnih situacij. Nasprotno, odpuščanje bi bil način delanja pravice tam, kjer je bil neki *de facto* storjen zločin nad eno stranjo drugi strani »nujna strateško-vojaška akcija«; odpuščanje bi bilo osvobajanje od pritiska sovraštva in od popravljanja preteklosti tam, kjer so zločinci odsotni s pravnega odra, ker so bodisi že umrli bodisi pravni aparat ni sposoben ugotoviti njihove pravne odgovornosti; tam, kjer je pravici morda tudi uspelo »popraviti zlo«, ni ji ga pa uspelo uničiti.

Po Moltmannovi viziji bo sprava uresničljiva takrat, ko bo politična moč omejena z univerzalnimi človeškimi pravicami, ali z Bar-Talovimi besedami: ko bo z vojno posvojena mentaliteta spremenjena na družbenopolitični ravni. Spravo bomo imeli takrat, ko bo priznana krivda, ko bomo odstopili od ideologije nasilja, ki ljudem odvzema njihovo človeškost, in ko bo žrtvam teh ideologij dana neka določena »odškodnina«. Z zgodovino potrjeno »popravljanje preteklosti«, dejstvo, da so se vsi trije konstitutivni narodi zacementirali v status žrtve, da niti eden od njih ne prizna v popolnosti odgovornosti za dogodke v vojni v devetdesetih, dejstvo, da se zločini izkrivljajo, da jim oporekajo, se zmanjšujejo in napihujejo, da se zgodovina tudi naprej filtrira, in to sistematično skozi izobraževani učni načrt, ki je bolj v službi »discipliniranja misli« kakor njene kritične uporabe, da se manipulira tudi s samo smrtjo žrtev, vse to kaže, da je b-h družba porazno in zaskrbljujo-

če daleč od sprave. In kolikor bolj se bo oddaljevala od nje, se bojimo, toliko bolj se bo približevala vojni ideologiji. Ali lahko odpuščanje kot kritično uporabljanje spominjanja, tisto, ki ne pozablja storjenega, a slabi njegov učinek v sedanosti, tisto, kar je svarilo prihodnjim generacijam, da ne pristanejo na logiko zla, ki je njihovemu narodu odvzela človeškost, ali lahko to odpuščanje kakorkoli zaživi v b-h družbi, so vprašanja, h katerim poziva in moralno obvezuje imperativ: Nikoli več! To so vprašanja, na katera bi morali v imenu nemega sočutja do žrtev in do njihovega pretrpljenega trpljenja, v imenu izkazovanja časti njihovi smrti iskati odgovor vsi preživeli. Odgovor, s katerim bi njihova smrt dobila dostojanstven smisel, namesto da se vedno znova z novim nasiljem in z novimi žrtvami ponavlja in potrjuje.

Reference

- Arendt, Hannah.** 2004. *Vita activa: La condizione humana*. Milano: Tascabili Bompiani.
- Bar-Tal, Daniel.** 2009. A sense of self-perceived collective victimhood in intractable conflicts. *International Review of The Red Cross* 91:229–258.
- Baumeister, Roy.** 1996. *Evil: Inside Human Cruelty and Violence*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Derrida, Jacques.** 2004. *Perdonare: L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Diegoli, Tommaso.** 2007. *Kolektivno pamćenje i obnova društva u poslijeratnoj Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina.
- Elstain, Jean B.** 1999. Politics and Forgiveness. V: Leroy S. Rouser, ur. *Religion, Politics, and Peace*, 32–47. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Herr, Theodor.** 1991. *Versöhnung statt Konflikt: Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung*. Paderborn: Creator.
- Jankélévitch, Vladimir.** 2006. *Verzeihen?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Kapo, Midhat.** 2012. *Nacionalizam i obrazovanje: Studija slučaja Bosna i Hercegovina*. Sarajevo: Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina.
- Kivimäki, Timo, Marina Kramer in Paul Pash.** 2012. *Dinamika konflikta u multietničkoj državi Bosni i Hercegovini. Studija analize konflikta u pojedinim zemljama*. Sarajevo: Friedrich – Ebert – Stiftung.
- Lauritzen, Paul.** 1987. Forgiveness: Moral Prerogative or Religious Duty? *Journal of Religious Ethics* 15:141–150.
- Lévinas, Emmanuel.** 1986. *Difficile libertà*. Brescia: La scuola.
- Lübbe, Herman.** 2003. *»Ich entschuldige mich«: Das neue politische Bußritual*. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.
- Mardešić, Željko.** 2004. Religijsko pamćenje u tradiciji i postmodernitetu. V: Bože Vuleta idr., ur. *Kršćanstvo i pamćenje: Kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja*, 195–224. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Margalit, Avishai.** 2006. *L'etica della memoria*. Bologna: Il Mulino.
- Moltmann, Jürgen.** 1999. Political Reconciliation. V: Leroy S. Rouser, ur. *Religion, Politics, and Peace*, 17–31. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard. *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2014. Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzovega dela *O vojni*. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- Popović, Ante.** 2004. Biblija kao knjiga pamćenja. V: Bože Vuleta idr., ur. *Kršćanstvo i pamćenje: Kršćansko pamćenje i osobođenje od zlopamćenja*, 21–56. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Ricoeur, Paul.** 2003. *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- . 2004. *Ricordare, dimenticare, perdonare: L'enigma del passato*. Bologna: Il Mulino.
- Rouser, Leroy S.** 1999. *Religion, Politics, and Peace*. Indiana: University of Notre Dame Press.

- Rydgren, Jens.** 2007. The Power of the Past: A Contribution to a Cognitive Sociology of Ethnic Conflict. *Sociological Theory* 25:225–245.
- Šarčević, Ivan.** 2004. Pamćenje bez Uskrsnuća. Isusov križ iz perspektive uskrsne nade. V: Bože Vuleta idr., ur. *Kršćanstvo i pamćenje: Kršćansko pamćenje i osobođenje od zloпамćenja*, 333–349. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2004. *Vrednota vjere u suvremenom školskom sustavu (The value of religion in the modern school system)*. V: Marko Stevanović, ur. *Škola bez slabih učenika: zbornik znanstvenih radova = School without unsuccessful pupils: collection of scientific papers*, 464–471. Pula: Filozofski fakultet.
- — —. 2014. Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:593–610.
- Tokača, Mirsad.** 2013. *Bosanska knjiga mrtvih: Ljudski gubici u Bosni i Hercegovini 1991–1995*. Sarajevo: Istraživačko dokumentacioni centar Sarajevo.
- Volf, Miroslav.** 2002. Forgiveness, Reconciliation, & Justice: A Christian Contribution to a More Peaceful Social Environment. V: Raymond G. Helmick in Rodney L. Petersen, ur. *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*, 27–49. Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.
- — —. 2002. Oprost, pomirenje i pravda: Kršćanski doprinos mirnijem društvenom okruženju. V: Rebeka Anić in Ivan M. Litre, ur. *Oprost i pomirenje: Izazov Crkvi i društvu*, 19–32. Zagreb: Hrvatski Caritas in Franjevački institut za kulturu mira.
- — —. 2006. *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Cambridge: Eerdmans Publishing.
- Volkan, Vamik.** 2007. Traumatized Societies and Psychological Care: Expanding the Concept of Preventive Medicine. <http://www.vamikvolkan.com/Traumatized-Societies-and-Psychological-Care.php> (pridobljeno 15. 11. 2015).
- Vučković, Ante.** 1995. Struktura zla i oprost. V: Bože Vuleta, ur. *Praštanje*. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Zani, Mario.** 2006. Perdono: libertà pro-vocate. V: G. Canobbio idr. ur. *Perdono e riconciliazione*, 39–89. Brescia: Morcelliana.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 65–78
 UDK: 27-277.2-248.44
 Besedilo prejeto: 1/2015; sprejeto: 3/2015

Maksimilijan Matjaž

Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike

Povzetek: Pavel v Prvem pismu Korinčanom na najbolj radikalen način sooči evangeljsko oznanilo z izzivi sodobne antične kulture. Stoji pred nalogo, kako sporočiti skrivnost božje modrosti in odrešenja, razodeto v Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in na pluralizem. Kljub nedvorni osebni retorični in teološki spretnosti se zaveda nemoči človeške besede pred skrivnostjo križa. Križ predstavi kot osnovni kriterij spoznavanja Boga, kot ločnico med človeško in božjo hermenevtiko. Spoznavanje Boga ni nikoli samo dejanje teoretičnega (filozofskega) spoznanja, temveč zahteva celostno odločitev. Pri tem torej vedno govorimo tudi o dejanju hotenja, to je: o dejanju pokore in poslušnosti. Paradoks Kristusovega križ, božjega sestopa in smrti kot radikalnega razodetja božje ljubezni, postavi nov temelj vsakega spoznanja in razkrije problem človekovega *logosa*, ki nujno presega sebe samega. Pavel tako predstavi križ kot novo kategorijo krščanske modrosti in hermenevtike. Ob tem razvije načelo darovanja – ljubezni – kot osnovni princip resničnega človeškega razvoja, to pa pomeni radikalni preobrat sistema vrednot tedanjega okolja. Pavel nasproti človeški modrosti postavi božjo norost in nasproti malikovanju telesa njegovo svetost. Telo ni usmerjeno v potrošnje, temveč prek ljubezni v preobrazbo po Kristusovem vstajenju. S tem začrta novo krščansko antropologijo in položi nov temelj krščanski hermenevtiki, dialogu in sožitju. Tako postavi Pavel v Prvem pismu Korinčanom nova načela, ki urejajo razmerje med krščanstvom in svetom na področju etike in hermenevtike.

Ključne besede: apostol Pavel, 1 Kor, logos, teologija križa, križ, modrost, beseda, krščanska hermenevtika, etika, kultura

Abstract: **The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics**

In the First Letter to the Corinthians, Paul brings the Gospel message most radically face-to-face with the challenges of the contemporary hellenistic culture. He faces the task of bringing the message of the mystery of the wisdom and salvation of God that were revealed through the Cross of Jesus Christ into an environment of flourishing affluence that is aware of its own wisdom and power and swears to its freethinking and pluralism. In spite of his rhetorical skill and theological background he is aware of the powerlessness of human word

in the face of the mystery of the Cross. He presents the Cross as the fundamental criterion of our knowledge of God and as the divide between human and Divine hermeneutics. Knowing God is never an act of theoretical (philosophical) knowledge but requires a holistic decision; it is also an act of will, i.e., an act of penance and obedience. The paradox of the Cross of Christ, i.e., of the descent and death of God as the radical revelation of God's love, establishes a new foundation for every knowledge and unveils the problem of the human *logos*, which necessarily transcends itself. Paul thus presents the Cross as a new category of Christian wisdom and hermeneutics while developing the principle of offering – of love – as the basic principle of true human development, which radically turns the system of values of contemporary society upside down. Paul juxtaposes human wisdom against the foolishness of God and His Holiness against idolatry of the body. The body is not meant for consumption but for transformation by love through the Resurrection of Christ. He thus outlines a new Christian anthropology and gives a new foundation to Christian hermeneutics, dialog and symbiosis. In the First Letter to the Corinthians, Paul therefore lays out new principles that govern the relationship between Christianity and the world in the areas of ethics and hermeneutics.

Key words: Apostle Paul, 1 Cor, logos, theology of the Cross, the Cross, wisdom word, Christian hermeneutics, ethics, culture

Prvo pismo Korinčanom sodi danes med najbolj preučevane novozavezne tekste, saj postavlja vprašanja, ki jih odpira vstop evangeljskega oznanila v svet visoko razvite kulture in blagostanja in so aktualna tudi danes (Inkelaar 2011; Kammler 2013, 181–196; Mitchell 2010, 5–57; Pereira-Delgado 2014, 86–89; Schmeller 2013, 241–252; Tück 2013, 544–561; Vollenweider 2013, 3–7). Apostol je stal pred težko nalogo, kako skrivnost božjega odrešenjskega dela, razodeto v Jezusovem velikonočnem dogodku in bistveno zaznamovano z njegovo smrtjo na križu, sporočiti v okolje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti in je prisegalo na intelektualni premislek in na moč besede.

Korint je bil gospodarska in kulturna metropola sredozemskega sveta, zaznamovana z različnimi verskimi in filozofskimi tokovi, z blaginjo in potrošništvom v polnem pomenu besede. Svobodomiselnost vse do razvrata in religiozni pluralizem sta bila visoko cenjena. (Thiselton 2000, 1–16). V takšnih okoliščinah ni bilo lahko predstaviti in živeti alternativno evangeljsko oznanilo, ki vidi načelo darovanja kot temeljni princip resničnega človeškega razvoja in Kristusov križ kot najvišjo obliko božje modrosti in njegovega razodetja človeku. Čeprav se je Pavel kot veren Jud zavedal, da se Bog želi človeku razodeti, da sodi komunikacija s človekom k njegovemu bistvu, da se mu razodeva tako po besedi – *logos* –, ki odseva v stvarstvu, narejenem z njegovo besedo (Ps 33), kakor po besedi, ki jo govori prerokom in je zapisana v postavi, se hkrati zaveda nemoči besede, da bi izrazila vso božjo skrivnost, razodeto po Jezusu Kristusu. Mlada krščanska skupnost v Korintu je morala

vsak dan iskati načine in odgovore, kako živeti in kako izraziti novost svoje vere in z njo v starem okolju ustvarjati novo kulturo. Obstajala je nevarnost: obstoječi filozofski in religiozni tokovi bi mogli preoblikovati evangeljsko oznanilo, da bi ga naredili okolju sprejemljivejše. Pavel predstavi šokantno alternativo, ki lahko edina izrazi »božjo moč in božjo modrost«: »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), Judom spotiko, poganom norost, tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost (θεοῦ δυνάμιν καὶ θεοῦ σοφίαν).« (1,22–24) Zakaj se Pavel ni odločil za bolj uglašeno oznanjevalno strategijo, če je hotel nagovoriti in spreobrniti tako zahtevno okolje? Zakaj tako močno izpostavlja Kristusov križ, če pa je bil prav križ tisti, ki je vzbujal največ odpora tako pri Judih kakor pri poganih? Kakšen je dejanski pomen njegovih besed in njegove strategije? Kaj je hotel z njo doseči? Odgovore na ta vprašanja bomo iskali s semantično-retorično analizo glavnega delo programskega začetka Prvega pisma Korinčanom (1,17–25). Pavel je tu na mojstrski način grške retorike in judovske eksegetske veščine predstavil ključne poteze praksičanske kerigme o Bogu, ki se je razodel v norosti Kristusovega križa. Kljub dokaj izčrpni argumentaciji, ki jo razvija v kontekstu osrednje izjave, ohranja ustvarjalno napetost med *besedo* in *križem* in s tem teologiji in njeni hermenevtiki začrta smernice, veljavne še danes.

1. »Beseda o križu« kot program oznanjevanja evangelija (1 Kor 1,17–25)

V enoti 1,17–25, ki postavlja teološki in hermenevtični horizont celotnemu pismu in je določeno z dvema nasprotjema – z nasprotje med Bogom in svetom in z nasprotjem med modrostjo in norostjo –, sooči Pavel križ in božjo modrost, ki govori po njem, s svetno modrostjo, to je z modrostjo okolja, v katerem živijo korintski kristjani. Obstaja temeljna alternativa med mišljenjem in oznanjevanjem zgolj z modrostjo besede (*σοφία λόγου*) in z mišljenjem in govorjenjem, ki izhajata iz logike križa (*λόγος τοῦ σταυροῦ*). Samo z »besedo o križu« je mogoče oznaniti božjo skrivnost, ki se je razodela v Jezusu Kristusu (17–18). V 1,18–25 Pavel intenzivno argumentira to svojo ključno tezo, kakor kažejo tudi številni argumentativni vezniki, ki odlomek povezujejo (*γάρ* (v. 18.19.21), *ἐπειδὴ* (v. 22), *ὅτι* (v. 25)).

Pavlova osnovna intuicija o novem načinu oznanjevanja božje skrivnosti, ki preveva celotno pismo Korinčanom, je izražena v 1 Kor 4,20: *οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει* (božje kraljestvo namreč ni v besedi, temveč v moči). Moč in hkrati nemoč besede pri sporočanju božjega kraljestva – božje moči, ki se je razodela v Jezusu Kristusu, izrazi Pavel morda najbolj povzeto s svojim izvornim teološkim izrazom *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ* (*beseda križa* ali *beseda o križu*), ki je njegov *hapax legomenon* in se najde samo v 1 Kor 1,18. To je ključno vprašanje ne samo Pavlove teologije križa, temveč teologije kot takšne, ki želi z *logosom* zgraditi neki razumljiv in prepričljiv – logičen – miselni koncept Boga in opisati njegovo aktivno

in formativno razodevanja človeku (Tücek 2013, 544–547). »Beseda o križu« s svojo paradoksnostjo in z radikalnim prevrednotenjem nujno postavi pod vprašaj sleherni ustaljeni teološki miselni sistem (Vollenweider 2002, 43; Bühler 2002, 265–270). Če hočemo njene različne pomenske razsežnosti in njeno vlogo v Pavlovem teološko-kerigmatičnem konceptu pravilno razumeti, moramo upoštevati izhodišče Prvega pisma Korinčanom in še posebno semantiko, ki zaznamuje širši kontekst »besede o križu«. Povod za Pavlo razpravo o križu so bile po eni strani očitno vedno močnejše struje v skupnosti, ki so se sklicevale na svoje učitelje in s tem izgubliale povezavo s pravim središčem (1,10–12; 3,3–4), po drugi strani pa sta se krepili navdušenje nad modrostjo (*σοφία*, 1,17) in nad spoznanjem (*γνώσις*, 8,1.7) in zmotno prepričanje, da je to pravi način, s katerim bodo lahko uspešno oznanili evangelij v svojem okolju. Pavel spozna nevarnost teh fenomenov, ki so grozili, da se bo skupnost stopila z okoljem in bodo kristjani izgubili svojo identiteto. Temu se najodločnejše zoperstavi prav z oznanilom križa, ki ga razvije v prvem delu pisma (1,18–4,21). (Konradt 2003, 181; Wolter 2009, 207–210)

1.1 Govorjenje, ki povzroča razdor in prepir

Pismo se začne s *paraklezo* (1,10–16) v obliki dramatičnega apela: »Pozivam (*παρακαλῶ*) pa vas, bratje, pri imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa, da vsi *govorite isto* (*ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες*) in naj ne bo med vami *razdorov* (*σχίσματα*). Bodite pa izpopolnjeni v istem umevanju in istem mišljenju (*ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ*).« (v. 10) V tem pozivu je zajet glavni namen celotnega pisma (Schrage 137). To ni poziv k enotnosti v nekih vsakdanjih minornih zadevah, verjetno tudi ne poziv k uniformiranemu govorjenju, temveč k enotnosti v temeljnih mišljenja in namenov. Pavel namreč uporabi močni izraz *σχίσμα* (*razdor*, *razkol*, *ločina*; *raztrganina*), ki drugače pri njem ne označuje nečesa krivoverskega, ima pa zagotovo negativno konotacijo (11,18; 12,25) in tudi tukaj kaže na akutnost obravnavanega problema v skupnosti. Korinški kristjani so se po vzoru grških religioznih skupnosti začeli močnejše identificirati z oznanjevalci evangelija in se med seboj ločevati na Pavlove, Kefove, Apolove in Kristusove. Ko Korinčani razpravljajo o svojih oznanjevalcih, jih obravnavajo kakor druge modrijane in učitelje, ki na način sveta oznanjajo človeško modrost.¹ Očitno Pavel z izpostavljenostjo stavčno konstrukcijo v v. 12 (*λέγω δὲ τοῦτο ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει*) označi prav takšno *govorjenje* kot izraz shizme, ki razdira skupnost. Pri sklicevanju na pripadnost različnim oznanjevalcem za Pavla očitno ni pomembno zgolj neko površno strankarsko vprašanje oziroma obstoj različnih skupin v skupnosti, ampak osnovno vprašanje o temelju in izvoru tako krščanske skupnosti kakor tudi posameznega vernika. Njihov izvor in temelj ni oznanjevalec, od katerega so prejeli vero in krst, temveč edino Gospod Jezus Kristus. Kaže pa, da so Korinčani krst dojemali bolj kot obred sprejetja v skupnost ali celo kot izraz pripadnosti nekemu učitelju in njegovemu nauku. Verjetno je Pavel tudi zaradi tega pozunanjenega in bolj sociološkega razumevanje krsta v

¹ Nekateri raziskovalci domnevajo, da so bili Korinčani pod vplivom helenističnih mističnih kultov ali mistične tradicije judovstva, to pa jim je omogočalo, da so svoje krstitelje povzdignili na raven mistagogov, katerih vloga je bila, učiti ezoterične modrosti (Brown 1995, 21–23; Vollenweider 2013, 4–7).

korintsem občestvu predstavil v Pismu Rimljanom krščanski krst kot vernikov vstop v Kristusovo smrt in vstajenje (6,2), ki pa se lahko zgodi samo po logiki križa, ne pa po logiki modrosti tega sveta. Sklepamo lahko, da izraz τὸ αὐτὸ v 1,10 (da vsi govorite *to isto*) velja za Pavlovo temeljno kristološko veroizpoved, ki jo zapiše ob koncu Pisma Korinčanom (Schrage 1991, 138): »Izročil sem vam namreč *najprej to* (ἐν πρώτοις), kar sem tudi prejel, da je Kristus umrl za naše grehe, kakor je v Pismih; in da je bil pokopan; in da je tretji dan vstal, kakor je v Pismih; in da se je prikazal Kefu, nato dvanajsterim.« (15,3–5). Kristus je torej edini Gospod (12,3) in temelj, na katerem je skupnost postavljena. Zagotovo ni naključje, da se sklep programske *parakleze* v 1,17sl. ujema s podobnim sklepom uvoda v Rim 1,16sl. V obeh primerih je predstavljen dejanski izvor odrešenjske moči evangelija, ki ga Pavel oznanja: v Rim 1,16 govori o »božji moči« (δύναμις θεοῦ), ki daje evangeliju odrešenjski pečat, v 1 Kor 1,17sl. pa je to »beseda o križu« (v. 18). (Gräbe 2000, 17–39; Merklein 1997, 85) Moč oznanjenega evangelija nikakor ni odvisna od oznanjevalčeve modrosti in od njegovih govornih sposobnosti, torej od »človeške modrosti« (σοφία ἀνθρώπων), temveč od evangelija samega, od »božje moči« (1 Kor 2,5). Človeška modrost lahko privede zgolj do razdorov in prepиров, oznanjevalec pa, ki pričuje za Kristusa križanega, gradi na božji modrosti, ki je za modre tega sveta resda »v skrivnosti in je prikrita«, božji Duh pa jo razodeva tistim, ki Boga ljubijo (1 Kor 2,7–10). Tako teologija križa v 1 Kor kakor teologija opravičenja v Rim in v Gal izpričujeta, da je centralna vsebina Pavlovega evangelija križani in vstali Jezus Kristus, po katerem se razodeva božja moč; to poskuša Pavel svoji helenistični skupnosti v Korintu predstaviti s soočanjem argumentov modrosti in norosti.

1.2 Modrost besede in Kristusov križ

V glavni tezi pisma se Pavel vrne k jedru korintske kontroverze: »Ni me namreč Kristus poslal krščeovat, ampak oznanjat evangelij (εὐαγγελίζεσθαι): pa ne z modrostjo besede (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), da se Kristusov križ ne izniči (ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ).« (v. 17) Z vzpostavitvijo kontrastnega paralelizma med Kristusovim križem in modrostjo besede je izražena osrednja misel ne samo aktualne korintske razprave, temveč celotne Pavlove teologije odrešenja. Genitivna konstrukcija σοφία λόγου dovoljuje resda dvojno razumevanje, kakor da bi Pavel polemiziral tako proti besedi kakor proti modrosti (Merklein 1992, 158; Schrage 1991, 159), vendar lahko iz paralelizma s ključno teološko-hermenevtično formulacijo ο λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ (v. 18) sklepamo, da je Pavlova kritika usmerjena na modrost kot *način* predstavljanja evangelija, ki bi lahko izničil pomen križa, in ne na kritiko *besede* oziroma retorike kot sredstva evangelizacije.

Za utrditev teze o premoči križa nad besedno modrostjo v evangeljski kerigmi je treba upoštevati kontekstualno in situacijsko umeščenost v. 17 v prvo veliko enoto Pisma Korinčanom (1,10–4,21); zamejena je z dvema pozivoma (παρακαλῶ) v 1,10 in 4,16. Tako očitna zamejitev daje ton celotni enoti pisma, ki deluje kot poziv Korinčanom k spremembi govorjenja in mišljenja (Brown 1995, 21; Gräbe 2000, 45–48; Thiselton 2000, 107–208). V prvem pozivu Pavel najprej argumentirano zavrne strankarsko razdeljenost v korintski skupnosti (1,10–17). Argumentacija v 1,18sl. ima

specifično pragmatično funkcijo, čeprav presenetljivo molči o konkretnih aktualnih problemih v skupnosti. V enoti 1,18–25 je predstavljen odnos med vero in človeško modrostjo, ki ga Pavel ilustrira s prikazom sociološkega stanja korintske skupnosti (1,26–31: »... ni veliko modrih po mesu ne veliko močnih ne veliko plemenitih ...«) in s kritičnim opisom svojega lastnega retoričnega stila (2,1–5: »Tudi ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti, da bi vam oznanjal božjo skrivnost ...«). V 2,6–16 spregovori še o modrosti krščanskih oznanjevalcev, med katere šteje tudi sebe. Ta »božja modrost« je milostni dar Duha, ki je mogočnejši in modrijani tega sveta ne morejo spoznati. Ne posreduje se »v besedah, ki jih uči človeška modrost, ampak kakor jih uči Duh« (2,13). Duh pa bo v njih s svojo lastno močjo ustvarjal novo, »Kristusovo misel« (*νοῦς Χριστοῦ*, 2,16). Enota 3,1–4, v kateri ponovno nagovori problem razdorov v korintski skupnosti, tvori inkluzijo z uvodnim pozivom (1,10–17). V osrednjem delu (1,18–2,16), v katerem je kritičen do človeške modrosti, direktno resda ne govori o strankarstvu v skupnosti, a z mojstrsko retorično figuro inkluzije je ta del predstavljen kot najmočnejša kritika človeške modrosti (Lampe 1990, 125). V 3,5–17 se Pavel ponovno direktno kritično sooči z vlogo oznanjevalca pri oznanjevanju (»... ni nič tisti, ki sadi, ne tisti, ki zaliva, ampak tisti, ki daje rast, Bog«; v. 7), v 3,18–23 poveže temi strankarstva in modrosti in tako sklene lok z uvodno tezo pisma v 1,17–18. Enoto konča z dramatičnim pozivom, naj postanejo Korinčani njegovi posnemovalci (*Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε*, 4,16), to pa odpira etično dimenzijo spremembe mišljenja, ki se ji posveča v naslednji veliki enoti pisma (5,1–14,19). Celotni prvi del Pisma Korinčanom (1,10–4,21) tako pomeni neposredni teološki in situacijski kontekst glavne teze pisma, ki govori o moči in o ključnem mestu »besede o križu« pri oznanjevanju evangelija in – nasprotno – o nemoči besed modrosti sveta pri tem (1,17–18).

Pavel torej kritizira Korinčane predvsem v tem, da so se veliko bolj kakor z vsebino evangelija oznanila ukvarjali z oznanjevalci. V njih so očitno prepoznavali nosilce neke posebne duhovne modrosti, vendar se ta modrost razkrije kot modrost tega sveta, ki izničuje križ. Korinčani zagotovo niso tajili Kristusove smrti na križu, niso pa križu dajali tako centralnega mesta v oznanjevanju, kakor bi ga po Pavlu moral imeti. Na križ se ne more gledati samo kot na neko temno, prehodno obdobje na Kristusovi poti poveličanja, ki bi ga lahko modrec s svojim oznanjevanjem razumsko razložil, utemeljil ali zadovoljivo razumel (Vollenweider 2002, 45). Apostol poskuša Korinčane prepričati, da mora križ ohraniti svoj realni pomen trpljenja in smrti in s tem vso škandaloznost, s katero izziva človekovo razmišljanje o Bogu. Samo s takšnim pogledom na križ bodo lahko oznanjevali (*εὐαγγελίζεσθαι*) in živeli pravi Kristusov evangelij. Pri tem se zaveda, da mora za sporočilo križa najti tudi ustrezne besede. Vsebina in način sporočanja Kristusovega evangelija sta neločljivo povezana (Voss 2002, 61).

1.3 Semantika »besede o križu«

Semantiko »besede o križu« določujeta najprej že sama neobičajna besedna zveza *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ* (v. 18) in njen širši kontekst. To je konstrukcija objektivnega genitiva, ki jo tudi drugače najdemo zelo redko v Novi zavezi, njen prvi

člen navadno pomeni neki način ali idejo oziroma subjekt, drugi člen pa vsebino oziroma objekt besedne zveze. (Penna 2001, 464; Thiselton 2000, 153) Prvi člen *ὁ λόγος* tukaj zagotovo ni navadna beseda v leksikalnem pomenu in tudi ne beseda v smisli pripovedi ali zgodbe o križu. Pavel namreč ne pripoveduje o konkretnih zgodovinskih dogodkih Jezusovega križanja oziroma njegovega trpljenja. Termin *ὁ λόγος* je v tej povezavi očitno treba razumeti v osnovnem pomenu kot *govor, oznanjevanje* ali tudi kot *pričevanja* o križu, v abstraktnem pomenu pa kot *logiko* ali *način mišljenja*, ki ga določuje križ. V povezavi s paralelno strukturo in semantiko v Rim 1,16 lahko tudi tukaj *λόγος* razumemo kot *evangelij* o odrešenju po Jezusu Kristusu, ki vsebuje odrešenjsko *δύναμις θεοῦ*. Pavel uporablja termin *λόγος* v svojih pismih večinoma v tem pomenu (1 Tes 1,5; 2,13; 4,15; Gal 5,14; 6,6; Rim 9,6.9.28; 13,9; 14,12; 15,18; 2 Kor 2,17; 8,7; 10,10; 11,6; Flp 1,14; 2,16). Beseda ima aktivno *preoblikovalno moč*, ki »odzvanja« daleč (1 Tes 1,8), ki »deluje« v poslušalcih (1 Tes 2,13) in tako ustvarja proces apostolskega izročila (prim. Rim 10,17; 1 Kor 11,23; 15,1.3), ki daje življenje (Flp 2,16), ki opravlja božje delo sprave (2 Kor 5,19) in sodbe (Rim 9,28). Tudi v besedni zvezi *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ* razodeva beseda božjo odrešenjsko moč, ki prek poslušanja vstopa v človeka in ustvarja dialog, to je odnos, ki vodi v odrešenje. Za Pavla vere ni brez poslušanja in pokorščine Kristusovi besedi (Rim 10,17). Božji odrešenjski odnos s človekom se tako dogaja tudi po besedi, ne samo z močjo.

Tudi drugi del besedne zveze že z določnim členom *ὁ τοῦ σταυροῦ* kaže, da »križ« tukaj nima samo nekega dobessednega splošno realnega pomena kot Kristusov križ, temveč tudi prenesenega in metaforičnega. Iz pavlinskega korpusa je mogoče jasno razbrati, da je križ za Pavla Kristusova najpomembnejša karakteristika in označuje tako Križanega samega kakor njegovo odrešenjsko daritev. Hkrati pa ima tudi pomemben formativni vidik pri oblikovanju novega življenja vernikov (Brown 1995, 13–30; Voss 2002, 62). Sinhroni pregled semantike termina *σταυρός* pri Pavlu in v evangelijih kaže, da obstajajo med njimi razlike v razumevanju križa (Vouga 2002, 284–286). Evangelisti uporabljajo izraz *σταυρός* in glagol *σταυρώω* v dveh pomenih, in to v realno-zgodovinskem pomenu, ko opisujejo Jezusovo križanje in smrt na križu (Mt 27,35 vzp.) in v prenesenem moralno-antropološkem pomenu (Mt 10,38 par), ko označuje križ vsa tista prizadevanja, ki jih mora vzeti nase človek, če hoče biti Jezusov učenec. Te semantike križa pri Pavlu ne srečamo. Tako »križ« (1 Kor 1,17.18; Gal 5,11; 6,12.14; Flp 2,18; 3,18; Ef 2,16; Kol 1,20; 2,14) kakor »križanje« (Rim 6,6; 1 Kor 1,23; 2,2.8; 2 Kor 13,4; Gal 2,19; 3,1; 5,24; 6,14) veljata, razen v 1 Kor 1,13, vedno za Jezusa in za njegovo odrešenjsko daritev. Poleg tega je semantika križa v pismih vedno vpeta v polemični kontekst. Tako je v Rim, v Gal in v Flp križ povezana z vprašanjem opravičenja in odrešenja, ki je izključno sad Kristusove daritve in ne postave, medtem ko je treba v 1 Kor semantiko križa razumeti iz nasprotja med modrostjo in norostjo oziroma med močjo in slabostjo.

»Beseda o križu« (*λόγος τοῦ σταυροῦ*) se tako kaže kot najboljši simbolni povzetek Pavlove evangeljske kerigme in njegovega apostolovega poslanstva in hkrati njegov ključni kriterij. V 1,17 je namen tega poslanstva izrecno opredeljen s terminom *εὐαγγελίζεσθαι* in z distanco do krščevanja. Prakso krščevanja moramo

v kontekstu problematike korintske skupnosti razumeti tudi v službi organiziranja in delovanje struktur korintskega občestva. Pavlov prvi namen je, prepričljivo *oznani* bistvo evangeljskega oznanila. Kot model takšnega oznanjevanja predstavi prav »besedo o križu«. Ko se Pavel v nadaljevanju argumentacije »besede o križu« v 2,1–5 sklicuje tudi na svojo lastno apostolsko izkušnjo, priznava, da kljub veliki retorični in teološki spretnosti tudi sam izkuša nemoč človeške besede pred skrivnostjo Kristusovega križa. Korinčanom zagotavlja, da ne želi *vedeti* (οὐ γάρ ἔκρινά) za nič drugega več »kakor samo za Jezusa Kristusa, in to križanega« (εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἑσταυρωμένον. 2,2). Neposredna povezava termina *κρίνω* (*soditi, presoјati, meniti, razločevati*) s semantiko križa kaže, da ima »beseda o križu« ključno kerigmatično in hermenevtično funkcijo v Pavlovi teologiji.

1.4 Škandal križa

Najbolj paradoksen vidik križa predstavi Pavel prav v središču odlomka 1,18–25, v katerem utemeljuje svojo izjavo o »besedi križa«: Križani Kristus je za Jude *σκάνδαλον* (*spotika, škandal, pohujšanje*), za poganske Grke pa *μωρία* (*norost, nespamet, nesmisel*) (v. 23), tistim pa, ki so poklicani (*κλητοί*), je križ »božja moč in božja modrost« (v. 24). Za razumevanje prave ostrine te izjave se je treba zavedati vrednotenja smrti na križu tako v judovskem kakor v nejudovskem antičnem svetu. O nejudovskem antičnem svetu je ohranjenih veliko zanesljivih pričevanj (Hengel 1976, 125–184; Kuhn 1975, 1–46). Kristjane so grški in rimski intelektualci prav zaradi križa imeli za »norce« (*κακοδαίμονες*), ki jih ne moreš resno obravnavati, ker se pri njih vse vrtilo okoli Križanega. Tako je na primer Lukijan iz Samostate sredi 2. stoletja označil »potujočega filozofa Peregrinusa« kot nekoga, ki naj bi častil nekega »križanega sofista« (Wolter 2009, 197). Že Cicero v spisu iz leta 63 pr. Kr. govori o smrti na križu kot o nečem gnusnem in nedostojnem, na kaj takšnega svoboden rimski državljani niti pomisliti ne sme.² Za pogansko-rimski svet je zato križani Odrešenik ne samo norost in gnusoba, ampak tudi »divje, brezmejno praznoverje«, ki ga je treba zatreti.

Tudi za judovski religiozni in miselni svet je bil križani Mesija nekaj tujega in odvrtnega. Križanje se je pripisovalo poganskemu svetu, čeprav so ga v času Hazmonejcev priložnostno uporabljali tudi Judje. Jožef Flavij poroča, da je Aleksander Janej leta 88 pr. Kr. dal križati osemsto farizejev, ki so proti njemu organizirali udar. V času od začetka rimske nadvlade leta 63 pr. Kr. do judovskega upora med leti 66 in 73 so po trditvah Jožefa Flavija vsa križanja v deželi opravili izključno Rimljani (JV 1, 97; JS 13, 380–383). Judom naj bi bilo izvajanje smrtne kazni v tem času – to je veljalo tudi za Herodovo vladanje – v praksi prepovedano (Kuhn 1975, 4). Kakor navaja Justin v dialogu z Judom Trifonom, je bilo za Jude križanje Mesija popolnoma nepredstavljivo, ker je postava to označevala za prekleto.³ Zanimivo pa je, da je kumranska skupnost predvidela križanje kot kazen za obrekovanje in za izdajo

² Govor *Pro Rabirio* 5,16 (v: Merklein 1997, 82).

³ »Dvomimo o tem, če je bil Mesija tudi tako podlo križan, kajti na podlagi postave je križani preklet ... Dokaži nam, da je bil (Mesija) tudi križan in da je tako sramotno in podlo umrl s smrtjo, ki je v postavi označena za prekleto. Kajti tega si sploh ne moremo predstavljati.« (v: Merklein 1997, 84)

ljudstva.⁴ Besedilo se močno navezuje na 5 Mz 21, ki govori o obešenju že mrtvega, s tem pa je usmrčeni izpostavljen splošni sramoti: »Če kdo naredi greh, ki zasluži smrtno kazen, in ga usmrtijo ter ga obesiš na drevo, naj njegovo truplo ne ostane na drevesu čez noč, ampak ga vsekakor pokoplji še isti dan! Kajti obešenec je preklet od Boga; ne skrni svoje zemlje, ki ti jo Gospod, tvoj Bog, daje v dediščino!« (v. 22–23) To tradicijo pozna tudi Pavel. Očitno pa so v Kumranu poznali še drugačno tradicijo, iz katere ni bilo nujno sklepati, da bi bil križani obravnavan kot preklet. Križanih je bilo namreč tudi veliko Judov, ki so bili zvesti postavi. Vsekakor je v judovskem svetu oznanjevanje križanega Mesija naletelo na nerazumevanje in upor, kjer pa je bilo živo Pavlovo razumevanje odlomka iz 5 Mz, je lahko bilo to oznanjevanje zatirano tudi kot bogokletje. (Merklein 1997, 84)

Z oznanilom Križanega Pavel tako doseže, da je moralo tako judovsko kakor grško-rimsko kulturno okolje pri iskanju temeljnih resnic svoj »normalni« vrednostni sistem postaviti na glavo. To pa kaže, da je imel križ v Pavlovi kerigmi tudi pomembno hermenevitično in transformativno funkcijo.

2. Kerigmatična funkcija »besede o križu«

Kerigmatična ali oznanjevalna funkcije »besede o križu« se kaže predvsem v polemičnih kontekstih, ko se Pavel v svojih skupnostih sooči z judovskimi dominantnimi oblikami vere in z grškim modrovanjem. Ker ti modeli na videz bolj ustrezajo človeški naravi kakor pa model Kristusovega križa, lahko sčasoma človeka zaslepijo in ohromijo, nikakor pa ga ne morejo privedi do pravega spoznanja Boga, ki opravičuje in odrešuje (Rim 1–3; 2 Kor 3–5; Gal 3; Flp 3; Söding 1992, 34). V 1 Kor 1,20 Pavel v precej zaostrenem tonu nadaljuje argumentacijo »besede o križu«. Z retorično figuro zastavi namišljenemu sogovorniku štiri izzivajoča vprašanja (*ποῦ... ποῦ... ποῦ... οὐχί*), ki bi morale razumnika privedi do jasnega uvida, da samo s človeško modrostjo ni mogoče prodreti v skrivnosti Boga. Prav ob »besedi križa« se izkaže *vsako* človeško modrovanje razumnikov in duhovnih spoznavalcev, ki te besede ne upoštevajo, za »norost« (*μωρία*). Zadnje vprašanje (*οὐχί ἐμώρηνεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου*;) razkriva, da je sam Bog tisti, ki je s Kristusovo smrtjo na križu povzročil radikalno krizo tako verskega in religioznega kakor tudi filozofskega razmišljanja o Bogu.⁵

Z antitetično semantiko in argumentacijo v v. 21 izpelje Pavel paradoks do konca, ko sooči nemoč modrosti sveta in božjo modrost: »Ker namreč svet (*ὁ κόσμος*)

⁴ V *Tempeljskem zviku* piše: »Če kdo obrekuje svoje ljudstvo ali izda svoje ljudstvo tujemu narodu ali dela zlo proti svojemu ljudstvu, ga obesite na drevo in bo umrl. Na besedo dveh prič ali na besedo treh prič naj bo usmrčen in naj ga obesijo na drevo. Če se zgodi, da je kdo zagrešil smrtonosno kršitev in pobegne med narode in prekolne svoje ljudstvo in Izraelove sinove, ga tudi obesite na drevo in bo umrl. In njihova trupla naj ne preživijo noči na drevesu, temveč jih pokopljite še tisti dan, ker so tisti, ki visijo na drevesu, prekleti od Boga in človeka; tako ne boš oskrnil dežele, ki ti jo dajem v dediščino.« (11QT^a 64, 7–13a; *Kumranski rokopisi*, prev. Janez Zupet (Ljubljana: SDS, 2006))

⁵ Aktivna oblika gl. *μωρίζω* (*narediti koga norega*) v aoristu kaže na prav določeno enkratno dejanje Bog v preteklosti, ko se je paradokсно razodel v ponižanju in nemoči križa in s tem »izključil« argumente tako verskih kakor razumskih avtoritet (Merklein 1997, 86; Penna 2001, 469; Schrage 1991, 171–172; Voss 2002, 71).

Boga v božji modrosti ni spoznal prek modrosti (*διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν*) ...« (v. 21a) Zato božje odrešenjsko dejanje križa razglasi za norost: »... je Bog sklenil prek nespameti oznanila (*διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*) rešiti tiste, ki verujejo« (v. 21b). V v. 21a, v kateri je v ospredju človeško iskanje Boga z modrostjo, je Bog obravnavan kot objekt, medtem ko je v v. 21b Bog subjekt rešitve: človek s svojim iskanjem in spoznanjem ne more doseči in spoznati Boga, ampak mu Bog sam prihaja rešilno naproti z »nespametjo oznanila«.

S »svetom« Pavel ne misli na svet kot božjo stvaritev, temveč tukaj predvsem na grški in na judovski intelektualno-religiozni svet, ki je ponosen na svojo modrost in na versko pravičnost in praktično ne priznava višjih avtoritet. Takšno modrost opiše Pavl v 2,6 kot »modrost tega veka« (*σοφίαν τοῦ αἰῶνος*), »modrost voditeljev tega veka, ki minevajo«. Očitno je bilo namreč, da so bili kristjani v korintski skupnosti še vedno pod močnim vplivom »modrosti« ali kulture svojega okolja in so se ravnali po njenih normah. Tako jim Pavel očita, da se tožarijo pred poganskimi sodišči (6,1sl.) in se ponašajo drug pred drugim (4,6.18; 5,2), da se predajajo nemoralnosti in požrešnosti kakor pogani (5,1; 6,12sl.), da še vedno zahajajo v malikovalnice in darujejo jedilne daritve (8,10sl.). Očitno je torej, da takšna modrost oziroma spoznanje (*γνώσις*) ne gradi, ampak napihuje in hromi ter tako izničuje Kristusov križ (1,17b). Ker gradi samo ljubezen (8,1), Pavel svari pred golim človeškim intelektualnim spoznanjem: »Če kdo misli, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor je treba spoznati.« (8,2)

Človeška modrost se pri spoznavanju Boga nujno izkaže kot nespamet in nemoč. Pri tem se Pavel lahko sklicuje že na Izaijevo prerokbo, ko Bog napoveduje preseenečenje: »Zato bom, glej, še naprej presenečal to ljudstvo, presenetljivo presenečal, da bo izginila modrost njegovih modrih in se skrila razumnost njegovih razumnih.« (Iz 29,14) V 1,21a je izražena skrita obtožba človeštva: Ljudje, ki si so drugače obdarjeni z modrostjo in bi lahko spoznali Boga v njegovi modrosti, ga dejansko niso spoznali. Najboljši komentar k v. 21a ponuja Rim 1,18–3,20, ko Pavel izpeljuje, da so vsi, tako Judje kakor pogani, grešili in si s tem zaslužili božjo jezo, ker dejansko niso izpolnili postave in božjega načrta. Bog se jim je namreč razodel in bi ga lahko spoznali (Rim 1,19). Pavel jim kot njihov glavni greh očita, da »čeprav so Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali« (Rim 1,21; Gal 4,8).

Tudi v 1 Kor 1,22-24 kot osrednjem delu argumentacije moči križa nad modrostjo sveta izenači Pavel Jude in Grke: »Saj tudi Judje zahtevajo znamenja in Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega, Judom v spotiko, poganom norost.« Že iz stavčne konstrukcije (*ἐπειδὴ καὶ ... καὶ*) izhaja, da Pavel med njimi ne vidi bistvene razlike, saj predstavljajo samo različno obliko enako napačnega odnosa, ki ga ima svet do Boga (Schrage 1991, 182; Voss 2002, 81). Prikaže jih kot simbolne predstavnike »sveta«, ki stojijo nasproti »poklicanim« (v. 24). Neposredni naslovljenci Pavlove kritike so dejansko korintski kristjani iz vrst tako Judov kakor poganov, ki še vztrajajo v starem mišljenju oziroma so se ga ponovno navzeli. V nadaljevanju Pavel konkretizira »modrost sveta« (*σοφία τοῦ κόσμου*), ki se zoperstavlja »besedi o križu« in tako ostaja v logiki sveta, ki ne more razodeti pravega Boga in privedi k njemu. Želi jih prepričati, da je mogoče Boga spoznati samo po logiki križa, ne pa prek znamenj (*σημείων*) in modrosti (*σοφία*). A tej logiki se

upira tako judovska zahteva po znamenju kakor grško iskanje Boga prek modrosti.⁶ Čeprav končno govorimo tako pri Judih kakor pri Grkih o legitimni in najbolj vzvišeni človekovi želji po iskanju Boga, se za Pavla zdijo takšne zahteve in način mišljenja nesprejemljivi, saj so izraz sprevrženega človekovega teženja, da bi božje delovanje presojal po svojih lastnih merilih. Grška modrost namreč teži k urejanju vseh zaznavnih fenomenov v neki pregledni sistem, v katerem ima vsak element svojo mesto. To, kar modrost ne more razložiti, ne obstaja (Schrage 1991, 186–187). Tudi iskanje znamenj pri Judih je globoko zakoreninjeno v njihovi odrešenjski zgodovini. Jahveja so lahko namreč primarno prepoznavali prav po njegovem suverenem poseganju v zgodovino in ne toliko iz nekega kozmičnega sistema (Zumstein 2002, 36). Vendar se Bog ni nikoli prepustil njihovim rokam. Vsakokrat, ko so to poskušali, se je končalo s katastrofo (2 Mz 32). »Beseda o križu« razgali takšno modrost kot norost, zahtevo po znamenju pa kot nevero.

Hoče Pavel s tem reči, da sta vse človeško spoznanje in modrost nesmisel? Ali hoče reči, da so bili vsi poskusi človeškega spoznanja Boga – pred nastopom Jezusove smrti na križu in neodvisno od nje – nekoristni? Hoče Pavel reči, da v stvarstvu ni mogoče spoznati božje modrosti? Ali hoče celo trditi, da dosedanja judovska pot poslušnosti postavi ne vodi k Bogu? (Merklein 1997, 85) Čeprav si na podlagi semantika prvega dela Pisma Korinčanom takšna vprašanja lahko zastavljamo, je iz celotnega Pavlovega opusa povsem jasno, da ne zanika človekove naravne sposobnosti spoznanja Boga (Rim 1) in pozitivne vloge postave pri tem (Gal 3,19sl.). Ob upoštevanju retorično-kerigmatične narave neposrednega in širšega konteksta »besede o križu« se izkaže kerigmatična funkcija oznanila o križu kot Pavlov osrednji namen njene uporabe. Z njo želi korintske kristjane, ki izhajajo ali iz versko-judovske ali iz intelektualno-grške tradicije, izzvati k radikalnemu premisleku svojih lastnih verskih in miselnih predstav in tako doseči njihovo dejansko spreobrnjenje, ki jih bo odprlo za pravo vero.⁷ Tako spoznanje kakor tudi nespoznanje Boga nikakor ni le intelektualno dejanje niti ni že ontološko zasidrano v človeku, temveč je vedno tudi dejanje človekovega hotenja, njegove poslušnosti, pokorščine in končno vere. (Merklein 1997, 85)

3. »Beseda o križu« kot način preoblikovanja mišljenja sveta

Ob koncu analize besedne zveze križa *λόγος τοῦ σταυροῦ* v kontekstu uvodne enote Prvega pisma Korinčanom lahko povzamemo nekaj osnovnih ugotovitev o njeni vsebini in vlogi.

⁶ Zahteva po znamenju se zdi za pozno judovstvo nekaj običajnega, saj jo najdemo tudi v evangelijski tradiciji, ko Judje zahtevajo, da se Jezus z znamenjem legitimira, na primer Mr 8,11–13 vzp.; Mt 12,38 vzp.; Jn 2,18; prim. Schrage 1991,183.

⁷ Obstajala je nevarnost, da mlada skupnost zapade intelektualno-formalnemu razumevanju odnosa do Boga in do njegovih zahtev. To je moč razbrati, na primer, tudi iz različnih interpretacij pomena desete božje zapovedi glede poželenja tako v judovskem kakor v grškem okviru (Skralovnik 2013, 62–63).

a) »Beseda o križu« ima osrednje mesto v 1,17–25, ki ima programsko vlogo v prvi enoti celotne kompozicije Pisma Koričanom (1,10–4,21). Apostol se sooča z nalogo, kako prepričljivo oznaniti odrešenjsko moč Kristusovega križa v okolju, ki se je vedno bolj navduševalo nad prepričljivostjo modrosti sveta in nad vzvišenostjo duhovnega spoznanja. Pavel piše članom skupnosti, »poklicanim in svetim« (1,2.24), ki jih je nekoč že pridobil za Kristusa. Preobrazba njihovega mišljenja se je že zgodila, a je bila nedokončana, saj se sedaj kažejo prepiri in delitve. Ker njihova vera slabi, jim z besedo o križu ponovno oznani bistvo evangelijske kerigme.

b) V enoti 1,10–4,21 razvije kerigmatično strategijo, da bi Korinčanom omogočil premik tujega in razdeljenega mišljenja (1,10–13) do poenotenega in spravljenega »Kristusovega mišljenja« (*νοῦς Χριστοῦ*, 2,16). Uporabi antitetično in paradokšno argumentacijo, ko jih nagovarja s terminologijo religiozne tradicije, »modrosti« in »spoznanja«, ki jo spoštujejo ali vsaj poznajo. Tako postavlja na eno stran par izrazov »krščevati/oznanjevati«, na drugo stran pa par »modrost/izničenje«. V vsakem sporočilu, ki je izraženo v paru, izpostavi nekaj, kar Korinčani poveljujejo, proti nečemu, čemur se izogibajo. (Brown 1995, 27) Z antitetično uporabo ključnih terminov doseže pri poslušalcih pretres, dvom in ponovni premislek.

c) Z »besedo o križu« Pavel ne ugotavlja pomanjkanja človeškega teoretičnega spoznanja niti ne pojmuje stvarstva, kakor da bi bilo nezadostni izraz božje modrosti. Prav tako ceni judovsko tradicijo in pomen postave, a ugotavlja, da človeka ne more privedi k takšnemu spoznanju Boga, ki bi mu podarilo odrešenje. Pavel je prepričan, da božjo modrost, ki jo srečamo v stvarstvu in v postavi, zgrešimo, če jo obravnavamo z merili človeške modrosti. Ker torej niti človeška modrost niti judovska postava človeku nista mogli prav razodeti božje modrosti, je Bog izbral način »besede križa«, da se mu razodene. Ob tem pa se tudi pokaže, da je vitalnost krščanskega razmisleka o Bogu odvisna od napetosti med močjo in nemočjo besede, ki jo teologija ohranja ob izražanju božje skrivnosti. Brez teologije bi križ ostal nem, brez križa pa bi bila teologija gluha za resničnost, v katero mora sporočati svojo besedo.

d) Pavlova »beseda o križu« nosi apokaliptične prvine, ker opisuje radikalno delitev oziroma boj med dvema svetovoma – dvema miselnima konceptoma – kot apokaliptični dogodek (Pereira-Delgado 2014, 84–88). Izzove namreč krizo človeškega mišljenja in ga postavi pred radikalno izbiro med »potjo pogubljenja« in »potjo odrešenja« (v. 18). Križ spregovori dokončno sodbo o človeku in o Bogu s tem, ko postavi ločnico med človeškim in božjim: po eni strani pokaže mejo človeške modrosti, po drugi strani pa razkrije paradoksnost in človeku nerazumljivo božje razodetje po križu. Ker je križ predstavljen kot osnovni kriterij spoznavanja Boga, obrača vrednostni sistem sveta na glavo. Ni pa nujno, da bi apokaliptični govor samo opisoval stanje in predvideval uničenje; vzbuja namreč upanje, oblikuje nove podobe in navdihuje nove vizije. (Brown 1995, 15)

e) Oznanjevanje z »besedo križa« postavlja vsakega človeka pred radikalno odločitev, na koga ali kaj naj stavi, in tako ločuje med verujočimi in neverujočimi. Pavel očitno ne želi sprožiti ali nadaljevati nekega teoretskega razmišljanje o teoloških idejah, temveč postavi za predmet teološke refleksije konkretno življenjsko izkušnjo

(1,26–2,5). Oznanilo »besede o križu« sproži proces ločevanja, ki mora privedi do konkretne odločitve na teološkem in na etičnem področju. »Beseda o križu« – »nepamet oznanila« – ustvarja verujoče in s tem rešuje človeka iz pokvarjenosti, kamor ga zapeljuje zaslepljena »modrost sveta«. »Beseda o križu« s tem, ko trga človeka iz logike sveta, ustvarja verujoče, »ki so na poti odrešenja« (1 Kor 1,18).

f) »Beseda o križu« postavlja temelje novemu načinu razmišljanja in iskanja resnice, novi krščanski hermenevtiki – hermenevtiki križa (Mitchell 2010, 39–57). Ker se človeški modrosti se zdi norost, da lahko prek križa teče odrešenjsko dogajanje, je rešitev za človeka prav v odpovedi opredeljevanju Boga s človeško modrostjo in v poslušnosti Bogu, ki jo zahteva sprejetje »nepameti oznanila«. Ob križu se pokaže, ali se je človek pripravljen srečati z Bogom kot subjektom ali pa je zanj Bog zgolj predmet njegove religiozne in intelektualne dejavnost. Srečanje z njim se namreč ne more zgoditi z močjo logike človeške modrosti, ki bi se ji moral podvreči tudi Bog, temveč z logiko nemoči in norosti križa – v poslušnosti vere.

g) Končno pa »beseda o križu« nima le hermenevtične in pragmatične, to je: kritične funkcije, ki bi pri poslušalcu povzročila le neko določeno percepcijo, temveč ima tudi performativno moč (Brown 1995, 27; Martyn 1988, 1–4). Poslušalca usmerja k neki drugi resničnosti, k Bogu, ki je navzoč v dogodku križa in ki daje besedi dejavno moč preoblikovanja. »Beseda o križu« je namreč »božja moč« (1,18), ki se razodeva po Duhu (2,10). Podobno tezo razvije Pavel že v svojem Prvem pismu Tesaloničanom, v katerem predstavlja moč evangelija (= besede), ki »ni prišel med vas samo z besedo, ampak tudi z močjo in s Svetim Duhom ter s popolno zanesljivostjo« (1,5); »... besedo, ki ste jo slišali in prejeli od nas, ste sprejeli ne kot človeško besedo, ampak, kar resnično je, kot božjo besedo, ki tudi deluje v vas, kateri verujete« (2,13).

h) »Beseda o križu« v svoji odrešenjski funkciji poslušajočega posameznika in skupnost poenoti in osvobaja.⁸ Usmerja ga k izvoru – Kristusu Jezusu, ki »nam je postal modrost od Boga, pravičnost ter posvečenje in odkupitev.« (1,30) »Beseda o križu« s tem, ko postavi križanega Kristusa nasproti religiozni in posvetni modrosti ter vsem oblikam shizmatične navezanosti (1,13), demitizira moči sveta. Tako pa ne samo zahteva, ampak tudi omogoča človekovo celostno odločitev za Boga.

Reference

Brown, Alexandra R. 1995. *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*. Minneapolis: Fortress Press.

Gräbe, Petrus J. 2000. *The power of God in Paul's letters*. WUNT 2/123. Tübingen: Mohr Siebeck.

Haldimann, Konrad. 2002. Kreuz – Wort vom Kreuz – Kreuzestheologie: Zu einer Begriffs-differenzierung in der Paulusinterpretation. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 1–25. Ur. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁸ Tukaj lahko opozorim na aktualno študijo o moči križa: »Človeštvo osvobaja mehanizmov grešnega kozla, ki je v arhaični družbi nadzoroval želje in tako obredno ohranjal red. Ta mehanizem temelji na slepilu, ki ga lahko imenujemo »naturalistično«: krivdo za zlo prenaša na nedolžne in nemočne žrtve ter tako štiti in varuje prave krivce ... Nova zavest, ki jo je križ ustvaril, je prepoznala žrtev za nedolžno; nova kristična kultura je svoje poslanstvo našla prav v reševanju žrtev, nedolžnih.« (Petkovšek 2014, 587)

- Hengel, Martin.** 1976. Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«. V: Johannes Friedrich, ur. *Rechtfertigung*, 125–184. Tübingen, Göttingen: J.C.B. Mohr.
- Inkelaar, Harm-Jan.** 2011. *Conflict over wisdom: the theme of 1 Corinthians 1-4 rooted in Scripture, Contributions to biblical exegesis and theology*. Leuven: Peeters.
- Kammler, Hans C.** 2013. Die Torheit des Kreuzes als die wahre und höchste Weisheit Gottes: Paulus in der Auseinandersetzung mit der korinthischen Weisheitstheologie (1. Korinther 1,18–2,16). *Theologischen Beiträge* 44:290–305.
- Konradt, Matthias.** 2003. Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz: Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 1–4. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 94:181–214.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang.** 1975. Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75:1–46.
- Lampe, Peter.** 1990. Theological Wisdom and the »Word About the Cross«: The Rhetorical Scheme in 1 Corinthians 1-4. *Interpretation* 44:117–131.
- Martyn, J. Louis.** 1988. Paul and his Jewish Christian Interpreters. *Union Seminary quarterly review* 42:1–16.
- Merklein, Helmut.** 1992. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 1–4*. ÖTBK 7/1. Gütersloh, Würzburg: Gehrds Mohn, Echter Verlag.
- . 1997. Das paulinische Paradox des Kreuzes. *Trierer theologische Zeitschrift* 106:81–98.
- Mitchell, Margaret M.** 2010. *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*. Cambridge: University Press.
- Penna, Romano.** 2001. Logos Paolino della croce e sapienza umana (1 Cor 1,18–2,16). V: *Vangelo e inculturazione: Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, 461–483. Milano: Ed. San Paolo.
- Pereira-Delgado, Álvaro.** 2014. Tra retorica e apocalittica: due principi esegetici per introdursi nei misteri della 1 Corinzi. *Rivista biblica* 62:75–89.
- Pesch, Rudolf.** 1986. *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*. EKK 5/2. Neukirchen: Benzinger-Neukirchner.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- Schmeller, Thomas.** 2013. Kreuz und Kraft: Apostolisches Durchsetzungsvermögen nach 1 und 2 Kor. V: Wilfried Eisele idr., ur. *Aneignung durch Transformation: Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*, 241–263. Freiburg: Herder.
- Schrage, Wolfgang.** 1991. *Der Erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1-6,11)*. EKK 7/1. Zürich, Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchner Verlag.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73:59–76.
- Söding, Thomas.** 1992. Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief. *Catholica* 46:31–60.
- Stuhlmacher, Peter.** 1976. Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie. V: Friedrich Johannes, ur. *Rechtfertigung*, 509–526. Tübingen, Göttingen: J.C.B. Mohr.
- Thiselton, Anthony C.** 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Cambridge: Eerdmans.
- Tück, Jan H.** 2013. Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten: Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede. *Internationale katholische Zeitschrift* 42:544–561.
- Vollenweider, Samuel.** 2002. Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 43–58. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein, ur. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2013. Toren als Weise. V: Paul-Gerhard Klumbies idr., ur. *Paulus: Werke und Wirkung*, 3–20. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Voss, Florian.** 2002. *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft: Eine Untersuchung zur Soteriologie des 1. Korintherbriefes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vouga, François.** 2002. Ist die Kreuzestheologie das hermeneutische Zentrum des Neuen Testament? V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 283–326. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein, ur. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolter, Michael.** 2009. »Dumm und skandalös«: Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. V: Michael Wolter. *Theologie und Ethos im frühen Christentum: Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*, 197–218. WUNT 236. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zumstein, Jean.** 2002. Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 27–41. Ur. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.

Izvorni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 79–98
 UDK: 27-23:316.344.23
 Besedilo prejeto: 1/2015; sprejeto: 3/2015

Samo Skralovnik

Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini

Povzetek: Družbeni fenomen revščine lahko v antičnem Izraelu razdelimo po kriteriju minimalne eksistence na relativno in na absolutno revščino. Razdelitev bomo v našem prispevku presojali na podlagi analize pisnih virov, in to terminologije, ki v različnih svetopisemskih in (klasičnih) grških besedilih označuje različne stopnje in oblike revščine. Ob tem velja poudariti, da je predlagano razdelitev mogoče terminološko podpreti samo v hebrejskih svetopisemskih in v grških klasičnih besedilih, ne pa tudi v novozaveznih spisih. Članek zato pomeni poskus pojasnitve razlogov, zakaj v novozaveznih spisih na podlagi analize terminologije, ki označuje različne stopnje revščine, ni mogoče govoriti o relativni in o absolutni revščini.

Ključne besede: revščina; absolutna revščina; relativna revščina, Sveto pismo, Septuaginta

Abstract: **Relative and Absolute Poverty in Hebrew and in Classical and New Testament Greek**

Poverty in ancient Israel could be either relative or absolute, depending on the criterion of minimal existence. An analysis of the terminology in the relevant written sources, namely various Biblical and (classical) Greek texts, indicates there are different levels and forms of poverty. It should be noted that the proposed distinction can be terminologically supported only by the Hebrew Bible and the Greek classical texts, but not by the New Testament writings. Consequently, this article attempts to clarify, on the basis of analysis of terminology denoting different levels of poverty, the reasons for which the New Testament writings do not show the same pattern of relative and absolute poverty.

Key words: poverty, absolute poverty, relative poverty, The Bible, The Septuagint

Družbeni fenomen revščine lahko ne glede na kraj in čas, ki ga pretresamo, razdelimo po kriteriju minimalne eksistence.¹ Po tej razdelitvi je na eni strani raznolika množica posameznikov, ki so jih prav tako raznolike življenjske razmere pahnile v relativno re-

¹ Omenjeni kriterij delitve predstavi W. Stegemann v delu: *The Jesus Movement: A Social History of its First Century* (1999, 70–1). Kadar govorimo o socialni slojevitosti, je možnih več kriterij delitve. W. Stegemann je v svojem drugem doktoratu (1983) preučeval zgodovinsko in socialno ozadje Apostolskih del.

vščino. Za revščino te vrste je značilno, da posameznik s svojim lastnim delom in trudom, v smislu prehrane, obleke in bivališča, še zmore – z zmernostjo, z odrekanjem in s trdim delom – dostojno preživeti sebe in svojo družino. To je tako imenovana relativna revščina. Na drugi strani predlagane delitve je nekoliko manj heterogena skupina posameznikov, za katere je značilno, da s svojim lastnim delom in trudom ne zmorejo doseči eksistencialnega praga. To je absolutna revščina, ki se kaže v odsotnosti elementarnih dobrin, to je: hrane, obleke in bivališča. Predlagano razdelitev je mogoče terminološko podpreti tako s hebrejskimi kakor z grškimi izrazi, ki v različnih, svetopisemskih in (klasičnih) grških, besedilih označujejo različne stopnje in oblike revščine, v osnovni razdelitvi pa razpadejo na absolutno in na relativno revščino.

Pričakovali bi, da bomo na podobne zakonitosti naleteli tudi v krščanskih spisih 1. stoletja, in to še toliko bolj zaradi skupnega imenovalca, Jezusa Kristusa, ubogega Boga – tudi v materialnem smislu –, ki se je tako spotikljivo sklonil med ljudi. Proti pričakovanjem terminološka »doslednost« v spisih Nove zaveze zbledi.

V tem prispevku bomo zato naredili poskus pojasnitve razlogov, ki so privedli do tega, da v Novi zavezi na podlagi terminologije, to je jezika, ni (več) mogoče govoriti o relativni in o absolutni revščini – kljub dejstvu, da je iz različnih drugih virov izpričano, kako je velika večina prebivalstva Palestine Jezusovega časa pripadala nižjemu sloju, torej živela v relativni revščini (Stegemann 1999, 67sl.; 85).²

To bomo naredili tako, da bomo najprej pod drobnogled postavili hebrejski izraz za absolutno revščino. Ko bomo prečesali vsa svetopisemska mesta in ugotovili natančen pomen le-tega, bomo nadalje motrili pravilnost prevajalskih rešitev v Septuaginti in končno v spisih Nove zaveze.

² Večino pripadnikov nižjega sloja je zaznamoval boj za materialno preživetje in za sam obstanek, se pravi: revščina (Stegemann 1999, 88). Med te ljudi lahko štejemo ne le beračev, ampak tudi nekoliko bolj preskrbljene obrtnike in trgovce, ki so bili v primerjavi z bogatimi lastniki zemljiških veleposesti zagotovo revni. V delu cerkvenega očeta Janeza Krizostoma, ki je resda živel v 4. stoletju po Kr., vendar je stanje brez težav mogoče uporabiti za oris razmer v 1. stoletju po. Kr., je kot lep zgled naslikana življenjska situacija revnega najemnika. Besedilo odkriva dejstvo, da je v opisovanem času obstajalo zavedanje o organski povezavi med revščino revnih in bogastvom bogatih. V komentarju k Matejevem evangeliju Krizostom zapiše: »Could there be more unjust people (than the owners of land who draw their wealth from the earth)? For when we examine how they threaten the poor and miserable country people, we reach the conclusion that they are more inhumane than barbarians. On the people who must hunger and suffer all their lives they constantly lay impossible levies, burden them with toilsome duties, and use them like donkeys and mules, and even stones; they do not grant them even the least bit of rest but, whether or not the earth produces a yield, suck them dry and give them no consideration whatever. Is there anyone more worthy of compassion than these people when they worry themselves the whole winter, worn down by cold, rain, and night watches, and now stand there with empty hands, still deep in debt, when they shiver and quake not just from hunger and failure but also from tormenting of the overseer, from the warrants, the arrests, the calling to account, the foreclosure of the lease, and from unrelenting demands? Who can enumerate all the things that are done to them, all the advantage that is taken of them? From their work, from their sweat, storage bins and cellars are filled, but they are not allowed to take home even a little bit; rather, (the landowner) hoards the whole harvest in his own chest and throws them a trifling sum as a wage.« Krizostomovo besedilo lahko uporabimo kot nekakšno definicijo revščine. Zagotovo najbolj vidna lastnost »nepravičnih« (*unjust*) ljudi je ta, da imajo v lasti veliko zemlje oziroma da so zemljiški veleposestniki. To je elita, peščica ljudi, ki je obvladovala večino zemlje. Razlika med elito in večinskim spodnjim razredom je bila v tem, da je bil spodnji razred za svoje preživetje odvisen od truda svojih rok. Tako ni bilo le zaradi politične nepomembnosti in kot posledica tega enormne politične veljave in vpliva, temveč zaradi dejstva, da je bil spodnji družbeni razred brez zemlje oziroma je imel le minimalni delež. (Stegemann 1999, 92)

1. Hebrejska terminologija in njene značilnosti

V jeziku, ki sicer ne slovi po bogatem besednem zakladu, najdemo za opis revščine številne pridevnike, samostalnike in glagole. Reveža na meji preživetja označuje pridevnik אֲבִיּוֹן majhnega revnega kmeta (delavca) pridevnik דָּל; materialno stanje revščine kot posledice lenobe samostalnik מְהֻסָּר; pridevnik מְסֻבֵּן ubogega modrega mladeniča; pridevnik עָנִי reveža, ki je trpel zatiranje in izkoriščanje, in ne nazadnje je za splošno označevanje revščine iz družbenega in ekonomskega vidika služil glagol רָשַׁע.

Izrazi so po celotni hebrejski Bibliji, v različnih sklopih besedil, raztreseni neenakomerno. Vsako besedilo pretresa isti družbeni pojav pod nekoliko drugačnim zornim kotom, saj je hebrejsko Sveto pismo sestavljeno iz mnogih prvin in izročil različnega izvora. Pravni teksti skušajo revežem zagotoviti socialno zaščito in preživetje z redistribucijo dobrin ter z zakoni, ki zadevajo sužnje (zaradi dolga) in dni-narje; preroški teksti se ukvarjajo z reveži, ki jih ekonomsko izkoriščajo zemljiški veleposestniki; Psalmi pa skozi posebej bogat jezik, besedišče in vsebino izpostavijo Boga kot zaščitnika revnih (Freedman, Herion in Beck 1992, 402–403).

Ko raziskujemo pomen besed, ki jih avtorji uporabijo pri opisovanju revščine, moramo imeti v mislih, da je pri določanju pomena besede odločilno upoštevati kontekst in uporabo izrazov v tem kontekstu (odličnost sobesedila za pomen besed). Pomembno je biti pozoren tudi na distribucijo različnih besed skozi celotno hebrejsko Biblijo. Noben avtor ali biblični tekst namreč ne uporablja vseh hebrejskih izrazov, ki pokrivajo reveža oziroma revščino. Nasprotno, različna uporaba terminov kaže, da vsako besedilo oziroma sklop besedil vidi svoj (dopolnjujoči) vidik tega vprašanja (npr. termin רָשַׁע je tipični modrostni izraz, ki ga v Pentatevhu ali preroških besedilih sploh ne zasledimo). Še več, tudi kadar različna besedila uporabljajo enake termine, ni vedno nujno, da avtorji opisujejo isto stvar: tako termin דָּל v 2 Sam 13,4 označuje »hيرانje«, posledice Amnónove nepotešene ljubezni do sestre Tamare, v Sod 6,15 in v 2 Sam 3,1 označuje »slabost«, ki ji gre pristaviti pridevnik »vojaško oziroma politično«. V pripovednem delu 1 Mz 41,19 pa je izraz uporabljen za opis »mršavih« krav iz faraonovih sanj. Šele na podlagi modrostnih in nekaterih preroških besedil (Prg 14,31; 20,19; 22,16; 22,22; 28,3; 28,8; 28; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6 itd.) uvidimo, da termin označuje revnega kmeta, ki je bil zatiran in (ekonomsko) izkoriščen marginalni element izraelske družbe.

2. Relativna in absolutna revščina v Stari zavezi

Ena glavnih značilnosti revščine v Stari zavezi je njena velika pestrost in raznolikost. To lahko trdimo tako z vidika vzrokov, ki so revščino povzročali, kakor z vidika posledic teh vzrokov, to je: različnih stopenj revščine.³ Izjemni heterogenosti navkljub

³ Imela je namreč najrazličnejše vzroke: lahko je bila rezultat indolence in lenobe (Prg 6,10; 19,15; 24,30), potratnega življenja (Prg 21,17; Prd 18,32), neumnosti in trme (Prg 13,18; 28,19), zatiranja in pohlepa (2 Mz 1,13; 2 Sam 12,1–2; Jer 22,13; Iz 5,8), slabe žetve (Neh 5,1–3), katastrofe, bolezni, vojne, prevare/

lahko revščino v Stari zavezi razdelimo po kriteriju *minimalne eksistence*. Po tem kriteriju reveže delimo na *relativno revne* in na *absolutno revne*. Podobno kakor je grška pridevnika πτωχός in πένυς mogoče razumeti kot sinonima – a vendar prvi v grškem svetu⁴ navadno opisuje revnega posameznika, ki je živel na robu ali celo pod minimalno mejo preživetja, medtem ko drugi označuje situacijo, v kateri je posameznik z delom lahko zaslužil dovolj za preživetje sebe in družine –, lahko v hebrejskem jeziku med različnimi termini, ki označujejo revščino, terminološko razločimo absolutno in relativno revne. Absolutno revna oseba je bila pogosto označena kot אֲבִיָּוָה, medtem ko je bila *običajna* oznaka za relativno revnega אֲבִיָּוָה (ter לָדָר) (Stegemann 1999, 88–89). Izjemna slojevitost revščine antičnega Izraela v osnovni delitvi tako razpade na dva dela: na relativno revne in na absolutno revne, ki jih svetopisemski avtorji najpogosteje (vsekakor pa ne izključno) označujejo s terminoma אֲבִיָּוָה in לָדָר (za relativno) in אֲבִיָּוָה (za absolutno revščino).

Predlagana razdelitev je jasno razvidna tudi na podlagi besedil, ki *ne* vsebujejo omenjene terminologije. Najlepše se kaže v odločbah, ki zadevajo daritve za greh, ko je govora o posebnih primerih, o revežih. Medtem ko je za »koga izmed ljudstva« veljal predpis, da mora za spravo darovati kozo ali jagnje, v obeh primerih neoporečno samico, je za (relativno) revne veljalo:

»Če pa kdo ne more kupiti ovce, naj prinese GOSPODU kot spravni dar za svoj greh grlici ali dva golobčka, enega za daritev za greh in drugega za žgalno daritev.« (3 Mz 5,7)

Absolutna revščina je opisana v naslednjem dihu:

»Če pa ne zmore niti dveh grlic ali dveh golobčkov, naj prinese kot dar za svoj greh desetinko škafo bele moke kot daritev za greh ...« (3 Mz 5,11)

Prvo znižanje, ki označuje relativno revščino, jasno pokaže na to, da je bila predpisana daritev za marsikaterega Izraelca več, kakor si je lahko privoščil. Še več, drugo znižanje, ki sledi prvemu, govori, da je bilo celo prvo znižanje v mnogih primerih nedosegljiva dobrina. Rabbi Abraham Ibn Ezra (1089–1167) je desetinko škafo bele moke, drugo znižanje, razlagal kot količino hrane, ki je zadostovala potrebam enega človeka za en dan. Določbo je razumel kot maksimalno prilagoditev (socialnim) razmeram (absolutni revščini), da je bila izvedljiva celo za najrevnejše sloje družbe (Gershon 1994, 79–81).

2.1 Absolutna revščina – אֲבִיָּוָה

Absolutno revne so svetopisemski avtorji najpogosteje (ne izključno) označevali s terminom אֲבִיָּוָה. Hebrejski besedni zaklad, ki resda ni zelo bogat, premore za opis revščine presenetljivo veliko izrazov, od zelo splošnih, ki so se uporabljali zgolj za

goljufije, oderuštva (2 Mz 10,4–5; 4 Mz 11,4–5; Sod 10,8; Ps 105,34 itd.) ipd. Reveži v hebrejski Bibliji zaradi tega ne pomenijo posebnega družbenega razreda ali političnega telesa, ampak zelo raznoliko tvorbo.

⁴ Glede pomena πτωχός in πένυς v grškem svetu glej: πτωχός in *the Greek World* (Schmidt 1983, 886sl.).

slikanje prepada med družbenima poloma bogatih in revnih, do duhovnih in ne nazadnje do zelo konkretnih izrazov. Konkretni izrazi so izhajali iz konkretnih materialnih razmer ali iz pomanjkanja teh dobrin. Natančno jih lahko opredelimo samo tako, da vsakega posebej preučimo v kontekstu, v katerem se najde. Zato v nadaljevanju sledi analiza termina אֶבְיֹוֹן v celotnem hebrejskem Svetem pismu. Šele ko bomo tako izluščili njegov natančni pomen, bomo lahko nadalje motrili ustreznost prevajalskih rešitev LXX in NZ.

2.1.1 Preroški korpus

Termin אֶבְיֹוֹן se v hebrejski Bibliji najde enainšestdesetkrat in je najbolj značilen za preroški in za pravni korpus. V preroškem korpusu se beseda pojavi sedemnajstkrat in označuje reveža, ki je trpel na različne načine.

1. Trpel je zatiranje in nasilje (vladajočih) mogočnikov (Iz 14,30; 25,4; 29,19–21; Jer 2,34; 20,13; 22,16; Ezk 22,29; Am 4,1).

Revež אֶבְיֹוֹן je v preroškem korpusu najpogosteje opisan kot nemočen plen, ki zaradi nasilnika trpi nasilje in trpljenje (Iz 25,4; 29,19). Medtem ko Izaija ostane pri nekoliko bolj nejasnih pojasnilih (prim. pihanje nasilnikov), je Jeremija pri opisu nasilja konkretnjši: »Tudi v tvojih rokavih sem našel kri nedolžnih siromakov (אֶבְיֹוֹנִים).« (Jer 2,34) S tem jasno pove, da se je nasilje mnogokrat končalo s smrtjo reveža אֶבְיֹוֹן. Jeremija razkrije tudi motiv prelite krvi:⁵

»... trgajo plen, prelivajo kri in pokončujejo ljudi, da si prisvojijo krivičen dobiček ...« (Jer 22,27)

»Jemlješ obresti in oderuško plačilo, kuješ dobičke z izsiljevanjem bližnjega, name pa pozabljaš, govori Gospod Bog.« (Jer 22,12)

Edini namig glede materialnega stanja reveža אֶבְיֹוֹן je oznaka v Iz 29,19: »... najbolj revni med ljudmi (וְאֶבְיֹוֹנֵי אֲדָמָה) ...«. Termin אֶבְיֹוֹן v 29,19 nastopi v kombinaciji z ubožci (עֲנִוִּים) in opisuje najnižjo stopnjo revščine. V skladu z mišljenjem zgodnjih prerokov je bil Izrael sojen zaradi izkoriščanja in zatiranja. Zato je Izrael v izgnanstvu sam postal ubog (עָנִי). Termin na tem ozadju pridobi (tudi) širši duhovni pomen – to posebej izpričuje Drugi Izaija v poglavjih 40–66. Vprašanje ostaja, ali je Prvi Izaija v 29,19 s kombinacijo ubožcev (עֲנִוִּים) in najbolj revnih (אֶבְיֹוֹנִים) imel v mislih Izrael na splošno ali uboge. Sobesedilo z omembo »nasilnikov«, tistih, ki »snujejo hudobijo«, »pogublajo ljudi z besedo«, »pri vratih nastavljajo zanko in z zmedo izpodrivajo pravičnega« (29,20–21) namiguje na nemočne, marginalne, revne. Kombinacija – tudi če ima »duhovni pomen« – se verjetno uporablja kot oznaka družbenega dna, kot polarni kontrast skupini, ki jo opisuje v nadaljevanju (Delitzsch 1986, 24). Avtor uporablja jezik nemočnih in zatiranih (Oswalt 1986,

⁵ Ezk 18,10–13 predstavi podoben vzorec: »Če pa ima nasilnega sina, ki preliva kri in počenja katero tehle reči – medtem ko sam vsega tega ne dela: pojedla na gorah, oskrunja ženo svojega bližnjega, izkorišča revnega in ubogega, ropa, ne vrača zastavljenega, vzdiguje oči k malikom, počenja gnusobo, posoja na obresti in odira ...«

538), s katerim hoče izraziti družbeno dno – ekonomsko obubožane (angl. economically impoverished) (Clements 1982, 242).

2. Trpel je nepravilnosti v pravnih postopkih (Iz 29,19–21; 32,7; Jer 5,28; 22,16; Am 2,6; 5,12).

Izaija, Jeremija in Amos se problematiki neenakosti (nemoči) pred sodiščem posvetijo vsak s svojim besednjakom, značilnim za vsakega od njih posebej. Izaija omenja lažno pričanje vplivnega podleža, ki

»... snuje zvijače, da z lažnivimi besedami pogublja siromake (עַנְיִים), tudi ko ubožec (אֲבִיּוֹן) zagovarja pravico ...« (Iz 32,7)

Jeremija navaja debele in zavaljene krivičnike, ki »[ne] prisojajo pravice ubogim (אֲבִיּוֹנִים)« (Jer 5,28), Amos pa hudodelce, ki jemljejo odkupnino in odpravljajo »ubožce (אֲבִיּוֹנִים) pri vratih« (Am 5,12), to je: na sodišču.

Sklepati smemo, da Amos naslavlja isto skupino ljudi tudi v 2,6: »Zaradi treh pregreh Izraela, zaradi štirih tega ne bom odvrnil: ker za srebro prodajajo pravičnega in za par sandal reveža (אֲבִיּוֹן).« Klasična razlaga poudarja, da srebro in par sandalov veljata za podkupnino oziroma korupcijo v pravnem in v sodniškem sistemu, ki je bil navzoč v 8. stoletju pr. Kr. (Iz 1,23, Mih 3,9). Hebrejski glagol »prodati« (מָכַרְתָּ), ki se nahaja v Am 2,6, opisuje prodajo v suženjstvo (1 Mz 37,27–28, 2 Mz 21,7.16, 3 Mz 25,39, 5 Mz 15,12). Iz tega je mogoče sklepati na podobnost situacije, na prodajo v suženjstvo. Na podlagi podkupljivega pravnega sistema, ki je dolžnika proti podkupnini označil za insolventnega, je upnik dolg izkoristil za to, da je dolжник postal njegov suženj (Gowan 1996, 365; Harper 1973, 49). Podobno razlaga Mays (1985, 45), ki navaja primer v 2 Kr 4,1–7 (Mt 18,25) in dodaja, da določni člen pred omembo srebra (denarja) kaže na točno določeno vsoto (količino) denarja (srebra). Vendar paralelni izraz »par sandal« v drugi grafični vrstici lahko razumemo tudi kot obskurni namig na (prisilni) proces prodaje zemljiškega posestva. Obutev se je uporabljala kot potrdilo odkupa dedne zemlje (Rut 4,7–8):

»Pri odkupu in zamenjavi pa je bilo nekaj v Izraelu tako, da so vsako stvar potrdili: eden je sezul svojo sandalo in jo dal drugemu. To je veljalo v Izraelu za potrdilo.« (Rut 4,7)

Govorimo torej o opisu pravnega sistema, ki je bil ugrabljen zaradi zaslužjenja oziroma razlastnitvenja nemočnih, ubogih, meni Mays (1985, 46). Ker za reveža (אֲבִיּוֹן) ni bilo značilno, da bi razpolagal s svojo lastno zemljo, in dodatno, ker je govor o paru sandal, ne o (eni) sandali (נַעֲלָיו), ki se omenja v Rut 4,7, lahko izraz »par sandal« (נַעֲלָיִם) razumemo kot neznatno, nepomembno vrednost, za katero so prodajali siromake. Podobno mnenje izrazi Ezekiel, ko Izraelcem očita, da »mrijo duše« za »prgišče ječmena in nekaj koščkov kruha«, torej že za neznatno in nepomembno vsoto:⁶

⁶ Sandale so lahko bile tudi predmet razkošja (Ezk 16,10; Jdt 16,9).

»Skrunite me pri mojem ljudstvu za prgišče ječmena in nekaj koščkov kruha, ko morite duše, ki bi ne smele umreti, in puščate pri življenju duše, ki bi ne smele živeti, ko lažete mojemu ljudstvu, ki rado poslušá laž.« (Ezk 13,19)

Če »par sandal« v kontrastu s srebrom (denarjem) razumemo kot neznatno vso-to (materialno stanje), potem termin הַבְּרִיחַ nedvomno označuje absolutno revščino.

3) Trpel je ekonomsko izkoriščanje (Jer 5,28; 22,16; Ezk 18,12; Am 8,4; 8,6).

Debele in zavaljene Jeremija omenja v Jer 5,28.

»... kakor ptičarji, zanke nastavljajo in lovijo ljudi. Kakor kletka, ki je polna ptičev, tako so njihove hiše polne prigoljufanega blaga. Zato so postali veliki in bogati, debeli so in zavaljeni.« (Jer 5,26–27)

Besedilo opisuje krivičnike (kakor ptičarji), ki so ekonomsko izkoriščali in ropali (lovili) revne. Na podlagi konteksta Jer 22,16 lahko sklepamo, da Jeremija s ptičarji opisuje tiste, ki so pustili svoje bližnje garati brez plačila in jim niso dali njegovega dnevnega zaslužka (Jer 22,13); tiste, ki so prelivali nedolžno kri, da bi zatirali in izsiljevali (Jer 22,17). Podobo ekonomskega izkoriščanja dopolnita Ezk 18,12 z opisom nasilnega sina, ki » ... ne vrača zastavljenega, /.../ posoja na obresti in odira ...« (Ezk 18,12–13, 22,12.25), in Am 8,4–6, ki razkriva goljufije pri prodaji žita:

»Kdaj bo pretekel mlaj, da bomo prodajali žito, in sobota, da bomo odprli žitnice; da bomo zmanjšali škaf, zvišali šekel in podtaknili varljivo tehtnico ...« (Am 8,5)

Amos nadaljuje: »... da bomo za denar kupili siromake (דָּלִים), za par čevljev ubožca (הַבְּרִיחַ) ...« (Am 8,6). Citat iz Am 8,6 nas vodi nazaj v 2,6; tam je bila uporabljena podobna formulacija in isti izrazi za označevanje najnižje stopnje izkoriščanja: הַבְּרִיחַ (2,6; 8,6). Am 8,6 najverjetneje označuje bogate posameznike, ki so revnim posojali žito. Z goljufijo (zmanjšan škaf, zvišan šekel, varljiva tehtnica) so zagotovili, da zadolženi reveži posojenega žita niso mogli povrniti. To je pomenilo, da so se revni za povračilo dolga morali prodati v suženjstvo (2 Mz 21,2; 22,4; 3 Mz 25,39–42).

Zaradi diskutabilne narave Am 8,6 (in 2,6) ostaja dokončna razlaga odprta. Za našo študijo je najbolj pomembno dejstvo, da Amos reveže loči po kriteriju imetja. Očitno je, da je v času in okolju, v katerem je živel Amos, izraz revež לֵד označeval nekoga, ki ni bil popolnoma brez lastnine, medtem ko je bil termin הַבְּרִיחַ oznaka za absolutno revščino. Vrednost para čevljev, po kateri je הַבְּרִיחַ bil prodan, kaže namreč na materialno stanje, ki je bilo absolutna revščina.

4) Trpel je lakoto in žejo (Iz 32,6–7; 41,7 Ezk 16,49).

Lakota in žeja se v povezavi s terminom הַבְּרִיחַ najde na treh mestih. Prvič se omenja v Iz 32,6–7, v kontekstu opisa bedaka in podleža, ki v Iz 32,5 tvorita neka-

kšen stiliziran dvojec za opis krivičnikov. »Kajti bedak govori bedasto, njegovo srce snuje zlo, da počenja bogoskrunstvo in varljivo govori o GOSPODU, da zaničuje željo lačnega in žejnemu odreka pijačo.« (Iz 32,6) V naslednji vrstici Izaija opiše še podleža: »Podleževe podlosti so hudobne, on snuje zvijače, da z lažnivimi besedami pogublja siromake (הַעֲבִיִּים), tudi ko ubožec (אֲבֹנִיּוֹן) zagovarja pravico.« (Iz 32,7) Povezavo med v. 6 in v. 7., med lakoto in žejo, in pravnimi nepravilnostmi tvori kontekst opisa dvojca bedaka in podleža (Iz 32,5–7).

Drugo povezavo med žejo in terminom אֲבֹנִיּוֹן najdemo v Iz 41,17: »Revni (וְהָאֲבֹנִיּוֹנִים) in ubogi (הַעֲבִיִּים) iščejo vodo, pa je ni, njihov jezik se suši od žeje.« Bržkone pa moramo citirani stavek razumeti kot metaforično podobo splošnega hrepenenja Izraela po osvoboditvi izpod Babilona, še posebno ker stoji stavek na začetku priljubljene svetopisemske primerjave, v kateri se bo puščava spremenila v raj:

»Jaz, GOSPOD, jih bom uslišal, jaz, Izraelov Bog, jih ne bom zapustil (revne in uboge, ki iščejo vodo, op.a.). Na golih gričih bom odprl reke in studence sredi dolin, puščavo bom spremenil v jezero vodá, suho deželo v vrelce vodá.« (Iz 41,18sl.)

Zadnjič se z omembo lakote srečamo pri Ezekielu. Ezk 16,49 nakazuje pomanjkanje hrane in obilje, ki ga revni niso bili deležni. Ezekiel uničenje Sodome interpretira z ekonomskega vidika:

»Glej, tole je bila krivda tvoje sestre Sódome: s svojimi hčerami vred je bila napuhnjena zaradi obilja kruha in brezskrbnega pokoja in ni pomagala stiskanim (עֲנִי) in revnim (אֲבֹנִיּוֹן).« (Ezk 16,49).

Po prerokovi interpretaciji je bila Sodoma uničena zaradi obilja, ki ga ni delila z revnimi.

2.1.1.1 Pomen termina אֲבֹנִיּוֹן v preroškem korpusu

Revež אֲבֹנִיּוֹן je v preroškem korpusu najpogosteje opisan kot nemočna tarča nasilja (Iz 14,30; 25,4; 29,19; Jer 2,34; 20,13; 22,16; Ezk 22, 29; Am 4,1), ekonomskega izkoriščanja (Jer 5,28; 22,16; Ezk 18,12; Am 2,6; 8,4; 8,6) in pravnih nepravilnosti (Iz 29,19–20; 32,7; Jer 5,28; 22,16; Am 2,6; 5,12).

Za večino omenjenih mest je značilno, da ne dajejo izčrpnih informacij o materialnem stanju termina אֲבֹנִיּוֹן. O materialnem stanju pričata Am 2,6; 8,6 in Iz 29,19. Par sandal (2,6) oziroma par čevljev (8,6) – kljub ne povsem zakoličeni razlagi obeh kontekstov – daje slutiti, da je bilo materialno stanje reveža אֲבֹנִיּוֹן absolutna revščina. Drugače od termina דָּל,⁷ ki je v času in okolju, v katerem je živel Amos, označeval

⁷ Biblična besedila predstavijo reveža דָּל, kot svobodnega posameznika, čigar lastnina je bila majhna. Označimo ga lahko kot »majhnega človeka«, »nemočnega«, posebno pred sodiščem. V vsakdanjem boju za preživetje je bil odvisen od svojega lastnega dela in truda. Zaradi agrarne narave besedil, v katerih najdemo termin, prevladuje mnenje, da je njegov življenjski prostor agrarno okolje: »The mention of severe grain taxes (Amos 5:11) and lack of sufficient grazing and farmland (Isa 14:30; Jer 39:10) suggest an agricultural background for this word – a background that is confirmed by uses of the word dal el-

reveža ne popolnoma brez lastnine, torej relativno revnega, רַבֵּי־יָוֵן označuje revščino na meji preživetja. To potrjuje pomen termina רַבֵּי־יָוֵן v Iz 29,19, ko (hebrejska) besedna zveza »(najbolj) revni med ljudmi« označuje najnižjo stopnjo revščine, katere sestavni del je bila tudi lakota in žeja (Iz 32,6–7; Ezk 16,49). Kot (delni) vzrok za takšno stanje je na podlagi preroškega korpusa in prej omenjenih mest mogoče pokazati na poželenje krivičnikov v najširšem smislu. To poželenje se je v družbi manifestiralo v obliki izkoriščanja, nasilja, goljufije ... V tem je tudi osnovni razlog, da se preroški korpus bolj kakor opisu materialnega stanja posveča kritiki zatiranja in izkoriščanja.

2.1.2 Pravna besedila

Termin רַבֵּי־יָוֵן se v Pentatevhu najde devetkrat, in to zgolj v pravnih besedilih Druge in Pete Mojzesove knjige (2 Mz 23; 5 Mz 15; 24). Označuje več različnih revežev.

1. To je revež, ki je bil v postopkih pred sodiščem v nemoči (2 Mz 23,6). V 2 Mz 23,6 je termin uporabljen v določbi, v kateri je govor o tem, da se siromakove pravice v pravdi ne smejo zatirati: »Ne zatiraj pravice siromaka (רַבֵּי־יָוֵן) v njegovi pravdi!«
2. To je revež, ki je trpel pomanjkanje hrane (2 Mz 23,11). Določba v 2 Mz 23,11 daje siromakom v sobotnem letu pravico, da jedo od tega, kar je na polju zrastle samo od sebe:

»Sedmo leto pa jo pusti, naj počiva in leži neobdelana; naj jedo od nje siromaki (רַבֵּי־יָוֵן) tvojega ljudstva, in kar še ostane, naj pojedjo poljske živali! Prav tako delaj s svojim vinogradom in s svojim oljčnim nasadom!« (2 Mz 23,11)

Strokovnjaki so enotni, da pravni material 2 Mz 23,11 pojmuje termin רַבֵּי־יָוֵן (v množini) kot tiste, ki so prikrajšani za normalno količino hrane (za preživetje). Na podobne poudarke naletimo tudi v drugih sklopih hebrejske Biblije (Ezk 16,49; Ps 132,15). Pri tem moramo posebej podčrtati povezavo z lakoto (רַבֵּי־יָוֵן), to pa za druge kategorije revnih ni značilno: npr. za reveža לֶדְרֹשׁ pomanjkanje hrane ni bilo značilno;⁸ revež רֵישׁ pomanjkanja hrane najverjetneje sploh ni trpel.

3. To je revež, ki je trpel (vsakršno, splošno) pomanjkanje (5 Mz 15,4–5.7–8.9.11). Devteronomij v 15. poglavju tematiko sobotnega leta razširi z odpustom, ki mu sledijo božji imperativi:

sewhere in the Hebrew Bible.« (Freedman, Herion in Beck 1992, 405) Termin označuje revnega kmeta, ki je bil zatiran in (ekonomsko) izkoriščen marginalen element izraelske družbe (Prg 14,31; 20,19; 22,16; 22,22; 28,3; 28,8; 28; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6 itd.). V nekaterih primerih je ozadje »zatiranja in izkoriščanja« jasno: nezakonito obdavljenje – davek na žito (Am 5,11), odiranje (Prg 22,22), podražitve (Prg 28,8), odvzem premoženja (Job 20,10.19), še več besedil pa o izkoriščanju in o zatiranju oziroma nasilju govori na splošno, brez natančnega opisa (Am 2,7; 4,1; Iz 25,4, Job 20,19; 34,28; Prg 14,31; 22,16; 28,3; 28,15). Na družbeni lestvici je bil situiran višje kakor revež רַבֵּי־יָוֵן, a nižje kakor revež רֵישׁ. Prg 28,3 reveža לֶדְרֹשׁ predstavlja kot podložnika reveža רֵישׁ (obubožani gospodar, ki stiska reveže ... (SSP); mož, ki je sam ubog in tare siromake ... (CHR)) oziroma bolje preskrbljenega reveža.

⁸ Pomanjkanje hrane je nakazano edinole v Prg 22,9. Vsa preostala mesta in sklopi besedil ne govorijo o pomanjkanju. Nasprotno, v pravnih besedilih na primer je revež לֶדְרֹשׁ v pravnih postopkih pred sodiščem ekvivalenten bogatašu (2 Mz 23,3; 3 Mz 19,15). Bogataš in revež לֶדְרֹשׁ sta izenačena tudi, ko je govor o višini dajatve za svetišče (2 Mz 30,15). V določbi o očiščenju gobavcev je moral takšen revež darovati resda znižano daritev, v višini »le« enega jagnjeta (3 Mz 14,21sl).

»Če bo pri tebi revež (אֶבְיֹן) kateri izmed tvojih bratov v kateremkoli kraju v tvoji deželi, ki ti jo daje GOSPOD, tvoj Bog, ne zakrni svojega srca in ne zapiraj roke pred svojim revnim (הָאֶבְיֹן) bratom, temveč mu jo na široko odpiraj in mu rad posojaj, kolikor potrebuje (מְחֹסֵר) tega, kar mu manjka (יְחָסֵר).« (5 Mz 15,7–8)

Na dlani je, da besedilo govori o pomanjkanju materialnih dobrin, vendar te dobrine, žal, niso navedene. Nadaljnje smernice razmišljanja ponuja opis pomanjkanja; poleg hebrejskega samostalnika מְחֹסֵר (pomanjkanje, primanjkljaj) je uporabljen še glagol יְחָסֵר (primanjkovati). Glagol יְחָסֵר se v hebrejskem pismu najde enaindvajsetkrat in označuje pomanjkanje (med drugim kruha (Iz 51,14; Ezk 4,17) vseh za življenje potrebnih materialnih dobrin (Jer 44,18)). Iz navedenega smemo sklepati, da citat iz 5 Mz 15,7–8 cilja na temeljne življenjske dobrine, ki so bile potrebne za človeku dostojno življenje.

4) To je tudi revni dninar. Termin se v Peti Mojzesovi knjigi najde zadnjič v 5 Mz 24,14, ko prepoveduje izkoriščanje dninarja:

»Ne izkoriščaj ubogega (עָנִי) in revnega (אֶבְיֹן) dninarja, bodisi da je izmed tvojih bratov ali izmed tujcev, ki so v tvoji deželi, znotraj tvojih vrat!«

Termin v danem besedilu označuje po dnevih plačane dninarje/delavce, najverjetneje brez svoje lastne zemlje, odvisne od dnevne mezde in kot takšne lahke tarče izkoriščanja.

2.1.2.1 Pomen termina אֶבְיֹן v pravnih besedilih

Termin אֶבְיֹן se v pravnem sklopu najde devetkrat, največkrat, kar sedemkrat (2 Mz 23,11; 5 Mz 15,4–11(6-krat)), označuje revščino, za katero je značilno pomanjkanje dobrin, potrebnih za dostojno življenje. Termin se največkrat uporablja za pomoči potrebnega, za reveža, ki sam ni zmož (pre)živeti. Najverjetneje je tu mišljena najnižja raven revščine, saj pomanjkanje (na splošno) ni značilno za nobeno drugo stopnjo revščine.⁹

2.1.3 Psalmi

Termin אֶבְיֹן se v psalmih najde triindvajsetkrat.

1. Ta revež je žrtev nasilnikov in krivičnikov, nekakšna nedefinirana skupina trpečih zaradi nasilja in (ekonomskega) izkoriščanja (Freedman, Herion in Beck 1992, 403) (Ps 9,18; 12,5; 40,17; 69,33; 70,5; 72,4; 72,12–13; (pred sodiščem) 82,4; 86,1; (107,41); 109,16.22.31; 140,12).

V mnogih primerih se najde v dvojcu z drugim terminom za revščino, עָנִי. V kombinaciji pomeni psalmistovo stilizirano izražanje:

⁹ Zelo pomenljivo je dejstvo, da se termin ne najde v zgodovinski pripovedi: »It is striking that the term 'ebyōn is missing from the narrative materials of the DH and of the Pentateuch. Indeed, the overall scarcity of any of the terms for 'poor' in these extensive bodies of narrative material in noteworthy, suggesting that ancient Israeli historians were reluctant to take up the topic of poverty. For the DH, this means a rejection (or at least an avoidance) of the prophetic contention that both Israel and Judah were destroyed in part because they mistreated the poor.« (Freedman, Herion in Beck 1992, 404)

»The term 'ānî is ... frequently paired with 'ebyōn (Iz 14,30–32; 32,7; 41,17; Jer 22,16; Ezk 18,12; 22,29; Am 8,4), a grouping found frequently in the Psalms (15 times), and to a lesser extent in proverbs 30–31 (3-times), Job (3 times), and Deuteronomy (2 times). The pair represents a somewhat stylized rhetorical device for speaking of poverty, and is the product of either prophetic or cultic influence, though which is difficult to determine.« (Freedman, Herion in Beck 1992, 408)

2. To je še splošna oznaka za reveža, njeno nasprotje, antonim pa je beseda bogataš (Ps 49,3; 74,21; 112,9; (113,7)).¹⁰
3. Pomeni tudi reveža, ki je najverjetneje trpel pomanjkanje hrane (Ps 109,22; 132,15). Ps 132,15 z omembo Boga, ki bo revne nasičeval s kruhom: » ... njegove uboge (אֲבֵי־יָמִי) bom nasičeval s kruhom,« daje slutiti, da so bili revni אֲבֵי־יָמִי tisti, ki so trpeli pomanjkanje hrane. Na podoben pomen kaže kontekst Ps 109,22: »Moja kolena klecajo zaradi posta, brez olja je moje meso shujšalo.« (Ps 109,24)

2.1.3.1 Pomen termina אֲבֵי־יָמִי v psalmih

Psalmi imajo bogat, splošen jezik, ki reveža אֲבֵי־יָמִי prikazuje kot posebnega božjega varovanca (Ps 35,10; 40,18; 69,34; 70,6; 72,12–13; 109,31; 113,7; 140,13) oziroma opisuje situacijo, ko ta revež v stiski zaradi trpljenja, nasilja in izkoriščanja kliče k Bogu (Ps 72,4; 82,4; 86,1; 109,22). Manj ali skoraj nič pozornosti psalmi posvečajo konkretnemu opisu vzrokov in samega materialnega stanja revnega. Na splošno velja, da je položaj reveža אֲבֵי־יָמִי opisan nejasno. Na podlagi dveh mest (Ps 109,22; 132,15) smemo sklepati, da je bilo za materialno stanje reveža אֲבֵי־יָמִi značilno pomanjkanje hrane, lakota torej.

2.1.4 Modrostna besedila

Termin אֲבֵי־יָמִי v modrostnih besedilih najdemo na dveh mestih, v Pregovorih (štirikrat) in pri Jobu (šestkrat). Termin označuje različne reveže.

1. To je revež, ki bil nemočen plen nasilja, zatiranja in nepostavnosti brez natančnega opisa vzroka in materialnega stanja revščine (Prg 14,31; 30,14; Job 5,15; 24,4.24). V Prg 30,14 ga najdemo v kontekstu opisa roda, »ki ima meče namesto zob in nože namesto kočnikov, da požira ubožce z zemlje, reveže (אֲבֵי־יָמִי) izmed ljudi«. Vsebinsko podoben pomen, nasilje in izkoriščanje nad revnimi in nemočnimi, razberemo iz Prg 14,31. Nazoren opis nasilja in ropanja, torej ekonomskega izkoriščanja, ima tudi Job 24,24: »Pred zoro vstaja morilec, ki ubija ponižane in ubožca (אֲבֵי־יָמִי), in ponoči oživi kakor tat!«
2. Tako je označen revež v procesih pred sodiščem (Prg 31,9; Job 5,15). V Prg 31,9 se termin najde v navodilih, ki narekujejo pravično, enakopravno obravnavanje in razsojanje ne glede na vpliv in na »težo« nasprotne stranke (31,9). Bog reveža namreč rešuje pred »mečem iz njihovih ust« (Job 5,15), pred krivičnikovo

¹⁰ Termin v Ps 113,7 ne pove ničesar o tem stanju, ampak je uporabljen za bipolarno oznako najnižje točke bede in revščine, ki jo more Bog povzdigniti v njeno nasprotje, v kneza Izraela.

lažno, pogubno besedo (oz. nasiljem in izkoriščanjem, če besedno frazo razumemo v prenesenem pomenu).

3. To je lahko splošna, popolnoma nedefinirana oznaka reveža (Prg 31,20; Job 29,16; 30,25). V Prg se termin najde v kontekstu opisa vrle žene, katere ena od mnogih vrlin je tudi to, da svojo dlan »odpira potrebnemu, svojo roko podaja ubogemu« (31,20). V Job 29,16 je Job opisan kot oče revnemu, ki je z njim v njegovi bedi jokal in se žalostil (30,25).
4. To je tudi revež brez elementarnih življenjskih potrebščin (Job 31,19). Job 31,19 reveža רֵבִיזִים opiše kot nekoga brez obleke oziroma odeje. Takšno materialno stanje označuje absolutni nivo revščine, za katerega je značilno pomanjkanje osnovnih dobrin za golo preživetje (hrana, obleka, bivališče).

2.1.4.1 Pomen termina רֵבִיזִים v modrostnih besedilih

V treh od štirih primerov v Pregovorih se termin רֵבִיזִים najde v kombinaciji s עָנִי, to pa nakazuje stiliziran, nedefiniran in splošen pomen. To spoznanje potrjuje analiza konteksta, ki ne ponuja skoraj nikakršnih podatkov glede materialnega stanja reveža רֵבִיזִים. Dva od štirih zgledov slikata reveža kot nemočen plen nasilja, zatiranja in nepostavnosti, vendar brez natančnega opisa vzroka in materialnega stanja revščine (Prg 14,31; 30,14).

Za odtenek jasnejšo sliko ponuja Jobova knjiga. Tudi v Jobovi knjigi je termin vsebinsko največkrat zaznamovan z nasiljem in z izkoriščanjem (Job 5,15; 24,4.24). V drugih primerih se pomen giblje med popolnoma splošnim in nedefiniranim pomenom (29,16; 30,25) in zelo konkretnim, ki prikazuje materialno stanje absolutne revščine (31,9: to je eden najbolj nazornih zgledov prikaza materialnih razmer absolutne revščine).

Termin רֵבִיזִים je v modrostnih besedilih torej pomenil precej splošno, nedefinirano oznako za reveža, za katerega je bilo značilno, da je bil plen nasilja, izkoriščanja in nepostavnosti. Job 31,9 namiguje, da je lahko bila posledica takšnih dejanj absolutna revščina.

2.1.5 Pripovedna besedila

Za termin רֵבִיזִים velja, da ni med najbolj pogostimi izrazi, ki v tako imenovanih pripovednih besedilih označujejo revščino. Najdemo ga samo na dveh mestih (1 Sam 2,8; Est 9,22).

V 1 Sam 2,8 besedna fraza »iz blata potegne ubogega« označuje ekstremno obliko revščine. To je metafora, s katero pisatelj označi najnižjo točko družbene lestvice, brez pojasnil, kaj natančno to pomeni v kontekstu slavljenja Boga, ki zmore najnižjega, »uboge v blatu«, povišati na najvišje mesto, »med kneze«.

Na drugem mestu, Est 9,22, ima termin splošen in nedoločen pomen. Najde se v opisu »dneva, na katera so Judje dosegli mir pred svojimi sovražniki, in kot mesec, ki se jim je iz stiske spremenil v veselje in iz žalovanja v praznik« (9,22). Ta dan so morali Judje obhajati kot dan veselja in gostije, ko so si drug drugemu pošiljali

darila. Darila pa so morali deliti tudi ubogim. Kontekst besedila Est 9,22 ne pove ničesar o materialnem stanju revščine, ki jo omenja.

2.2 Pomen termina אֲבִיּוֹן v celotnem korpusu Svetega pisma

Termin אֲבִיּוֹן se v hebrejski Bibliji najde enainšestdesetkrat in označuje skupino ljudi, ki jih lahko razdelimo v štiri kategorije, za katere je značilno:

1. pomanjkanje elementarnih dobrin¹¹ za dostojno življenje:
2 Mz 23,11; 5 Mz 15,4–5.7–8.9.11 (1 Sam 2,8); Job 31,19; Iz 32,6–7; Ezk 16,49; Ps 109,22; 132,15;
2. zatiranje, izkoriščanje in nasilje (v najširšem pomenskem obsegu):
2 Mz 23,6; 5 Mz 24,14; Prg 14,31; 30,14; 31,9; Job 5,15; 24,4.24; Iz 14,30; 25,4; 29,19–21, 32,7; Jer 2,34; 5,28, 20,13; 22,16; Ezk 18,12; 22,29; Am 2,6; 4,1; 5,12; 8,4; 8,6; Ps 9,18; 12,5; 40,17; 69,33; 70,5; 72,4; 72,12–13; 82,4; 86,1 (107,41); 109,16.22.31; 140,12;
3. klicanje po pomoči v stiski (v najširšem pomenu), še posebno Boga:
Ps 72,4; 82,4; 86,1; 109,22;
4. splošna nedefinirana oznaka najnižjega razreda revščine, družbenega dna:
Est 9,22; Prg 31,20; Job 29,16; 30,25; Ps 49,2; 74,21; 112,9; (113,7).

Termin אֲבִיּוֹן se največkrat najde v kategoriji 2, nekoliko manjkrat v 3 in 4. Ob tem velja biti pozoren na to, da kategorije 2, 3 in 4 ne označujejo nobene lastnosti, ki v neki določeni meri ne bi veljale tudi za druge oblike revščine (in ki jih svetopisemski avtorji označijo z drugimi termini). To ne velja za točko 1. Podčrtati moramo namreč dejstvo, da pomanjkanje (v smislu stradanja, kot stalnica) ni bilo splošno značilno za nobeno drugo obliko revščine v Svetem pismu.¹² Za reveža דָּל, je pomanjkanje hrane nakazano edinole na enem mestu, v Prg 22,9. Nobeno drugo mesto ali sklop besedil ne govori o pomanjkanju. Nasprotno, v pravnih besedilih je revež דָּל v pravnih postopkih pred sodiščem ekvivalenten bogatašu (2 Mz 23,3; 3 Mz 19,15). Bogataš in revež דָּל sta izenačena tudi, ko je govor o višini dajatve za svetišče (2 Mz 30,15). V določbi o očiščevanju gobavcev je moral resda darovati znižano daritev, v višini »le« enega jagnjeta (3 Mz 14,21sl). Nadalje pomanjkanje hrane ni bilo značilno za reveže רוּשׁ, še več, ti pomanjkanja hrane najverjetneje sploh niso trpeli. To potrjuje vsakršna odsotnost omembe hrane v povezavi s terminom רוּשׁ in navsezadnje tudi beseda o »krivičnosti« (Prg 13,23), s katero »obubožani gospodar«, ¹³ torej revež רוּשׁ, »stiska reveže« דָּל, svoje podložnike (28,3). Reveža רוּשׁ in דָּל sta (v opisanem zgledu) v medsebojnem odnosu gospodar (רוּשׁ) – hlapec (דָּל). Vsebinsko se pomenu termina רוּשׁ približa termin מְסֻכֵּן, ki se najde le v Pridigarju. Revščine ne slika kot nepreklicne posameznikove usode, temveč kot

¹¹ Hrana, obleka, bivališče.

¹² Za dokaj natančno in pregledno študijo vseh najpogostejših izrazov za revne v Svetem pismu glej članek na povezavi (tudi bibliografija na koncu članka): <http://www.michaelsheiser.com/TheNakedBible/ABD%20Poverty%20and%20Poor%20OT.pdf>.

¹³ V slovenskih prevodih: obubožani gospodar (SSP), hudobnež (EKU), mož, ki je sam ubog (CHR), en vbog Mosh (DAL).

prehodno stanje, ki je odvisno od njegove modrosti. To pa je značilno edinole za relativno revščino. Zadnji in hkrati najpogostejši izraz, ki v hebrejski Bibliji označuje revščino, עָנִי, se najde kar osemdesetkrat. Pomanjkanje materialnih dobrin zanj ni neznanka, čeravno ne v smislu preživetja, še manj v smislu splošne značilnosti. Za najpomembnejši svetopisemski blok, v katerem se najde termin עָנִי, lahko štejemo Iz 40–66 (tu je tudi najpogostejši). V teh poglavjih avtor(-ji) za označevanje reveža, razen na enem mestu, uporabi(-jo) izključno termin עָנִי. To je posledica preišljene rabe besed, s katerimi avtor(-ji) namerno preoblikuje(-jo) preroško predstavo zatiranega reveža in jo aplicira(-jo) na neko drugo stanje, na trpeče v babilonskem izgnanstvu namreč. V skladu z mišljenjem zgodnjih prerokov je bil Izrael sojen zaradi izkoriščanja in zatiranja. Iz tega razloga je Izrael v izgnanstvu sam, kot celota, postal עָנִי, torej ubog. Termin na tem ozadju nima samo pridiha političnega zatiranja, ki ga je Izrael izkusil v Babilonu, temveč pridobi duhovni pomen.

Na podlagi povedanega smemo skleniti, da je najbolj razločevalna značilnost termina עָנִי to, da – drugače od preostalih odtenkov (relativne) revščine – označuje, vsekakor ne izključno, absolutno revščino (Domeris 2007, 14–19; Stegemann 1999, 88–89). Za to obliko revščine je bilo značilno pomanjkanje osnovnih dobrin za golo preživetje (hrana, obleka, bivališče).¹⁴ Na splošno je to oznaka za najnižji družbeni status,¹⁵ ki je bil v veliki meri odvisen od drugih.

3. Relativna in absolutna revščina v grškem svetu

V grškem svetu sta revščino označevala pridevnika πτωχός in πένης. Prvi v grškem svetu¹⁶ največkrat opisuje revnega posameznika, ki je živel na robu ali celo pod minimalno mejo preživetja, medtem ko drugi označuje situacijo, v kateri je posameznik z delom lahko zaslužil dovolj za preživetje sebe in družine.

S terminom πτωχός¹⁷ zato opredeljujemo skupino absolutno revnih. Zanje je

¹⁴ » ... 'ebyōn (61 times) are those in economic need, such as lacking in food, water, houses, or land ...« (Domeris 2007, 14–19).

¹⁵ » ...'ebyon refers to the needy, and more broadly to those of the lowest social status ...« (<http://www.bible.gen.nz/amos/hebrew/alep/ebyon.htm>)

¹⁶ Glede pomena πτωχός in πένης v grškem svetu glej: πτωχός in the Greek World (Kittel 1983, 886sl.), tudi *Absolute and relative poverty – Penētes and Ptōchoi* (Stegemann 1999, 88–99).

¹⁷ Glede pomena pridevnika πτωχός glej še spletni naslov: http://www.preceptaustin.org/matthew_53.htm. »Ptochos is an adjective which describes one who crouches and cowers and is used as a noun to mean beggar. These poor were unable to meet their basic needs and so were forced to depend on others or on society.« - »Ptochos describes not simply honest poverty, and the struggle of the laboring man to make ends meet but also describes abject poverty, which has literally nothing and which is in imminent danger of real starvation.« »In Greek there are two words for poor. There is the word penēs. Penēs describes a man who has to work for his living, the man for whom life and living is a struggle, the man who is the reverse of the man who lives in affluence. Penēs is defined by the Greeks as describing the man who is autodiakonos, that is, the man who serves his own needs with his own hands. Penēs describes the working man, the man who has nothing superfluous, the man who is not rich, but who is not destitute either. /.../ ptōchos /.../ describes absolute and abject poverty. It is connected with the root ptōsein, which means to crouch or to cower; and it describes the poverty which is beaten to its knees. As it has been said, penēs describes the man who has nothing superfluous; ptōchos describes the man who has nothing at all. So

bilo značilno pomanjkanje osnovnih dobrin za golo preživetje (hrana, obleka, bivališče), pojasnjuje Stegemann:

»If the relatively poor could still meet the basic needs of life, the absolutely poor included those who had not even enough to live. In general, the Greek adjective *ptōchos* designates the following situation of the poor: they are hungry and thirsty, have only rags for clothes, and are without lodging or hope. For the necessities of the life they are dependent on the help of others, for example, through begging. In addition to beggars, their numbers often include widows and orphans, but also those who are chronically ill or disabled like the blind, the lame, and lepers. Here too, naturally, there were gradations.« (Stegemann 1999, 92)

Pridevnik *πένης*, nasprotno, označuje posameznike, ki so bili v položaju, da so si z delom ali lastnino lahko zagotovili še zadostna sredstva, hrano, obleko in bivališče, za preživetje sebe in svoje družine:

»Whereas *πένης* denote one who has to earn his living because he has no property, *πτωχός* denotes a complete destitution which forces the poor to seek the help of others by begging. /.../ It is the fate of a *πτωχός* to have nothing, but that of a *πένης* to live frugally.« (Schmidt 1983, 886)

Temeljna ločnica med eno in drugo skupino se izraža v lasti elementarnih človeških potreb, ki so tisti čas pomenile prehrano, obleko in prenočitev. Ob tem se moramo zavedati, da je večina prebivalstva antične dobe komaj prestopila mejo realizacije omenjenih temeljnih življenjskih potreb (Stegemann 1999, 89).

4. Relativna in absolutna revščina v Novi zavezi

Z vidika terminologije, ki jo novozavezni pisci uporabljajo za opis revščine – to sta skoraj izključno pridevnika *πτωχός* in *πένης* –, ločnica med relativno in absolutno revščino zbledi. Med pridevnikoma *πτωχός* in *πένης* v Novi zavezi ni mogoče več razbrati različnih nivojev revščine. To dejstvo, kakor bomo ugotovili, ni posebnost navdihnenih pisateljev 1. stoletja po Kr., ampak lahko to opazimo že vsaj tri stoletja prej v prevajalskih rešitvah Septuaginte. Dvainsedemdeseteri za prevodni ekvivalent hebrejskega pridevnika za relativno revščino, *עָנִי*, niso uporabili pridevnik *πένης*, ki v grškem svetu označuje relativno revščino, temveč pridevnik *πτωχός*, ki označuje absolutno revščino. Le enajstkrat je hebrejski pridevnik za absolutno revščino, *עָבֵר*, preveden v skladu s pomenom, kot *πτωχός*. Septuaginta na splošno pridevnik *עָבֵר* (absolutno revščino) prevaja (zamenjuje) s *πένης* (z relativno revščino): »*πένης* /.../ is used in the LXX for almost all the Hebrew words« (Wolf 1962, 843).

this beatitude becomes even more surprising. Blessed is the man who is abjectly and completely poverty-stricken. Blessed is the man who is absolutely destitute.«

Terminološka (jezikovna) neobčutljivost prevajalcev LXX kaže na zgovorno dejstvo, da niso poznali natančnega pomena izvirne hebrejske terminologije oziroma da jim je bilo razvejano socialno stanje družbenega dna, ki ga rišejo hebrejski termini, nepoznano. To je do neke mere mogoče utemeljiti z dejstvom, da je Septuaginta začela nastajati šele v 3. stoletju pr. Kr. za potrebe Judov v grško govorečem svetu, torej v precej drugačnem socialnem okolju, ki ni odsevalo družbenih konfliktov izraelske družbe.

Tudi K. L. Schmidt (resda v kontekstu opisovanja uporabe različnih izrazov za revščino pri rabinih, Jožefu Flaviju in Filonu Aleksandrijskem) ugotavlja podobno in zapiše:

»In translations πτωχός and πένης are mostly used interchangeably. Only in better Gk. is there differentiation ...« (Kittel 1983, 894)

Glede na dejstvo, da je za večino novozaveznih pisateljev in tudi naslovnikov Sveto pismo pomenil grški prevod (LXX), nas ne sme čuditi, če podobne jezikovne značilnosti (nedoslednosti) veljajo tudi za celotni novozavezni korpus:

»There is no longer any discernible distinction between πτωχός and πένης in the NT.« (Kittel 1983, 902)

Daleč najbolj pogosta beseda, ki v novozaveznih spisih označuje revščino, je πτωχός¹⁸ (najpogosteje se najde v sinoptičnih evangelijih: Mt petkrat, Mr petkrat, Lk desetkrat), to pa je presenetljivo, saj je bil najbolj pogost izraz v antični Grčiji πένης. Pridevnik πένης je namreč opisoval tiste, ki so imeli zelo malo premoženja in so za preživetje morali živeti zelo skromno in delovno. Pridevnik πένης (za relativno revščino) je v novozaveznih spisih uporabljen samo v 2 Kor 8,9 (Freedman, Herion in Beck 1992, 415).

Iz tega sledi, da novozavezni avtorji z istim pridevnikom – in to s πτωχός, ki v grškem svetu označuje absolutno revščino – označujejo vse »odtenke« revščine: revnega berača Lazarja (Lk 16,20sl.), uboge v duhu (Mt 5,3) oziroma uboge, ki se jim oznanja evangelij (Lk 7,22), spet na drugem mestu revno vdovo (Lk 21,2) ipd. To dejstvo narekuje, da moramo pridevnik πτωχός v novozaveznih spisih razumeti kot splošno oznako¹⁹ in ne kot klasično oznako za absolutno revščino. Pridevnik πτωχός se v Novi zavezi uporablja kot splošna oznaka za vse odtenke revščine, se pravi; za najrazličnejše posameznike in skupine, za katere je bilo značilno, da so na neki od konteksta odvisni stopnji trpeli pomanjkanje osnovnih življenjskih potreb (hrana, pijača, obleka, bivališče, svoja lastna zemlja (s tem so povezani tudi svoboda, dostojanstvo in čast)). Terminološka doslednost in občutljivost, ki ju je

¹⁸ *The New Testament Greek Lexicon*: Strong's Number 4434: (1) reduced to beggary, begging, asking alms, (2) destitute of wealth, influence, position, honour: (a) lowly, afflicted, destitute of the Christian virtues and eternal riches, (b) helpless, powerless to accomplish an end, (c) poor, needy, (3) lacking in anything, (a) as respects their spirit (destitute of wealth of learning and intellectual culture which the schools afford (men of this class most readily give themselves up to Christ's teaching and proved them selves fitted to lay hold of the heavenly treasure)).

¹⁹ O zelo širokem, nedefiniranem in splošnem pomenu gr. termina πτωχός priča tudi Strongov *The New Testament Greek Lexicon*.

mogoče zaslediti na nivoju svetopisemske hebrejščine in klasične grščine,²⁰ se v krščanskih spisih izgubi.

5. Sklep

Za družbeno stratifikacijo Jezusovega časa je bilo značilno, da je večinski delež predstavljal nižji razred in da je večino od pripadnikov tega razreda zaznamoval boj za materialno preživetje (relativna revščina). Mednje lahko štejemo vse, ki niso imeli deleža pri oblasti in pri privilegijih zgornjega razreda in hkrati niso bili v njihovih službah. To so bili predvsem poljedelci in kmetovalci (v Galileji tudi ribiči), delavci na kmetijah, kmetje zakupniki, dnevni delavci in dninarji, zadolženi služabniki in sužnji, rokodelci in majhni trgovci. Nekateri so bili sposobni ustvariti neko določeno premoženje, vendar ne v smislu Lukovega bogataša (Lk 12,16–21; 16,1–8.19–31). Sposobnost ustvarjanja nekega določenega premoženja kaže na svobodne posameznike, ki so imeli v lasti zemljo in/ali nekaj premoženja (prim. oče »izgubljenega« sina; sejalec iz Matejeve prilike o ljuljki med pšenico (Mt 13,24–30); gospodar iz odlomka o delavcih v vinogradu (Mr 20,1–16)). V nobenem primeru pa števila »premožnih« v nižjem družbenem razredu ne smemo prece- njevati. Masa nižjega družbenega razreda je živela na meji (oz. tik nad mejo) minimalne eksistence in so le z največjo težavo poskrbeli zase in za svojo družino glede temeljnih potreb (Stegemann 1999, 133–134).

To obširno maso nižjega družbenega razreda evangelisti poenotijo – z vidika terminologije – s pridevnikom $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$, pri tem pa velja, da pridevnik pokrije tako delež posameznikov, ki so izkušali absolutno revščino, kakor večino preostalih, ki so živeli eno mnogih odtenkov relativne revščine. Pridevnik $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$, ki v klasični grški literaturi označuje absolutno revščino – in je vsebinski ekvivalent hebrejskega pridevnika אֲבִיּוֹן –, v novozaveznih spisih postane splošna oznaka za govor o revščini. O materialnem stanju revščine lahko na jezikovni ravni govorimo zgolj načelno, o vsebini pa šele na podlagi umeščenosti vsakega termina v kontekst besedila, in to za vsak termin in za vsak kontekst posebej.

To dejstvo je zagotovo mogoče povezati s fenomenom, ki ga je moč opaziti v ozadju prevajalskih rešitev Septuaginte. Prevajalci grškega prevoda Svetega pisma so skoraj vse hebrejske izraze za reveže »poenotili«, prevedli so jih z grškim pridevnikom $\pi\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$, ki je bil v antični Grčiji najpogostejši izraz za revne. To govori o dvojem. Prvič, o precej drugačnem kulturnem in socialnem okolju nastanka grškega prevoda, drugič, o tem, da »sedemdeseteri« niso natančno poznali terminologije oziroma razvejanega socialnega stanja družbenega dna, ki ga rišejo posamezni hebrejski termini. Temeljni razlog lahko zato iščemo v precej drugačnem kulturnem in socialnem okolju nastanka grškega prevoda, Septuaginte, ki je začela nastajati šele v 3. stoletju pr. Kr. za potrebe Judov, živeče v grško govorečem svetu, na pre-

²⁰ »... $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ /.../ in classical Greek from Homer down, reduced to beggary, begging, mendicant, asking alms: Luke 14:13, 21; Luke 16:20, 22» (<http://biblesuite.com/greek/4434.htm>).

pihu civilizacij, v Aleksandriji, torej v precej drugačnem okolju, ki ni odsevalo miselnega sveta hebrejske kulture. To dejstvo je odlično ubesedil J. Krašovec v razpravi o strukturah in kontekstih literarnega branja Svetega pisma:²¹

»Pri tem je treba razlikovati prevode v semitske in nesemitske jezike. Prevod hebrejskega besedila v aramejščino (targumi) in starosirščino večinoma ni problematičen, ker v prevodu večina korenov in izpeljanih besednih vrst zaradi pripadnosti skupni severno-semitski jezikovni skupini večinoma ostane ista. Konflikt med civilizacijami pa lahko zaznamo že v najstarejšem grškem prevodu hebrejskega Svetega pisma, ki so ga v obdobju od 3. do 1. stoletja pred Kristusom pripravili judovski učenjaki v Aleksandriji v Egiptu. Prevod se zaradi domnevno sedemdesetih prevajalcev imenuje Septuaginta. Judovski prevajalci so očitno še bolj kakor poznejši ne-judovski razlagalci in prevajalci čutili, da hebrejsko besedišče odraža čustveni in miselni svet hebrejske kulture, ki se nagonsko izogiba filozofskim abstrakcijam in miselnim sistemom in ostaja torej vezana na literarno besedilo Svetega pisma, grško besedišče pa ne odraža samo poetičnega jezika grških pesnikov od Homerja naprej, temveč tudi jezik in miselni svet grških filozofov, ki so izdelali različne miselne sisteme in abstrakten način razmišljanja. To velja zlasti za dobo helenizma, ko je prevod Septuaginte tudi nastal.« (Krašovec 2011, 52)

Nenatančne prevajalske rešitve v LXX, ki bolj kakor tehnično nepodkovanost odsevajo spremembo okolja, kulture, jezika in časa – konflikt dveh različnih civilizacij –, so podedovali tudi pisatelji novozaveznih spisov (z ozirom na svoje grško govoreče naslovnike), saj je njihovo Sveto pismo pomenil prav grški prevod LXX, le v redkih primerih hebrejski izvirnik.²²

Najbolj presenetljiva pa ni sama jezikovna nedoslednost, temveč dejstvo, da ta nedoslednost ni vplivala na vsebinsko nedoslednost. Nasprotno, vesela vest v evangelijih se najprej oznanja ubogim, marginalnim in sploh najprej vsem obrobnim družbenim elementom, brez potrebe po terminološkem in jezikovnem »dlakopcepstvu«. ²³ Zato niso najpomembnejše odkritje slabe prevajalske rešitve, ki se vlečejo vse od LXX dalje, temveč dejstvo, da za razmeroma nenatančnimi prevodnimi rešitvami, ki odsevajo grško (oz. helenistično) kulturo, stoji izdelana teološka vsebina, odsevajoča hebrejsko kulturno okolje, se pravi: božjo posebno skrb za revne in šibke. Res je, da so se pisatelji Nove zaveze na splošno bolj opirali na Sep-

²¹ Razprava je dostopna na spletu na naslednji povezavi: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-BBCL5TQJ> (pridobljeno 14. 6. 2014).

²² The Septuagint was also a source of the Old Testament for early Christians during the first few centuries AD. Many early Christians spoke and read Greek, thus they relied on the Septuagint translation for most of their understanding of the Old Testament. The New Testament writers also relied heavily on the Septuagint, as a majority of Old Testament quotes cited in the New Testament are quoted directly from the Septuagint (others are quoted from the Hebrew texts) (<http://www.septuagint.net/>).

²³ »Marko se v svoji pripovedi naveže predvsem na dva temeljna tradicionalna vidika božjega delovanja: razodevanje božjega veličastva in moči nad silami narave in sovražnimi močmi ter božji rešilni poseg v stiski njegovega ljudstva.« (Matjaž 2000, 422) »Razkrije se (Jesus, op. a.) kot rešitelj, ne le v konkretnem zgodovinskem trenutku nekega viharja na morju, temveč v vsaki stiski.« (Matjaž 2000, 424)

tuaginto kakor na hebrejsko besedilo, vendar sprememba jezika ni bila odločilna, saj moramo ločiti med klasično in svetopisemsko grščino. Ta grščina je bila enako večpomenska kakor svetopisemska hebrejščina, razlaga J. Krašovec:

»Ko je judovski razlagalec Svetega pisma, Savel po imenu, postal kristjan in dobil ime Pavel, je bil sposoben tudi najgloblje misli in najbolj zamotane hebrejske postavke vere izraziti v grškem jeziku. Zaradi tega govorimo o »svetopisemski« grščini, ki je v nasprotju s »klasično« grščino polna semitskih primesi in je enako večpomenska kakor svetopisemska hebrejščina.« (Krašovec 2011, 60)

Besedila Nove zaveze namreč kljub »podedovanim« prevajalskim nedoslednostim prikazujejo Boga, ki se sklanja k najmanjšim, potrebnim pomoči.²⁴ »Bog je odrešenik ubogih.« (Matjaž 2015, 251)²⁵ To pa je izvorno temeljna podoba Boga Stare zaveze, ki se organsko nadaljuje, kljub spremembi medija jezika in prevajalskim kratkim stikom, tudi v Novi zavezi.²⁶

Reference

- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1997. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Clements, Ronald Ernest.** 1982. *Isaiah: 1–39.* New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott.
- Delitzsch, Franz.** 1986. *Isaiah.* Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Domeris, William.** 2007. *Touching the Heart of God: The Social Construction of Poverty Among Biblical Peasants.* New York: T & T Clark.
- Freedman, David Noel, Gary A. Herion in Astrid B. Beck, ur.** 1992. *The Anchor Bible Dictionary.* Zv. 5. New York: Doubleday.
- Gershon, Brin.** 1994. *Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls.* Sheffield: Academic Press.
- Gowan, Donald E.** 1996. *Amos. The New Interpreter's Bible 7.* Nashville: Abingdon Press.
- Harper, William Rainey.** 1973. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea.* The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Kittel, Gerhard, ur.** 1983. *Theological dictionary of the New Testament.* Zv. 6. Grand Rapids: Eerdmans.
- Krašovec, Jože.** 2011. Strukture in konteksti literarnega branja Svetega pisma. *Primerjalna književnost* 34:47–64.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2000. Kristološki pomen motiva strahu »Markovem evangeliju. *Bogoslovni vestnik* 60:407–425.
- — —. 2013. Beseda kot teologija. *Bogoslovni vestnik* 73:7–15.

²⁴ Pomembno načelo eksegeze Svetega pisma je konkretnost. To ne pomeni samo nekega resničnega (realnega) toposa, ki je priča vstopu Boga v resnično zgodovino, temveč vsakokratno človeško (materialno) konkretnost, tj. vsa človeška stanja, kjer se srečujeta Beseda in človek. (Matjaž 2013, 13–14)

²⁵ Jezus je posebej v Lk predstavljen kot razodetje Božjega usmiljenja. To vidimo iz tega, kako Jezus ravna z grešniki, z ubogimi, z izključenimi. (Matjaž 2015, 208; 236; 249–250) »V konceptu Jezusovega oznanila o Božjem kraljestvu imajo revni in ubogi svojo nenadomestljivo mesto.« (251) »V nazareški shodnici se razodene temeljna poteza Jezusovega veselega oznanila: Bog je odrešenik ubogih. Jezus se bo od vsega začetka postavil na stran socialno šibkih, ki nimajo možnosti uspeti in so molčeča večina vsake družbe.« (251)

²⁶ M. C. Palmisano navaja občutljivost za uboge in trpeče kot Jezusov kriterij razmišljanja in delovanja njegovih učencev. Če želimo postati podobni Jezusu, moramo postati »občutljivi za uboge, trpeče« (Palmisano 2013, 515).

— — —. 2015. *Eksegeza evangelijev: »Kaj pa vi pravi-
te, kdo sem?«* (Mr 8, 29). Priročniki TEOF 25.
Ljubljana: Teološka fakulteta.

Mays, James Luther. 1985. *Amos: A Commentary.*
Old Testament library. London: SCM Press.

Novum Testamentum Graece. 2012. Stuttgart:
Deutsche Bibelgesellschaft.

Oswalt, John. 1986. *The Book of Isaiah: Chapters
1–39.* The New International Commentary On
The Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

Palmisano, Maria Carmela. 2013. Med videnjem

in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju:
»... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v
njegovem imenu« (Jn 20,31). *Bogoslovni ve-
stnik* 73:507–515.

**Stegemann, Ekkehard W. in Wolfgang Stege-
mann.** 1999. *The Jesus Movement: A Social
History of its First Century.* Edinburgh: T & T
Clark.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze. 2005. Sloven-
ski standardni prevod iz izvirnih jezikov; študij-
ska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba
Slovenije.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 99—116
 UDK: 27-789.5(497.4Ljubljana)"17"
 Besedilo prejeto: 10/2014; sprejeto: 3/2015

Stanislav Južnič

Akademski predniki in starši generala jezuitov, Gabrijela Gruberja

Povzetek: Opisani so omikani izobraženci, ki so službovali v Ljubljani kot člani stare jezuitske družbe, z njihovim najuspešnejšim predstavnikom, Gabrijelom Gruberjem, na čelu. Omejujemo se na dobo domala sedmih desetletij od začetkov filozofskih študijev novembra 1704 do začasnega zatrtja Družbe Jezusove leta 1773. V tem obdobju je v Ljubljani delovalo 663 jezuitov, med njimi 501 pater in magister; drugi so bili pomočniki, ki niso imeli univerzitetne izobrazbe. Obravnavan je predvsem znanstveni domet ljubljanskih patrov in magistrov v luči dosežkov njihovega najvidnejšega predstavnika G. Gruberja. Sklepi so uporabljeni kot oris pogojev, potrebnih za razvoj ljubljanskih učenjakov, predvsem Gabrijela Gruberja. Intelktualni razvoj tedanjih omikancev nam je v pomoč pri opredelitvi vloge Stare družbe Jezusove na Slovenskem.

Ključne besede: ljubljanski kolegij Stare družbe Jezusove, Gabrijel Gruber, zgodovina matematike in tehnike med Slovenci

Abstract: **Academic Ancestors and Parents of the General of the Jesuit Order Gabriel Gruber**

The study focuses on the educated members of the Jesuit Society who worked in Ljubljana, particularly on their most eminent representative, Gabriel Gruber. The period of time under investigation is limited to the nearly seventy years that passed from the founding in Ljubljana of the Faculty of Philosophy in November 1704 to the suppression of the Jesuits in 1773. At that point Ljubljana hosted a total of 649 Jesuits, including 487 Fathers and masters; the rest of them were temporary helpers who had not completed their university studies. The scientific and engineering achievements of Gabriel Gruber are the best the Jesuit College in Ljubljana has ever produced. Gruber's success is viewed in a broader context that helps evaluate the importance of the Jesuits in Carniola. The accomplishments of Gruber and his Ljubljana companions are presented as a measure of the role the old Jesuit Society played in the area of modern Slovenia.

Key words: College of the Old Jesuit Society in Ljubljana, Gabriel Gruber, history of mathematics and technology among Slovenians

1. Uvod

Človekova dejanja in nehanja na umskem polju opredeljujejo tako njegovi starši in njihov rod kakor akademski predniki na šolah, ki jih je oseba obiskovala. Težko je reči, kateri dejavnik je bolj pomemben za razvoj posameznikovega duha. Poleg tega učenjak bere in išče druge vire znanja zunaj šole, dandanes še bolj kakor kadarkoli prej ob uporabi svetovnega spleta. Tu bomo opisali rod staršev Gabrijela Gruberja in njegove akademske prednike s tedanjih srednjeevropskih univerz. Vprašanje o knjižnih vplivih na njegov razvoj, ki so potekali vzporedno z nauki formalnih učiteljev, pa je veliko težje; ni ga lahko uvrstiti v formalni okvir oziroma ponazoriti ga z rodovnikom, čeprav so na voljo podatki o knjigah iz knjižnice Gruberjeve ljubljanske katedre.

2. Dosedanji dosežki in raziskovalni postopek

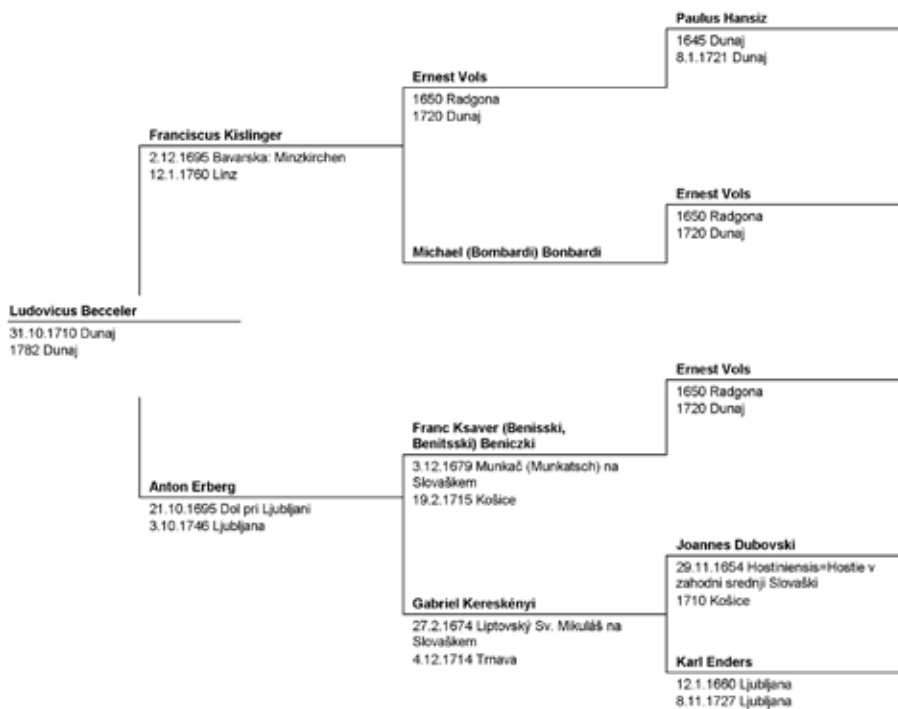
Pri iskanju Gruberjevih staršev in prednikov se opiramo predvsem na avstrijske cerkvene matrike, ki ponujajo podatke o krstih, oklicih, porokah, pogrebih in o plačilih stroškov za poroke in za pogrebe. Uporabljene matrike so predvsem iz dunajskih osrednjih cerkvah sv. Mihaela in sv. Štefana, prav tako pa so nepogrešljive matrike župnije sv. Štefana v Amstettenu vzhodno od Dunaja blizu Linza.

Veliko raziskav rodu Gabrijela Gruberja je opravil nekdanji jezuit, zgodovinar Edward Winter (* 1896; † 1982) za Nemški biografski leksikon; nekaj ne vedno povsem neoporečnih podatkov je v Slovenskem biografskem leksikonu in v pisanju V. Steska. Predvsem velja pripomniti, da je v slovenskem zgodovinopisju vse predolgo kraljevala napaka o Gabrijelu in o Tobiju Gruberju kot polbratih, čeravno sta bila povsem prava brata. Poleg tega je Winter navedel napačno krstno ime Gruberjevega deda po materini strani (Winter 1961, 131; Steska 1905, 45).

Iskanje Gruberjevih akademskih prednikov je nekoliko drugačne narave in do neke mere novost, čeprav je G. Gruber vključen v projekt matematične genealogije državne Univerze Severna Dakota v mestu Fargo (<http://genealogy.math.ndsu.nodak.edu/id.php?id=140923>).

Uporaben vir podatkov za določanje akademskih prednikov so vsakoletni katalogi Avstrijske jezuitske province in njihova razvrstitve v jezuitske matrike članov reda, ki jih je z zavidanja vredno natančnostjo objavil L. Lukács. Lukácsove enciklopedije je mogoče dopolnjevati s podatki drugih jezuitskih leksikografov (Lukács 1987–1988; Fejér 1985, 1986, 1990; Fischer 1978, 1987; Sommervogel 1890–1900; Stoeger 1855).

Lukácsov popis nam kot glavni vir za risanje Gruberjevega akademskega rodoslovja pove, na katerih univerzah je Gruber študiral. Iz vsakoletnih poročil Avstrijske jezuitske province lahko potem pri ustreznih kolegijih preberemo, kdo so bili njegovi profesorji. V tem prispevku se bomo zanimali predvsem za Gruberjeve akademske prednike na področju eksaktnih ved. Izbiro tehniških strok utemeljemo z dejstvom, da je bil G. Gruber vsaj v svojem ljubljanskem obdobju predvsem inženir, to pa velja še vsaj za začetna leta njegovega delovanja v Rusiji. Seveda bi



Slika 1: Akademski predniki graškega rektorja Becceleserja, rektorja v času Gruberjevega graškega doktorata. Becceleserjev dunajski profesor fizike je bil Kranjec Anton baron Erberg, poznejši ljubljanski rektor.

bilo možno podobno drevo sestaviti tudi glede na njegove teološke študije in na doktorat iz teologije. Gruber je doktoriral iz teologije na univerzi v Gradcu leta 1767 pod rektorjem Ludovicusom Becceleserjem (* 31. 10. 1710, Dunaj; † 1782, Dunaj), imenovanim za obdobje od 19. 7. 1766 do leta 1769. Becceleser je leta 1725 študiral fiziko na Dunaju, med letoma 1737 in 1740 pa teologijo v Gradcu. Študij je končal leta 1743 kot graški predavatelj poetike in nato retorike, s tiskanim teološkim doktoratom, posvečenim Mariji Tereziji, pri promotorju, graškem profesorju fizike in nato metafizike, Belgijcu Petru Halloyju, poznejšem mariborskem rektorju. Leta 1746 je Becceleser predaval fiziko v Linzu, nato pa je kot profesor filozofije na Terezijanišču znova predaval fiziko leta 1749 (Geelhaar 2010, 153; 168; Catalogus personarum & officiorum Provinciae Austriae Societatis Jesu pro anno 1742, 10; 1743: 10).

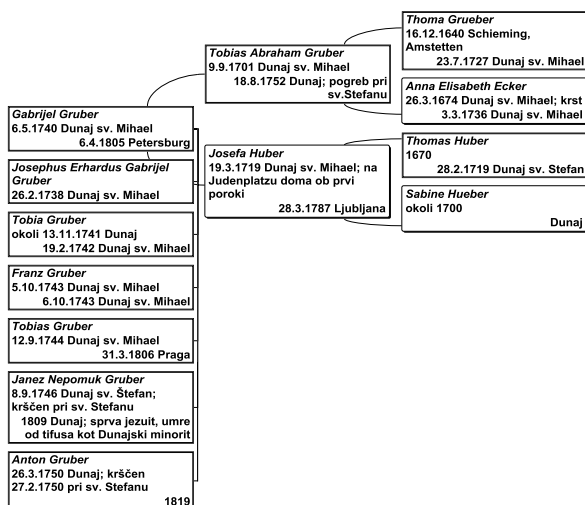
Postopek ugotavljanja jezuitskih akademskih prednikov s področja matematično-tehniških ved temelji na dveh obdobjih posameznikovega študija: na triletnem študiju filozofije in na poznejši eno- ali večletni specializaciji s področja matematičnih ved, ki so njega dni v obliki uporabne matematike zajemale večino inženirskih strok. Triletni študij filozofije so jezuiti delili na logiko, fiziko in metafiziko. Fiziko so seveda predavali v drugem letniku, matematiko pa ob nekaterih spremembah pred-

vsem v prvem, pa tudi v drugem letniku. V zadnjih letih pred prepovedjo jezuitov je študij filozofije na univerzah obsegal le dve leti, v matrike pa niso več vedno navajali imen posameznih letnikov (logika, fizika, metafizika) kakor dotlej. Končan filozofski študij je bil uvod v praktično delo magistra, ki je nato dve ali več let predaval na nižjih študijih oziroma specializiral matematične vede in/ali jezike. Dobo specializacije iz matematičnih ved in jezikov so pisci jezuitskih matrik navajali kot repeticije iz matematike oziroma jezikov. Repetitorij je vodil profesor repetitorjev matematike, število repetitorjev pa je v posameznih letih na različnih univerzah močno nihalo, od nekaj magistrav do ducata ali več. Profesorji fizike so do srede 18. stoletja predavali celotni trienium filozofije ali celo dva zaporedoma. Tako so po predavanjih fizike prešli s svojimi študenti v naslednji letnik in jim predavali metafiziko. Profesorji matematike so delovali bolj podobno današnjim in so svoj predmet poučevali po več let zapored. Profesorji repetitorjev matematike pa so bili med vsemi najbolj profesionalni in so svoje delo navadno opravljali daljše obdobje. Delovali so samo na nekaterih univerzah Avstrijske jezuitske province, in to na Dunaju, v Gradcu in v Trnavi. S tehniško-matematičnimi strokami sta se poleg njih na večjih univerzah ukvarjala še prefekt astronomsko-meteorološkega observatorija in prefekt matematičnega muzeja, ki je dejansko vodil laboratorijsko zbirko fizikalnih, kemijskih in matematičnih učil. Na manjših visokih šolah, kakor je bila ljubljanska, se je z astronomijo ukvarjal profesor matematike (denimo Janez Schöttl), za zbirko učil pa je skrbel profesor matematike/fizike, sprva je bil to kar njen ustanovitelj Bernardin Ferdinand Erberg. V zadnjih letih pred prepovedjo jezuitov so začeli zaposlovati še posebne profesorje mehanike in kmetijstva, ki pa so imeli specialen status v kolegiju, saj so bili zaposleni prek kmetijskih družb posameznih pokrajin kot ustanoviteljic njihovih stolic. Razlika je ostala očitna tudi po prepovedi jezuitov, ko so v Ljubljani na katedri za filozofijo predavali profesorji matematike, fizike in logike z metafiziko; profesor mehanike Gabrijel Gruber pa je poučeval na svoji lastni katedri kot edina učna moč.

Filozofski študij in za njim praksa z morebitnimi repeticijami matematike/jezikov sta bila za prihodnjega jezuitskega patra pogoj za vpis na teološko fakulteto. Pri laikih je bila končana filozofska fakulteta lahko tudi pogoj za matrikulacijo na drugi dve razpoložljivi fakulteti v habsburški monarhiji, na medicinsko in na pravno. Vzporedno so se v 18. in v 19. stoletju razvijale še tehniške visoke šole, ki so pozneje prerasle v tehniške univerze na Dunaju, v Gradcu in v (Budim)Pešti, zunaj avstrijske jezuitske province pa predvsem v Pragi in v Brnu. Pravnih, tehniških in predvsem medicinskih študijev jezuiti Stare družbe praviloma niso obiskovali.

3. Predniki staršev Gabrijela Gruberja

Že dolgo je znano, da so bili vsi v Ljubljani delujoči bratje Gruber rojeni na Dunaju, njihov oče pa je bil premožen orožar. Tudi dejstvo, da je njihova mama umrla v ljubljanski vili Področnik, ni neznano, saj so se umetnostni zgodovinarji od nekdaj zanimali za slike, ki jih je Gabrijel Gruber iz svoje palače prenesel v vilo Področnik, potem ko so mu v Ljubljani začela goreti tla pod nogami. Vse druge ugotovitve iz



Slika 2: Predniki Gabrijela Gruberja po vseh vejah njegovih staršev.

tega pisanja pa so večinoma novost tako v slovenskem kakor v drugem zgodovinospisju.

Gruberjev rod izhaja iz vasi Schieming (danes Schemming) 2 km severno od Amstettenu pri Linzu. Iz bližnjega Linza je bil njihov sorodnik in Gabrijelov vzornik, prvi jezuitski obiskovalec Tibeta, Johan Gruber. Schemming je sodil pod deželno pravo in zemljiško gospostvo gradu Seisenegg na vzhodu, kjer so se številni Gruberji udinjali za vsakdanji kruh. Njihovo družinsko ime je bržkone izšlo iz rudarjenja ob obalah bližnje reke Ybbs na planoti pod Alpami. Nakopani baker so iz tega območja celo izvažali za meje habsburške monarhije. Domača vas je bila majhna, z dobro, a neenakomerno postavljenimi hišami. Uporabljali so odlično pitno vodo alpskih brzic, do Amstettenu pa je bilo tri četrt ure hoda. 20 km južno od Amstettenu srečamo že obronke Severnih Apneniških Alp s pomembno kraško gmoto Hochschwab; tako so že predniki ljubljanskih Gruberjev dobro poznali kraške pojave. Leta 1837 je vas Schemming štela štiri hiše, v katerih je živelo le pet družin. V povprečju je imela vsaka družina po enega konja in vola, po dve kravi in prašiča, obenem pa še po štiri ovce. Dodatne dohodke je ponujalo poljedelstvo in tudi sadjarstva se umni kmetovalci niso branili. Tradicionalno kmečko življenje Gruberjevih prednikov je stoletja ubiralo svoja pota. Mlajše sinove s kmetij so pobirali v 49. pešpolk; ded Gabrijela Gruberja je bil eden tistih, ki naj bi dolgih sedem let služili cesarju. Njegova morda ne povsem prostovoljna odločitev za vojaško suknjo in bridko sabljico je bila verjetno povezana z bleščečo opravo (Johanna) Philippa Rudolfa grofa Tattenbacha, ki je dobil čin generalmajorja leta 1704, FZM pa je postal leta 1723. Visokorodni grof je bil rojen v Amstettenu, bil je sin Wolfa Dietricha grofa Tattenbacha (* 1626) in domačinke Eve Polyxene von Amstetten. Philipp Rudolf je stanoval v Amstettenu kot guverner med letoma 1660 in 1668, prav v tem času pa je ded Gabrijela Gruberja Thomas zapustil domačo vas. Postal je du-

najski mestni stražar že pred letom 1671 (Schweickhardt 1837, 21; Amstetten, Taufbuch Pfare St. Stephan, 03-Taufe_0001: Kronika Linza za leto 1662, kakor jo je dne 2. 9. 1821 zapisal Benedict Susch, dekan župnije Amstetten; predgovor k drugi knjigi krstov, Amstetten, Taufbuch Pfare St. Stephan).

Več generacij prednikov Gabrijela Gruberja je v podalpski vasi Schemming uporabljalo ime Georg za svoje najstarejše sinove in dediče kmetije. Tridesetletna vojna se je globoko zasekala v te kraje in v marsikateri hiši se je razlegal jok. Kraj je bil močno razdeljen med obe vojskujoči se veri. Gospostvo Seisenegg je postalo središče protestantske kulture na celotnem območju. Leta 1591 je dr. Johann Linsmayer (* 1542; † 1608) kupil graščino Seisenegg skupaj z nekaterimi drugimi v Spodnji Avstriji in na Štajerskem. Pravniške študije je dokončal v Italiji, nato pa je postal cesarski svetovalec. Leta 1602 je dobil za svoje zasluge plemiški naslov von Greiffenberg, baronski naslov pa je prejel tik pred smrtjo, leta 1608. Vodil je tudi rudnik bakra v kraju Radmer na Zgornjem Štajerskem zahodno od Eisenerza; tam je zaposloval 200 rudarjev. Njegov sin in dedič, Johann Gottfriedt von Greiffenberg (* 1577; † 1641), si je omislil talilno peč na gradu Seisenegg leta 1612, čeprav jo je moral ponovno kupiti, potem ko je poravnal očetove dolgove. Poetska hči Johanna Gottfriedta je bila slovita Catharina Regina Greiffenberg baronica Seisenegg (* 1633; † 1694). Precej ponesrečeno je poročila svojega lastnega polstrica Hansa Rudolfa Greiffenberga (* 1608; † 1677), nadvse domiselno pa je s svojim šarmom iz gradu Seisenegg ustvarila središče umetnosti željnih protestantov iz širšega okoliša. Malo po njenem času, leta 1704, je bilo 229 hiš, vključno z Gruberjevo, v Schemmingu podložnih gospostvu Seisenegg, tako da so svoje davke plačevali Catharini Regini, potem ko je ubožica zgodaj ovdovela. Med njenimi prijatelji se je odlikoval Johan Wilhelm von Stubenberg z bližnjega gospostva, ki je objavil prvi nemški prevod knjige Francisa Bacona na Dunaju. Delo je posvetil kranjskemu knezu Janezu Vajkardu Turjaškemu (Auerspergu), še preden je nesrečni knez decembra 1669 padel v nemilost in se prisilno vrnil med Kranjce. Za to čast je novopečeni knez daroval Stubenbergovi *Fruchtbringende Gesellschaft* zlato kupo leta 1657 (Bircher 1995, 289; 297; Niederösterreichisches Landesarchiv in St. Pölten, Gemeindecarchivalien u. Zunftarchivalien, 1149–1973, Schlossarchiv Seisenegg, Lade C/170; Stadtarchiv Amstetten, urbarium I 1557–1657, urbarium II 1565–1679, urbarium III 1659–1662). Catharina Regina je nameravala privedi cesarja Leopolda I. v protestantsko vero, a ni veliko pomagalo. Ko ji ni uspelo in ji je vdovski stan omogočil dovolj svobode, je leta 1678 skupaj z ostarelo materjo za vedno zapustila podedovano graščino; nikoli se ni vrnila pod domače Alpe, raje se je ponovno poročila v Nürnbergu. Tako je bil ded Gabrijela Gruberja Thomas priča ostremu prerekanju med lokalnimi protestantskimi plemiči in cesarsko oblastjo v času, ko je cesar že zmagal po geslu: kogar regija, njegova religija. Thomasu Gruberju ni bilo lahko. Zapustil je rodno grudo, ki je stoletja redila njegove prednike: odpravil se je na cesarski Dunaj. Zdelo se je, da velikansko mesto ponuja neštete priložnosti; v resnici pa je nanj prežala turška nevarnost.

Gabrijelov ded Thomas se je na Dunaju poročil z Johanovo hčerko, domačinko Catharino Heiss, leta 1671 v cerkvi sv. Mihaela; tisti čas je že opravljal donosno

službo vojaka in mestnega stražarja. Nevesta je bila osem let mlajša; kljub temu je po šestih krstih v domači hiši ostal vdovec. Medtem je namesto vojaških veččin v velemestu postopoma uveljavljal svojo glasbeno nadarjenost, še posebno po duhomornem turškem obleganju Dunaja leta 1683. Ko si je leta 1697 v znova cvečočem Dunaju za drugo nevesto izbral domala dve desetletji mlajšo mladenko Ano Elizabeto Ecker, je bil že uveljavljen mestni glasbenik; z novo poroko ni prav nič odlašal, saj so bili otroci premajhni za življenje brez matere. Thomasovo povzpetje na dunajski družbeni lestvici lepo orišejo priče pri njegovi drugi poroki, predvsem sorodnik lokalni mestni sodnik Martin Gruber, ki so ga za poročno pričo radi jemali tudi drugi dunajski Gruberji (Sterbbuch Pfare St. Michael 03-01 folio 440; Trauungsbuch Pfare 01 St. Michael).

Tedanje in poznejše dunajsko glasbeno življenje je ponujalo izredne možnosti tudi novim priseljencem, še posebno v okraju Windmühle; tam je pozneje živel mladi Gabrijel Gruber, prav tako pa sloviti glasbenik, Gruberjev starejši sodobnik Joseph Haydn (* 1732; † 1809). Vladavina Leopolda I. je bila v marsičem glasbeno obarvana. Sorodniki Gabrijelove matere so bili glavni načrtovalci dunajskih opernih odrov in naprav pri slovitih baronih Burnacinijih severnoitalijanskega rodu. Ana Sophia, rojena baronica Burnacini, poročena Prämer (Pramro), je bila skupaj s soprogom Ernestom Friderikom krstna botra matere Gabrijela Gruberja, to pa je bila zagotovo velikanska čast.

4. Dunajska mladost poznejših Ljubljčanov Gruberjev

Gabrijel Gruber je mladostna leta preživel v samem središču Dunaja, predvsem v 1. okraju na Judenplatzu in severozahodno od tam pri Mariahilf v 6. okraju. Večina njegovih dunajskih sorodnikov je bila krščena in poročena pri sv. Mihaelu in pokopana pri Mariahilf, le najmlajša brata sta bila krščena v dunajski stolnici sv. Štefana. Gabrijelova mati je preživela mladost na Judenplatzu, ki je dobil ime po tamkaj leta 1421 tragično uničenem židovskem getu. Gabrijelov ded glasbenik je bil lastnik hiše v okraju Windmühle, ki so ga leta 1850 s soslednjimi območji Laimgrube, Mariahilf, Gumpendorf in Magdalenegrund združili v sedanji okraj Mariahilf. Laimgrube je bil bržkone najstarejši naseljeni del okraja, kjer so svoj čas pridobivali glino za opeko; ta soseščina je Gabrijelu zagotovo dala misliti, ko je ustanavljal svojo lastno opekarno v Ljubljani. Med prvim obleganjem Dunaja so Turki leta 1529 uničili območje Windmühle. Cesar Ferdinand je predal pogorišče Johannu Francolinu, ki naj bi tam postavil mline na veter; v resnici je zavrtel le enega, vendar pa je bilo to dovolj za poimenovanje kraja na vekov veke. Po drugem obleganju Dunaja se je začelo osredotočeno naseljevanje območja Mariahilf, ki je v okoliš privabilo tudi Gabrijelovega deda, predvsem zaradi pomembne prometnice v palačo Schönbrunn, speljane skozi Mariahilf.

Dunajski stražar in nato glasbenik Gabrijelov ded Thomas je preživel številne Scile in Karibde, dokler ni omahnil v 87. letu. V dveh zakonih je pridelal ducat otrok; bil je domala pravi sodobnik Isaaca Newtona, ki pa je ostal zakrknjen samec. Thomasov

sin Matija iz drugega zakona je sledil očetovi poti in prav tako postal uveljavljen dunajski mestni glasbenik. Matijev starejši brat Tobias Abraham, Gabrijelov oče, je najprej poročil Marijo Catharino Wendl, hčerko dunajskega izdelovalca vodnjakov Thomasa. Tobias je pogumno vstopil v srenjo dunajskih obrtnikov, saj si je za poročni priči izbral kar dva kolega: prvi je bil zlatar Peter Niedermayr, drugi pa orožar Johan Ferdinand Muhr (* pred 1695; † po 1766). Posebno Muhr je bil izkušen kovač, ko se je dne 11. 1. 1719 kot vdovec znova poročil in si kmalu pridelal še zadnjega sina.

Žal tudi Tobiasov prvi zakon ni dolgo trajal in kmalu se je kot vdovec moral začeti ozirati za novo materjo svojih dojenčkov. Izbral si je Gabrijelovo mater, katere uradno dolgo ime je bilo Anna Sophia Josepha Huber (Hueber). Bila je sorodnica dunajske tiskarske družine, priseljene iz Nürnberga. Drugi sorodnik, Joseph Daniel von Huber, je narisal zemljevid Dunaja na podlagi skic Josepha Antona Nagela (* 1717; † 1800), ki je raziskoval kranjski Kras leta 1748. Tobiasov tast Thomas Hueber je umrl v 49. letu, borih devetnajst dni pred rojstvom hčerke sirote, prihodnje Tobiasove neveste. V zapisu ob hčerinem krstu je bil Thomasu Hueberju pripisan tiskarski poklic, po drugi strani pa ga zapisa ob smrti in ob pogrebu navajata kot komornika (Bachleitner, Eybl, Fischer 2000; Frank, Frimmel 2008; Dunaj, sv. Mihael, 03-Taufe-0188/19.3.1719; St. Stephan, Wien, Bahrleibuch 03a-046 1717–1718 index 0008; St. Stephan, Wien, 03-19 03-Index-Tod_0030-0031, 02-Tod_0443=Folio 350). Njegov krstni zapis ni naveden v dunajskih mestnih cerkvah sv. Štefana, sv. Mihaela ali naše ljube Gospe (Unsere Liebe Frau zu den Schotten), to pa najbrž pomeni, da se je priselil od drugod. Zagotovo ne drži trditev drugače zanesljivega Edwarda Winterja, ki Thomasu Hueberju pripisuje napačno krstno ime in ga ima za gostilničarja. Navidezno nasprotje med mrliškimi zapisi in zaznamkom ob hčerinem krstu pa morda pomeni, da se je Thomas Hueber iz uspešne nürnberške tiskarske družine s svojimi dunajskimi tiski povzpел do komorniškega položaja. Res pa je, da ni bil med vodilnimi dunajskimi tiskarji svoje družine.

Sirotina Anna Sophia Josepha Hueber je brez očeta zagotovo preživela težko mladost na Judenplatzu v 1. dunajskem okraju severno od cerkve Sv. Mihael in severozahodno od sv. Štefana. Zato ni predolgo odlašala in si je že pri osemnajstih izbrala vdovca, uspešnega orožarja Tobiasa, ki mu je prva žena pravkar preminila; njegov najstniški sin in hči sta nujno potrebovala mačeho. Na nevestino tiskarsko družino kaže tudi izbira poročnih prič, med katerima je bil knjigovez ali pa morda železokravec Ferdinand Baumgartner. Mlada nevesta je kmalu povila prve sinove in Gabrijel se je rodil kot drugi po vrsti. Žal je soprog Tobias kmalu začel bolehati na pljučih zaradi kovinskih hlapov, povezanih z njegovim kovaškim delom; poltretje leto pred njegovo smrtjo novih otrok ni bilo več. Družina je zagotovo živela v tesni povezavi s Cerkvijo, saj so najmanj štirje sinovi Josephe Hueber postali redovniki jezuiti. V njeni zapuščini v ljubljanski vili Področnik so popisali portrete petih bratov Gruberjev (Eheverkündbuch Pfare 01, St. Michael, signatura 05-20, slika 03-Traung-0531, folio 529r; Stelè-Možina1957, 25; AS 309, fasc. XXXV, No. 258, prva stran v sredini; <http://www.ng-slo.si/default.asp?id=86&avtor=72&pri kaz=umetnina&ust=1>). Josepha in Tobias sta imela šest ali sedem otrok, vendar je Franz umrl že dan po rojstvu. Krstnega lista prvega od sinov z imenom Tobias ni

nikjer, poznamo pa njegov mrliški zapis z dne 19. 2. 1743, ki mu pripisuje starost dvanajstih tednov ob smrti, obenem pa navaja njegovega očeta Tobiasa; mati po tedanjih navadah ni bila zapisana. Glede na odsotnost krstnega zapisa je morda nastala pomota pri zapisu časovne enote in mrliški zapis velja za najstarejšega Tobiasovega sina iz prvega zakona, Josephusa Joesa Georgiusa Tobiasa (* 1731): ta sin je imel med svojimi krstnimi imeni tudi ime Tobias. Ob mrliškem zapisu je bil star približno dvanajst let (ne tednov!), drugih zapisov o njegovi smrti ali morebitni poroki pa ni bilo. Žal danes ne vemo, kam so prenesli pet portretov bratov Gruber iz vile Področnik; nedvomno pa je edini resni kandidat za petega portretiranca Josephin najstarejši sin Josephus Erhardus Gabrijel (* 1738). Mislimo si lahko, da je prav on podedoval očetovo hišo in obrt, čeprav je bil ob očetovi smrti star komaj štirinajst let.

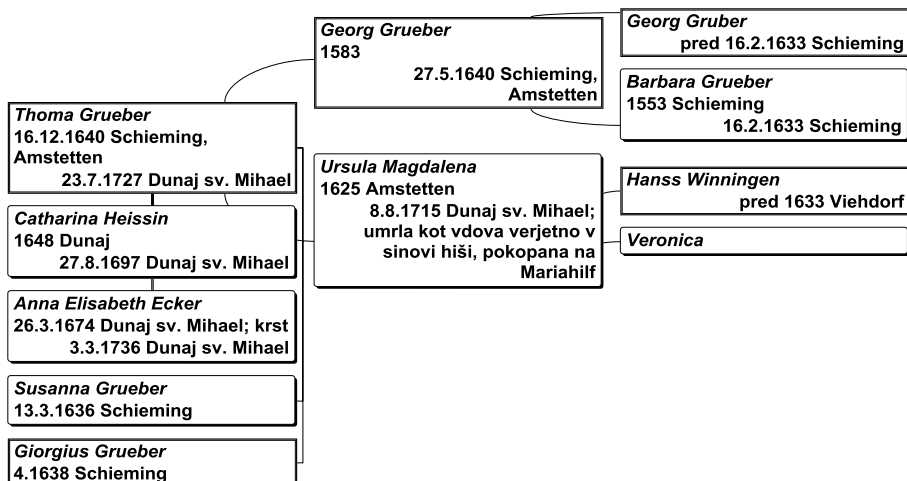
Poklic krstih botrov in poročnih prič ponuja dober vpogled v spremenljivo družbeno okolje, v katerem so živeli predniki Gabrijela Gruberja. Kmet Johan Pyringer in njegova soproga Susana iz bližnjega rudnika pri kraju Vichdorf sta bila krstna botra vsem trem otrokom Gabrijelovega pradedu Georga Gruberja v župniji Amstetten med letoma 1733 in 1736. Druge družine Gruberjev v župniji Amstetten so prav tako rade izbirale Pyringerja za botra, to pa priča o njegovem ugledu. Po preselitvi na Dunaj so krstni botri otrok Thomasa Gruberja seveda imeli povsem drugačne poklice. Pri poroki pradedu Gabrijela Gruberja Georga leta 1633 je bila zgolj ena od prič starejši kmet, drugi dve pa sta bili mestni oziroma grajski pisar in uradnik, torej moža iz Amstettenu ali Seisenegga. Poročni prič, ki sta si jih Thomas Gruber in njegova nevesta izbrala za svojo dunajsko poroko leta 1671, sta bila morda pripadnika Thomasove vojaške enote; žal se je duhovniku zdelo za malo zapisati njun poklic in s tem priskočiti na pomoč sodobnim raziskovalcem. Ob poroki leta 1697 sta si vdovec Thomas in njegova nova nevesta izbrala za priči mestna sodnika iz domačega okraja Windmühle in iz bližnjega okraja Waldt. Njima ob bok sta postavila še dva mestna poslovna moža, izdelovalca platna in izdelovalca lutenj; izdelovalec lutenj je bil, po priimku sodeč, bržkone iz Regensburga. Prav regensburški izdelovalec glasbil lepo ponazarja Tobiasov prehod v novi poklic glasbenika. Thomasov sin glasbenik Matija si je za svojo poročno pričo leta 1745 izbral obrtnika, izdelovalca trakov Joannesa Ferdinandusa Schwesterja.

Thomas Gruber in njegova prva soproga sta imela za svoje prve dunajske otroke krstne botre iz družin Lieckh (Lieck) in Salitter leta 1672, leta 1679 in leta 1681. Po dolgem presledku šestih let sta povila dvojčici (leta 1687); medtem sta si našla povsem nov krog prijateljev, bržkone povezanih z novim Thomasovim glasbenim poklicem. Med njimi sta si potem izbirala krstne botre za svoje otroke: Catharino Barbaro in njenega soproga Wolfganga Bavenfena, prav tako pa več oseb iz družine Hussfeld med letoma 1687 in 1698. Thomas Gruber in njegova druga nevesta sta si spet omislila novo skupino krstnih botrov, med katerimi so bili Joannes Nicolas Klarner s soprogo Anno Sybillo, Martha s soprogom Thomasom Wilflingom in Anna Cordula s soprogom Abrahamom Pollingerjem. Babici pri porodih sta bili Barbara Regina Jacobelin in pozneje Maria Anna Wolf. Gabrijelov oče Tobias Abraham Gruber se resda ni odselil daleč od svojega očeta, zaradi drugačnega poklica pa se je

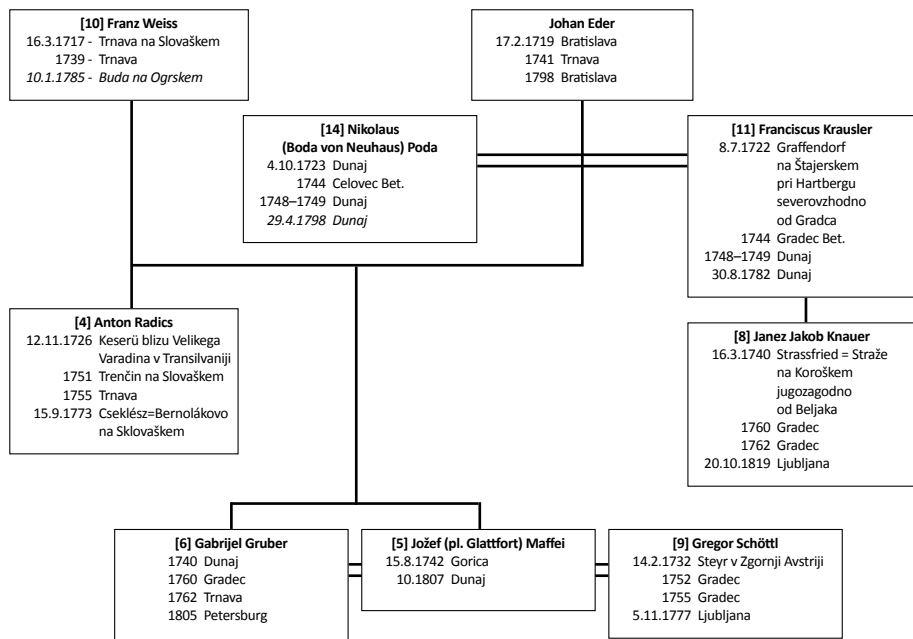
krog njegovih prijateljev povsem razlikoval od očetovih. Tobias Abraham in njegova prva nevesta sta za krstne botre svojih otrok imenovala uradnika tobačne mitnice Joesa Paula Meriolisa leta 1731, Joesa Georgisa z njegovo soprogo Marijo Catharino Hadelfinger (1731–1734) in (Marijo Evo) Regino Edlauer (1732, 1734).

Druga poroka, tokrat z Gabrijelovo materjo, je znova spremenila socialno okolje Tobiasa Abrahama Gruberja. Poročni priči sta postala Ferdinand Baumgartner in Andreas Achtsnit neznanega poklica leta 1737. Pogosta krstna botra Gabrijela Gruberja in njegovih bratov (sester ni imel) sta bila sorodnik Erhardus Gruber in dunajski mestni obrtnik Gabriel Rettenbacher (Rottenbacher, Reggenbacher) skupaj s soprogo Marijo Anno. Babica je bila ponavadi Bernardina (Werndlin). Krstni botri se niso spremenili, niti ko je družina Gabrijela Gruberja zamenjala cerkev sv. Mihaela za sosednjo stolnico sv. Štefana. Zgolj najmlajši sin Anton, poznejši dolgoletni ljubljanski profesor matematike, je imel leta 1750 ob Rettenbacherju še novo krstno botro Francesco Engeledtin. Od tod sklepamo, da s spremembo cerkve krog prijateljev družine Gabrijela Gruberja ni postal drugačen.

Gabrijelov oče Tobias je imel že pred letom 1740 svojo orožarno blizu dedove hiše; naselil se je v Windmühle, v poslopje, imenovano po mladem (ali zelenem) konjiču oziroma jagnjetu. Kot orožar je bil svojevrsten kovač, ki je dokončeval na grobo že izdelane sablje, meče ali nože. Ob krstu sinov dne 5. 10. 1743 in 12. 9. 1744 je Tobias Abraham z družino živel v Lacknerjevi hiši na trgu prodajalcev oglja (Kohl), družina pa je še vedno uporabljala bližnjo cerkev sv. Mihaela. Leta 1745 oziroma kak mesec dni prej ali pozneje so Gruberji začeli uporabljati cerkev sv. Štefana, kjer sta bila krščena najmlajša Gabrijelova brata, svoj čas pa tudi Gabrijelova mati. Preselili so se v Pilgramovo hišo na Dorothe Gasse (danes Hofmühlgasse), še zmeraj v 6. okraju Mariahilf. Stavbo je zgradil sloviti koroško-dunajski arhitekt Franz Anton Pilgram (* 1699 Feldkirchen (Trg); † 1761 Dunaj), oče jezuitskega meteorologa astronoma Antona Pilgrama (* 1730; † 1793). Po Antonu mlajšem so pozneje poimenovali bližnji most. V Pilgramovi hiši je Gabrijelov oče Tobias dočakal tudi poslednjo uro, potem ko mu je delo v suhi vročini orožarne dobrobra uničilo pljuča. Pogrebna maša, polna joka najstnika Gabrijela, je bila pri sv. Štefanu. Mati Josepha si je kmalu opomogla; ponovno se je poročila in užila dolgo življenje, polno ponosa na učene sinove, kronano s srečnimi zadnjimi leti na obmestni kmetiji vile Področnik južno od ljubljanskega mestnega vrveža.



Slika 3: Predniki deda Gabrijela Gruberja na območju Amstettena.



Slika 4: Akademski predniki Gabrijela Gruberja v Gradcu in v Trnavi. Med letnicama rojstva in smeri sta zapisani leti študija fizike in specializacije matematičnih ved.

Tabela 1: *Krstni botri in poročne priče sorodnikov Gabrijela Gruberja; poševno pisane so ponavljajoče se osebe, v oklepajih pa sorodstvo z Gabrijelom*

Datum rojstva	Ime	Zakrament	Boter/priča	Poklici/naslovi botrov/prič
9. 10. 1633	Georg Gruber, Ursula Winningen (praded, prababica)	Poroka, sv. Štefan, Amstetten	Gregor Rainer, star 30 let, Martin Stücke, kmet, star 55 let; Hans Dormiger, z gradu, star 40 let	Kmet; pisar
13. 03. 1636	Susanna Grueber (prateta)	Krst, sv. Štefan, Amstetten	Susana, soproga <i>Hansa Pyringerja</i> , kmeta pri rudniku zunaj vasi Viehdorff	Kmet
23. 04. 1638	Gergius Grueber (prastric)	Krst, sv. Štefan, Amstetten	<i>Hans Pyringer</i> , kmet pri rudniku v kraju Viehdorff	Kmet
16. 12. 1640	Thomas Gruber (ded)	Krst, sv. Štefan, Amstetten	<i>Johan Pyringer</i> iz Viehdorffa pri Seissaneckhu (Seisenegg)	Kmet
25. 10. 1671	Thomas Gruber (ded)	Prva poroka	Georgius Wittmann, Joannes Weinhart	Brez navedbe poklica
4. 08. 1672	Anna Maria (polteta)	Krst	Anna Maria <i>Lieckin</i> , Martius <i>Lieck</i> , Maria <i>Saliterin</i>	
2. 8. 1678	Ignacius Franciscus (polstric)	Krst	Martinus <i>Lieckh</i> , Anna Maria; Matthias <i>Sallite</i> , Maria	
2. 2. 1681	Maria Catharina (polteta)	Krst	Maria <i>Salitterin</i> , Anna Maria Distlingerin, Matthias <i>Salitter</i> , Valentinus <i>Salitter</i>	
11. 6. 1687	Anna Barbara, Catharina Sabina († 15. 12. 1687) (polteti)	Krst dvojčic	Joannes Christophorus <i>Huhstfest</i> , Anna Sabina, Anna Maria Schmidin, Michael Sicker, Wolfgangus <i>Bavenfen</i> , <i>Catharina Barbara</i> , Margaretha Schandlino	
4. 12. 1689	Maria Eva (polteta, † 23. 3. 1690)	Krst	<i>Catharina Barbara Bavenfen</i> , Eva Cordula Mayhamin, Anna Sabina <i>Huhlfeldin</i> Babica: <i>Barbara Regina Jacobelin</i> à Don Joanna Diatrix	
11. 12. 1690	Sybilla Catharina (polteta, poroka 12. 5. 1716, poročne priče: vdovec Joan Michael Hibert, Petrus Hoizer, Tobias Wilffing)	Krst	Joannes <i>Nicolas Klanez</i> in Anna Sybilla, Eva Rosina <i>Hohfngerin</i> Babica: <i>Barbara Regina Jacobelin</i> : à Don Ignazio Veldsz	
16. 10. 1697	Thomas Gruber (ded), Anna Elisabetha Ecker (* 26. 3. 1674, Dunaj, sv. Mihael; † 3. 3. 1736; Dunaj, sv. Mihael)	Druga poroka	Johann Rueber, sodnik iz Windmühla, Martin Gruber, sodnik iz Waldta, Caspar Diebler, trgovec s platnom (vrvmi), Mathias Regenspurger, lutnjar	Mestna sodnika; trgovec; obrtnik

11. 10. 1698	Joannes Christophorus (stric, † 6. 3. 1717)	Krst	Joannes Christophorus Hussfeld; Maria Ludmilla (Klarner), Anna Sabina (Hussfeld) Babica: Eva Bremin à D. Ignatio	
9. 9. 1701	Tobias Abraham (oče)	Krst	Tobias Wiffling, Martha, Abraham Polinger, Anna Cordula Babica: Catharina Obangerin à D. Florentis	
7. 2. 1703	Mathias Josephus (stric)	Krst	Abraham Polinger, Tobias Wiffling (Wiffling), Anna Cordula Polingerin Babica: Barbara Conradin à D. Florentio	
26. 12. 1704	Joannes Stephanus (stric, † 11. 8. 1722)	Krst	Franciscus Antonius Wirth, Abrahamus Pollinger Babica: Conradin à D. Casimiro	
30. 3. 1706	Anna Martha (teta)	Krst, sv. Mihael, Dunaj	Anna Pollingerin Babica: Martha Wifflingin	
21. 5. 1711	Maria Catharina Wendlin (Wiendl, Wien- del, prva dedova žena)	Krst, Unsere Liebe Frau zu den Schotten, Dunaj	Krstna botra očetove prve žene: Anna Magdalena Hörzigin, Thomasa, soproga, Justina Stainbekhina, soproga Vitusa Babica: Regina Jacomellin	
19. 3. 1719	Anna Sophia Josepha (po očetovi smrti rojena) Hueber (mati)	Krst, sv. Štefan, Dunaj	Ernestis Fridericis von Prämer (Pramro) in soproga Anna Sophia, rojena baronica Burnacini, Joe Dor- fmeister s soprogo Marijo Anno Babica: Barbara Adelmännin	Plemkinja
5. 2. 1730	Tobias Abraham Grueber Maria Catharina Wendlin (prva očetova žena)	Poroka, sv. Štefan, Dunaj	Nevestina starša: izdelovalec vodnjakov Thomas Wendl in Margarita, poročni priči: mestni zlatar Johan Peter Niedermayr, mestni orožar Johann Ferdinand Muhr (Mahr)	Izdelovalec vodnja- kov; zlatar; orožar
19. 2. 1731	Josephus (Johann) Joes Georgius Tobias (polbrat)	Krst, sv. Mihael, Dunaj	Joes Paulinus Meriolis, Joes Georgis Hadelfinger Babica: Wolffin à D. Clemente	Višji tobačni carin- ski blagajnik
2. 8. 1732	Maria Elisabetha Catharina (polsestra)	Krst, sv. Mihael	Catharina Hadffingerin, Regina Edlauerin Babica: Wolffin à Dr Christophoro Purchard	

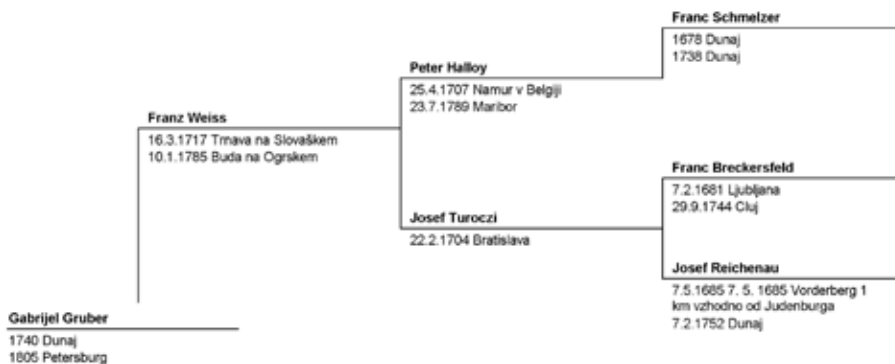
Datum rojstva	Ime	Zakrament	Boter/priča	Poklici/naslovi botrov/prič
6. 9. 1734	Maria Josepha Theresia (polsestra, † 12. 1. 1735)	Krst	Maria Catharina Hadlffingerin, Anna Maria Pfalerin, Maria Eva Regina Edlaurein Babica: Maria Anna Wolffin á S. Dominico	
22. 4. 1737, krst 29. 4. 1737	Tobias Abraham Gruber (oče)	Druga poroka	Andreas Achtsnit, Ferdinand Baumgartner, mestni obrtnik Catharine	Dediči in vdova Ferdinandá Bau- mgartnerja so prebivali na Upper Kärntnerstasse št. 1083
26. 2. 1738	Josephus Erhardus Gabriel Gruber (brat)	Krst	Erhardus Grueber, Gabriel Rettenbacher Babica: Werrndlina á D: Franc: Josepho	
6. 5. 1740	Gabriel Erhardus Jo(hann)es Nepomucenus (sam, † 1805)	Krst	Gabriel Reitenbacher, Erhardus Grueber Babica: Bernndlina d. Paulo	
5. 10. 1743	Tobias (brat, † 19. 2. 1742) Franz (brat, † 6. 10. 1743)	Krst Krst	Ni krstnega zapisa ali pa rojen 19. 2. 1731 Babica: Sabina Bernndlin, krst v sili	
12. 9. 1744	Tobias Gabriel Jo(hann)es Nepomucenus (brat)	Krst	Gabriel Rottenbacher, Babica: Werrndlin a D: Franc: Josepho	
8. 9. 1746	Joannes Nepomuk (brat)	Krst	Gabriel Reggenbacher Burger s soprogo Marijo Anno Babica Sabina Bernndtlin	
26. 3. 1750, krst 27. 3. 1750	Antonius Gabriel (brat, † 1819)	Krst	Gabriel Rettenbacher, mestni obrtnik, Francisca Engeledtin	Obrtnik

5. Akademski predniki Gabrijela Gruberja

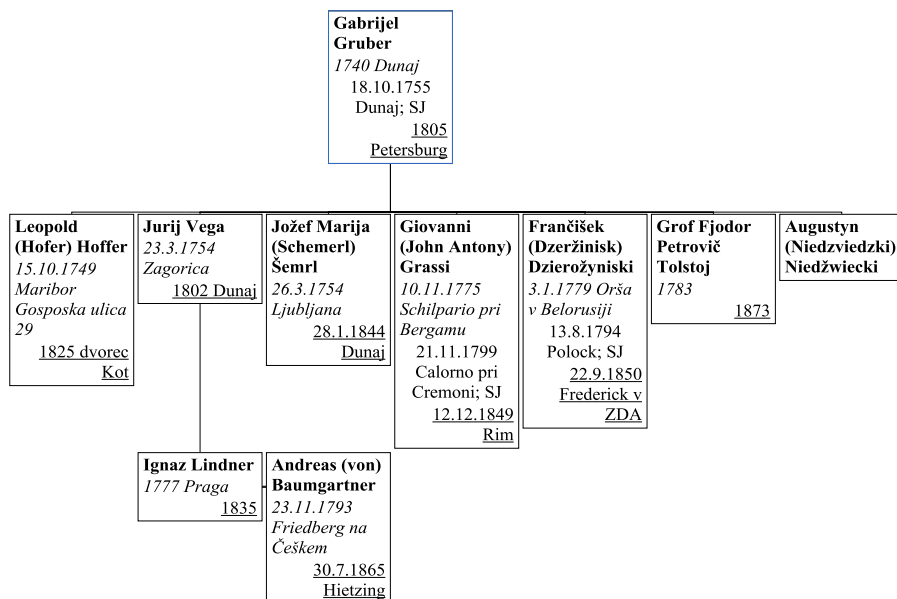
Akademski predniki so po svoji strani prav tako pomembni kakor predniki staršev, seveda predvsem za intelektualni razvoj vsakega posameznika. Kdo so bili profesorji Gabrijela Gruberja in iz katerih šol so izšli? V odgovoru na ti vprašani tiči srž problemov dejanj in nehanj G. Gruberja na Kranjskem. Šolski sistem Stare družbe Jezusove je bil namreč posrečena strogo centralizirana mreža s predavatelji, ki so za sodobne razmere izredno hitro prehajali z enega kolegija na drugi. Nadarjene mladeniče Gruberjevega kova so številni učitelji izurili do potankosti in jim po svoje celo začrtali znanstveno ali politično prihodnost. To še posebno velja za G. Gruberja, ki je zadnje zaobljube opravil v Ljubljani po papeževem brejevu *Dominus ac Redemptor Noster*, vendar preden ga je škof Karel Janez grof Herberstein razglasil v ljubljanskem kolegiju dne 29. 9. 1773; s tem je bil G. Gruber že v Ljubljani predviden za pomembnega voditelja jezuitov, ki bo znal ponovno stkatati leta 1773 pretrgano mrežo.

Gabrijel Gruber je leta 1759 in leta 1760 študiral filozofijo v Gradcu. Njegov profesor matematike je bil Poda, ki je nedolgo zatem poslal pismo G. Gruberju v Ljubljano, naslovljeno s »prijatelj«: res pristen odnos med profesorjem in študentom, obenem pa priča Gabrijelove nadarjenosti, s katero je kmalu presešel svoje profesorje. Leta 1759 je fiziko v Gradcu predaval Eder, leta 1760 pa Krausler. Leta 1762 je bil mladi Gabrijel repetitor matematike v Trnavi pod poveljstvom profesorja astronoma Weissa. Iz teh podatkov lahko sestavimo akademske prednike Gabrijela Gruberja po obeh vejah, po tisti v Gradcu in po poznejši v Trnavi.

Gabrijel Gruber je na podlagi svojih graških in trnavskih študijev postal prvovrsten ljubljanski profesor mehanike, brodarstva in astronomije. Med njegovimi glavnimi ljubljanskimi študenti morda kaže izpostaviti predvsem tri: arhitekta Leopolda Hofferja, Gruberjevega naslednika na ljubljanski katedri, Jožefa Marijo Šemrla in matematično najbolj nadarjenega Jurija Vega. Vegov študent Lindner je v prenovljenih okoliščinah tehniško-matematičnega izobraževalnega sistema v habsburški monarhiji postal akademski prednik večine pomembnih profesorjev v monarhiji, vključno z območjem sodobne Slovenije.



Slika 5: Gruberjevi neposredni akademski predniki glede na njegovo specializacijo matematičnih ved v Trnavi.



Slika 6: Najpomembnejši akademski potomci Gabrijela Gruberja med njegovimi ljubljanskimi in ruskimi študenti; pod njimi so akademski potomci Gruberjevega študenta Vega.

6. Sklep

Gabrijela Gruberja štejem med najpomembnejše ljubljanske jezuite. Kakor vsak uspešen znanstvenik se je opiral na ramena velikanov. Naučili so ga znanja, s katerim je zgradil svojo kariero. Velikani so bili seveda Gruberjevi starši, njegovi profesorji, prav tako pa raznovrstni sodelavci, večinoma navdušeni nad novostmi, ki jih je ponujala prenova jezuitske znanosti izpod peresa Rudjera Boškovića.

Gabrijel Gruber je kalil svoje znanje na različnih univerzah habsburške monarhije. Svojih inženirskih umetnosti se je naučil predvsem v Gradcu in v Trnavi. Raziskava je pokazala, kako številna in mogočna je bila organizacija, ki mu je omogočila uspeh. Izobraževalna mreža Stare družbe Jezusove z monopolom v katoliških deželah je bila izjemno uspešna in jo lahko obravnavamo z danes priljubljeno teorijo mrež (network), nakazano v tem prispevku.

Svoja najbolj plodna inženirska leta je Gabrijel Gruber posvečal urejevanju rečne plovbe na območju sedanje Slovenije tako na Kranjskem kakor na Štajerskem. Res se je pozneje marsikaj izničilo zaradi sprememb prometnega režima, ki so na površje privedle železniški promet.¹

¹ Za dostavo številnih pomembnih uporabljenih podatkov se zahvaljujem vodji domoznanske zbirke in medknjižnične izposoje knjižnice Franceta Bevka v Novi Gorici, Ireni Tul, prav tako pa dr. Petru G. Tropperju iz arhiva škofije Krka (Archiv der Diözese Gurk).

Reference

Arhivski viri

AS 309 – Arhiv Republike Slovenije v Ljubljani, zapuščinski inventar, lit. S, fasc. XXXV, No. 258, zapuščinski inventar matere Gabrijela Gruberja.

Niederösterreichisches Landesarchiv in St. Pölten, Gemeindecarchivalien u. Zunftarchivalien, 1149–1973, Schlossarchiv Seisenegg, Lade C/170.

Stadtarchiv Amstetten, urbarium I 1557–1657; urbarium II 1565–1679; urbarium III 1659–1662.

Župnijske matične knjige

- Amstetten, Taufbuch Pfare St. Stephan.
- Dunaj, Sterbbuch Pfare St. Michael 03-01.
- Dunaj, Trauungsbuch Pfare 01 St. Michael.
- Dunaj, Eheverkündbuch Pfare 01 St. Michael.
- Dunaja, Taufbuch Pfare 01 St. Michael.
- Dunaj, Bahrleibbuch Pfare St. Stephan. Spletni viri

Spletni viri

G. Gruber v matematičnem akademskem rodoslovnem projektu. B.l. <http://genealogy.math.ndsu.nodak.edu/id.php?id=140923> (pridobljeno 1. 12. 2014).

Umetnije v vili Področnik Gruberjeve matere. B.l. <http://www.ng-slo.si/default.asp?id=86&avtor=72&prikaz=umetnina&ust=1> (pridobljeno 1. 12. 2014).

Druge reference

Bircher, Martin. 1995. The »splendid library« of the Counts of Auersperg in Ljubljana. V: *The German Book: 1450–1750*, 285–297. John L. Flood in William A. Kelly, ur. London: British Library.

Catalogus personarum & officiorum provinciae Austriæ Societatis Jesu. Pro anno ... Dunaj: s. n.

Bachleitner, Norbert, Franz M. Eybl in Ernst Fischer. 2000 *Geschichte des Buchhandels in Österreich*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Fejér, Josephus. 1982. *Defuncti primi saeculi Societatis Jesu: 1540–1640*. Rim: Institutum Historicum S. I.

---. 1985; 1986; 1990. *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu: 1641–1740*. Zv. 1–5 (S–Z). Rim: Institutum Historicum S. I.

Fischer, Karl Adolf Franz. 1978. Jesuiten-Mathe-matiker in der deutschen Assistenz bis 1773. *Archivum Historicum Societatis Jesu* 47, št. 93:159–224.

---. 1987. Die Kaschauer und Tyrnauer Jesuiten-Universitäten im 17. und 18. Jahrhundert: Namenlisten des Professoren. *Ungarn-Jahrbuch*. Zv. 15, 117–185 München: Trofenik.

Frank, Peter R., Johannes Frimmel, ur. 2008. *Buchwesen in Wien, 1750–1850: kommentiertes Verzeichnis der Buchdrucker*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Geelhaar, Margot. 2010. Maria Theresia und der Österreichische Erbfolgekrieg. Doktorsko delo s področja klasične filologije. Univerza na Dunaju.

Gemeinnütziges Schema der kaiserl. königl. Haupt- und Residenzstadt Wien. 1779. Dunaj: Joseph Gerold.

Lukács, Ladislaus. 1987. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1555–1773)*. Zv. 1. Rim: Institutum Historicum S. I.

---. 1988. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1555–1773)*. Zv. 2–3. Rim: Institutum Historicum S. I.

Schweickhardt, Franz Xavier Joseph baron Sickingen. 1837. *Darstellung des Erzherzogthums Österreich unter der Ens, durch umfassende Beschreibung aller Burgen, Schlösser, Herrschaften, Städte, Märkte, Dörfer, Rotten etc. etc., topographisch-statistisch-genealogisch-historisch bearbeitet und nach den bestehenden vier Kreis-Vierteln [alphabetisch] gereiht, 1831–1841*. Zv. 9. Dunaj: Wallishausser.

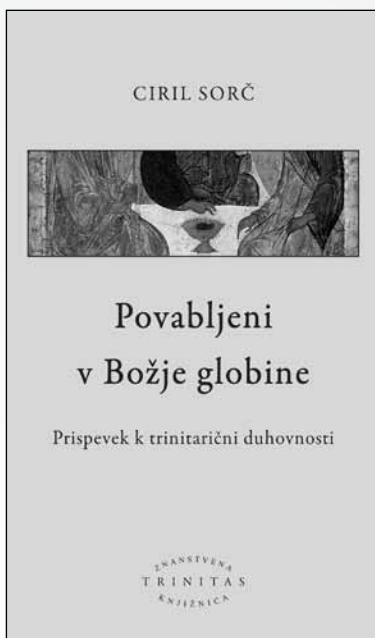
Sommervogel, Carlos. 1890–1900. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus: Première partie: Bibliographie par les Pères Augustin et Aloys de Backer; Nouvelle Édition par Carlos Sommervogel, S. J. Strasbourgeois*. Zv. 1–9. Bruselj, Pariz: Province de Belgique.

Steska, Viktor. 1905. P. Gabriel Gruber. *MMK [Mittheilungen des Musealvereins für Krain]*, 43–46.

Stoeger, Joannes Nepomuk. 1855. *Scriptores Provinciae Austriae Societatis Jesu ab ejus origine ad nostra usque tempora*. Zv. 1–2. Viennae [Dunaj]: Typis congregationis Mechitharisticae.

Stelè - Možina, Melita, ur. 1957. *Umetnost baroka na Slovenskem*. Vodnik po umetnostnih zbirkah Narodne galerije 2. Ljubljana: Narodna galerija.

Winter, Eduard. 1960/1961. Gabriel Gruber. V: *Neue Deutsche Biographie*. Zv. 7. Berlin: Duncker & Humblot.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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 75 (2015) 1, 117—127
 UDK: 272-67-74
 Besedilo prejeto: 12/2014; sprejeto: 3/2015

Stanislav Slatinek

Education for Interreligious Dialogue in the Family

Abstract: The magnitude of religious intolerance aimed at professing the Catholic faith in public in the world today is a major cause for concern. This article focuses on the most hidden forms of religious intolerance, namely those that occur between spouses and within a family circle. Religiously intolerant spouses often learn religious intolerance in their youth, since they have grown up in environments opposed or even hostile to faith. All the negative feelings, experiences, abuse and trauma in relation to religion from their youth are brought into their marriage and family. Research of marriage annulment cases at the Diocesan Ecclesiastical Court in Maribor confirms that religious intolerance is often transferred from one marriage to another, from one family to another. Victims of religious intolerance are always deeply religious spouses and minors. Therefore, fostering religious tolerance in families should be one of the most important priorities of the Catholic Church, which is nowadays particularly keen on new evangelization in the world and religious pluralism in families.

Key words: religious intolerance, marriage, family, Catholicism, abuse, trauma

Povzetek: **Vzgoja za medverski dialog v družini**

Skrb zbujajoče je dejstvo, da je danes v svetu veliko verske nestrpnosti zaradi pripadnosti in zaradi javnega izpovedovanja katoliške vere. V prispevku govorimo o najbolj skritih oblikah verske nestrpnosti, ki se dogaja med zakonci in v družinskem krogu. Versko nestrpni zakonci so bili pogosto tudi sami deležni verske nestrpnosti v mladosti. Ker so odraščali v okolju, nasprotnem ali celo sovražnem veri, so postali tudi sami versko nestrpni. Vsa negativna občutja, doživetja, zlorabe in mladostne travme v zvezi z vero so prenašali v svoj zakon in družino. Raziskave ničnostnih zakonskih pravnih na Škofijijskem cerkvenem sodišču v Mariboru potrjujejo, da se verska nestrpnost zelo pogosto seli iz enega zakona v drug zakon in iz ene družine v drugo družino. Žrtve verske nestrpnosti so vedno globoko verni zakonci in mladoletni otroci. Zato mora biti skrb za versko strpnost v družinah ena najpomembnejših in prednostnih nalog katoliške Cerkve, ki je danes še posebno zavzeta za novo evangelizacijo v svetu in za verski pluralizem v družinah.

Ključne besede: verska nestrpnost, zakon, družina, katoliška vera, zloraba, travma

1. Rough path of marriage

Marriage is a common path of husband and wife. The Husband's task is to help his wife become more a woman and the wife's task is to help her husband become more a man. That is the spouses' mutual task, which overcomes the reciprocity of differences. Such kind of mutual assistance shouldn't only be felt by the spouses, but their whole family, especially the grandparents and the children.

Each family has an immense power and importance for humanity because its members assist each other and are mutually accompanied in the upbringing and growing up; family members also grow in relationships and share joy and happiness, as well as problems. The family is a perfect place where people develop as persons; the family as well presents »bricks« to build a society.

It often happens that the family life is very difficult, if both spouses are intolerant to each other. Especially painful is the *religious intolerance*¹, which causes a lot of harm to spouses and children. Everyday life becomes difficult, sometimes even too difficult to be continued. Therefore, many marriages are being dissolved, due to religious intolerance (Forte 2014, 6).

Fiancés and fiancées are not required to have faith in order to be married in the Catholic Church; a minimum requirement, however, is to intend to do what the Church does. In this way, a trace of faith can be identified in fiancés and fiancées, which is necessary for the Christian marriage. »Where there is no trace of faith (in the sense of »belief « – being disposed to believe), and where there is no desire for grace or salvation found, then a real doubt arises as to whether there is the above – mentioned general and truly sacramental intention and whether the contracted marriage is validly contracted or not« (International Theological Commission. 1977, 2–3).

Therefore it is very important that a person to get married is open to the light of faith in the Lord when deciding for marriage. Only those who are open to God's truth can understand the greatness of married and family life. Jesus taught his disciples that a man himself basically can not do what is necessary to achieve real good. Refusal of what God offers actually leads to a deep imbalance in all human relationships (Benedict XVI. 2012), also marital, enabling a man to place himself in a selfish self – centredness. Therefore, we cannot ignore the fact that in the case if a fiancé or a fiancée has no faith, the wellbeing of the spouses can be undermined or even excluded from the agreement. Lack of faith can seriously hurt the wellbeing of marriage, and make it difficult for spouses to build their marriage according to the ideas of the Catholic Church in relation to God's plan.

Therefore, faith in God is a very important element of mutual self – giving and marital fidelity (Benedict XVI. 2011b). Faith is important to realize the true good of the spouses and it means constant desire for good (for) another in terms of true

¹ The ecclesiastical court in Maribor (Republic of Slovenia) has recorded an increase in pleadings for annulment of marriage since year 2000. Among the specific grounds for nullity of marriage is the *religious intolerance*, which means that religious spouse complains that the marriage crumbled because of the faithless spouse's hatred for the Catholic faith and religious practice in the family. Pleas records of such content got the tag on the ecclesiastical court: »plea file – religious intolerance.«

and indissoluble lifelong community (Can. 1055). The purpose of Christian spouses to live the true marital union is dynamism, which is typical for faith. Faith enables a man to be capable of self – giving. In faith, the love of the spouses grows and implements itself, providing space to triune God and therefore marital life lived in such a way is »good news« in the eyes of the world (Benedict XVI. 2013, 171).

2. The study of religious intolerance

From the archives of the Metropolitan ecclesiastical court in Maribor, we selected 29 claims (from a total of 136), which deal with religious intolerance in marriage, in the period from 2003 to 2013 (NCS – MB 2003 – 2013). Even the first data processing (Slatinek 2014, 295–303) shows that the issue of faith is one of the most important issues when concluding a church marriage. Therefore, it is extremely irresponsible if the question of faith in the preparation of the marriage is being neglected. In many countries of the world, the church has recommended the utmost care regarding the preparation of fiancés and fiancées and ex – ante verification of the essential requirements for a valid conclusion of the sacrament of matrimony. At the same time I would like to repeat the words of Pope Benedict XVI., written at the Bishops Synod on the Eucharist: »The good that the Church and society as a whole expect from marriage and from the family founded upon marriage is as great as to call for full pastoral commitment to this particular area. Marriage and the family are institutions that must be promoted and defended from every possible misrepresentation of their true nature, for whatever is injurious to them is injurious to society itself.« (2007, 29) This is also confirmed by this study, which draws attention to the necessity of religious dialogue in the family. Religious intolerance between spouses often leads to discouragement, infidelity, violence and strife. Religious intolerance is most painfully experienced by the children. A religiously intolerant spouse is always the one who has never deepened his/her faith and turned it into a genuine personal faith. Therefore, in relation to the faithful spouse and children he/she is intolerant, offensive, curt, violent, and in some cases hostile.

religiously intolerant spouse	number	has caused violence	impeded religious upbringing	was causing strife
Man	17	8	5	4
Woman	12	1	8	3
Together	29	9	13	7
%	100 %	31 %	45 %	24 %

Tabela 1: *Forms of religious intolerance*

From Table 1 it is evident that in the period from 2003 to 2013 there were more religiously intolerant men than women in marriages. Men mainly expressed their impatience with violence towards their spouses and children, while women were

religiously intolerant in a way that they impeded their spouses and children in religious education. In some cases religious intolerance was expressed in the form of family quarrels. From the pleadings it can be seen that religious intolerance was the most painful for a (more) faithful spouse and children, especially when the impatient spouse interfered with religious practice in family and religious upbringing of children. The most painful spot for a religiously intolerant spouse was everyday life through faith and systematic teaching of Christian doctrine. The impatient spouse bitterly opposed and rejected the family celebration of religious holidays and religious education of the children.

The study shows that men expressed their religious intolerance verbally: with insults (humiliation and contempt of the faithful spouse and children) curses (God and the saints) and reproach (remembering errors made by the Church and priests throughout history). Men who opposed the life through faith and religious education were also (physically, psychologically, emotionally) violent against the faithful spouse and children. Religiously intolerant women in the family mostly opposed to everyday life by faith. They deterred their husband and children from all forms of religious behavior (worship, apostolate). In some cases, therefore, they were also controversial, in relationships difficult and inclined to conflicts. Only in one case a religiously intolerant woman was even violent.

religiously intolerant spouse	number	religiously educated in his youth	was baptized at the wedding	was confirmed at the wedding	member of another religion
Man	17	3	5	7	2
Woman	12	3	4	4	1
Together	29	6	9	11	3
%	100 %	21 %	31 %	38 %	10 %

Tabela 2: *Faith of spouses at marriage*

From Table 2 it is evident that religiously intolerant spouses were mainly Catholics. A few spouses (10 %) were members of other religions (Protestant, Orthodox, Muslim). Research has shown that the vast majority of religiously intolerant regimes received introductory sacraments (baptism, confirmation, confession, communion) only at the wedding (69 %). Only a few spouses (21 %) received religious upbringing in their youth by their parents or grandparents. Even those who had had religious education at a young age had not awakened the personal faith. Research shows that, despite the fact that they have been baptized in their youth, or that they received introductory sacraments (baptism or confirmation) before the wedding, most religiously intolerant spouses define themselves as non – believers or otherwise faithful. From the pleadings it is shown that some spouses received sacraments (baptism or confirmation before the wedding) just so they could be wed in Church. Personally they remained without (practical) personal faith.

religiously intolerant spouse	number	had a negative experience of faith	had unbelieving parents	parents members of the Communist party	lived in environment without faith	had unbelieving friends	practiced new age religion
Man	17	1	1	4	3	7	1
Woman	12	3	2	0	0	1	6
Together	29	4	3	4	3	8	7
%	100 %	14 %	10 %	14 %	10 %	28 %	24 %

Tabela 3: *The causes of religious intolerance*

Research (Slatinek 2014a, 300) found that religiously intolerant men were mostly affected by faithless or otherwise religious friends, while women were much more under the influence of modern religions (New Age, yoga, esoterics, magic e.a.). The analyses of the pleadings show that religiously intolerant women before and later in the marriage gave full advantage to the contemporary religions against Catholicism. In their religious intolerance they had tried to dissuade their husband and children from the Catholic faith and persuade them of different forms of belief. Religious intolerance of spouses was also influenced by their parents who were without faith (10 %) or members of the Communist party (from the period of the old Yugoslavia). Some spouses (14 %) had a negative experience of faith at a young age (rigorous religious upbringing etc.) because of which they practically rejected the Catholic faith (Can. 1041 §1,4), or became hostile towards the faith and the Church.

religiously intolerant spouse	number	without a father	father was a manual worker	father was an employee	father was a Catholic	father was a different (non) believer
Man	17	2	12	3	12	3
Woman	12	1	10	1	7	4
Together	29	3	22	4		
%	100 %	10 %	76 %	14 %		

Tabela 4: *Impact of the father on religiously intolerant spouses*

From Table 4 it is clear that religiously intolerant spouses mainly had a father. A few spouses (10 %) were in their youth without a father. The absence of the father was in all cases due to civil divorce of their parents. The study showed that the fathers of the spouses were mostly manual workers in different occupations (driver, farmer, trader, policeman, waiter, mechanic etc.), and only in some cases, employees (teacher, doctor, professor id.). Religiously intolerant spouses had largely a father, who was of the Catholic faith (66 %). Only a quarter (24 %) of religiously intolerant spouses had a father who had different belief or was even unbelieving. The study shows that in only two cases the father of a religiously intolerant spouse was not baptized, i.e. defined himself as unbeliever (atheist).

religiously intolerant spouse	number	has been without mother	mother was a housewife	mother was an employee	mother was a Catholic	mother was different, (non)religious
Man	17	1	14	2	10	6
Woman	12	1	10	1	7	4
Together	29	2	24	3		
%	100 %	7 %	83 %	10 %		

Tabela 5: *The impact of the mother on religiously intolerant spouses*

Research has shown that the religiously intolerant spouses spent their youth without a mother only in two cases (7 %). The absence of the mother was in both cases due to civil divorce of the parents. Mothers (of religiously intolerant spouses) were mainly housewives (83 %) and only in rare cases employees (doctor, teacher). More than half mothers of religiously intolerant spouses were Catholics (59 %), while one – third of mothers were not baptized, were infidels or professed other beliefs (34 %).

3. The results of the research and the search for the root causes of religious intolerance

The results of our study showed that religiously intolerant spouses were in average married for 6 years. At the civil divorce, however, they were aged around 25 years. Therefore, we conclude that they were born between 1979 and 1988. Probably their parents were also aged about 25 years back then. If this is true, then their parents were born between 1953 and 1963. To understand why there was so much religious intolerance between spouses during the period from 2003 to 2013, it is good to know some of the characteristics that happened in Slovenia in two periods and in the years 1953 – 1963 and 1979 – 1988. In doing so, we are interested in finding out what was the disposition towards religion and the Church at that time, and how was religious education being held at that time.

First, let's look at the period in which parents of religiously intolerant spouses lived their youth. This was the time between 1953 and 1963. Slovenia was then a part of communist Yugoslavia. During that time various forms of consolidation of the communist authorities took place, then it became milder in the following years (Bahovec 2014, 44). It should be stressed that the Church in that period was un – free and oppressed. The Communist government implemented atheisation, particularly through schools, the media and the whole of social life. All this led to changes in the mindset of the Slovenian man and his/her relationship to faith. Because Christians were inferior in the society, some of them denied their faith or accepted the membership in the Communist party. The children were given merely a traditional religious education. They attended religious education classes and received the sacraments, but they grew up without personal faith (SBC 2002, pt. 23–26).

We note that in this period parents of religiously intolerant spouses grew. The study shows that they mainly received a traditional religious education. Some of

them later remained passive in relation to religion, un – relaxed and fearful. Due to the communist system and because of their religion they were not able to climb up to better jobs. Men were mainly employed as manual workers, women remained at home as housewives. Many of them were hamstrung in their ability and courage to religious upbringing of children by fear and negative religious propaganda induced by the Communist government. Because of religion they were often marginalized from public life, and therefore remained lukewarm in personal faith or, despite the fact that they were baptized, identified themselves as non – believers and atheists.

The period between 1978 – 1988 is characterized by a rapid decline in church religiosity among the Slovenes. During this period, namely, religiously intolerant spouses spent their youth. Each year there were fewer church marriages; moreover, there were more newborns outside the marriage; fiancés and fiancées have been mainly married civilians. A traditional form of faith had been in decline. Slovenes became »elective« believers. They no longer accepted faith in the »package« from their parents and surroundings, but they, infected with the secularization, became more critical and even impatient to religion (Perše, 2011, 245–248). Many of them were attracted to new age religiosity (yoga, esoterics, horoscope e.a.). Especially women have started to take interest in »instant« faith. Even their friends were mainly faithless or members of other religions. Since the traditional religiosity fade, many of them received only baptism at a young age. Those who had lost their religious education received baptism and confirmation only at wedding. In spite of all that, this did not bring them closer to the Church, nor did it deepen their personal faith. We find that the practice of granting the sacraments (Baptism and Confirmation) before the wedding was not positive for them at all. Many such spouses did not consolidate their personal faith because of it, but later changed their attitude towards religion and become even hostile to everything that is associated with the Catholic Church.

To summarize our findings, we can cite three root causes of religious intolerance of the spouses in relation to religion and religious education of children:

1. The general cause: The traditional concept of religion (i.e. religious education) shrank from generation to generation and because of the impact that communist regime had, it became just a part of the family »customs«.
2. The internal cause: Each new generation experienced religion (i.e. religious education) as »forced«. Therefore, internal (emotional) reluctance to practice religion in (personal and family) everyday life strengthened from generation to generation.
3. The external cause: various influences from outside strengthened religious intolerance from year to year, such as the privileges of the unbelievers, anti – Church (media) propaganda and the emergence of new religions.

In parallel with this, we find that religious intolerance among Catholic spouses during this period (2003 – 2013) was not an isolated phenomenon, which could unexpectedly infect Slovenian families. Religious intolerance has been present in many different ways throughout Europe during the course of history and even

today. The consequences of religious intolerance between spouses have marked some people and their families very fatally (Lenin, Hitler e.a.). Therefore, it would be illusory to think that a modern family (since year 2000) could avoid religious intolerance. It appears as an extremely dangerous infection, and religiously weakest spouses usually cannot resist it; then they spread dangerous germs to their family, children and relatives. For our discussion, therefore, it is of great importance to draw attention to some practical principles that can positively affect religious tolerance and the growth of interfaith dialogue in the family.

4. Some practical principles for interreligious dialogue in the family

Philosopher Janez Juhant in the discussion *Violence and compassion in the ideologies and religions* warns that we, the Christians in Slovenia, are upon serious challenges when looking at the suffering of the innocent (Juhant 2014, 186), among who are a large number of Catholic families in which violence and intolerance rule due to manifesting one's religion. In order to make more sense in the (Slovenian) families for interreligious dialogue, here are some practical principles:

1. Freedom of religion is one of fundamental human rights. Religious freedom is »the cornerstone of all other human rights« (Stres 2004, 15) and it includes the freedom to choose what religion you think is correct and to profess your faith publicly (EG 255). To this must be added that religious freedom is not limited to purely private sphere. Freedom of religion is private and public, individual and common (16). Therefore, every man, especially spouses must be enabled to live their faith in the fullness inside and outside the marriage.
2. Even the *Constitution of the Republic of Slovenia* determines the position of faith and points out that the profession of religion is free (Article 41). The Constitution prohibits all forms of marital violence (Article 21) and allows parents to educate their children (Article 54), in accordance with their conscience and religion (Article 41). The state must protect, respect and promote that right. The state has to protect religious spouses with appropriate laws and penal means against every religious intolerance in the family. Especially when the faithless spouses cannot get rid of the former historical lies about the Church and cure their trauma with family violence (Juhant 2014, 184).
3. The family is a community of love and solidarity, qualified to teach and provide spiritual and religious values to their children. Therefore, the fundamental duty of faithful parents is to educate their children in the faith (Can. 1136). The right and duty of parents to provide religious education for their offspring is essential. This task is irreplaceable and cannot be transferred to others, nor can others own it.
4. In the religious education of children the mother's and father's role are equally necessary (LG 52). Religious education of children is a shared task of both parents

(Can. 1135). If parents coordinately raise the child in the faith, it will lead to a personal faith. However, when family suffers from religious intolerance by one of the spouses, the religious spouse is expected to raise children in the faith considerately, but also strongly and firmly, consistently and wisely, according to one's efforts, even though he/she will have to endure something unpleasant.

5. The Pope Francis in the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* notes that bureaucratic methods of administering the sacraments still dominate in some parishes (EG 63). The survey, which we conducted confirms that. A very large percentage of the married receive the introductory sacraments merely before the wedding. Despite the received sacraments many remain without personal faith. This will require a profound reflection on the value and appropriateness of granting the sacraments (Baptism and Confirmation) before the wedding. Taken into consideration the all abovementioned, it became clear that the administration of the sacraments and education in personal faith belong inseparably together. That is to say that, more than anything else, we need a thorough pastoral plan for engaged couples, who do not yet have the introductory sacraments, to be well prepared for the receiving of the sacraments and after the wedding to be offered adequate spiritual accompaniment, which will lead them to personal faith. Only in this way will the number of religiously intolerant spouses decrease in years.
6. Pope Benedict XVI has championed for the good preparation of fiancés and fiancées. In his address to the Roman ecclesiastical court in 2011, he said: »It should never be forgotten, however, that the immediate objective of this preparation is to promote the free celebration of a true marriage, that is, the constitution of a bond of justice and love between the spouses, characterized by unity and indissolubility, ordained for the good of the spouses and the procreation and for upbringing of their offspring, and which among baptized people constitutes one of the sacraments of the New Covenant. Instead it is a unique pastoral opportunity – one to be made the most of with the full seriousness and attention that it requires – in which, through a dialogue full of respect and cordiality, the pastor seeks to help the person to face seriously the truth about himself or herself and about the his or her own human and Christian vocation for marriage.« (2011a)
7. The new evangelization calls every Christian, especially spouses, to proclaim the Gospel to the unbelieving and other believers. It is often the case that the faithful spouse is the one who witnesses the Gospel to his/hers faithless or otherwise religious spouse. In this perspective, it is necessary to read the Apostle Paul, who says: »For the unbelieving husband has been sanctified through his wife, and the unbelieving wife has been sanctified through her believing husband. Otherwise your children would be unclean, but as it is, they are holy.« (1 Cor 7:14). Each spouse is in a way a missionary in his own family (EG 120). This is a challenging and difficult task, on which the faithful spouses should not forget. Personal faith is a gift from God that changes the faithful spouse from the inside in such a way that he consequently changes even his attitude towards non – be-

lieving or otherwise faithful spouse and strives for the common good of the wider community (SBC 2012, 44).

8. The Plenary Assembly of the Church in Slovenia has done a good analysis of the situation in our society and culture. Plenary Assembly notes that to our weakness belongs to superficial faith and low trust in God (SBC 2002, 18). Our study, however, also included religious intolerance in families among the weaknesses. This is a wound (of exclusion), which we recognize in the Church in Slovenia. It is a wound of division, which is the most painful for the children. Christian spouses are therefore called to heroic commitment to religious dialogue (EG 250) for forgiveness (Slatinek 2014b, 140–142) and reconciliation. Only in this way can we overcome hatred that drives people to violence against themselves and against each others, and this is the cause of suicides and genocides (Juhant 2013, 346).
9. The Church invites the faithful parents to be witnesses of faith, hope and Gospel – *likelove*. Social doctrine of the Church emphasizes that the Christian testimony should be a duty which cannot be waived (KDnC, 2007, 570). The Church is convinced that the faithful spouses and children in families suffering from religious intolerance are the true martyrs of faith. Martyrdom is a testimony of the love of God and is expressed in the highest form, as well in the selfless sacrifice of himself (Fisichella, 2011, 90).
10. The faithful parents are also particularly responsible for religious dialogue in the family. It is essential that children are orderly and gradually acquainted with the fact that the parents can be of different faith. In particular, it is essential that the child develops a deep sense and a great respect for every human being (especially the parents), which is otherwise religious. Dissident (parent) should not be understood as an opponent, or even as a renegade (Turnšek 2013, 39). Only in this way will interreligious dialogue move through the family in society and in the world and become the yeast for a peaceful and pleasant coexistence.

Abbreviations

LG – Dogmatic Constitution on the Church (*Lumen Gentium*) from 21st November 1964.

KDnC – Papeški svet Pravičnost in mir. 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve* [*Compendium of the Social Doctrine of the Church*].

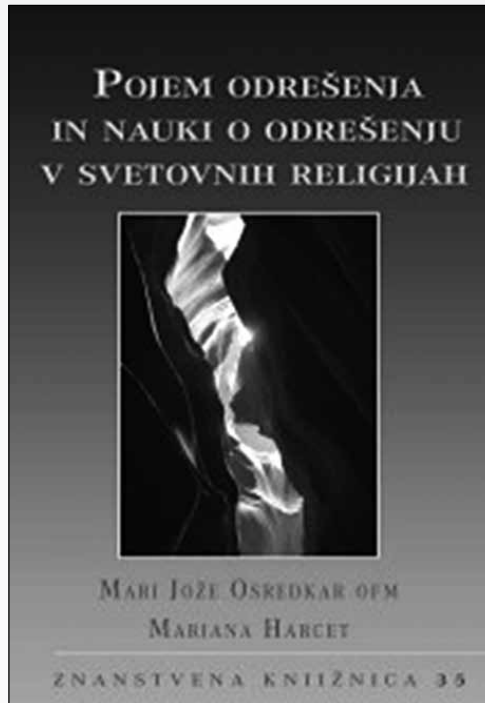
NSC-MB – Archbishop ecclesiastical court Maribor 2003–2013.

SBC – Slovenian Bishops' Conference [Slovenska škofovska konferenca].

EG – Franciscus. 2013. The Apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*.

References

- Bahovec, Igor.** 2014. Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost [Attitude toward the past and Slovenian polarization: World War II and the post-war periods as a cause of the polarization, and the task for the future]. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:41–53.
- Benedict XVI.** 2007. *Sacramentum Caritatis*. Post-Synodal Apostolic Exhortation. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- . 2011a. Address of his Holiness Pope Benedict XVI on the occasion of the Inauguration of the Judicial Year of the Tribunal of the Roman Rota. Clementine Hall, January 22. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110122_rota-romana_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- . 2011b. General audience. St. Peter's Square. Wednesday, June 8. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110608_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- . 2012. Address of his Holiness Benedict XVI to the International Theological Commission on the occasion of its Annual Plenary Assembly. Hall of the Popes. December 7. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- . 2013. Ad Romane Rotae Tribunal. Die 26 Ianuarii. *AAS* 105, no. 2:168–172.
- Fischella, Rino.** 2011. *La nuova evangelizzazione*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Forte, Bruno.** 2014. Il vescovo e la pastorale della famiglia. *L'Osservatore Romano*, 15–16 settembre, 6.
- Franciscus.** 2014. *Evangelii gaudium: Apostolic Exhortation*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed Mai 20, 2014).
- International Theological Commission.** 1977. *Propositions on the Doctrine of Christian marriage*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- Juhant, Janez.** 2013. Moderna, suicid in genocide [Genocide and Suicide in the Modern Era]. *Bogoslovni vestnik* 73, no. 3:335–348.
- . 2014. Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost [Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality]. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 2:175–189.
- Nadškofijsko cerkveno sodišče Maribor.** 2003–2013. Tožbeni spisi od leta 2003 do 2013 pod oznako »verska nestrpnost«. Maribor: Arhiv sodišča.
- Papeški svet Pravičnost in mir [Pontifical Council for Justice and Peace].** 2007. *Kompandij družbenega nauka Cerkve [Compendium of the Social Doctrine of the Church]*. Ljubljana: Družina.
- Perše, Brigita.** 2011. »Še – sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih [Still – Syndrome in Catholic Church Requires New Evangelization, Especially in Towns]. *Bogoslovni vestnik* 71, no. 2:235–250.
- Slatinek, Stanislav.** 2014a. Verska nestrpnost med zakonci [Religious intolerance within married couples]. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 2:295–303.
- . 2014b. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- . 2012. *Pridite in pogledjte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Stres, Anton.** 2004. Svoboda veroizpovedi kot temeljna človekova pravica v slovenski tranziciji [Religious Freedom as a Fundamental Human Right in Slovenian Transition]. *Bogoslovni vestnik* 64, no. 1:15–21.
- Turnšek, Marjan.** 2013. Medverski dialog in (po)nov(n)a evangelizacija v Sloveniji [Interreligious Dialogue and repeated (new) Evangelization in Slovenia]. *Edinost in dialog*, no. 1–2:23–40.



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 75 (2015) 1, 129—142
 UDK: 322:272(497.4)
 Besedilo prejeto: 2/2015; sprejeto: 3/2015

Rok Mibelič

Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji

Povzetek: V prispevku je prikazano vprašanje pravne osebnosti katoliške Cerkve skozi prizmo mednarodnega, ustavnega, zakonskega in podzakonskega razvoja v slovenski zakonodaji. Če naj zaobjamemo ves miselni tok in razumevanje pravnega statusa katoliške Cerkve v Republiki Sloveniji, ne moremo mimo tega, da upoštevamo tako simbolno kakor pravno prepletenost razmerja med Cerkvijo in državo. Ustava Republike Slovenije namreč določa, da se za verske skupnosti zahteva takšna pravnoorganizacijska oblika, ki zadosti temeljni človekovi pravici do svobode vesti in upošteva avtonomno notranjo strukturo, se pravi: njeno avtonomijo kot temeljno ustavno načelo. Statusna oblika verskih skupnosti, kakor jo določa slovenski pravni red, pa je oblikovana tako, da v prvi vrsti varuje skupne lastnosti verskih skupnosti, ne pa razlik med njimi. Dolžnosti slovenskega zakonodajalca so velike, še večje pa so dolžnosti pravne vede, da oblikuje takšno pravno varnost Cerkva in verskih skupnosti, ki njihovega razločevanja ne omejuje samo na načelno pravni ravni, ampak tudi na stvarni ravni, to pa vključuje pravno diferenciacijo pravne subjektivitete verskih skupnosti.

Ključne besede: katoliška Cerkev, pravna oseba, javnopravna subjektiviteta, zasebnopravna subjektiviteta, subjekt mednarodnega prava, Sveti sedež, *sui generis*

Abstract: **On the Legal Status of the Catholic Church in Slovenia**

The article discusses the issue of legal personhood of the Catholic Church through the prism of the development of international, constitutional, statutory and regulative legislation in Slovenia. In order to examine the entire thought process and understanding of the legal status of the Catholic Church in the Republic of Slovenia, one needs to consider the interweaving of the legal and symbolic relationships between the Church and state. The Constitution of the Republic of Slovenia requires the kind of legal organizational structure on the part of the state in relation to the religious communities such that the fundamental human right to freedom of conscience and the autonomy of each religious community are sufficiently respected and protected. The current Slovenian legal order has formulated the status of religious communities to primarily protect the common characteristics of religious communities rather than the differences between them. The Slovenian legislature and even more so the legal sciences have the duty to develop such legal protection of churches and religious communities that their differentiation is not limited to the level of

legal principles but is extended to the level of matters, which includes legal differentiation of legal personhoods of religious communities.

Key words: Catholic Church, legal person, public-law subjectivity, private-law subjectivity, subject of international law, the Holy See, *sui generis*.

1. Uvod

V slovenski zakonodaji Zakon o verski svobodi (v nadaljevanju ZVS) določa, da so registrirane Cerkve in druge verske skupnosti pravne osebe zasebnega prava. Pravico do pridobitve pravne osebnosti pa imajo tudi njihovi sestavni deli (ZVS, 6). Sporazum med RS in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih (v nadaljevanju BHSPV) je o pravnem položaju katoliške Cerkve (v nadaljevanju KC) zadržan, saj določa le, da je KC pravna oseba (BHSPV, 2). Na videz diplomatska opredelitev je v resnici pravna pomanjkljivost, saj pušča odprto temeljno pravno vprašanje, ki naj bi ga reševala omenjena mednarodna pogodba, to je diferenciacijo oziroma nadgradnjo enotnega pravnega statusa verskih skupnosti. Utemeljitev za navedeno opredelitev najdemo pri številnih avtorjih, pa tudi v temeljnem načelu slovenske ustave, v načelu ločenosti države in verske skupnosti namreč, ker verske skupnosti brez javnega pooblastila ne morejo opravljati javnih funkcij, katerih nosilec je, na primer, država kot pravni subjekt javnega prava. Glede na primerjalnopравни prikaz je očitno, da teorija in praksa zasebnopravne subjektivitete Cerkva in verskih skupnosti ne postavljata kot *conditio sine qua non* načela ločitve države in verske skupnosti. Nasprotno, večina držav, v katerih je uveljavljeno načelo ločitve države in verskih skupnosti, pozna diferenciacijo pravne subjektivitete verskih skupnosti. Javno pravo izjemoma dopušča tudi tako imenovane *sui generis* pravne osebe, ki jih za posebne naloge ustanovi država in imajo nekatere statusne značilnosti. Če država zaradi javne koristi, tradicije ali kakega drugega razloga podeli posameznim Cerkvam in verskim skupnostim javnopravno subjektiviteto, je treba poudariti, da jim ne gredo vse naštetje pravice, saj je ob navedenem treba upoštevati tudi načelo laičnosti države in svobodo Cerkve, torej načelo ločitve države in Cerkve. Država s podelitvijo javnopravnega statusa predvsem poudari, da prizna neki določeni Cerkvi poseben zgodovinski in družbeni položaj v državi v smislu pozitivne ločitve med državo in Cerkvijo.

2. Pravna oseba v Zakoniku cerkvenega prava

S stališča civilnega prava je pravo Cerkve, ki ga predstavlja Zakonik cerkvenega prava (v nadaljevanju ZCP), povsem samostojno in ga ni mogoče uvrstiti niti pod javno niti pod zasebno pravo. Obsega norme, s katerimi ureja razmerje Cerkve in njenih članov in razmerje članov med seboj.¹ Zato je cerkveno pravo, *ius canonicum*, avtonomno pravo.

¹ Naglič (2013, 85–95) opisuje iz vidika verske dejavnosti analizo državnih in izbranih avtonomnih pravnih virov verskih skupnosti, ki so bistveno oblikovale kulturo slovenskega prostora. Na tej podlagi identificira področja neusklenosti kot kritična za sedanje in za prihodnje odnose med državo in verskimi organizacijami.

ZCP o *osebah* podrobneje spregovori v prvi knjigi (*De normis generalibus*), natančneje v 6. poglavju, v katerem opredeljuje cerkvenopravni položaj *fizičnih oseb* in posebej področje *pravnih oseb*.² Po normah cerkvenega prava označujemo pod pojmom Cerkev katerokoli javnopravno osebo v Cerkvi (*persona iuridica publica*), ki deluje v skladu z nameni in poslanstvom Cerkve (ZCP 1999, kan. 1258).

ZCP pozna in ločuje tako *fizične* (*de personis physicis*) kakor *pravne* (*de personis iuridicis*) osebe. Za pravne osebe uporabljata dva izraza: *persona iuridica* in *persona moralis*. Izraz *persona iuridica* označuje pravne osebe, ki so v skladu s svojo naravo nosilke dolžnosti in pravic po cerkvenem pravu (kan. 113, 2). Izraz *persona moralis ex ipsa ordinatione divina* pa uporablja za imenovanje KC in apostolskega sedeža (kan. 113, 1). KC kot enotno in avtonomno telo predstavlja na temelju apostolov in cerkvenih očetov *Corpo mistico di Cristo* – skrivnostno Kristusovo telo (C 7). V doktrini je treba tudi razločevati apostolski sedež, ki ne označuje le *officium Romani Pontificis*, ampak kot pravno osebo po božji ureditvi tudi rimskega papeža, državno tajništvo, svet za javne zadeve Cerkve in druge ustanove rimske kurije (kan. 361). Drugače lahko rečemo tudi tako, da je KC kot pravna oseba *persona moralis* in ne *persona iuridica*, pravna oseba po sami božji ureditvi, to pa pomeni, da je njene temeljne pravne strukture določil ustanovitelj Kristus in so zato izvzete iz pristojnosti človeške oblasti. Kot pravna oseba zato KC nastopa kot institucionalna in ne kot teritorialna korporacija.

Pravne osebe so v cerkvenem pravu *skupnost oseb* (*universitas personarum*), ki jo lahko imenujemo tudi korporacija, in *skupnost stvari* (*universitas rerum*) ali samostojna ustanova (kan. 115, 1). Predstavljajo javnopravne osebe (*personae iuridicae publicae*), ki jih ustanovi pristojna cerkvena oblast in v imenu Cerkve opravljajo prav njim zaupano službo v javni blagor, medtem ko so preostale pravne osebe zasebnopravne osebe (*personae iuridicae privatae*). Vsaka javnopravna oseba, imenovana *skupnost oseb*, se lahko ustanovi, če jo sestavljajo vsaj tri osebe, ki določajo njeno delovanje po določbi prava in statuta in skupaj sprejemajo odločitve in uveljavljajo svojo voljo po večini glasov (kan. 115, 2). Nadalje cerkveno pravo natančneje določa tudi vsa zborna opravila za imenovane pravne osebe, če pravo ali statut ne določa česa drugega (kan. 119). Javnopravna oseba, imenovana skupnost stvari ali ustanova, pa je sestavljena iz dobrin ali stvari (duhovnih ali stvarnih) in jo po določbi prava in statuta upravlja ena ali več fizičnih oseb (kan. 115, 3). Javnopravnim osebam se status njihove osebnosti podeli po samem pravu ali s posebnim odlokom pristojne oblasti. Zasebnopravne osebe pridobijo svojo osebnost s posebnim odlokom pristojne oblasti (kan. 116, 2). Javnopravne osebe v Cerkvi, ki jim je dodeljena ta osebnost, z odlokom pristojne cerkvene oblasti ali po samem zakonu opravljajo službo v javni blagor oziroma namen in poslanstvo Cerkve.³

² Podrobno o pravnih osebah v Cerkvi in v Zakoniku cerkvenega prava spregovori García (2006, 387–436; Brkan 1997, 196–218).

³ Med *ipso iure* javnopravne osebe uvrščamo delne Cerkve (ZCP 1999, kan. 373), cerkvene pokrajine (kan. 432, 2), škofovske konference (kan. 449, 2), župnije (kan. 515, 3), semenišča (kan. 238, 1), ustanove, province in redovne hiše (kan. 634, 1). Javnopravne osebe, ki lahko dobijo javnopravno osebnost z

Ugotovimo lahko, da je bistvena ločnica oziroma meja med javno- in zasebno-pravno osebo v cerkvenem pravu končni namen same pravne osebe. Javni blagor v imenu Cerkve, ki označuje posamezno ustanovo oziroma institucijo *ipso iure*, zaznamuje javnopravni status. Seveda javni blagor ne izključuje zasebnopravne osebe, čeprav je v večji meri značilnost zasebnopravne osebe, da deluje v svojem imenu in je v izključni pristojnosti svojih članov. Končno razlikovanje med javno- in zasebnopravno osebo izraža in izkazuje različna načina uresničitve poslanstva Cerkve. Javnopravna narava zaznamuje institucionalno odgovornost Cerkve, predvsem v njeni notranji strukturi in hierarhiji, pri pospeševanju reda in miru, ali kakor to imenujejo juristi: *credo socialis*, zasebna narava pa zaznamuje vse vernike v univerzalnem načelu svetosti oziroma skupne blaginje, *bonum commune*.

3. Pravni položaj katoliške Cerkve v Republiki Sloveniji

Slovenski pravni red pravni položaj verskih skupnosti neposredno sodoloča z vrsto zakonov z najrazličnejših pravnih področij, ki v svojih določbah izrecno omenjajo verske skupnosti ali kako drugače varujejo svobodo veroizpovedi. Tesna prepletenost, vsebinska soodvisnost in povezanost pravnih aktov, ki zadevajo ustavno varstvo verskih in svetovnonazorskih prepričanj, zahtevajo odgovor na vprašanje, kako v metodološkem smislu upoštevati navedena razmerja. Za slovenski prostor pa velja upoštevati tudi močni vpliv prejšnjega političnega sistema.

URS v 7. členu⁴ določa tri načela, ki opredeljujejo pravni položaj verskih skupnosti v RS: *načelo o ločenosti države in verskih skupnosti*, *načelo svobodnega delovanja verskih skupnosti* in *načelo enakopravnosti verskih skupnosti* (Naglič 2010, 491–492). Osnovno izhodišče obravnavane teme, pravnega položaja KC v slovenskem pravnem redu, je treba zajeti in obravnavati prek celovite eksegeze pravnih predpisov in celovite miselne poti simbolnega razmerja, ki sta ga in ga od nastanka nove države razvijata Cerkev in država. Ugotovimo lahko, da na obeh straneh zaznamo prizadevanja za oblikovanje ureditve razmerij in spoštovanja demokratičnih načel, pa tudi uveljavljanje zgolj političnih interesov ene od institucij.

odlokom pristojne oblasti, so cerkvene regije (kan. 433, 2), katoliške univerze (kan. 807), konference višjih predstojnikov (kan. 709), cerkvene univerze in fakultete (kan. 815–817), javna združenja vernikov (kan. 301, 3; 313) in samostojne pobožne ustanove (kan. 1303, 1).

⁴ Pri razumevanju tega člena je treba upoštevati, da URS ne vsebuje več določbe, da je izpovedovanje vere zasebna stvar, kakor je bilo to v ustavi nekdanje Jugoslavije in Socialistične Republike Slovenije kot njene federalne enote (Ustava SFRJ, 174. člen, iz leta 1974 in Ustava SRS, 229. člen).

3.1 Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v Socialistični Republiki Sloveniji⁵

V samostojno Slovenijo smo vstopili s tedaj veljavnim Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti (v nadaljevanju ZPPVS),⁶ ki po svoji omejujoči naravi in fragmentarnosti in po obravnavanih temah priča o neki drugi družbi in o nekem drugem času. Obenem pa odseva tudi svoj osnovni paradoks. Med njegovo veljavnostjo, od leta 1976 do leta 2007, smo v odnosih med državo in verskimi skupnostmi opustili mnogo ravnanj, ki jih je predvideval zakon, in storili številna dejanja, ki so preseгла njegova določila. Tako so na primer verske skupnosti našle svoje mesto v javnem življenju, čeprav je zakon izpovedovanje vere razglašal za človekovo zasebno stvar. Do konca njegove veljavnosti pa so se izoblikovale prav vse potrebne pravice in družbeni položaj verskih skupnosti, kakor jih poznamo danes, čeprav je zakon določal linearno enakost verskih skupnosti, ki niso mogle imeti posebnih prednosti, privilegijev ali posebnega varstva (Lesjak in Lekić 2013, 155). Novonastajajoča slovenska država se je v srečanjih z verskimi skupnostmi velikokrat ravnala po višjih in širših ustavnih načelih, ki govorijo o veri ali verskih skupnostih, in se o konkretnih vprašanih bolj kakor za oblikovanje posebnega pravila raje odločila za ravnanje po zgledu primerljivih organizacij in procesov v širši družbi. Obveljala je obvezna prijava delovanja verskih skupnosti, čeprav takratni zakon ni opredeljeval ne pojma verska skupnost in ne postopka prijave njenega delovanja državnemu organu. Državni organ pa neprijavljenih ni niti iskal niti kaznoval. Država je le vzela na znanje trditev prijavljajoče se skupine, da je religijska, in od nje zahtevala zgolj osnovne atribute pravne osebnosti: seznam s podatki o ustanoviteljih, ime, naslov sedeža, imenovanje zastopnika in predložitev pravi delovanja. Zakon, ki je bil izdan v drugačnem ustavnopravnem sistemu, je bil z vidika družbenega razvoja zastarel in v nekaterih točkah neusklajen z ustavo nove države in z novim ustavnopravnim sistemom (Šturm 2002, 65).

Pravno subjektiviteto verskih skupnosti je definiral kot *pravno osebo po civilnem pravu*, to lastnost pa je verska skupnost lahko pridobila s prijavo Komisiji SRS za odnose z verskimi skupnostmi (danes poznana kot Urad za verske skupnosti). Takrat avtohtone in novonastajajoče ter intendirane religijske skupine se za prijavo (registracijo) niso odločale zato, da bi izkoristile kak poseben položaj ali posebne pravice, ampak da bi si pridobile pravno osebnost na podlagi svojega verskega in

⁵ Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji, ki ga je sprejela Skupščina Socialistične Republike Slovenije, je bil objavljen v Uradnem listu SRS, št. 15/76. Z njegovo uveljavitvijo so se na območju RS prenehale uporabljati določbe zveznega Temeljnega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti in prenehala je veljati republiška Uredba za izvrševanje zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. Z uveljavitvijo Zakona o verski svobodi (Uradni list RS, št. 14/07) so prenehale veljati določbe Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji, razen določb 20. člena, ki so ostale v veljavi.

⁶ Zakonska ureditev pravnega položaja verskih skupnosti v ZPPVS je bila skromna. Zakon je bil izdan v povsem drugačnem ustavnopravnem sistemu in je izhajal iz načela, da je prepovedano vse, kar ni izrecno dovoljeno. ZPPVS je bil dvakrat spremenjen oziroma dopolnjen: leta 1986 so bile v zakonu dopolnjene kazenske določbe, leta 1991 pa so bile vnesene pomembne vsebinske spremembe, ki so Sloveniji prvič omogočile ustanavljanje in delovanje konfesionalnih zasebnih šol.

duhovnega prepričanja. Pridobljena pravna subjektiviteta in takratni pravni okvir sta za KC v prihodnjih letih zagotavljala minimalno podlago za sporazumevanje z državo in končno tudi za ratifikacijo Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravih vprašanjih,⁷ ki po naravi določil KC zagotavlja nekatere nedotakljive pravice in izključne pristojnosti Cerkve oziroma Svetega sedeža. Država se je s sporazumom (samo)omejila, KC pa je dobila mednarodnopravni dokument za utrjevanje svoje nedotakljivosti. Podpisani sporazum daje KC nekoliko stabilnejši položaj v smislu neodvisnosti od vsakršne politične oblasti.

3.2 Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravih vprašanjih

Do vprašanja pravne osebe KC v RS je omenjeni sporazum BHSPV na videz zadržan, določa namreč, da je KC pravna oseba (BHSPV, 2). Prav tako priznava pravno osebnost vseh teritorialnih in personalnih cerkvenih institucij s sedežem v RS, ki imajo to osebnost po normah kanonskega prava (2). Nekoliko ponesrečeni izraz in pojem *priznanje* zahtevata že na samem začetku potrebno interpretacijo. Zakon ne definira, da je KC pravna oseba, ampak da RS *priznava* pravno osebnost KC, to pa odseva povsem drugačno formulacijo, kakor jo definira ZPPVS, ki verskim skupnostim in njihovim ustreznim organom dodeljuje *pravno osebo po civilnem pravu*. Ne le da na tem mestu sporazum BHSPV eksaktno ne opredeli, ali je to pravna oseba zasebnega ali javnega prava, temveč tudi ne določa, kateri je tisti cerkveni subjekt, ki mu Slovenija to pravno subjektiviteto priznava. Če BHSPV v prvem členu omenja KC, je bolj ali manj jasno, da sporazum na tem mestu misli na vesoljno KC. ZPPVS priznava pravno osebnost vsem verskim skupnostim (in njihovim ustreznim organom). Govorimo o zakonu iz časa, ko naš pravni red sploh ni priznaval dihotomije javno – zasebno pravo. Pravni red je pravne osebe ločil na družbene pravne osebe in na zasebne pravne (civilne) osebe. Razlika pa ni samo terminološka, ampak je vezana na takratni dominantni pojem družbene lastnine, zato so tudi gospodarske organizacije sodile med državne pravne osebe. Po spremembi pravnega sistema so nekdanje zasebne pravne osebe avtomatično uvrščene v pravne osebe zasebnega prava.

Med podpisom in ratifikacijo BHSPV je Ustavno sodišče Republike Slovenije (v nadaljevanju USRS) presojalo njegovo ustavnost – v zvezi s tem je vlada med drugim navedla pomisleke zoper njegov 2. člen (natančneje: zoper BHSPV, 2/2). Do-

⁷ Sporazum je bil podpisan v Ljubljani dne 14. 12. 2001, Državni zbor Republike Slovenije pa je Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravih vprašanjih sprejel dne 28. 1. 2004 (Uradni list RS – MP, št. 4/04). Dne 19. 11. 2003 je USRS dalo predhodno mnenje o ustavnosti omenjenega sporazuma (Rm-1/02-21, Uradni list RS, št. 118/03).

Podrobneje o sporazumu med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo o pravih vprašanjih: Roter (2013). Avtor v svojem delu prvo poglavje posveti bilateralnim odnosom med RS in Svetim sedežem, s posebnim poudarkom na prispevku papeške diplomacije v procesu osamosvajanja Slovenije. Drugo poglavje se dotakne odnosov med državo in Cerkvijo, predvsem v luči doktrine drugega vatikanskega koncila, URS in sodne prakse USRS. Tretje poglavje prikazuje pot nastajanja sporazuma o pravih vprašanjih, priloži komentar in predstavi vizijo nadaljnjih morebitnih sporazumov. V četrtem poglavju je narejena pravno-primerjalna študija slovenskega sporazuma s sporazumi, ki so jih sklenile tri druge države nekdanje Jugoslavije: Hrvaška, Bosna in Hercegovina in Črna gora.

ločba naj bi bila ustavno sporna, ker ne določa, da je KC in njenim organizacijam priznana pravna osebnost zasebnega prava. Tako naj bi RS s sprejetjem sporazuma BHSPV kršila načelo enakopravnosti verskih skupnosti (URS, 7/2), ker v njem ni izrecno določeno, da so teritorialne in personalne institucije KC v RS pravne osebe zasebnega prava (USRS 2013, tč. 38). USRS je v svojem odgovoru zagovarjajo stališče takratne veljavne zakonodaje RS in se sklicevalo na ZPPVS, ki v prvem odstavku 7. člena določa, da so verske skupnosti pravne osebe po civilnem pravu (USRS 2013, tč. 39). Iz navedenih razlogov je USRS sklenilo, da drugi odstavek 2. člena sporazuma BHSPV ni v neskladju z URS, in to z načelom enakopravnosti verskih skupnosti (URS, 7/2) in z načeli pravne države (URS, 2), ter določilo, da so verske skupnosti pravne osebe po civilnem pravu, tako imenovane *civilnopravne osebe sui generis*. Hkrati pa USRS poudarja, da so cerkvene organizacije in ustanove glede pravne osebnosti vezane na državne predpise (USRS 2013, tč. 39), kakor je podobno opredeljeno že v odločbi U-I-25/92.⁸

S stališča zakona in razlagalnega mnenja USRS je bila materija dogovora ustrezno urejena v domači, čeprav zastareli in ponekod protiustavni zakonodaji. Nedvomno pa BHSPV odpira vprašanje pravne subjektivitete KC v interakciji in prepletenosti razmerja mednarodnega, državnega in kanonskega prava. Grasselli (2000, 101) navaja, da RS v prvem odstavku BHSPV potrjuje priznavanje pravne osebnosti KC kot takšne, torej apostolskega sedeža, to pa je bilo konkludentno storjeno že s sporazumom o vzpostavitvi diplomatskih odnosov. Torej to ni domača pravna oseba, ampak pravna oseba, ki ima v slovenskem pravnem redu takšen status kakor tuje države. Kljub temu da so stališča in norme v temeljnih načelih in v teoriji subjektivitete KC znotraj kanonskega in mednarodnega prava jasne, lahko deloma potrdimo, kakor pravita Lesjak in Lekić (2013, 157), da se v omejenem slovenskem prostoru prerivanje med tako imenovanim *inkluzivizmom* in *ekskluzivizmom*⁹ na področju slovenske politične in duhovne kulture, se pravi: v urejanju odnosov med državo in verskimi skupnostmi, v marsičem od nastanka države dalje godi v odsotnosti vsake splošne, posebno pa državne strategije odnosov do Cerkve in do preostalih verskih skupnosti.

Če ZPPVS temelji na egalitarizmu in verske skupnosti zgolj enači oziroma med njimi prav v nobenem oziru ne razlikuje, se v prehodnem obdobju čezmerno pokaže drugo načelo pravičnosti, ki govori o tem, da je treba enake stanove obravnavati enako, različne pa različno. V luči ekskluzivnosti in širše razprave to pomeni, da se lahko postulirajo poseben stan, razlika in privilegij posamezne verske

⁸ Kakor pravi USRS, je za sistem ločitve države in Cerkve bistveno, da so cerkvene organizacije in ustanove vezane na državno pravo in da so tudi glede pravne osebnosti odvisne od državnih predpisov. Ti subjekti so bili tako v času podržavljenja njihovega premoženja kakor tudi v celotnem obdobju do sprejetja zakona o denacionalizaciji po predpisih, ki so veljali v tem času, obravnavani kot domače pravne osebe in jih kot takšne opredeljuje tudi pozitivno pravo (Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji, Uradni list SRS, št. 15/76 in 42/86, in Uradni list RS, št. 22/91).

⁹ Lesjak in Lekić (2013) glede urejanja odnosov med državo in verskimi skupnostmi v RS navajata dve težnji, ki se konkurenčno uveljavljata vsaka zase ob različnih priložnostih in manifestacijah urejanja tega razmerja. Če inkluzivnost predpostavlja obvezno prijavo delovanja verskih skupnosti, bo duh ekskluzivizma iskal in našel orodje, da bo razločeval med posameznimi verskimi skupnostmi in postuliral poseben stan, razliko in privilegij.

skupnosti. Namen razlikovanja med posameznimi verskimi skupnostmi v slovenskem prostoru zaznamuje novo obdobje urejanja odnosov med Cerkvijo in državo. Prav razprava o enakopravnosti verskih skupnosti prinaša namen, da bi jih med seboj razlikovali. Na tem mestu ne gre za enakopravnost v medsebojnih odnosih, ampak za enakopravnost v odnosu do države (Cerar in Perenič 2001, 305–314). Poudariti je treba, da se mnoge mednarodne pogodbe in sporazumi, med katere sodijo tudi sporazumi med državo in Svetim sedežem, v nekaterih državah transformirajo v notranji pravni red, tako da dobijo obliko organskega ali kakega drugega zakona (npr. v Nemčiji ali Avstriji), v nekaterih drugih državah pa se uporabljajo neposredno in so kakor vsaka mednarodna pogodba v hierarhiji normativnih pravnih aktov formalno nad navadnimi zakoni (URS, 8. 153).

Slovenski pravni red prav tako ne razlikuje med verskimi skupnostmi in sektami, temveč uporablja le pojem verske skupnosti. Zaradi pomanjkanja pravnih meril med njimi vse religiozne skupnosti obravnava enakopravno. Vse verske skupnosti v Sloveniji pa niso enake niti po času svojega obstajanja, ne po številu članov, ne po pomembnosti, ki jo uživajo znotraj slovenskega prostora oziroma naroda. Podobno velja za njihovo zgodovinsko vlogo in vpliv. V RS ne poznamo državne Cerkve, država ne razlikuje med priznanimi in nepriznanimi verskimi skupnostmi, nobene verske skupnosti (v okviru njene subjektivitete) ne privilegira in ne diskriminira, zato tudi nobeni ne priznava posebnega javnopravnega položaja. Enakopravnost potemtakem pomeni enakost različnih, neenakih verskih skupnosti pred zakonom, torej enake pogoje in enake možnosti za vse verske skupnosti. Možnosti, ki so jim dane, pa seveda vsaka verska skupnost izkoristi različno glede na svojo številčnost, organiziranost ali finančno sposobnost (Čož 2001, 68). Enakopravnost ne pomeni dejanske oziroma absolutne enakosti, treba jo je razumeti kot relativno in na enak dejanski stan vezati enake pravne posledice, na bistveno drugačnega pa drugačne (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 128). Načelo medsebojne enakopravnosti verskih skupnosti prepoveduje pravno diskriminacijo in zapoveduje enako urejanje in obravnavanje, vendar dovoljuje pravno razlikovanje, kadar je to stvarno upravičeno (Šturm 2002, 125). Kaučič (2002, 83) poudarja, da enakopravnost verskih skupnosti označuje jamstvo načelnega enakega pravnega urejanja in obravnavanja vseh veroizpovedi in verskih skupnosti na podlagi njihove enakovrednosti in enakosti v ustavnem redu. Splošnopravno načelo enakosti namreč označuje nearbitrarno uporabo prava v razmerju do pravnih subjektov, in to na področju zakonodajne, upravne in sodne oblasti. To načelo zakonodajalcu ne preprečuje, da bi različno urejal pravna razmerja. Zakonodajalec namreč mora enaka oziroma podobna pravna razmerja urejati enako in različna različno. Religioznopravna partiteta¹⁰ (kakor jo poznajo v Nemčiji) resda prepoveduje pravno diskrimina-

¹⁰ Temelje nemškega državnega cerkvenega prava zato strukturirajo tri temeljna načela: *neutrlnost, tolerantnost in partiteta*. V Nemčiji, kjer nimajo izrecne določbe o enakopravnosti verskih skupnosti (in tudi ne o ločenosti države in Cerkve), ostaja na podlagi ustavnega načela enakosti pred zakonom tako imenovana *religioznopravna partiteta (Die religionsrechtliche Parität)*, ki pomeni dolžnost enakega obravnavanja vseh verskih skupnosti tako, da skozi ustavnopravno razločevanje pravnega statusa obstaja neke vrste stopnjevalna partiteta, ki upravičuje primerno upoštevanje družbenih posebnosti in dejanskih razlik (Ivanc 2000, 68).

cijo in zapoveduje enako urejanje in obravnavanje, vendar dovoljuje pravno diferenciacijo, kadar je to stvarno upravičeno (Kaučič 2003, 83; Šturm 2002, 125). Tudi Trstenjakova (2003, 470) ugotavlja, da bi moral biti nekaterim verskih skupnostim – glede na mednarodno primerjavo – priznan javnopravni status, druge verske skupnosti pa se imajo pravico registrirati kot društva z verskimi nameni.

3.3 Zakon o verski svobodi

Spremembo v odnosu KC in države, vsaj na prvi pogled, prinese ZVS. Spremembe, ki jih prinaša novi zakon, resda dobro upravičene, čeprav zgolj s pravnimi predpisi in upravnimi postopki, so nastale predvsem na strani države (Saje 2013, 568). Ta zakon je dobil prej odsotno opredelitev pojma verske skupnosti, prenovljena prijava delovanja ni več obvezna, je pa natančno določena in se imenuje registracija. Register pomeni zbirko in zalogo podatkov pravil delovanja in temeljna knjižna dela verskih skupnosti. Zakon natančno določa tiste pravice, ki so jih verske skupnosti že uživale, vendar so bile urejene z drugimi predpisi ali zgolj s prakso, kakor sta na primer: socialno zavarovanje verskih uslužbencev, ki ga financira država, in duhovna oskrba v javnih ustanovah zaprtega tipa. Novi zakon pa določa tudi takso specializacijo statusa verskih skupnosti (ZVS, 6).

Razločevanje verskih skupnosti se pokaže le v opredelitvah temeljnih pojmov, ohlapno, kot navzočnost »dovolj velikega števila oskrbovancev iste veroizpovedi« (ZVS, 24), ali nejasno, v formulaciji naslovnice zakona, to so cerkve in druge verske skupnosti, in v opredelitvi splošne koristnosti verskih skupnosti. Posebno ta opredelitev odpira števila druga vprašanja: ali zakonodajalec z njo ponuja podlago za razločevanje med splošno koristnimi, manj koristnimi ali nekoristnimi (lahko celo škodljivimi) verskimi skupnostmi; katere od naštetih lastnosti naj za pridobitev tega statusa izkazuje verska skupnost, kdo naj o tem odloča in ali takšna opredelitev verskih skupnosti ne spodbuja prav k neveruskim dejavnostim oziroma opravičilo, ki po njihovi naravi niso zanje značilna (Kerševan 2005). Rešitev je močno dvomljiva, ker arbitrarno pripisovanje splošne koristnosti postavlja nekatere verske skupnosti v privilegiran položaj glede možnosti financiranja (Pečarič 2007, 8). Po presoji USRS pa ta zahteva ni utemeljeno arbitrarna, saj ni govor o vprašanju statusa splošne koristnosti, temveč o vprašanju, ali je pri financiranju dopustno razlikovati med registriranimi in neregistriranimi verskimi skupnostmi (USRS 2010, tč. 113). Neposredni učinki nove ureditve so, *summa summarum*, občutljivi predvsem zaradi njihove odsotnosti, povzamemo lahko, da je izolirala skupino registriranih verskih skupnosti in na novo določila razmerja med njimi.

Kljub razločevalnim opredelitvam Cerkev in verskih skupnosti znotraj ZVS pa zakon opredeli tudi pravnoorganizacijsko obliko, ki se prilega naravi in namenu verskega združenja (ZVS 2007, 6. člen) in registrirani verski skupnosti omogoča največjo mogočo avtonomijo pri uresničevanju verske svobode. To pa predvsem pomeni zahtevo, da mora pravni red načeloma vzeti na znanje njeno avtonomno notranjo strukturo in ji kot takšni priznati pravno osebnost (USRS 2010, tč. 116). Obrazložitev ustavnosodne odločbe (OdlUS št. U-I-92/07) je v razumevanju pravnega položaja verskih skupnosti sprožila tektonski premik. Ustavni sodniki so do-

ločila URS, ki govorijo o svobodi delovanja in enakopravnosti verskih skupnosti ter njihovi ločitvi od države (URS, 7), podredili širši človekovi pravici do svobode vesti (41). Tako so prevladujočo razpravo o (ne)upravičenem razlikovanju med verskimi skupnostmi (in o kršitvah načela ločitve) preusmerili v razpravo o tem, kar je značilno za vse verske (in neverške svetovnonazorske) skupnosti. USRS je v izreku odločbe razveljavilo stroge pogoje za registracijo verske skupnosti in tista določila zakona, ki omogočajo zaposlovanje duhovnikov v zaporih in v bolnišnicah (Lesjak in Lekić 2013, 161–162). To pomeni, da veljavnost določil 7. člena URS ni absolutna, ampak je odvisna od tega, ali sodi presojo vprašanje v obseg človekove pravice do svobode vesti iz 41. člena URS (kar v praksi USRS pomeni, ali prestane presojo t. i. strogega testa sorazmernosti). USRS je tako odločilo, da na primer pravica verske skupnosti do pravne osebnosti sodi v obseg človekove pravice, medtem ko to ne velja za področje financiranje verskih skupnosti iz javnih sredstev. Če zaokrožimo obrazložitev ustavnosodne odločbe, sledi, da je tisto, kar je verskim skupnostim najbolj enako in zanje značilno, to je človekova pravica do svobode vesti, hkrati in ob vseh drugih razlikah najbolj enako in značilno tudi za neverške in nekonfesionalne in/ali svetovnonazorskim oziroma filozofskim združenjem. Ustavno varstvo uživajo tudi povsem neformalne verske skupnosti. Versko združevanje pomeni uresničevanje splošno ustavno zagotovljene pravice do svobode združevanja (URS, 42) in uresničevanje pravice do svobode vere (41). Za verske skupnosti se torej zahteva takšna pravnoorganizacijska oblika, ki zadostuje temeljni človekovi pravici do svobode vesti (41) in upošteva avtonomno notranjo strukturo, se pravi njeno avtonomijo, kot temeljno ustavno načelo (7).

Če sklenemo krog in miselni tok razvoja in vprašanja *pravne subjektivitete* verskih skupnosti v Sloveniji, naj omenimo (ne)uspešni (ne)strateški korak razvoja odnosa med državo in verskimi skupnostmi, kakor ga je pomenila Novela zakona o verski svobodi (UVS 2010), ki jo je po ustavosodni presoji Zakona o verski svobodi oblikoval Urad za verske skupnosti. Čeprav so predlagatelji izpostavljali, da novela odpravlja ustavna neskladja, so poslanci sklenili, da novela ni primerna za nadaljnjo obravnavo, in so jo z drugo obravnavo končali. Vsaj kar zadeva pravni status Cerkev in verskih skupnosti, Cerkev in te skupnosti dezavuirajo z nejasnim enačenjem s svetovnonazorskimi skupnostmi. Novela je s svojimi argumenti ize-načevala statusni položaj verskih in drugih svetovnonazorskih skupnosti in s tem avtonomni položaj Cerkev in verskih skupnosti z vsebinskim enačenjem postavila v še bolj zamegljen položaj in imenovalec. Osnovno izhodišče tudi tokratnega ne-uspelega razvoja in odnosa med državo in verskimi skupnostmi se zopet zaustavi v njunem medsebojnem problematičnem načrtovanju pravnega položaja oziroma statusa. Statusno obliko verskih skupnosti, ki jo določa ZVS, in njene poskusne dopolnitve uvršča tako, da varuje njihove lastnosti, ne pa razlik in privilegijev. Na videz ZVS ponuja zadovoljive rešitve sodelovanja in vzdrževanja dialoga z verskimi skupnostmi, a vendar nedorečenosti ne odpravi zadovoljivo. Ne samo da bi se moral predlagatelj ZVS bolj potruditi pri zakonskem urejanju razmerja med *res spirituales*, *res mixtes* in *res publica*, temveč bi moral urediti tudi tisto, po čemer naj bi se Cerkev razlikovala od države, njuno jasno razmejitev in pravico do dajatev

in obveznost nevmešavanja. Še danes velja, da so v slovenski javnosti te opredelitve v transcendentnem območju (Pečarič 2007, 8).

4. Sklep

Razmerje, ki ga označujemo kot vera – država – Cerkev, je bilo vedno aktualno vprašanje in bo zaradi svoje narave tudi ostalo. Za Cerkev na Slovenskem je nedvomno velikega pomena podpisani mednarodni sporazum BHSPV, ki v osnovnem izhodišču določa položaj Cerkve oziroma verske skupnosti v njenem dejanskem življenju v državi (Košir 2013, 315). Z mednarodnim sporazumom BHSPV namreč KC v RS dobi status pravne osebe javnega prava *sui generis* ne glede na zagotovila države ob podpisu pogodbe s Svetim sedežem, da je in bo ostala pravna oseba zasebnega prava. Vse to kaže le na enega od številnih zglede samovoljnega ravnanja državnih organov, ki kljub izstopajočemu mednarodnemu sporazumu bistveno spreminjajo pravni položaj KC in drugih verskih skupnosti. Nepopravljivo dejstvo je, da morajo tudi preostali zakoni, ki se in se bodo dotikali državno-cerkvenega prava, slediti temu mednarodnemu aktu in biti v skladu z njegovimi izhodišči in določili. Navedeni sporazum je glede na svojo pravno naravo v hierarhiji pravnih aktov nad zakoni. Pred očmi imamo dva vzporedna sistema: tistega, ki ga ureja državna zakonodaja, in drugega, ki ga ureja kanonsko pravo, in med njima sporazum, ki obsega področje mednarodnega prava. Dvomi in bojazni so upravičene, so pa toliko večje zato, ker država pred sklepanjem mednarodne pogodbe s Svetim sedežem ni uredila zadev najprej na domačem parketu. Diferenciacija in nadgradnja pravnega statusa verskih skupnosti nedvomno pomenita ključno vprašanje pri urejanju nadaljnjega razvoja odnosa med institucijama. Priznanje in določitev pravne subjektivitete KC kot javnopravne osebe *sui generis* poudarjata priznanje posebnega zgodovinskega in družbenega položaja v državi in naklonjenost vsakršnemu verskemu elementu v smislu pozitivne ločitve med državo in Cerkvijo. Temeljno načelo laične države je namreč njena nevtralnost do vseh veroizpovedi in prepričanj. Pa vendar ta nevtralnost ne pomeni izključevalne nevtralnosti in je ni moč razumeti v duhu stare totalitarne politične ureditve, ki je Cerkev bolj ali manj zapiral v zakristijo. Stres (1998, 33) pravi, da »zato to nikakor ne more pomeniti, da lahko v pravni državi Sloveniji, ki temelji na spoštovanju človekovih pravic, država obravnava KC ter druge Cerkve in verske skupnosti tako, kakor jih je obravnaval prejšnji komunistični režim«. Danes prevladuje stališče, da svetovnonazorska nevtralnost države ne pomeni hkrati negativne nevtralnosti, ko država ne ignorira verskih dejstev, vendar pa se obenem ne identificira z nobeno vero oziroma ne daje prednosti nobeni od njih. Žal pa se vedno bolj uveljavlja laicističnost, to pomeni, da je Cerkev ločena od javnega življenja v strogem pomenu besede (od države, prava, gospodarstva, ekonomije, kulture in od vzgoje).¹¹ Raz-

¹¹ »Ustavnopravno načelo ločenosti države in verskih skupnosti (URS, 7/1) pomeni nemožnost Cerkva ali drugih verskih skupnosti, da bi opravljale funkcije, ki so pridržane državi oziroma državnim organom. Verskih oziroma svetovnonazorskih elementov ni dovoljeno vnašati v delovanje države. Država religije

ličnemu razumevanju in razlagi ustavnega načela ločitve države in verskih skupnosti se pri nas še nekaj časa ne bo mogoče izogniti. Pomanjkanje demokratične tradicije nas stane mnogo samovoljnih ravnanj in pristranskih interpretacij. Zeh-teve države in Cerkve bodo v nadaljnjem razvoju prav gotovo strateške za obe. Tudi Evropa, katere del je Slovenija, nas uči, da se področje odnosa med Cerkvijo in državo zaradi zgodovinskih, tradicionalnih in socioloških razlogov ureja specifično, prednostno obravnavanje in »privilegiranje« posameznih verskih skupnosti pa kljub temu še vedno obstaja, kakor obstajajo tudi državne Cerkve. Vprašanje, ki se zastavlja, pa je, kako daleč (in ali sploh) gre lahko, posebno v slovenskem javnem in političnem življenju, pristop pozitivne podpore brez ustvarjanja prevelike neenakopravnosti.

in drugih svetovnih nazorov ne sme niti prevzemati niti zavračati in nobenega od njih v nazorskem smislu podpirati ali ovirati. To načelo uveljavlja avtonomijo Cerkva in drugih verskih skupnosti (t. j. spolne svobode) na svojem lastnem, in to duhovnem področju.« (Naglič 2014, 684)

Kratice

- BHSPV** – Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih.
- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: *Koncilski odloki* 2004.
- KC** – katoliška Cerkev.
- RS** – Republika Slovenija.
- URS** – Ustava Republike Slovenije.
- USRS** – Ustavno sodišče Republike Slovenije.
- UVS** – Izhodišča za pripravo Zakona o verskih in svetovnonazorskih skupnostih.
- ZCP** – *Zakonik cerkvenega prava [Codex iuris canonici]*.
- ZPPVS** – Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti.
- ZVS** – Zakon o verski svobodi.

Reference

- Brkan, Juraj.** 1997. *Opće odredbe Zakonika kanonskog prava*. Makarska: Franjevačka teologija Makarska.
- Cerar, Miro, in Gorazd Perenič, ur.** 2001. *Nastajanje slovenske ustave: izbor gradiv Komisije za ustavno vprašanja 1990–1991*. Ljubljana: Državni zbor Republike Slovenije.
- Čož Legat, Nina.** 2001. Pravni položaj verskih skupnosti v Republiki Sloveniji. V: Ivan Hvala, ur. *Država in Cerkev: laična država kot jamstvo; od Ogleja do Haiderja; politične delitve in odnosi s sosedi*, 66–69. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 2004. Ljubljana: Družina.
- García, Martín Julio.** 2006. *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*. Rim: Ediurcla.
- Grasselli, Andrej.** 2000. Sporazum s Svetim sedežem. *Pravnik* 55, št. 1–3:94–106.
- Ivanc, Blaž.** 2000. Država in Cerkev v Zvezni republiki Nemčiji. V: Lovro Šturm, ur. *Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo*, 63–97. Ljubljana: Nova revija.
- Izhodišča za pripravo Zakona o verskih in svetovnonazorskih skupnostih (teze).** 2010. Urad Vlade RS za verske skupnosti. 27. 10. http://www.uvs.gov.si/si/zakonodaja_in_dokumenti/drugi_dokumenti (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Kaučič, Igor.** 2002. Načela ustavne ureditve razmerja med državo in Cerkvijo v Sloveniji. V: Alenka Šelih in Janko Pleterski, ur. *Država in Cerkev. Izbrani zgodovinski in pravni vidiki. Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001/State and Church. Selected historical and legal issues. International Conference, 21–22 June 2001*, 77–87. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Kerševan, Marko.** 2005. Načelo o ločenosti države in verskih skupnosti v sodobnih razmerah in slovenska zakonodaja. Pogovori o prihodnosti Slovenije pri predsedniku republike. <http://www.prihodnost-slovenije.si> (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Košir, Borut.** 1997. *Uvod v kanonsko pravo*. Ljubljana: Družina.
- . 2013. Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 73:307–315.
- Lesjak, Gregor, in Davor Lekić.** 2013. Država in verske skupnosti: kronika odnosov med letoma 2008 in 2011. *Teorija in praksa* 50/1:154–171.
- Naglič, Andrej.** 2010. Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije o ustavnosti Zakona o verski svobodi. *Bogoslovni vestnik* 70:483–493.
- . 2013. Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti. *Bogoslovni vestnik* 73:85–95.
- . 2014. Svoboda izražanja vere. *Bogoslovni vestnik* 74:681–688.
- Pečarič, Mirko.** 2007. »Dajte Bogu, kar je božjega, in cesarju, kar je cesarjevega« (Mr 12,13–17). *Pravna praksa* 26:6–8.
- Plut, Jože.** 2010. *Vojaški vikariat – 10 let delovanja*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.
- Roter, Matjaž.** 2013. L'accordo tra la Santa Sede e la Republica di Slovenia sulle questioni giuridiche

che: comparazione con gli accordi degli altri stati della ex Jugoslavia: excerptum theseos ad doctoratum in utroque iure [Sporazum med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo o pravnih vprašanjih. Primerjava s sporazumi držav nekdanje Jugoslavije]. Izvleček iz doktorskega dela. Rim: Università Lateranense.

Saje, Andrej. 2013. Religionsfreiheit in der Republik Slowenien nach dem Inkrafttreten des Gesetzes über Religionsfreiheit im Jahr 2007: zwischen Theorie und Praxis. V: Wilhelm Rees, Maria Roca und Balázs Schanda. *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, 549–569. Berlin: Duncker & Humblot.

Stres, Anton. 1998. *Cerkev in država*. Ljubljana: Družina.

Šturm, Lovro, ur. 2002. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomske in državne evropske študije.

---. 2002. Pravni položaj verskih skupnosti v Republiki Sloveniji ob njenem vključevanju v svobodno demokratično družbo mednarodne Evrope. V: Alenka Šelih in Janko Pleterški, ur. *Država in Cerkev: Izbrani zgodovinski in pravni vidiki; Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001 / State and Church: Selected historical and legal issues; International Conference, 21–22 June 2001*, 63–75. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Šturm, Lovro, Simona Drenik in Urška Prepeluh. 2004. *Sveto in svetno: Pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2004. Oblikovanje strokovnih podlag za normativno ureditev področja verskih skupnosti v Republiki Sloveniji. Vodja projekta Lovro Šturm. Inštitut za pravo Človekovih pravic, Ljubljana. [Http://www.gov.si/uvvs](http://www.gov.si/uvvs) (pridobljeno 3. 6. 2014)

Trstenjak, Verica. 2003. *Pravne osebe*. Ljubljana: GV Založba.

Ustava Republike Slovenije. *Uradni list RS*, št. 33/91-I, 42/97, 66/2000, 24/03, 69/04, 68/06 in 47/13.

Ustavno sodišče Republike Slovenije. 1993. U-I-25/92 z dne 4. 3. 1993. *Uradni list RS*, št. 13/93 in OdlUS II, 23.

---. 2010. U-I-92/07-23 z dne 15. 4. 2010. *Uradni list RS*, št. 46/2010.

---. 2013. RM-1/02 z dne 19. 11. 2013. *Uradni list RS*, št. 118/03.

Zakonik cerkvenega prava [Codex Iuris Canonici]. 1999. Ljubljana: Družina.

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti. *Uradni list SRS*, št. 15/76 in 42/86 ter *Uradni list RS*, št. 22/91.

Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih. 2004. *Uradni list RS*, št. 13/04.

Zakon o verski svobodi. 2007. *Uradni list RS*, št. 14/07. 46/10 in 100/3.

Klaus Demmer. *Selbstaufklärung theologischer Ethik: Themen – Thesen – Perspektiven*. Paderborn: Schoeningh Ferdinand, 2014. 238 str. ISBN: 978-3-506-77944-1.

Knjiga *Samorazlaga teološke etike* je zadnje delo Klause Demmerja, enega največjih moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu; dobrih trideset let (1970–2003) je poučeval na papeški univerzi Gregoriana in močno zaznamoval številne generacije teologov in še posebno moralnih teologov po vsem svetu. Tudi to delo, ki ga je avtor dokončal nekaj mesecev pred smrtjo in ga je za tisk dokončno uredil njegov kolega Antonio Autiero, je napisano v zelo zgoščenem in zahtevnem strokovnem jeziku. Od bralca se pričakuje široko poznavanje terminologije, zgodovine in sedanjega stanja moralne teologije. To je sinteza njegove misli, s katero se Demmer odziva na današnje razmere v Cerkvi in v družbi.

Autiero označuje knjigo za Demmerjevo oporoko (11). Celotno delo je globoko prizadevanje za jasno oblikovanje identitete moralne teologije kot teološke discipline, ki je hkrati v dialogu s sodobnim pluralnim svetom. Vsebinsko knjiga ne prinaša bistvenih novosti ali odmikov glede na njegove dosedanje spise, kaže pa, da je avtor vse do konca svojega življenja preverjal in dograjeval svoj lastni miselni sistem in ga soočal z najsodobnejšo literaturo s področja teologije, filozofije in drugih znanosti. Svoj miselni sistem je pojmoval kot *provisorium*: zaznamuje ga romarska narava, ki je nenehno v dinamičnem soočanju s kontingentno resničnostjo, hkrati

pa vseskozi globoko zakoreninjena v zadnji resničnosti, v Bogu.

Demmer nadgrajuje sholastično tradicijo moralne teologije s pristopom transcendentalne teologije, ki jo dodatno oplemeniti s hermenevtično metodo. Govorimo o zavestnem obrat k subjektu, ki ga avtor opredeli kot svobodno in avtonomno bitje, a vedno na različne načine odvisno. Vsak človek je naravnano na uresničenje svojega življenja, ki pomeni temeljno naravnano h končnemu cilju. Moralna teologija ima nalogo, da razjasni celotni spekter odvisnosti in subjekt usmeri na pot polnega uresničenja njegovega življenja. Ključni pojem moralne teologije je notranjost (Avguštin), v kateri se prepletata človekovo zavedanje samega sebe in zavedanje Boga. V globini svoje notranjosti človek odkrije svoje meje in hkrati možnost uresničenja življenja. Sodobna moralna teologija osvetljuje področje moralnosti iz različnih zornih kotov, predvsem pa iz zornega kota kristološke antropologije. Antropološke implikacije kristologije so v tem delu zgolj nakazane, niso pa sistematično obravnavane. Predvsem je izpostavljena nujnost integracije teologije križa v moralno teologijo. Prizadevanje za jasen teološki profil pa ne sme zapreti moralne teologije v varno zavetje teologije, ampak jo mora hkrati odpirati za dejaven in kompetenten dialog v sodobni pluralni družbi. V sklepni besedi je avtor zapisal: »Moralni teolog se ne sme za nič na svetu pustiti potisniti v kot nekega posebnega sveta.« (237) Njegova naloga je, da ponudi sodobnemu svetu prepričljive alternativne rešitve.

Avtor v uvodu pove, da se želi dotakniti nekaterih nevralgličnih točk, ki imajo paradigmatično veljavo za celotno področje moralne teologije danes, in da to ni sistematična predstavitev discipline. Knjiga je razdeljena v deset poglavij. Njihova vsebina je notranje prepletена, tako da ne govorimo o poglavjih, ki bi si vsebinsko sledila, ampak bolj o nenehnem poglobljanju temeljnih moralno-teoloških konceptov prek različnih izhodiščnih spodbud. Načelno je resda prvih pet poglavij namenjenih teoretični podlagi, zadnjih pet pa praktični aplikaciji. Vendar tudi v zadnjih poglavjih predvsem razjasnjuje temeljne teoretične teme z navezavo na posamezna področja človekovega delovanja (politika, spolnost, bioetika). Demmer ne daje dokončnih odgovorov na konkretna vprašanja, ampak nakazuje možne rešitve, predvsem pa osvetljuje ozadje posameznih vprašanj. Ob tem svari pred poenostavljanjem in prehitrimi sklepi, ki ne bi upoštevali celote okoliščin posameznega dejanja. Končna odgovornost za posamezno dejanje leži vedno v subjektu delovanja. Demmer optimistično zaupa v moč moralnega razuma, zato pripiše osrednji pomen kreposti epikije, ki posamezniku omogoča pravilno aplikacijo moralnih norm v dani situaciji in mu hkrati pomaga pri oblikovanju in preverjanju moralnih norm.

V ozadju vseh kategorialnih odločitev deluje temeljna odločitev, ki pomeni obzorje posameznikovega vedenja in delovanja. To je odločitev na transcendentni ravni, ki jo zaznamujeta vera in zavest o smislu življenja. Smisel razume Demmer kot spraševanje o kam in zakaj človeškega bivanja in delovanja, ki oblikuje podobo »celovitnega uresničenega življenja« (21). Govorimo o perspektivi

tega, kar je nekdo sposoben biti in narediti. Tukaj imajo svoje mesto antropološke vsebine, ki prihajajo iz verskega sporočila. Vera daje neki antropološki osnovni model (30) oziroma orientacijski okvir, znotraj katerega mora moralni razum nadaljevati svoje delo. Posameznik se lahko samo asimptotično približuje resnici. Obzorje pomeni absolutnost, pomeni izpolnitev, popolnost. Na tem področju pripisuje verujočim neko določeno prednost pred neverujočimi. »Kdor veruje v Boga, ima boljše karte. Kako pa z njimi igra, to je že drugo vprašanje.« (180)

Demmer kritično opazi, da cerkveno učiteljstvo po drugem vatikanskem koncilu ni v celoti izpeljalo obrata k personalističnemu razmišljanju (67). Današnji hitro spreminjajoči se svet resda potrebuje trdne oporne točke, vendar je treba biti zelo pozoren, na kakšen način se predstavlja in utemeljuje moralni nauk. Predstaviti ga je treba kot povabilo in ne kot ukaz. Predvsem pa je treba posamezniku pomagati, da pridobi jasnost glede svojih življenjskih ciljev in idealov.

Knjigo zaznamujeta velika občutljivost za zgodovinskost moralnih stališč in posameznih rešitev in avtorjeva silna občutljivost za pravičnost in za usodo posameznih ljudi. Avtorju se zdi škandalozno, da je mogoče dobiti spregled od redovnih zaobljub in od obljube celibata, ni pa mogoče dobiti spregleda zakonskih obljub. Razume resda, da prvi dve nimata zakramentalnega statusa, vendar se sprašuje, ali je mogoče govoriti o različnih stopnjah nepreklicnosti življenjske odločitve. (82) Kot skrajni ukrep za rešitev zakonskih težav predlaga možnost spregleda zakonskih obljub. Predvsem pa izpostavlja pomen teme-

ljite priprave na zakon in nenehnega nadgrajevanja življenjske odločitve.

Avtor se omeji zgolj na področje individualne etike, povsem pa zanemari družbenoetično področje in njegovo specifično dinamiko. Posameznik ima absolutno prednost pred celoto (98). Prav tako lahko kritično ugotovimo, da je njegova etika pretežno intelektualistično zaznamovana in da premalo upošteva pomen čustvene plati pri moralnem odločanju. Kljub nenehnemu poudarjanju pomena zgodovinske razsežnosti se vendarle čutijo poudarjene idealistične te-

žnje v njegovem miselnem sistemu. Pogreša se soočenje s konkretnimi primeri, prek katerih bi avtor bolj nazorno pojasnil svoje poglede. Zdi se, kakor da je avtor nekako privzdignjen nad realni svet in da razjasnjuje številna ozadja, vzdrži pa se konkretnih odgovorov. Kljub vsemu pomeni zadnje Demmerjevo delo spodbudo moralnim teologom, da oblikujejo bolj izrazit teološki profil svoje discipline in da hkrati ostanejo relevantni in konstruktivni sogovorniki znotraj etičnega diskurza v pluralni družbi.

Roman Globokar

Branko Klun. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmodernej misli*. Ljubljana: Logos, 2014. 256 str. ISBN: 978-961-6519-82-3.

To delo filozofa Branka Kluna je predelana in spremenjena verzija njegove knjige, ki je izšla leta 2010 v nemščini. V njej avtor sooča sodobno postmoderno filozofsko misel s krščanstvom, še posebno z biblično mislijo. Zagovarja tezo, da je postmoderna misel bolj odprta za religiozno razsežnost, kakor je bila moderna, saj se bolj zaveda šibkosti razuma in različnih odvisnosti človeškega spoznanja. Zaradi tradicionalne povezanosti med grško metafizično mislijo in krščansko religijo se na prvi pogled zdi, da filozofska kritika metafizike ogroža tudi samo krščanstvo. Po Klunovem mnenju takšen pogled pozablja, »da predpostavka nujne povezave med (grško) metafiziko in (bibličnim) krščanstvom nikakor ni samoumevna« (9). V svojem delu predstavi premislek o njunem odnosu, o samem bistvu metafizi-

ke in o bibličnem izvoru krščanske misli. Klun je prepričan, da postmoderna kritika metafizike ne pomeni nujno zavračanja krščanstva, ampak da odpira nove možnosti za srečanje med filozofsko in religiozno mislijo.

Prvi dve poglavji sta posvečeni Heideggerju, ki je bistveno zaznamoval postmoderno misel in je postmoderno razumel kot kritiko metafizike. Klun s svojo analizo zgodnjih Heideggerjevih predavanj o Pavlu in o Avguštinu pokaže, da mu je prav krščanska paradigma življenja dala »možnost do kritične distance do grške »teoretske« perspektive« (32). Predstavljenih je več zanimivih vzporednic med vsebinami v *Biti in času* in poprejšnjo fenomenološko analizo zgodnjega krščanstva. Klun sklene, »da Heideggerjeve zgodnje misli, ki doseže višek v *Biti in času*, ni mogoče razumeti brez tesne povezanosti s krščanstvom« (56). To je »zamolčani dolg«, ki ga ima Heidegger do krščanske dediščine. V drugem poglavju Klun predstavi misel

poznega Heideggerja, ki se oddalji od krščanstva, saj v njem vidi oviro za svoje »mišljenje biti«. Klun kritično ovrednoti misel poznega Heideggerja o poslednjem Bogu. Ob tem velja izpostaviti izredni avtorjev napor, da bi zelo zahtevno Heideggerjevo besedilo predstavil kolikor mogoče razumljivo in verodostojno. Posrečeno je poslovenil številne zahtevne Heideggerjeve neologizme. Kljub temu je drugo poglavje za bralca najtežji intelektualni izziv, ki pa je poplačan, saj potem lažje razumemo naslednja poglavja. Klunova teza je, da je »Heideggerjev poslednji bog najvišji ›modus‹ ugodja«, to pa pomeni, »da se nahaja v službi biti, da preko njega biti doživi zrelost, ki posledično preobrazi vsako bivajoče« (90). Heidegger vidi v krščanskem Bogu oviro za razsežnost božjega. Klun s svojo analizo pokaže, da »Heideggerjevo priseganje na popolno drugačnost od krščanske eshatologije /.../ ni ravno prepričljivo« (96). Heideggerjevo zavračanje možnosti presežnega in osebnega Boga Klun označi kot »nadutost« (98), ki ne dopusti drugačnosti božjega.

Heideggerjevo mišljenje o bogu je naletelo na številne odmeve. Klun v nadaljevanju predstavi odzive Giannija Vattima, Emmanuela Levinasa in Jeana-Luca Mariona.

V tretjem poglavju je predstavljena Vattimova izvirna povezava med krščanstvom in kritiko metafizike. Vattimo interpretira božjo kenozo kot vstop presežnega v ta svet, kot sekularizacijo. Zagovarja sekularizirano krščanstvo brez presežnega Boga in brez institucionalnih oblik. Klun se kritično opredeli do Vattima in konceptu »šibke misli« postavi naslednje vprašanje: »Ali se postmoderna odpoved absolutni resnici ne

vrne kot bumerang, ki relativira in poruši lastno izhodišče, kar vodi k razpadu razumnega govora?« (116) Nazorno pokaže, kako se Vattimovo edino merilo, ki je nenasilnost oziroma upoštevanje drugega tako, da se odpovemo absolutnosti svoje resnice, lahko obrne v svoje lastno nasprotje, saj ni nobenega skupnega trdnega merila.

Klun se ob tem kritično vpraša, ali z reduciranjem vsega na interpretacijo ne degradiramo tudi drugega človeka zgolj na naše razumevanje in mu odvzamemo njegovo drugost (123).

V četrtem poglavju je predstavljena zgodovina Levinasove misli od njegovega začetnega pretiranega navdušenja nad Heideggerjevo filozofijo do njegove izrazite kritike, ki jo je spodbudilo Heideggerjevo aktivno sodelovanje z nacistično ideologijo. Levinas obrne Heideggerjevo perspektivo od biti k bivajočemu. Klun nazorno prikaže odvisnost Levinasove misli od njegove konkretne življenjske zgodbe. Pove tudi, da Levinasova interpretacija Heideggerja ni vedno povsem natančna, kljub temu pa ugotavlja, da je njegova kritika »utemeljena in upravičena« (136) in da je njegov temeljni uvid pravilen. Levinas pokaže na meje fenomenološke metode, ki ne priznava drugega v njegovi drugosti. Po Klunovem mnenju se Levinas upravičeno upre Heideggerjevi fenomenološki redukciji, ki »hoče vsak smisel privedi nazaj na časovno dogajanje« (145) in tako zanika vsako možnost transcendence. Zaradi etike vztraja Levinas pri možnosti transcendence, ki človeku podeljuje neskončno dostojanstvo. Središče etike po Levinasu ni moj lastni jaz, ampak moj bližnji, »ki mi je bližje, kot sem blizu samemu sebi, in ki me določa v jedru moje subjektivnosti« (162).

V petem poglavju je predstavljena misel krščanskega filozofa Jeana-Luca Mariona, čigar glavni izziv je bil, kako onkraj ontoteologije misliti krščanskega Boga ob Nietzschejevem oznanilu njegove smrti. Marion je ugotovil, da »je umrl samo bog, ki to v resnici ni bil« (169), da je umrl malik, lažno božanstvo, ki ga je ustvaril človek. V svojih razmišljanjih se je vrnil k prvotnim virom, k Svetemu pismu in k cerkvenim očetom, hkrati pa je ostal v dialogu s sodobnimi filozofskimi tokovi. Marion na novo interpretira Nietzscheja in Hölderlina in v njima vidi pričevalca religiozne misli. V obeh najde misel, da je božja odsotnost način njegovega razodevanja. Po Marionu Bog ne obstaja v sebi, ampak v poudarjanju sebe, to pa ni način biti, zato je mogoče reči, da je »Bog brez biti« (179). Klun prizna, da je Marionovo mišljenje provokacija in da nosi v sebi izjemen potencial, hkrati pa pušča veliko odprtih vprašanj. Predpostavka, da obstaja fenomen na sebi, ki ni vezan na obzorje, po Klunovem prepričanju odpravlja samo fenomenološko metodo. Prav tako se pri Marionu filozofija čuti »kolonizirana s strani teologije« (187).

Šesto poglavje najprej obravnava strukturne razlike med grškim in bibličnim razumevanjem etike. Za prvo je značilno iskanje dobrega življenja, ki vodi k srečnosti. Temeljni pojmi grške etike so razum, vrlina, pravičnost, vzajemnost. Biblični pogled na človeka se razlikuje od grškega že v svojem izhodišču, saj dojema človeka kot bitje odnosa. Biblično etiko zaznamujejo pojmi odnos, poklicanost, svoboda, asimetričnost. Ker biblična etika ne temelji na razumu, ampak na osebnem pozivu, se avtor sprašuje, ali je takšna etika lahko predmet filozofske obravnave. V Levi-

nasu vidi misleca, ki je biblično misel ustrezno prevedel v filozofsko govorico. Izvorno izkustvo zanj je odnos do drugega človeka. Obličje drugega pomeni transcendo, ki nikoli ne dopusti, da bi drugega omejil na golo pojavnost. Hkrati pa me to obličje drugega poziva k etični odgovornosti. Človek se uresničuje v »biti-za-drugega«. Klun se sprašuje, ali je mogoče Levinasovo misel prenesti tudi na področje družbenega življenja. Postavi se namreč vprašanje, kako živeti s številnimi drugimi in kako pravično porazdeliti odgovornost. Levinas sam na tem področju pripisuje glavno vlogo razumu in pravičnosti. Vendar poudarja, da pravičnost ne zmanjšuje izvirne etične radikalnosti. Levinas po Klunovem mnenju oblikuje mesijansko in preroško koncepcijo političnega, ki temelji na biblični ideji miru.

Zadnje poglavje je namenjeno vprašanju dialoga, pri katerem je vedno pomembna razpetost med iskanjem enotnosti ter upoštevanjem in spoštovanjem različnosti, to pa Klun interpretira kot napetost med grškim in bibličnim stebrom zahodne misli. V ospredju grškega prizadevanja je »iskanje logosa kot brezčasno veljavne enotnosti«, medtem ko biblično izročilo poudarja različnost, »ki je pogoj za medosebni odnos in temelji v ideji stvarjenja« (216). Glavni sogovornik pri razvijanju svoje lastne sinteze je avtorju zopet filozof Levinas, ki je priznal, da je navdih za svoje filozofsko razmišljanje črpal iz biblične dediščine. Srečanje z drugim, ki se razodeva v svojem lastnem obrazu, presega zmožnost človekovega spoznanja. Za Levinasa je etična raven globlja od ravni spoznanja. Klun pride do prepričanja, da sodobna misel, ki »v ospredje postavlja drugost in razliko, v

sebi skriva (vsaj daljne) biblične korenine, pa naj se jih zaveda ali ne« (234). Drugače od Levinasa Klun zagovarja, da se moram najprej aktivno odpreti drugemu, šele potem lahko v obrazu drugega doživim njegov etični poziv. S tem pa nikakor ne ogrožam drugosti drugega in si ga ne podrejam. Dialog živi iz napetosti med enotnostjo in različnostjo, med grškim in bibličnim izročilom. (241) Po avtorjevem mnenju je zgodovina zahodne misli razpeta med filozofskim logosom in preroško poklicanostjo. In konča: »Šele z vključitvijo preroške razsežnosti se logos odpre presežnemu smislu. Smislu onkraj biti.« (242)

Klunova razmišljanja odlikujeta izredna jasnost izražanja in sposobnost prevajanja zahtevnih filozofskih razglabljanj v razumljiv in dostopen jezik. Knjiga je namenjena vsem, ki se želijo poglobiti v stanje duha v sodobni družbi in razumeti globlja ozadja postmoderne miselnosti. Avtor je prepričan, da je znotraj

postmoderne miselnosti možna nova sinteza med grško in biblično mislijo, ki bo okrepila zaupanje v razumsko razmišljanje, hkrati pa obvarovala religijo pred zapiranjem v ideološko samozadostnost. To je hoja po grebenu med filozofijo in teologijo, ki jo obe disciplini danes še kako potrebujeta. Klun se zaveda poenostavljene tradicionalne sholastične filozofske govornice o Bogu in se do nje kritično opredeli. Prav postmoderna filozofija mu omogoči, da vidi globljo vrednost biblične misli, ki nasproti abstraktnim in univerzalnim konceptom postavi konkretni odnos, zgodovinskost in prigradnost človeškega življenja. Želimo si lahko samo, da bi Klun čimprej oblikoval bolj celovito filozofsko sintezo, ki bi vključevala rodovitno napetost med enostjo in različnostjo, med razumom in svobodo, med pravičnostjo in odgovornostjo, med logiko in milostjo.

Roman Globokar

Mateja Čoh Kladnik, ur. *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja. Totalitarizmi – vprašanja in izzivi 4*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo, 2014. 232 str. ISBN: 978-961-93300-8-1.

Študijski center za narodno spravo je v letu 2014 izdal že četrti zbornik v zbirki *Totalitarizmi – vprašanja in izzivi*. Tematika četrtega zbornika je, kakor razkriva že sam naslov, posvečena predvsem obravnavi različnih oblik totalitarnega revolucionarnega nasilja in pa (ne) kulturi spominjanja žrtev tega nasilja. V zborniku so objavljeni prispevki, pred-

stavljeni na znanstvenem posvetu, ki je v septembru 2014 potekal pod istim naslovom, kot eden od dogodkov ob vseevropskem dnevu spomina na žrtve totalitarnih in avtoritarnih režimov (23. avgust).

Zbornik odlikuje interdisciplinarnost, saj so v njem objavljeni prispevki raziskovalcev različnih družboslovno-humanističnih področij, kakor so zgodovina, pravo, psihologija in filozofija. Bralcu je tako poleg zgodovinskih dejstev (ki so za obravnavano tematiko seveda nujno potrebna in tudi obsegajo velik del zbornika) omogočen še vpogled v obravnavano tematiko z drugih vidikov,

ki prispevajo k dodatni širini in kakovosti razumevanja.

V prispevku dr. Vide Deželak Barič z naslovom Temeljne usmeritve slovenskih komunistov in vprašanja družbene radikalizacije oziroma sobivanja v razdobju med dvema svetovnjima vojnama so obravnavana stališča slovenskih komunistov do družbenih vprašanj, pa tudi njihovo delovanje na tem področju. Avtorica ugotavlja: že pred drugo svetovno vojno je bilo jasno, da komunistična stranka zavrača možnost sodelovanja z meščanskimi strankami in da pričakuje in načrtuje družbeno revolucijo. Dr. Janko Prunk v strnjem besedilu naslavlja slovensko javnost in ji ponuja nekaj znanstvenih odgovorov na razširjena zmotna prepričanja, ki zadevajo predvsem: revolucionarno vlogo NOB, ki se jo od razpada komunistične Jugoslavije dalje prikriva; ekskluzivizem Komunistične partije Slovenije in njeno odgovornost za revolucionarni teror in za državljansko vojno, ki je divjala v Sloveniji; in resnični izvor in položaj kolaboracije na Slovenskem.

Pravnika Boštjan Kolarič in dr. Jernej Letnar Černič raziskujeta pravne vidike revolucionarnega nasilja. Kolarič obravnava revolucionarno pravo v jugoslovanskem komunističnem režimu, ki je pomenilo prekinitev in kršitev poprej uveljavljenega pravnega reda, predvsem pa kazenskega prava. Ugotavlja tudi, da jugoslovansko revolucionarno pravo ni kršilo samo prejšnjega pravnega reda, temveč tudi načelo pravičnosti in temeljne človekove pravice in je bilo kot takšno ne samo nelegalno, temveč tudi nelegitimno (stvarno neupravičeno). Dr. Jernej Letnar Černič razlaga pravno opredelitev genocida v *Konven-*

ciji o preprečevanju in kaznovanju hudodelstva genocida, njeno zgodovino in okoliščine, v katerih je nastajala, in ugotavlja, koliko lahko ta opredelitev vpliva na učinkovito preprečevanje genocida. Del prispevka nameni tudi raziskavi vloge jugoslovanske delegacije pri pripravljanih delih *Konvencije o preprečevanju in kaznovanju hudodelstva genocida*.

Sledi nekaj prispevkov, v katerih prevladuje zgodovinopisni pristop. Dr. Damjan Hančič predstavi revolucionarno nasilje med drugo svetovno vojno v osrednji Sloveniji in primerja revolucionarne dejavnosti na nemškem in na italijanskem zasedbenem področju. Mag. Renato Podbersič se posveča manj poznani tematiki revolucionarnega nasilja nad romskim prebivalstvom, ki se je dogajalo predvsem zaradi razširjenosti nezaupanja do Romov in zaradi sumov, da naj bi Romi opravljali vohunsko delo za italijanske okupatorje. Kočevski proces, ki je bil prvi komunistični politični proces na Slovenskem in je imel s tem pomembno vlogo kot vzor vseh nadaljnjih montiranih procesov, obravnava dr. Tamara Griesser - Pečar. Komunisti so s kočevskim procesom poskušali dokazati demokratičnost svoje lastne oblasti in preusmeriti pozornost javnosti z množičnih likvidacij ideoloških nasprotnikov, ki so jih tedaj izvajali. Dr. Mateja Čoh Kladnik predstavi sodne procese proti kmetom v letih 1945–1951; kmetje so se upirali zaradi administrativnih ukrepov, kakor so obvezna oddaja pridelkov, agrarna reforma, kolektivizacija kmetijstva. Po marksistični doktrini so veljali za razredne sovražnike delavcev in komunistična oblast si je prizadevala za čim ostrejšo obsodbo tistih kmetov, ki jim ni uspelo izpolniti vseh administra-

tivnih predpisov, pri tem pa okoliščine, kakor je slaba letina, niso veljale za upravičen zagovor. Neža Strajnar obravnava komunistične sodne procese proti pripadnikom nekatoliških verskih skupnosti v Sloveniji. Komunistična oblast je resda najostreje preganjala katoliško Cerkev, ki je imela med verskimi skupnostmi na Slovenskem največ vpliva, vendar je izvajala pritisk tudi na pripadnike drugih Cerkev in verskih skupnosti, kakor so evangeličanska Cerkev, pravoslavna Cerkev, baptistična verska skupnost in Jehove priče.

Zgodovinskimi sledi sklop interdisciplinarnih prispevkov, med katerimi je prva filozofska razprava o gnostični naravi moderne in totalitarizma in o etiki spominjanja v luči solidarnostnega personalizma in misli Erica Voegelina. Dr. Bojan Žalec v tem prispevku prek misli Erica Voegelina o gnostičnosti moderne, marksizma in totalitarnih režimov ugotavlja, da je prav gnostičnost tista prvina, ki nasprotuje humanističnim težnjam – v moderni so enako navzoče –, in jih onemogoča. V prispevku *Kdaj spomin ne boli več? Rekonsolidacija in integracija travmatičnih spominov* predstavi dr. Tomaž Erzar novejša dognanja o nevrobioloških in relacijskih podlagah za oblikovanje spomina in kakšne so možnosti zdravljenja travmatičnih vsebin spomina; to naveže na problematiko zdravljenja spominov druge svetovne vojne. Dr. Katarina Kompan Erzar izpostavi pomen trenutkov stika, pozitivnih čustev in varnih odnosov za zdrav razvoj in za zdravljenje travmatičnih izkušenj.

Jože Dežman v prispevku *Slovensko mesto mrtvih – ogledalo živih* primerja stanje Republike Slovenije na področju urejenosti grobišč in spominjanja žrtev vojn in revolucije v 20. stoletju s sta-

njem v nekaterih drugih državah in ugotavlja, da je v Sloveniji to področje še zelo neurejeno in se ne sklada z osnovnimi demokratičnimi načeli. Jelka Piškurič predstavi življenjsko zgodbo Anuške Lekan, ki je med drugo svetovno vojno izstopila iz otroške dobe in začela odrasčati. Del njene družine je zaradi katoliške vere in zaradi povezanosti z domobranstvom emigriral, Anuška pa je z mamo ostala v Sloveniji in se soočala z zaznamovanostjo, pozneje pa tudi sama emigrirala. Marta Keršič piše o zaporniških celicah na Beethovnovi ulici v Ljubljani, ki so bile v pristojnosti Ozne/UDV/SDV; tu so po drugi svetovni vojni potekala zaslišanja in pridržanja političnih ujetnikov. Prispevek z naslovom *Spopad idej/ideologij in resnica sprave* je delo dr. Janeza Juhanta, ki prek obravnave zgodovine idej na Slovenskem pokaže, kako se med vodilnimi idejnimi smermi na Slovenskem kažejo vedno večja nesoglasja in nasprotovanja, ki vrh dosežejo v revolucionarnem nasilju in v državljanski vojni. Avtorica zadnjega prispevka v zborniku, Mirjam Dujo Jurjevčič, se ukvarja z revolucionarnim nasiljem v letu 1942 v Loški dolini.

Pester niz prispevkov v zborniku osvetljuje številne plati revolucionarnega nasilja, pogloblja in utrjuje znanje o temah, ki so v slovenski (strokovni) javnosti že poznane, in predstavi nekatera manj poznana dejstva in vidike revolucionarnega nasilja. Zato je zbornik zanimivo branje tako za tiste, ki so z dogodki na Slovenskem med drugo svetovno vojno in po njej že dodobra seznanjeni, kakor za tiste, ki preučevanje tega obdobja šele začinjajo.

Fabijan Veraja in Stipe Kljaić. Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj Stolici: »Uspomene« u svjetlu dokumenata; Dopri-nos povijesti katolicizma u Jugoslaviji (1922–1946). Rim: Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima. 2014, 424 str. ISBN: 978-953-256-066-4.

»Govori s tim čovjekom, to je slobodan čovjek.« (206) S temi besedami naj bi Josip Broz Tito predstavil katoliškega duhovnika Nikola Moscatella svojemu »kolegu« in nekdanjemu predsedniku Avnoja Ivanu Ribarju. Presenetljiva izjava komunističnega voditelja o osebi – širši javnosti ni poznana –, se lahko uporabi kot ključ za razumevanje dela, ki sta ga prejšnje poletje izdala hrvaška avtorja, Fabijan Veraja, pred kratkim umrli monsinjor in nekdanji podtajnik kongregacije za svetnike, in Stipe Kljaić, mlad zgodovinar iz Splita.

Kakor deloma pove že naslov, knjiga obravnava delovanje cerkvenega svetovalca na poslaništvu¹ Kraljevine SHS/Kraljevine Jugoslavije pri Svetem sedežu, Nikola Moscatella, zadrškega duhovnika (1888–1961), skozi celotno obdobje kraljevine, vključno z vojnim dogajanjem, pa tudi prve mesece po drugi svetovni vojni. Sestavljena je iz dveh delov: prvi je prepis Moscatellovih spominov (»Uspomene«) (19–215), ki jih je avtor na prigovarjanje prijateljev sestavil par let pred smrtjo; v drugem delu so objavljeni nekateri pomembnejši dokumenti iz Moscatellovega osebnega arhiva (217–403), ki jih hrani omenjeni Veraja (10).

¹ Predstavništvo Kraljevine SHS/Kraljevine Jugoslavije pri Svetem sedežu ni imelo ranga veleposlaništva (it. *ambasciata*) kakor nekatere pomembnejše države, ampak le rang poslaništva (it. *legazione*).

Do sedaj je bil Moscatello poznan prek nekaterih publikacij, predvsem kot tajni pogajalec o jugoslovanskem konkordatu, a brez vsebinskega vpogleda v njegov dejanski doprinos (Mužić 1978), drugi avtorji pa so poudarjali njegovo vlogo pri reševanju spora glede hrvaškega zavoda sv. Hieronima v Rimu. Ob tem je Stjepan Razum (2001) na primer že navedel »Uspomene«, ki so tukaj prvič v celoti objavljene. Obe temi, torej konkordat in zavod sv. Hieronima, sta na široko predstavljeni v Moscatellovih spominih in nam ponujata zanimive detajle, ki jih ne najdemo nikjer drugod v že znanih virih in študijah. Poleg tega je veliko prostora namenjenega tudi dogajanju med drugo svetovno vojno, kakor ga je v prvi osebi doživljal Moscatello med svojim bivanjem v »večnem mestu«.

Preden se lotimo sintetičnega prikaza in analize omenjenih tem, namenimo nekaj prostora »metodološkim« vidikom.

Prefekt Tajnega vatikanskega arhiva (Archivio Segreto Vaticano), msgr. Sergio Pagano (2013), je ob izdaji dnevnikov Achilla Rattija, poznejšega Pija XI., zapisal, da so vatikanski diplomati v svojih misijah poleg dnevnikov radi zapisovali tudi spomine, ki so podobno »dragocen zgodovinski vir, čeprav potrebni večje kritike, še posebej, če so bili sestavljeni mnogo let po samih opisanih dogodkih«. Podobno lahko zatrdimo tudi za Moscatellove spomine, zabeležene leta 1959, kakor opozarja tudi sam Veraja, rekoč, da je Moscatello »pisao skoro isključivo po sjećanju« (5, prim. 9–11, 21). Ko primerjamo namreč nekatere dogodke iz spominov in iz uradnih dokumentov, vidimo, da se med seboj ne ujemajo vedno (57, 63, 191). Kljub temu je avtorjev spomin impresi-

ven, ko opisuje nekatere podrobnosti iz preteklosti, ki segajo celo nekaj desetletij nazaj.

Zakaj je dal Moscatello svojim spominom naslov *Neprijatelj Papin radi kralja, neprijatelj Kraljev radi Pape?* Navedeni Titov stavek izpostavlja njegovo notranjo svobodo, podobno pa tudi sam cerkveni dostojanstvenik zapiše, da ob vseh pozitivnih vrednotah, ki jih zagovarja novi povojni sistem v Jugoslaviji, kakor je enakovrednost ljudi na socialnem in na ekonomskem področju, vse to nič ne velja, »ako se pri tome ubija čovjeka, gušeči u njemu ono, što ga čini čovjekom: sloboda« (215). Ob tej njegovi pokončni držji, ki jo je moč zaslediti na malodane vsaki strani spominov in uradnih dokumentov, je k njegovemu delikatnemu položaju prispevala tudi njegova funkcija: kot katoliški duhovnik je bil v službi države, ki je s Svetim sedežem vzdrževala bolj diplomatske kakor pa prisrčne odnose. Seveda so bili predsodki tudi z vatikanske strani, ki se je bala zapostavljenosti katoličanov v kraljevini. Moscatello je moral krmariti torej med državnimi in cerkvenimi interesi, pri iskanju kompromisnih rešitev pa se je večkrat znašel v nemilosti, zdaj na tej, drugič na drugi strani.

Preidimo sedaj k trem glavnim temam, katerim je odmerjenega največ prostora v spominih in v arhivski dokumentaciji.

1. Spor okrog zavoda sv. Hieronima v Rimu² (spomini: 46–63, 68–88; dokumenti: 237–336). Zavodske korenine segajo že v 15. stoletje, ko je bil ustanovljen hospic za romarje. Znana so nesoglasja o tem, kdo je bil njegov ustanovitelj in od

kod je prihajal, nekateri so celo mnenja, da je bil doma s Ptuja in da so se pozneje Hrvatje s ponarejanjem papeških dokumentov polastili te zgradbe (Slamić 1922), ki je leta 1901 postala hrvaški zavod za duhovnike študente. A spor, o katerem je govor v Moscatellovih spominih in v dokumentih, je čisto drugačne narave. Zavod je bil torej namenjen za domovanje hrvaških študentov, a je prehajal pod različne »lastnike«: najprej je bil pod zaščito Avstro-Ogrske, takoj po prvi svetovni vojni pa je z zaplembo prišel v italijanske roke. V sklopu rimskega sporazuma med Kraljevino Italijo in Kraljevino SHS leta 1924 je jugoslovanska vlada dosegla preklic zaplembe in dobila v last sam zavod in njegove materialne dobrine. In prav tukaj se začne spor, ki je trajal vse do leta 1928. Vprašanje imenovanja rektorja je bilo namreč v skladu s papeškim brevejem *Slavorum gentem* iz leta 1901 v papeževi domeni. Ker sta bila leta 1924 in leta 1925 imenovana zapored dva Italijana na to funkcijo (Biasiotti in Nardone), se je jugoslovanska vlada – prek jugoslovanskega poslaništva pri Svetem sedežu – odločila, da Cerkvi preda zavod s premoženjem v trenutku, ko bo na rektorjevo mesto imenovan državljani Kraljevine SHS. Lahko si predstavljamo, koliko črnila je bilo prelitega v tem štiriletnju (1924–1928) in kako sta nasprotni strani skušali braniti vsaka svoje interese. Tudi vatikanski arhivi, ki jih prepisovalca resda skorajda ne navajata v opombah, vsebujejo zelo veliko materiala o sv. Hieronimu. O tem ne nazadnje pričuje nedavna študija Massimiliana Valenteja (2012, 232–237; 264–268, 280–285; 289–292). Posebnost Moscatellovih spominov je v njegovi vlogi pri dokončni rešitvi spora. Niti v »Arhivu Jugoslavije« niti v vatikanskih arhivih ni bilo moč najti gra-

² O tem je na dolgo pisal že omenjeni Stjepan Razum (2001), ki je imel vpogled v takrat še neobjavljene Moscatellove spomine.

diva, ki bi govorilo o tem, na kakšen način se je spor nenadoma zgladil leta 1928. Odgovor nam ponuja prav Moscatello s svojim nenavadnim scenarijem, ki je imel – kakor se sami izrazi – efekt bombe. Ob obisku hrvaških škofov v Rimu spomladi 1928 je cerkveni svetovalec sestavil izjavo, ki jo je kmalu zatem objavil *Slovenec* (22. maj 1928). V njej je izpostavil edinost jugoslovanskih škofov in vlade pri vprašanju ohranitve nacionalne narave zavoda in napovedal hitro rešitev, češ da je Sveti sedež pristal na pravične zahteve vlade in duhovščine. Moscatello priznava, da ta sklep ni imel nobene verodostojne podlage (82–83). Kakorkoli že, zadeva se je hitro sprostila in julija 1928 je bil za rektorja imenovan dalmatinski duhovnik Jakov Čuka (85–86).

2. Jugoslovanski konkordat (spomini: 104–157). Redko je kaki temi v zgodovini-pisju Kraljevine SHS/Jugoslavije posvečeno toliko prostora kakor konkordatu. Celotno obdobje obstanka kraljevine je zaznamovano s konkordatsko usodo, od prvih osnutkov besedila iz leta 1922 do dokončnega njegovega padca v letih 1937–1938. Moscatello kljub temu ponuja veliko novosti, predvsem za obdobje med letoma 1933 in 1935, saj je kralj Aleksander Karađorđević v začetku leta 1933 edini možni izhod videl v tajnih pogajanjih s Svetim sedežem, kot svojega pogajalca pa pooblastil prav Moscatella. V poznanih delih o tej skrivni fazi ni skoraj nič znanega, šele v zadnjih letih zasledimo o tem nekatere poudarke (Mithans 2011, 133–137; 2012, 217–252; Valente 2011). A vrnimo se k naši publikaciji. Bralec ob konkordatu ostane malo razočaran, saj v drugem delu knjige niso navedeni dokumenti iz Moscatellovega arhiva, kakor je to pri zavodu sv. Hieronima in pri dogajanju med drugo svetovno vojno. To je bila

premišljena Verajeva poteza, saj je bilo gradivo iz omenjenega arhiva dano na voljo nekemu hrvaškemu duhovniku, ki pripravlja o konkordatu doktorsko disertacijo (10–11; 218). Glede na to, da v opombah ni navedena niti vatikanska dokumentacija, ki je je o tej temi precej (ASV, Arch. Nunz. Jugoslavia, škatle 3–9; S.RR.SS., AA.EE.SS., Jugoslavia, pos. 9, fasc. 12–16; pos. 96, fasc. 53–67.), je iz samih Moscatellovih spominov težko izluščiti edinstvene elemente. Idealno bi bilo – če bi okoliščine to dopuščale –, da bi bili v opombah spominov navedeni vsi tisti viri, ki o tej temi hranijo dragoceno gradivo, poleg vatikanskih arhivov še, denimo, Besednjakov zasebni arhiv, dnevnik nuncija Pellegrinettija in drugo. Ko primerjamo vse omenjene vire, lahko zavrzdimo, da Moscatellovi spomini vsebujejo veliko novih, še nepoznanih dejstev, kakor je na primer srečanje s kraljem Aleksandrom februarja 1933, ko ga je kralj pooblastil za tajnega pogajalca (105–106), nekatere podrobnosti okrog svečanega podpisa konkordata v Rimu julija 1935 (113–115) in srečanje v Beogradu s predsednikom vlade Stojadinovićem, kateremu je razložil pomen konkordata za Jugoslavijo (115–116). Zanimiv je njegov opis različnih akterjev, ki so prispevali k padcu konkordata; pri tem je okrcal tako vrh srbske pravoslavne Cerkve, ki v boju proti konkordatu ni opustil nobenega orožja (117–118, 123, 126)³, kakor tudi mnoge katolike, ki so pri tem vprašanju pokazali nemalo mlačnosti (118–123)⁴.

³ »Ova najteža od svih rasprava u životu Kraljevine Jugoslavije, za cijelo vrijeme njezina opstanka, razotkriva nešto što do tada nitko nije imao hrabrosti priznati, tj. da u državi postoji jedna sila jača od Vlade: Srpska Pravoslavna Crkva, i to ne snagom vjerskom ili kulturnom, nego posve političkom.« (126)

⁴ »Nažalost ni kod hrvatske i slovenske javnosti, političke i crkvene, Konkordat nije naišao na ra-

Moscatello v spominih večkrat poudari, da apostolski nuncij Pellegrinetti – kakor je to želel sam kralj – ni sodeloval pri tajnih pogajanjih in je o njih izvedel, ko je bilo delo že končano (106–108; 112–113; 152–153; 156). Vatikanski dokumenti (S.RR.SS., AA.EE.SS., Jugoslavija, pos. 96, fasc. 53–67) in Pellegrinettijeve dnevniki (ASV, Archivio della Prefettura, Diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti, voll. 13–17) postavljajo to trditev pod vprašaj, ker je državni tajnik Pacelli na skrivaj obveščal nuncija o poteku pogajanj in ga prosil za nasvete pri posameznih členih. Tako je bil paradokso Moscatellov pogajalec na drugi strani tudi Pellegrinetti, ne da bi kraljev odposlanec za to pravzaprav vedel.

3. Moscatellovo udejstvovanje med drugo svetovno vojno in takoj po njej (spomini: 158–215; dokumenti: 337–403). Za bralca bo to poglavje verjetno najzanimivejše, tako zaradi novih informacij kakor morda še bolj zaradi Moscatellovega osebnega pogleda na dogajanje. Veliko prostora je namenjenega Hrvaški neodvisni državi (Hrvatska nezavisna država) in odnosu duhovščine in Svetega sedeža do Paveličevega režima (161–181; 337–342). Marsikdo ostane presenečen ob Moscatellovi izjavi, da zanj NDH »nije bila ni nezavisna, ni hrvaška, ni uopće država« (161), temveč le okupatorjev manever, da vzpostavi začasni red na zasedenem ozemlju. Brez dlake na jeziku obsodi hrvaški nacionalizem, ki naj bi mnoge zaslepil do te mere, da je imel Pavelič pri pohodu na oblast proste roke. Še več, po njegovem mnenju je ustaštvo prineslo le prividno in lažno svobodo in ima ga za eno od največjih nesreč v zgodovini hrvaškega

naroda in katolicizma na Hrvaškem, kjer je tudi del duhovščine nasedel tej iluziji (175–176). Nadvse zanimiv je tudi opis papeževega odnosa do NDH in do Paveličevega sistema; lahko ga imamo za nepogrešljiv vir ob ponavljajočih se diskusijah o Piju XII. Moscatello na primer jasno poudari, da Sveti sedež, zvest svoji praksi, ne bi nikdar formalno priznal NDH, dokler ne bi bila NDH potrjena na mirovni konferenci (162). V tem smislu naj bi bil tudi Paveličev sprejem pri papežu le papeževo vljudnostno dejanje, brez kakršnegakoli namiga o priznanju ustaškega režima (163–164). Bolj rezerviran je Moscatello do imenovanja apostolskega vizitatorja v Zagrebu, opata Giuseppeja Ramira Marconeja (1941–1945), saj bi bil lahko vsak stik s Paveličevim režimom, tudi samo posreden, napačno razumljen. Opat Marcone naj bi s to funkcijo nehote kompromitiral Cerkev in papeža, zato je imel cerkveni svetovalec to dejanje za »nesrečno potezo vatikanske diplomacije« (167). Nekaj vrstic je namenjenih ljubljanskemu škofu Rožmanu, ki ga je Moscatello imenoval »uzor blagosti« in mu je stopil v bran pred hudimi obtožbami Viktorja Novaka zaradi njegovega domnevnega sodelovanja z okupatorjem: »Lijepi bi bili pastiri kad bi šutjeli gledajući vuka koji razdira ovce.« (179–180) Prva Moscatellova skrb v vojnem obdobju je bila materialna pomoč »jugoslovanskim« internirancem, ki so bili razsejani po mnogih italijanskih taboriščih, beguncem in tudi zapornikom (181–198). Posebej je tukaj omenjen Ciril Kotnik, Ljubljčan po rodu in uslužbenec na jugoslovanskem poslaništvu na Kvirinalu, pozneje preseljen na poslaništvo pri Svetem sedežu. Pri razdeljevanju pomoči je bil zaradi nepazljivosti aretiran od nemške

zumijevanje koje se moglo s pravom očekivati.« (119)

policije, grozila mu je celo smrt, a je bil po Moscatellovem posredovanju kmalu zatem izpuščen (189–193). Kotnika omenjamo tudi zato, ker so mu dne 6. maja 2014 v Rimu odkrili spominsko ploščo zaradi njegovih zaslug pri reševanju Judov. V tem času se še iščejo pričevalci, s pomočjo katerih bi bil tudi uradno umeščen med »pravičnike med narodi«.

Takoj po vojni je bil Moscatello poklican na pogovore v Beograd in na voljo imamo zares podroben opis njegovih prvih občutkov ob prihodu in srečanj z nadrejenimi (200–207; 396–399). Omembe vreden je pogovor s Titom: glavna tema je bila obnova diplomatskih vezi s Svetim sedežem in imenovanje novega nuncija (203–206). Zaradi nepremostljivih razlik v odnosu do komunističnih oblasti je bil Moscatello kmalu zatem, leta 1946, upokojen (211).

Iz Moscatellovih spominov in arhivskega gradiva vrejo avtorjeva širina, pokončna drža in notranja svoboda. To-vrstne kvalitete so ga, paradokсно, privedle do tega, da ga nihče ni imel za svojega. Ni prenesel ozkosrčnosti, ki je padala v naročje kateremukoli nacionalizmu, hrvaškemu, srbskemu ali italijanskemu. Izbrani zorni kot pripovedovanja zapolni veliko vrzeli pri poznavanju katoliške Cerkve v obdobju Kraljevine Jugoslavije in njene vloge med drugo svetovno vojno, zato je publikacija še kako dobrodošla, tako za dobre kakor tudi za manj dobre poznavalce omenjene tematike. Ker je za obdobje obstanka Kraljevine Jugoslavije, bolj natančno: od leta 1922 do leta 1939, na voljo tudi gradivo vatikanskih arhivov, in to od leta 2006 dalje, smo tu in tam pogrešili njihovo omembo pod besedilom, pri konkordatu pa smo bili tudi prikrajšani – resda z opravičljivim razlogom – za do-

kumente iz osebne Moscatellovega arhiva. Kakorkoli že, upamo lahko, da bodo kmalu ugledali luč še drugi viri, ki bi dodatno ovrednotili že tako bogato Moscatellovo dediščino, v prvi vrsti se nadejamo objave dnevnikov nuncija Pellegrinettija, za letošnje leto pa mnogi že napovedujejo tudi odprtje vatikanskih arhivov za obdobje pontifikata Pija XII. (1939–1958).

Reference

- Mithans, Gašper.** 2012. Urejanje odnosov med Rimskokatoliško cerkvijo in državnimi oblastmi v Kraljevini Jugoslaviji (1918–1941) in jugoslovanski konkordat. Doktorska disertacija. Koper: UP
- . 2011. Sklepanje jugoslovanskega konkordata in konkordatska kriza leta 1937. *Zgodovinski časopis* 65, št. 1–2:133–137.
- Mužić, Ivan.** 1978. *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji: Politički i pravni aspekti konkordata između Svete Stolice i Kraljevine Jugoslavije*. Split: Crkva u svijetu.
- Pagano, Sergio.** 2013. *I diari di Achille Ratti. Zv. 1, Visitatore apostolico in Polonia (1918–1919)*. Collectanea Archivi Vaticani 93. Sergio Pagano in Gianni Venditti, ur. Città del Vaticano.
- Razum, Stjepan.** 2001. Zavod svetog Jeronima između 1915. i 1928. V: *Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima (1901–2001): Zbornik u prigodi stoljetnice Papinskoga hrvatskog zavoda svetog Jeronima = Pontificium Collegium Croaticum Sancti Hieronymi (1901–2001); miscellanea occasione centenarii Pontificii Collegii Croatici Sancti Hieronymi in Urbe, 123–334*. Jure Bogdan, ur. Rim: Papinski hrvatski zavod sv. Jeronima.
- Slamić, Anton.** 1922. Zavod sv. Hieronima v Rimu in Slovenci. *Bogoslovni vestnik* 2:20–35.
- Valente, Massimiliano.** 2011. Santa Sede e Jugoslavia nelle sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (1922–1934). V: *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali: La questione cattolica in Jugoslavia e i Cecoslovacchia, 236–238*. Massimiliano Valente, ur. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- . 2012. *Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918–1929)*. Split: Filozofski fakultet u Splitu – Odsjek za povijest.

Alister E. McGrath. *Vodnik po krščanski teologiji*. Zv. 1. Prev. Aleš Maver. Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba, 2014. 317 str. ISBN: 978-961-278-171-2.

Teologija je po SSKJ veda o bogu in o stvareh v odnosu do njega, vendar že ta zelo kratka in skržena definicija odpira veliko in široko področje, na katero sama veda posega. In podobno kakor v novih krajih potrebujemo turistične vodnike, tudi v znanosti potrebujemo vodnike, da se lahko orientiramo. Prav takšnemu pojasnjevanju osnovnih terminov je namenjena ta knjiga. Njen avtor je anglikanski duhovnik severnoirskega rodu, profesor na teološki fakulteti univerze v Oxfordu in predstojnik katedre za teologijo na Kings's Collegeu v Londonu. V angleškem svetu velja za enega najbolj prepoznavnih sodobnih teologov, ki pogosto sodeluje v debatah o obstoju Boga z različnimi apologeti njegovega neobstoja (Richard Dawkins, Christopher Hitchens). V njegovi bogati bibliografiji imajo različni teološki vodniki (ta prevod je narejen po peti izdaji izvirnika *Christian Theology: An Introduction*) pomembno mesto in verjetno je samo vprašanje časa, kdaj bomo dobili v slovenščino prevedeno še kako drugo njegovo delo.

Knjiga izhaja iz predpostavke, da bralec o teologiji ne ve ničesar. Lahko je vernik ali tudi ne. Namen je: razložiti, ne prepričevati. Avtorju se je posrečilo združiti vse glavne poudarke krščanske teologije in jih predstaviti na razumljiv način.

Knjiga je razdeljena na dva dela. V prvem delu spoznavamo obdobja, teme in osebnosti, v drugem delu obdelamo vire in metode.

Kdorkoli je kdaj razmišljal o vprašanih krščanske teologije, je kmalu ugotovil, da so se z mnogimi med njimi ljudje že prej ukvarjali. Tako veliki teologi niso mrtvi, še vedno nam govorijo, le prisluhniti jim moramo znati, vendar pa to ni vedno lahko, še posebno če ne poznamo časa in dejavnikov, v katerih so delovali.

Zgodovino teologije avtor razdeli na štiri obdobja: na patristično (obdobje cerkvenih očetov, ki traja od okoli leta 100 do leta 700), na obdobje srednjega veka in renesanse (obdobje samostanskih in katedralnih šol od okoli leta 700 do leta 1500), na obdobje reformacije (obdobje začetka zahodnega razkola do nastopa razsvetljenstva od okoli leta 1500 do okoli leta 1750) in na zadnje obdobje, obdobje sodobnosti (obdobje nastopa razsvetljenstva in različnih odgovorov nanj, od okoli leta 1750 do danes). Res izčrpno avtor obdela patristično dobo, ki je po njegovem mnenju ključ za večino teološkega razvoja, hkrati pa najbolj vznemirljivo in najustvarjalnejše obdobje krščanske misli. Zelo na kratko strnimo vse teološko dogajanje in razvoj vede z mislijo Lancelota Andrewsa: »Pravoverno krščanstvo je utemeljeno na dveh zavezah (stara in nova zaveza svetega pisma), treh veroizpovedih (apostolska, nicejska in carigrajska), štirih evangelijih in petih stoletjih krščanske zgodovine.« (McGrath 2014, 20) V naštevanju ključnih teologov avtor začne s sv. Justinom in konča z sv. Avguštinom, kateremu pripiše vlogo drugega utemeljitelja krščanske vere.

Drugo obravnavano obdobje je čas srednjega veka in renesanse. To ni klasični pogled na temni srednji vek, temveč je s teološkega vidika izjemno

ustvarjalni in inovativni čas. Na podlagi prejšnjega patrističnega obdobja se razvijajo središča teološkega mišljenja, dvori (karolinški), samostani in njihove šole (cistercijani, dominikanci, avguštinci, frančiškani) in evropske univerze (Sorbona, Oxford, Bologna, pozneje tudi v nemškem svetu). Na ruševinah rimskega cesarstva nastopijo tri skupine sil, ki vsaka po svoje prispevajo k teologiji tistega časa. Najzgodnejši je Bizanc (vzhodne Cerkve), zatem območje Zahodne Evrope (latinska Cerkev) s središčem v Rimu in nazadnje tudi islamski kalifat (Janez Damaščan). V tem obdobju se dokončno izoblikuje razdelitev med zahodno in vzhodno Cerkvijo (shizma leta 1054). Ključni teologi obdobja se začnejo z Janezom Damaščanom in končajo z Erazmom Rotterdamskim, glavne teološke razvojne smernice obdobja pa lahko strnemo v izoblikovanje sholastike (privedejo razum v teologijo, razvijejo teološke sisteme in teologijo milosti) in humanizma (vračanje k virom krščanske teologije, kritika Vulgate, latinskega prevoda Svetega pisma).

Tretje obravnavano obdobje je obdobje reformacije. Slogi krščanske teologije, povezani s srednjim vekom, se umikajo novim vzorcem. Cerkev naj bi se vračala k bolj svetopisemskim temeljem. V istem obdobju sledi močno širjenje krščanstva prek meja Evrope. Rodijo se reformna gibanja (protestantizem kot skup med seboj različnih struj, gibanj) in odgovor katoliške Cerkve nanje. Teologi tega obdobja segajo od Martina Lutra, Jeana Kalvina in Jonathana Edwardsa do Roberta Bellarmina in Terezije Avilske. Ključne teološke smernice obdobja obsegajo vire teologije, nauk o milosti, nauk o zakramentih, nauk o Cerkvi in razvoj teološke litera-

ture (katekizmi, veroizpovedi, dela s področja sistematične teologije). Za četrto obdobje, obdobje sodobnosti, sta ključnega pomena preobrazba in postavitev krščanstva na globalni ravni. Teologiji in Cerkvi se nasproti postavi razsvetljenstvo z izpostavljanjem razuma proti razodetju. Med ključne v tem obdobju sodijo teologi od Schleiermacherja in predstavnikov liberarnega protestantizma do von Balthasarja in Pannenberga in do njune razlage božjega razodetja. Nastopijo različne smeri razvoja teologije v katolištvu, v pravoslavlju in v protestantizmu.

V drugem delu knjige se avtor posveča virom in metodam teologije. Ta del razdeli spet na štiri poglavja.

V prvem se ukvarja z izhodišči: kaj sploh je teologija (diskurz o Bogu, razmislek o Bogu, ki ga častijo in h kateremu molijo kristjani) in kako je potekal razvoj najprej ideje in nato akademske discipline, kakšna je zgradba (arhitektura) teologije. To je kompleksna veda, ki povezuje številna sorodna področja, včasih v nelahki povezavi: svetopisemske študije, sistematično teologijo, filozofsko, zgodovinsko in pastoralno teologijo in končno mistično teologijo. Kadar koli govorimo o teologiji, ne moremo mimo vprašanja pravovernosti in krivoverstev in kako so se stvari razvijale v zgodovinskem (krivoverska gibanja) in v teološkem smislu (razmerje med krščanstvom in posvetno kulturo).

V naslednjem poglavju govorimo o virih teologije. Krščansko izročilo neko prepozna štiri glavne vire: Sveto pismo, izročilo, razum in versko izkustvo. Sveto pismo je zelo obsežna materija, vse od same sestave Svetega pisma do metod razlage in navdahnjenosti. V povezavi z izročilom (Vincencij iz Lerinsa)

pomeni Sveto pismo bistvo razlikovanja med katoliško in protestantsko teologijo. Naslednji vir je človeški razum. Čeprav razumu pripisujejo bistveni pomen že cerkveni očetje, je šele vzgib razsvetljenstva dal razumu tisto bistveno pomembno mesto v teologiji, ki mu gre že po naravi sami. Še vedno pa imamo v teologiji tri različne modele povezovanja razuma in razodetja, od popolnega sprejemanja do popolnega zavračanja.

Zadnji vir je versko izkustvo. Izkustvo je težko določljiv pojem, do katerega avtor poskuša pristopiti na psihološki način, prek eksistencializma in končno človeškega izkustva, ki se zrcali v sfero transcendence.

Sedmo poglavje opisuje, kako lahko spoznavamo Boga. To je v bistvu vprašanje božjega razodetja. Govori o tem, kaj je ideja razodetja in kateri so glavni teološki modeli razodetja. Ideja razodetja je povezana z naravno teologijo ali z

vprašanjem, kako lahko (ali tudi ne) iz same narave prepoznavamo Boga.

Zadnje, osmo poglavje avtor nameni razmerju med filozofijo in teologijo: filozofija kot dekla teologije (tomizem) ali kaj imajo Atene opraviti z Jeruzalemom (Tertulijan); kako je mogoče z filozofijo dokazovati Boga in kakšna je narava teološkega jezika (apofatičnost – katafatičnost, analogija, metafora). Kot posebni dodatek pete izdaje avtor predstavi študijo zglede konflikta med teologijo in naravoslovnimi znanostmi: kopernikanski preobrat.

Za sklep lahko rečemo, da smo s to knjigo dobili pomembno študijsko sredstvo za področje teologije, ki ne sme manjkati na nobeni knjižni polici. Pričakujemo še zadnji (drugi) del knjige, ki bo zaokrožil izvirno predstavitev angleškega avtorja.

Jona Vene

Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu

Maribor, 16.–18. oktober 2014

Od 16. do 18. oktobra je na Teološki fakulteti, enota v Mariboru, potekal mednarodni ekumenski simpozij z naslovom *Teologija v dialogu*. V sklopu simpozija je bila vzporedno organizirana mednarodna znanstvena delavnica *Moč in nemoč besede v družbenem dialogu*. Simpozij sta organizirali Teološka fakulteta, enota v Mariboru, in Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog.

Na simpoziju je sodelovalo več kakor petdeset domačih in tujih strokovnjakov in doktorskih študentov. Udeleženci simpozija so večplastno preiskovali naslednje vsebinske sklope ali sekcije: krščanska občestva v dialogu; liturgija, umetnost in kultura; teološki in filozofski razmisleki; sodobni izzivi krščanstvu v Evropi; moč in nemoč besede v dialogu.

1. Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Inštitut za ekumensko teologijo in medreligijski dialog je bil ustanovljen dne 7. januarja 2013 na seji senata Teološke fakultete v Ljubljani. Sedež Inštituta je (na enoti) v Mariboru, in to iz več razlogov. Maribor ima dolgo tradicijo intelektualnega središča, ki je bilo odprto za ekumenski dialog in za povezovanje različnih idej. Ni naključje, da je bil prvi od tradicionalnih ekumenskih simpozijev, ki so kot medfakultetni simpoziji dolga leta povezovali profesorje katoliških, pravoslavnih in evangeličanskih fakultet s področja nekdanje Jugoslavije, organiziran prav v Mariboru leta 1974. Končno je tukaj deloval velikan ekumenskega dialoga, Stanko Janežič, čigar dediščino na poseben način oživlja in ohranja ta inštitut.

Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog izvaja znanstvenoraziskovalno in pedagoško dejavnost s področja ekumenizma, medreligijskega in medkulturnega dialoga. Inštitut ima ekumensko-dialoške vsebine za pomembno področje znanstvenega delovanja, zato združuje vse raziskovalne in študijske dejavnosti na področju teologije, duhovnosti, ekumenizma in dialoga, religiologije in judovstva, prava in filozofije, etike in družinskih študij in se dejavno vključuje v družbeno dogajanje. Z zavedanjem, da medverski in medkulturni dialog prispeva k reševanju sodobnih vprašanj, se inštitut osredotoča na vrednote, ki utemeljujejo in povezujejo posameznike, verske in družbene skupine ter kulture. Z interdisciplinarnim osvetljevanjem teh vprašanj prispeva k poglobljanju vre-

dnot, ki zagotavljajo kakovostno sobivanje in razvoj posameznikov in skupin v širšem in ožjem okolju.

2. 40 let ekumenskih simpozijev

Simpoziji so od leta 1974 dalje izmenično potekali v organizaciji Teološke fakultete v Ljubljani, Katoliške bogoslovne fakultete v Zagrebu in Pravoslavne teološke fakultete v Beogradu. Prvi simpozij je bil organiziran v Mariboru leta 1974. Od leta 1974 do leta 1990 so fakultete priredile devet medfakultetnih ekumenskih simpozijev, ki so bili po letu 1990 prekinjeni zaradi vojne na Balkanu.

Po več kakor dvajsetletnem premoru je bil leta 2012 v Mariboru organiziran ekumenski in medverski simpozij v okviru prireditev Maribora kot evropske prestolnice kulture, naslov simpozija je bil *Verstva v dialogu s sodobno kulturo*. Simpozij je pokazal potrebo po ponovni oživitvi ekumenske in dialoške tradicije, zato je ob 40. obletnici prvega od medfakultetnih simpozijev v Mariboru od 16. do 18. oktobra 2014 potekal mednarodni ekumenski simpozij *Teologija v dialogu*.

3. Prvi dan simpozija

Mednarodna znanstvena delavnica *Moč in nemoč besede v družbenem dialogu*

Simpozij se je začel v četrtek, 16. oktobra, z otvoritvijo znanstvene delavnice (iz projekta *Internacionalizacija Univerze v Ljubljani*) z naslovom *Moč in nemoč besede v družbenem dialogu*. Zbrane je najprej nagovoril izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, predstojnik katedre za Sveto pismo in judovstvo in nosilec delavnice. Njegove besede je pospremila kulturna točka Milade Kalezić, ki je ob glasbeni spremljavi recitala izbrane misli blaženega škofa Slomška o moči in nemoči besede. Sledilo je slavnostno predavanje akad. prof. dr. Jožeta Krašovca z naslovom *Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki*. Akademik je predstavil osnovni pomen koncepta pravičnosti v klasičnih antičnih kulturah in pokazal, da kljub podobnostim reprezentacij pravičnosti v politeističnih, panteističnih in monoteističnih kulturah – v kategorijah, kakor so motivi, besedišče, podobe in literarne strukture – obstaja bistvena razlika na ontoloških podlagah. »Sumerski, akadski, egiptovski, grški in rimski koncepti pravičnosti se niso dvignili nad okvir kozmičnih in kolektivističnih družbenih zakonov. Razsežnosti pravičnosti, kot so predstavljene v Svetem pismu, pa po drugi strani segajo do najbolj intimnih območij človekovega srca in do končnih duhovnih namenov človekove eksistence,« je razmišljal akademik. Velika prednost svetopisemskega razumevanja pravičnosti je, da jo dojema Sveto pismo tako v smislu medosebnostnih odnosov med Bogom in ljudmi kakor tudi v smislu medsebojnih človeških odnosov. »Na tej osnovi se imena in besede uporabljajo kot simboli personificirane pravičnosti in ljubezni. Personifikacija Besede se *par excellence* dogaja preko inkarnacije Besede v Jezusu Kristusu.« Višek te personifikacije je bil dosežen s svetopisemskim razodetjem Boga kot stvarnika,

ki svojo pravičnost uresničuje z močjo ljubezni (Bog je ljubezen (1 Jn 4,8)) kot povzetkom vseh atributov Boga.

Sledila so predavanja v delavnici oziroma področni sekciji *Moč in nemoč besede v dialogu*; zvrstilo se je petnajst predavanj, ki so iz različnih gledišč osvetljevala judovsko-krščanski koncept besede, etično zavezanost k pomenu besede in k prepovedi b/Besede kot nosilke človeške identitete.

3.1 Od ekumenske do Jeruzalemske Biblije

Leto 1974 ni bilo pomembno le zaradi prvega mednarodnega ekumenskega simpozija, ki je bil organiziran v Mariboru, temveč tudi zaradi dejstva, da je tega leta izšla tako imenovana ekumenska izdaja Svetega pisma (ki je predelana in popravljena različica mariborskega Svetega pisma 1959–1961). V počastitev (dvojnemu) jubileju je po koncu znanstvene delavnice na okrogli mizi z naslovom *Od ekumenske do jeruzalemske Biblije* skupina prevajalcev pod vodstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca predstavila jeruzalemsko izdajo Svetega pisma.

Priprava novega, katoliškega komentiranega prevoda Svetega pisma poteka na podlagi francoske Jeruzalemske Biblije (La Bible de Jérusalem) – najbolj priznane in vplivnega katoliškega prevoda Svetega pisma v obdobju po drugi svetovni vojni – kot strokovni projekt Teološke fakultete ob sodelovanju Družine. Leta 2010 je kot prva prevedena knjiga izšla Nova zaveza s psalmi, leta 2013 so izšle modrostne in preroške knjige, v začetku leta 2014 še Peteroknjižje. Prihodnje leto bodo izšle še druge knjige in tako bo prevod jeruzalemske izdaje Svetega pisma pripravljen za izid v eni knjigi, ki bo obsegala okoli tri tisoč strani.

O prevajanju jeruzalemske izdaje Svetega pisma, o uporabi v liturgičnih knjigah in končno o smislu novega prevoda so spregovorili: izr. prof. dr. Irena Avsenik Naberger (moderatorica), akad. prof. dr. Jože Krašovec, izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, doc. dr. Maria Carmela Palmisano, doc. dr. Miran Špelič in doc. dr. Terezija S. Večko.

Akademik Krašovec je poudaril, da »sloves jeruzalemske izdaje ni povezan le s prevodom, ki se dokaj dosledno drži izvirnih besedil, temveč tudi z odličnimi in uporabnimi uvodi, opombami, referencami in raznimi dodatki«. Dr. Matjaž se je navezal na močno gibanje v Evropi v sedemdesetih in osemdesetih letih za pripravo prevodov, ki bi čimbolj ustrezali domačemu jeziku. »Tendenca t. i. enotnega prevajanja je bila po eni strani ta, da bi prišli do enotnih vsebinskih rešitev, ki bi jim lahko pritrdili katoličani in protestanti, po drugi pa, da bi prišli do razumljivega jezika. Tako je nastalo t. i. dinamično prevajanje.« Ob tem se je po mnenju dr. Matjaža posebno pri evangelijih pokazalo, da standardni prevod ni bil dovolj izrazit: »Prišli smo do modrosti, da razumljive stvari niso vedno bliže originalu in boljše,« je dr. Matjaž utemeljeval potrebnost novega prevoda. Dr. Špelič je smiselnost novega prevoda prikazal na zgledu prevajanja psalmov: »Standardni prevod je natančen, zvest, včasih tudi na račun spevnosti. Pri psalmih za bogoslužje pa je treba biti pozoren, da ga je mogoče zapeti po koralnem napevu, zato smo premetavali besede, iskali prave izraze. Glavno merilo je bila spevnost, poetičnost, vendar

ne na račun točnosti, še manj na račun poplitvenja izraza. Ugotovili smo namreč, da je bila v obstoječih prevodih marsikatera podoba precej poenostavljena ali celo izgubljena.«

Dr. Večkova je poudarila, da je Sveto pismo celota in da vse njegove dele povezuje jezikovna identiteta, podobnost ali sorodnost, zato se vsi deli Svetega pisma med seboj pojasnjujejo. Izpostavila je, da ključni teološki izrazi v različnih stavkih, v različnih literarnih vrstah, na različnih ravneh govora – in v različnih prevodih – ohranjajo isti pomen. »Zvesto prevajanje pomeni vračanje v ustno izročilo,« je dejala dr. Večko. Nato je sklenila: »Toda sporočilo ima isto neustavljivo moč, enako zahtevnost, enako tolažbo, enako obljubo.« Dr. Palmisanova je pri prevajanju na eni strani ob upoštevanju dosedanjih prevodov in na drugi v zvestobi hebrejskemu izražanju iskala najbolj ustrezne rešitve in bolj primerne tehnične izraze: »Pri prevajanju Svetega pisma sem doživela izziv, da sem zvesta božji besedi pod vsemi vidiki in da hkrati iščem primerne sodobne jezikovne rešitve, ki pa ne smejo opustiti značilnosti bibličnega izražanja tudi takrat, ko je splošna sodobna občutljivost drugačna od svetopisemskih pisateljev, saj tako ostane razvidna in zgovorna razlika med božjo in človekovo govorico.«

3.2 Teologija v dialogu

Po sklepu okrogle mize je sledilo slavnostno odprtje simpozija s prvim plenarnim predavanjem. Navzoče v Slomškovi dvorani so najprej pozdravili doc. dr. Mateja Pevec Rozman, predstojnica Teološke fakultete, enota v Mariboru, prof. dr. Mihaela Koletnik, predstavnica rektorja Univerze v Mariboru, izr. prof. dr. Avguštin Lah, predstojnik Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog, in msgr. dr. Stanislav Lipovšek, apostolski administrator nadškofije Maribor. Za kulturno popestritev ozračja je poskrbel mladinski pevski zbor OŠ Prežihovega Voranca.

Sledili sta kratki predstavitvi ekumenske znanstvene revije *Edinost in dialog*, ki jo je pripravil odgovorni urednik, izr. prof. Maksimilijan Matjaž, in spremljajoče razstave *40 let ekumenskih simpozijev*. Razstavo je odprla vodja Teološke knjižnice v Mariboru, zn. sod. dr. Fanika Krajnc - Vrečko.

Edinost in dialog (Unity and Dialogue) je znanstvena revija Inštituta za ekumensko teologijo in medreligijski dialog Teološke fakultete UL z recenzijo. Dr. Matjaž je poudaril, da revija želi ohraniti tradicijo ekumenskega dialoga, ki se v novih verskih in kulturnih razmerah nujno obrača tudi v dialog z drugimi verstvi, in tako v slovenski prostor prinašati priložnost za najširši teološko-ekumenski in medkulturni dialog. Dr. Krajnc - Vrečko, avtorica razstave, je predstavila razstavo, ki je v predverju Teološke knjižnice v Mariboru kot spremljevalna razstava simpozija prikazovala zbornike, teme, udeležence, poročila in fotografije (iz) bogate 40-letne tradicije ekumenskih simpozijev.

Osrednji dogodek slavnostnega odprtja simpozija je bilo plenarno predavanje izr. prof. dr. Jureta Zečevića, predstojnika ekumenskega inštituta KBG Zagreb, z naslovom *Suvremeni sporazumi i nespোরazumi oko ekumenizma*. Dr. Zečević je

najprej predstavil pomembne ekumenske sporazume in dokumente, nato se je v duhu Kristusove prošnje, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21) spraševal o pomenu ekumenizma, ki ga katoliška Cerkev prepoznava kot dosledno obliko posnemanja Jezusa Kristusa. Kljub temu so v nekaterih krščanskih skupnostih zavrnilo idejo ekumenizma kot herezijo in kot relativizacijo njihove pravovernosti. Dr. Zečević je kot razlog številnih (komunikacijskih) nesporazumov pokazal in razgrnil različna razumevanja, manipulacije in izrabljanja koncepta ekumenizma. To dejstvo po njegovem mnenju nujno narekuje potrebo po ozaveščanju in osvetljevanju obstoječih nesoglasij in nesporazumov, a – po mnenju dr. Zečevića – pomembno prispeva k edinosti Kristusove vesoljne Cerkve.

4. Drugi dan simpozija

Drugi dan simpozija se je začel z drugim plenarnim predavanjem, ki ga je imel izr. prof. dr. Milan Žust, svetovalec Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov in član Mešane mednarodne komisije za teološki dialog med katoliško in pravoslavno Cerkvijo. Naslov plenarnega predavanja je bil *Edinost v Kristusu, izhaja joč iz Kratke pripovedi o antikristu Vladimirja Solovjova*. »Govorimo o ljubezni, celo o ljubezni do sovražnikov, pa se težko srečamo celo s tistimi, ki oznanjajo istega Kristusa, isto ljubezen,« je razmišljal dr. Žust. Medtem ko se

Evropa vedno bolj povezuje na politični in ekonomski ravni, kristjani ostajamo zaverovani vsak v svoj prav in le s težavo delamo majhne korake eden naproti drugemu. Razlog dr. Žust vidi v dejstvu, da smo se vsi bolj ali manj oddaljili od Jezusa Kristusa: »Občasno so nam postale bolj pomembne stvari, ki so drugotnega pomena: izrazi vere, drže v molitvi, cerkvene strukture. Vse to je zelo pomembno, vendar je lahko tudi ovira, če postane važnejše od Kristusa, od odnosa z Njim in z bližnjimi.« Svoje razmišljanje je slikovito ponazoril s Solovjovovo pripovedjo o Antikristu in s pisateljevo življenjsko zgodbo, ki je, ne da bi zanikal svojo pravoslavno vero, izpovedal tudi katoliško in tako vstopil v edinost s katoliško Cerkvijo.

Zadnje plenarno predavanje z naslovom *Savremeni tokovi liturgijskog bogoslovlja u srpskoj pravoslavnoj crkvi* je imel izr. prof. dr. Vladimir Vukašinović z beograjske pravoslavne teološke fakultete. Dr. Vukašinović je v predavanju predstavil zgodovinsko analizo osebnosti in institucij, ki so razvijale liturgično teologijo v srbski pravoslavni Cerkvi v zadnjih nekaj desetletjih. V nadaljevanju je posvetil posebno pozornost učinkom in posledicam tujih teoloških vplivov – tako pravoslavni vlivov kakor vplivov drugih krščanskih Cerkva – na sodobno srbsko liturgično teologijo; s tem je pokazal nujnost dialoške podlage za (nadaljnji) razvoj srbske liturgične teologije.

V nadaljevanju so sledila predavanja po področnih sekcijah. V štirih sekcijah se je vzporedno zvrstilo triindvajset predavanj. Predavatelji so obravnavali in osvetljevali naslednje tematske sklope: krščanska občestva v dialogu; liturgija, umetnost in kultura; teološki in filozofski razmisleki; sodobni izzivi krščanstvu v Evropi.

V prvem sklopu so strokovnjaki razmišljali na splošno o krščanskem občestvu in dialogu z drugimi. V drugem sklopu so osvetljevali vprašanja liturgije, umetnosti in kulture s pravoslavnega, s protestantskega in z judovskega vidika. V tretjem sklopu je bila v ospredju teološko-filozofska refleksija današnjega časa, v zadnjem, četrtem sklopu pa so udeleženci razmišljali o tem, pred kakšnimi izzivi stoji krščanstvo v Evropi danes in kaj je temelj dialoga.

5. Tretji dan simpozija

Zadnji dan simpozija so se najprej zvrstila predavanja po področnih sekcijah (8 predavanj), nato je sledila okrogla miza ob sklepu simpozija (evalvacija simpozija). Na okrogli mizi so poleg plenarnih predavateljev sodelovali še doc. dr. Bogdan Dolenc, izr. prof. dr. Avguštin Lah in mag. Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek. Gozstje omizja so povzeli tridnevno dogajanje na simpoziju, ki ga razumejo kot dobro popotnico za nadaljnje ekumensko druženje in udejstvovanje, in ga trdno umestili v dediščino omenjenih medfakultetnih ekumenskih simpozijev.

Tako se po eni strani nadaljuje in nadgrajuje dediščina, ki po drugi strani v novih razmerah kliče po prenovljenem konceptu. »Ob pripravah na tokratni dogodek se je izkazalo, da klasičnega razumevanja ekumenizma ni več, saj živimo v širšem globalnem svetu, kjer smo vsi skupaj soočeni z drugo kulturo – islamom pa tudi z nekonfesionalno kulturo,« je za Radio Ognjišče povedal dr. Matjaž, član organizacijskega odbora za pripravo ekumenskega simpozija. Podobno je razmišljal msgr. dr. Lipovšek v pozdravnem govoru: »Tu, bratje in sestre, ne gre le za praktične razloge. Gre za mnogo več, gre za našo identiteto.«

Zato so krščanske skupnosti v vseh Cerkvah zavezane k temu, da globalne krščanske vrednote živijo in zanje pričujejo. V tem smislu so udeleženci simpozija oblikovali in povedali nekaj predlogov za organizacijo nadaljnjih ekumenskih simpozijev. Pri pripravi tako imenovanih priporočil organizatorjem prihodnjih mednarodnih znanstvenih simpozijev Jugovzhodne in Srednje Evrope so sodelovali udeleženci ljubljanske, zagrebške in beograjske fakultete. Priporočila bodo objavljena v reviji *Edinost in dialog*.

Samo Skralovnik

Predstavitev novega prevoda Svetega pisma na simpoziju Teologija v dialogu

Beseda v dialogu: Od ekumenske do Jeruzalemske Biblije Maribor, 16. oktober 2014

Na predstavitvi novega prevoda Svetega pisma so sodelovali:

- izr. prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj (moderatorica), sodelavka v vlogi lektorice pri pripravi ekumenske in jeruzalemske izdaje (od leta 1995 dalje);
- akad. prof. dr. Jože Krašovec, soavtor, odgovorni nosilec in urednik priprave Standardnega (ekumenskega) prevoda (od leta 1980 dalje) in jeruzalemske izdaje (od leta 2006 dalje);
- izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, soavtor v prevajanju Nove zaveze za jeruzalemsko izdajo;
- doc. dr. Maria Carmela Palmisano, soavtorica v prevajanju Stare zaveze za jeruzalemsko izdajo;
- doc. dr. Miran Špelič, sodelavec pri reviziji Nove zaveze in koordinator Komisije za pripravo bogoslužnih besedil pri Slovenski škofovski konferenci;
- doc. dr. Terezija Snežna Večko, soavtorica v pripravi Stare zaveze ekumenske in jeruzalemske izdaje.

Irena Avsenik Nabergoj

Sveto pismo je v judovski in v krščanski zavesti ljudi večinoma veljalo kot najpomembnejša od vseh knjig in so jo zato pogosto označevali kot »Knjigo knjig«. Sveto pismo je beseda v dialogu v vsakem pogledu, to pa je za posamezne bralce po svetu najbolj razvidno v prevodu v materin jezik. Pri večini krščanskih narodov je bilo prav Sveto pismo prva knjiga, ki je bila napisana v narodnem jeziku, zato prevod Svetega pisma pomeni začetek jezika in pismenstva sploh. Posebnega pomena so prvi prevodi Svetega pisma v aramejščino, grščino, sirščino in v latinščino. Na te prevode so se opirali poznejši prevajalci, ko so na podlagi izvirnika poskušali razumeti in prevesti tudi najbolj zahtevne odlomke Svetega pisma. Tudi tisti prevajalci, ki se izrecno sklicujejo na izvirnik kot podlago svojega prevoda, so se v resnici močno opirali na starejše prevode Svetega pisma, predvsem na grško Septuaginto in na latinsko Vulgato. To velja tudi starejše prve znane slovenske prevajalce Svetega pisma, kakor sta bila Primož Trubar in Jurij Dalmatin.

Prevodi Svetega pisma v evropski kulturi od antike do danes pomenijo temelj razvoja jezika, kulture in duhovnosti. Gotski prevod Svetega pisma iz 4. stoletja na primer pomeni začetek germanske pisave in je najstarejša ohranjena literatura v celotnem germanskem svetu. Podobno velja za staroslovanski prevod Cirila in Metoda iz 9. stoletja v okviru slovanskih narodov. Poznejši prevodi so bili prav tako

velikega pomena za razvoj jezika, religioznosti, literature in narodne zavesti. To se je zgodilo tudi na Slovenskem. S sprejetjem krščanstva je Sveto pismo postalo najpomembnejši vir narodne kulture. Neposredno in posredno je vplivalo na razvoj slovenskega jezika. Že v 9. stoletju so nastali prevodi temeljnih krščanskih besedil, ki se neposredno ali posredno opirajo na Sveto pismo. To je razvidno iz Brižinskih spomenikov in iz drugih poznejših ohranjenih spisov v slovenskem jeziku. Od leta 1555 dalje, ko je Trubar prevedel Matejev evangelij, so bili prevodi Svetega pisma osrednja gonilna sila pri oblikovanju slovenskega knjižnega jezika.

V stoletjih do danes je nastalo veliko delnih prevodih Svetega pisma za potrebe lokalne Cerkve, posebno pomembni pa so prevodi celotnega Svetega pisma, ki jih je do danes že sedem: prvi je Dalmatinova Biblija (1584), drugi je tako imenovana Japljeva Biblija, ker je nastajal pod vodstvom Jurija Japlja (v letih 1784–1802), za tretjega je dal pobudo ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf in je izšel v šestih knjigah (v letih 1856–1859). Četrty prevod je nastajal od leta 1870 do leta 1898 ob sodelovanju jezikoslovca Frana Miklošiča ter pisatelja in prevajalca Josipa Stritarja (Stritar je poskrbel za jezikovno popravo Novega testamenta, pozneje pa je v slovenščino prevedel Psalme, Pisma apostolov, Apokalipso, Salomonove pregovore in preroka Izaija). Peti prevod je pripravil Čeh Anton Chráska za evangeličane in je izšel leta 1914. Šesti je izšel v letih 1958–1961 v štirih knjigah in je znan kot »mariborska izdaja«. Sedmi je nastajal od leta 1980 do 1996 pod vodstvom Jožeta Krašovca kot ekumenski prevod, ki je dobil naziv »slovenski standardni« prevod. V sklepnih fazi priprave tega prevoda so s svojim pripombami sodelovali nekateri predstavniki protestantskih skupnosti in so ga uradno sprejele štiri protestantske Cerkve: evangeličanska luteranska Cerkev, Zveza baptističnih Cerkev, Kristusova Cerkev bratov in binškožna Cerkev. Od leta 2006 dalje pa prav tako pod vodstvom Jožeta Krašovca nastaja nov prevod Svetega pisma, ki se imenuje »jeruzalemska izdaja«, ker uvode, opombe in dodatke na koncu prireja po francoski Jeruzalemski Bibliji.

Sveto pismo je vse od antike dalje imelo velik vpliv na razvoj duhovne kulture v okviru rimskega cesarstva, pozneje po vsej Evropi in v novejšem času po vsem svetu. O vplivu Svetega pisma na kulturo – predvsem na literaturo, na likovno umetnost in na glasbo – je bilo v novejšem času objavljenih nekaj knjig, od leta 2009 dalje pa pri založbi Walter de Gruyter v Berlinu izhaja delo izjemnih razsežnosti z naslovom *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Doslej je izšlo osem leksikonskih knjig, celoten projekt pa je zasnovan za trideset leksikonskih knjig.

Prevod Svetega pisma za jeruzalemsko izdajo izhaja po delih, za cilj ima, da končno izide v eni sami knjigi, čeprav bo obsegala okoli tri tisoč strani. Leta 2010 je izšla Nova zaveza skupaj s psalmi, leta 2013 modrostne in preroške knjige, letos spomladi Peteroknjižje, na začetku prihodnjega leta bodo predvidoma izšle knjige od Jozueta do konca Druge kroniške knjige. Kakor predvidevamo, bosta v letu 2015 potekala priprava prevoda preostalega dela zgodovinskih knjig in začetek končne redakcije za izdajo v eni knjigi.

Vprašanje za prof. Krašovca: Priprava dveh obsežno komentiranih prevodov Svetega pisma v štirih desetletjih mora imeti posebne razloge. Samoumevno je,

da vsak prevod, ki je skupinsko delo v okviru celotnega naroda in Cerkve, tako ali drugače dopolnjuje prejšnje prevode. Ob nastajanju dveh zadnjih slovenskih komentiranih prevodov Svetega pisma pod vodstvom iste osebe se neizbežno vprašamo, kako jeruzalemska izdaja dopolnjuje ekumensko iz leta 1996. O tem nam bo lahko kaj povedal odgovorni nosilec in urednik obeh prevodov, Jože Krašovec. Veliko ljudi zanima vprašanje, kateri so razlogi za pripravo celotnega novega prevoda Svetega pisma, ki se imenuje »ekumenski prevod«, morda še bolj pa vprašanje, kaj vas je vodilo pri odločanju, da novi prevod tako korenito revidirate, saj nastaja dejansko nov prevod po vzoru francoske Jeruzalemske Biblije.

Jože Krašovec

V letih od 1960 dalje je bilo vse bolj aktualno vprašanje, ali je mogoče doseči ekumenski prevod Svetega pisma v eni knjigi, da bi tako bil dosegljiv za vse, ki jim Sveto pismo kaj pomeni. Ob sodelovanju Britanske biblične družbe je skupina katoliških in protestantskih izvedencev na temelju mariborske izdaje, ki je letih 1958–1961 izšla v štirih knjigah, pripravila prvo slovensko ekumensko Biblijo v eni knjigi. To Sveto pismo je izšlo leta 1973 s čisto kratkimi opombami in je bilo ponatisnjeno domala vsako leto. Z razširitvijo te izdaje, ki je skoraj brez uvodov in opomb, pa je bilo vse bolj glasno izraženo pričakovanje, da dobimo komentiran prevod Svetega pisma. Ker je priprava do mariborske izdaje potekala skoraj celo prvo polovico 20. stoletja, v zadnjih desetletjih pa je strokovno ekumensko raziskovanje Svetega pisma doseglo vrh, se je zdelo samoumevno, da komentirana izdaja Svetega pisma pomeni tudi nov prevod. Novi ekumenski prevod Svetega pisma je bil zasnovan kot skupinsko delo v okviru Teološke fakultete ob sodelovanju strokovnjakov z drugih ustanov, predvsem s Filozofske fakultete. To pomeni, da je vse pomembnejše odločitve sprejemal odbor prevajalcev in drugih sodelavcev. Temeljno načelo glede tipa prevoda je bilo sprejeto dne 9. maja 1981 na ustanovni seji ob navzočnosti vseh prevajalcev in drugih sodelavcev.

Ob štiristoti obletnici izida Dalmatinove Biblije (leta 1984) je v Ljubljani izšel prevod Nove zaveze z naslovom Sveto pismo Nove zaveze: Jubilejni prevod ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije. Celotni novi prevod Svetega pisma je bil zamišljen kot študijska izdaja in je bil končan leta 1996. Izdala ga je Svetopisemska družba Slovenije, ki je bila ustanovljena leta 1973. Bogato komentirani prevod ima naslov Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Po izidu študijske izdaje novega prevoda Svetega pisma je Svetopisemska družba Slovenije na pobudo številnih katoliških in protestantskih duhovnikov in vernikov sklenila, da bo izdala osnovno ali žepno različico novega prevoda. Izšla je leta 2000. Da bi lažje uskladili iskanje za vse sprejemljivih rešitev za odprta vprašanja v duhu ekumenizma, smo se ob pripravi novega ekumenskega prevoda Svetega pisma oprli na francosko ekumensko izdajo Svetega pisma (TOB), pri kateri so poleg protestantskih izvedencev Svetega pisma sodelovali vsi pomembnejši avtorji francoske Jeruzalemske Biblije, ki je nastajala vzporedno z ekumensko izdajo v francoščini.

Naš sklep, da pripravimo nov prevod Svetega pisma, je takoj odprl razpravo o različnih pristopih k prevajanju. Soočali smo se s »staro metodo« in z »novo me-

todo«. Ti metodi je mogoče uporabiti v njihovih skrajnostih: na eni strani so različne oblike »dobesednega« in na drugi tako imenovani »idiomatski« prevodi. Zagovorniki obeh pristopov izjavljajo, da je njihov cilj zvesto prevajanje, toda tisti, ki dajejo prednost dobesednemu načinu prevajanja, se zavzemajo za enotnost oblike in vsebine in kažejo težnjo po oblikovni ustreznosti prevodnega jezika izvorniku, zagovorniki idiomatskega pristopa pa vztrajajo pri preoblikovanju literarnih oblik izvornika, ko prenašajo pomen v ustrezne oblike prevodnega jezika. Razpravljanje o pristopih jasno pove, da nikoli noben prevod ni uspel v čistem in absolutnem pomenu besede. Semantična točnost je večinoma iluzija. Končno velja, da noben prevod ni – strogo vzeto – »dobeseden« ali »idiomatičen«; vsi so kombinacija obeh načinov prevajanja. Zelo preprosti in jasni stavki so v vseh prevodih prevedeni bolj ali manj dobesedno, značilne povedi izvornika pa bolj ali manj idiomatično.

Literarna narava Svetega pisma in prvenstvo njegovega dobesednega pomena v judovstvu in v krščanstvu sta bila odločilna pri zagovarjanju načela enotnosti oblike in vsebine v procesu našega prevajanja. Ob koncu z velikim zadovoljstvom ugotavljam, da slovenski standardni prevod Svetega pisma temelji na teh temeljnih načelih: očitna vezanost na izvorno besedilo; prvenstvo izvorne pesniške metaforike; vezanost na skladijske oblike, na individualni slog in na literarne učinke izvornika; odprtost do različnih vrst pomena; sorazmerna doslednost pri prevajanju ključnih besed in ponavljajočih se oblik. Ta načela vključujejo upoštevanje treh vzajemnih disciplin: jezikovni sistem izvornika in slovenščine (jezikoslovje), bistveno umetniško vizijo in pomen ustreznih besedil (literarna kritika) in oblike komunikacije (stilistika).

Temeljno načelo zvestobe izvorniku smo določili tako, da vezanost na izvornik ne pomeni nujno dobesednega predstavljanja, kajti naloga prevajalcev ni samo, da si prizadevajo za zvestobo izvorniku, temveč tudi, da dosežejo jasen in berljiv slog. Na splošno prevajalci niso imeli večjih težav pri usklajevanju obeh ciljev, kajti narava, način, čustvovanje, metaforika, preprostost pripovedi, modrostni izreki in druge značilnosti svetopisemskih besedil podpirajo izrazito zvesto prevajanje. Na drugi strani se slovenski jezik precej ujema s hebrejščino in z grščino.

Deset let po izidu standardnega prevoda smo videli več razlogov, da pripravimo nov, komentiran prevod Svetega pisma na podlagi uvodov, opomb in bogatih dodatnih informacij na koncu knjige slovite francoske Jeruzalemske Biblije (La Bible de Jérusalem). Ko smo leta 1980 v Sloveniji začeli pripravljati nov prevod Svetega pisma, so bile za nas med drugim dragocene izkušnje v prizadevanju za ekumensko sodelovanje. To dejstvo in nenavadno širok obseg uvodov, opomb, referenc in dodatkov sta bila temeljni povod za odločitev, da smo se v pripravi SSP prednostno opirali na TOB. V zadnjih letih pa so iz različnih razlogov vse bolj glasne pobude, da v reviziji prevoda bolj upoštevamo teološko bogastvo uvodov in opomb Jeruzalemske Biblije.

Francoska Jeruzalemska Biblija je najbolj priznan in vpliven katoliški prevod Svetega pisma v obdobju po drugi svetovni vojni. To je klasičen prevod, ki se dokaj dosledno drži izvornih besedil in značilnega svetopisemskega sloga, hkrati pa uporablja lepo sodobno francoščino. Toda slovesa te Biblije ne povezujejo samo s

prevodom, ki ustreza izvirniku, temveč tudi, morda še bolj, z odličnimi in uporabnimi uvodi, opombami, referencami in raznimi dodatki. Vpliv Jeruzalemske Biblije se kaže v tem, da so jo priredili v številne druge jezike, na primer v angleščino, nemščino, italijanščino, španščino, hrvaščino itd. Na Hrvaškem je Jeruzalemska Biblija v tem trenutku razširjena kot standardni hrvaški katoliški prevod Svetega pisma. Poimenovanje Bible de Jérusalem je povezano z dejstvom, da je pobuda za pripravo standardnega francoskega komentiranega prevoda Svetega pisma nastala v okviru francoske biblične šole v Jeruzalemu, ki se uradno imenuje *École Biblique et archéologique Française* in jo vodijo francoski dominikanci v okviru dominikanskega samostana sv. Štefana v Jeruzalemu.

Irena Avsenik Nabergoj

Kakšno je bilo vodilo priprave novega prevoda po Jeruzalemski Bibliji?

Jože Krašovec

Ko govorimo o reviziji skupinskega dela, ki je sad številnih dogovorov, je upoštevanje dosedanjega dela prva moralna postavka. Revizija ne more biti prepuščena naključju; opravljeno delo daje spoznanje pozitivnih in negativnih rezultatov, oboje pa narekuje pripravo natančnega globalnega načrta za izboljšave v vseh segmentih.

Temeljno nalogo naše revizije prevoda svetopisemskega besedila bi lahko strnili v sedem točk:

1. Večja točnost prevoda na splošno;
2. povečano upoštevanje svetopisemskih literarnih vrst, sloga in retorike;
3. izrecno prizadevanje, da ne spreminjamo brez potrebe formulacij pomembnih odlomkov Svetega pisma, ki so že ustaljen del naše kulture;
4. popolno poenotenje stalnih besednih zvez in citatov iz Stare zaveze v Novi zavezi;
5. popolno poenotenje besedišča tehnične narave;
6. relativno poenotenje besedišča teološke narave;
7. dosledna standardizacija lastnih imen.

Glede prve postavke velja poudariti, da točnost prevoda ni v vseh knjigah enaka, zato je v novem prevodu treba doseči večjo homogenost v splošnem smislu. Posebna pozornost velja bogastvu in lepoti svetopisemskih literarnih struktur, sloga in retorike. Pomembno je upoštevanje notranjih razmerij med prvimi širše ali ožje zgradbe besedil, besedne igre, ponavljanja ključnih izrazov in besednih zvez, besednega reda itd. Priprava sintetičnih opomb je pri tem najbolj učinkovit vodnik. Zelo pomembna je tudi dosledna dokončna standardizacija lastnih imen po premišljenih primerjalnih načelih ob pripravi primerjalnega slovarja oblik imen v štirih temeljnih jezikih: v hebrejščini, v aramejščini, v grščini in v latinščini.

Irena Avsenik Nabergoj

*Kako, po kakšnih načelih so v novem prevodu pripravljene uvodi, opombe, referen-
ce in drugi dodatki?*

Jože Krašovec

Posebnost Jeruzalemske Biblije je med drugim v tem, da so pomembnejša imena, pojmi in besedne zveze večjega teološkega pomena po abecednem redu zbrani v posebnem seznamu in dokumentirani skupaj z navedbo referenc na koncu knjige pod naslovom *Table alphabétique des notes les plus importantes*; vseh enot je skoraj sedemsto. Navedba referenc ob imenih, pojmi in besednih zvezah omogoča, da bralec poišče zeleno mesto in tam v opombi najde razlago. Veliko imen, pojmov in besednih zvez ima nekje pod prevodom daljšo sintetično opombo; če nastopa ime, pojem ali besedna zveza na več mestih, se sintetična opomba praviloma najde na mestu, ki je – vsaj glede na vrstni red v kanonu – prvo, na drugih mestih pa je kazalka. Sintetične opombe so poseben razlog za uporabnost in popularnost Jeruzalemske Biblije. Naša izdaja pa ima na koncu še slovar tematskih opomb, ki ga francoska Jeruzalemska Biblija nima. Specifika slovenskega prevoda dalje narekuje razširitev obsega opomb in referenc do 20 odstotkov.

Irena Avsenik Nabergoj

Lahko poveste kaj več o izdaji Nove zaveze in Psalmov po Jeruzalemski Bibliji leta 2010?

Jože Krašovec

V letih od 2008 do 2010 je intenzivno potekala priprava novega prevoda Nove zaveze, Psalmov in dodatkov k celotnemu Svetemu pismu na podlagi francoske Jeruzalemske Biblije. Posebna novost je bila priprava slovarja tematskih opomb, ki ga pogrešamo v domala vseh izdajah sveta. Na začetku leta 2011 je z letnico 2010 izšel prvi del monumentalnega projekta: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja: Ljubljana: Družina: Teološka fakulteta. Za to izdajo je odgovorni nosilec pripravil Predgovor (11–13), preglede kanona hebrejske, grške in latinske Biblije in druge temeljne informacije (15–34). Leta 2013 je izšla knjiga Sveto pismo: Modrostne in preroške knjige, spomladi 2014 pa Sveto pismo: Peteroknjžje. Pri tem velja omeniti, da vsi prevajalci ozko sodelujejo s požrtvovalnimi lektorji in nekaterimi drugimi sodelavci za izpisovanje referenc, za preglede in za oblikovanje. Finančna sredstva za kritje stroškov oblikovanja in tiska nam velikodušno zagotavlja Javna agencija za knjigo (JAK).

Irena Avsenik Nabergoj

Posamezne knjige dosedanjega prevoda po Jeruzalemski Bibliji bomo zdaj predstavili glede na zaporedje njihovega izida. K besedi vabim izr. prof. Maksimilijana Matjaža, da nam pove nekaj besed o svojih izkušnjah v zvezi s pripravo komentiranega prevoda Nove zaveze.

Maksimilijan Matjaž

Predstavitev prevajalskega projekta slovenske izdaje jeruzalemskega Svetega pisma v okviru ekumenskega simpozija v Mariboru ima globlji pomen. Simpozij želi proslaviti 40. obletnico začetka ekumenskih simpozijev naših bratskih teoloških fakultet v Beogradu in v Zagrebu. Prvi simpozij te vrste je potekal leta 1974 v Mariboru. Ob sklepu simpozija pred štiridesetimi leti je takratni mariborski škof, bibličist dr. Maksimilijan Držečnik, udeležencem simpozija podaril Ekumensko izdajo Svetega pisma, ki je izšla prav v tistem letu. Prevod Svetega pisma je živ organizem in zato nikoli dokončano delo. Skoraj vsaka generacija mora vedno znova preverjati njegovo točnost in pomensko ustreznost. Prevod Svetega pisma tako že po definiciji predpostavlja medgeneracijsko sodelovanje in dialog. Sveto pismo je najmočnejši temelj edinosti in dialoga med krščanskimi skupnostmi.

Obhajajo nas občutki hvaležnost ob zavedanju, da vstopamo v brazde bogate zgodovina prevajanja Svetega pisma kot temeljne knjige naše kulture, ki sega ne samo štiristo šestdeset let nazaj v Trubarjev in v Dalmatinov čas, ampak vse do prvih prevodov odlomkov svetopisemskih besedil v slovanski jezik, ki sta jih v 9. stoletju opravila naša blagovestnika Ciril in Metod. Ob pripravi novih liturgičnih knjig, ki jih od leta 1997 dalje pripravlja Komisija za pripravo bogoslužnih besedil pod vodstvom p. Špeliča, se je pokazalo, da je tudi Slovenski standardni prevod Svetega pisma iz leta 1996 otrok svojega časa. Ugotavlja se namreč, da so marsikatero prevajalske rešitve v novem prevodu, ki so bile sad kompromisa različnih strokovnjakov, težko sprejemljive v bogoslužnem kontekstu; ta kontekst pa ima primarno vlogo za nastanek in interpretacijo svetopisemskih besedil. Liturgična raba svetopisemskih besedil zahteva namreč skrajno občutljivost za dosledno ravnanje med izvornikom in prevodno obliko, in to ne samo v semantičnem, temveč tudi v slogovnem in v oblikovnem pogledu. Liturgična besedila so namreč močno zakoreninjena v narodovem spominu in so del izvorne narodove kulture. Vsako premočno eksperimentiranje v iskanju novih izraznih oblik je zato zelo nevarno, saj večinoma doseže prav nasprotni učinek od prevajalčevega namena. Sodobne oblike pogosto ne izčrpajo bogastva svetopisemske metaforike in imajo večinoma zelo kratko življenjsko dobo. Bogoslužni jezik mora ohranяти duha sakralnega, h kateremu prispevajo tudi klasične oblike in izrazi. Prevelika vnema za posodabljanje prevoda nujno privede do njegovega osiromašenja.

V zadnjih dvajsetih letih se je v srednjeevropskem prostoru pokazalo veliko pobud in iskanj na področju prevajanja Svetega pisma (Ebach 2014; Groß 2001; Porter in Hess 1999; Stolt 2001; Thiede 1993). Del tega procesa je potekal tudi na Slovenskem. Njegov sad sta oba zadnja prevajalska projekta, Slovenski standardni prevod Svetega pisma (1980–1996) in Slovenska jeruzalemska izdaja Svetega pisma (2010–2016). Oba projekta je vodil in ju dokumentirano predstavil akademik prof. dr. Jože Krašovec (2001; 2013). Povečano zanimanje za prevajanje Svetega pisma je odločilno spodbudil drugi vatikanski koncil z dogmatično konstitucijo *Dei Verbum*, ki je postavila Sveto pismo spet v središče krščanskega življenja in liturgije. Koncilski očetje so še posebej poudarili, da mora biti prizadevanje za dobre prevode Svetega pisma skupna odgovornost vseh kristjanov in priložnost, da se

zbližajo razlike med ločenimi brati: »Če bodo ti prevodi ob primerni priliki in z odobrenjem cerkvene avtoritete napravljeni s skupnim naporom tu s sodelovanjem ločenih bratov, jih bodo mogli uporabljati vsi kristjani.« (DV 22) Ta poziv je našel močan odmev po vsej Evropi. Povsod so nastajali novi prevodi v narodne jezike, zasledovali pa so predvsem dva odločilna kriterija, to je čim večjo razumljivost in približek sodobnemu izražanju in čim večjo enotnost pri vsebinskih rešitvah, ki bi jih lahko sprejeli tako katoličani kakor protestantske skupnosti. Nastajali so tako imenovani dinamični prevodi, ki so poskušali biblični jezik očistiti prevelike arhaičnosti in razložiti ali prevesti teže razumljive metafore in oblike. V Nemčiji so se tako v sedemdesetih letih povezali katoliški in protestantski strokovnjaki v ekumenski projekt Enotnega prevoda Svetega pisma (»Einheitsübersetzung«), ki je imel močan vpliv na prevajanje Svetega pisma tudi pri nas.

Ob 400. letnici Dalmatinove Biblije iz leta 1584 je izšel v Sloveniji Jubilejni prevod Svetega pisma Nove zaveze, ki je imel precej značilnosti dinamičnega prevajanja (Krašovec 1985; Rozman 1985). Jasna je bila tendenca opuščanja oblik in izrazov, ki so bili samo v Vulgati, ne pa v grškem izvirniku. Veliko sprememb je nastalo pri prevajanju imen, ki so jih slovenili po grški in ne več po latinski predlogi, vendar pa standardizacija imen še ni bila izpeljana dosledno. Izginile so tudi nekatere semitske fraze, kakor na primer fraza pri Mr 4,12: »... da gledajo, gledajo, pa ne vidijo, poslušajo, poslušajo, pa ne razumejo«, ki se je razvezala v: »da strme gledajo, pa ne vidijo, in napeto poslušajo, pa ne razumejo«; nekateri klasični izrazi so prevedeni moderno, že skoraj žargonsko, na primer *paradidōmi* (»izročiti«) v Mr 1,14 z »zapreti«, *ginōskō* (»spoznati«) v Mt 1,25 s »približati«; v Mr 1,1 je samostalnik *archē*, ki ima v kontekstu Markove kristologije velik teološki pomen (»začetek, izvor, počelo«), preveden z glagolsko obliko: »Evangelij Jezusa Kristusa se začelja ...«. Te nove rešitve se večinoma niso uveljavile. Poskus, da bi dinamično in enotno oziroma nadkonfesionalno prevajanje Svetega pisma postalo prevladujoča usmeritev, pa ni doživel neuspeha samo pri nas, temveč tudi na širši evropski ravni (Theobald 2006). Kljub prizadevanju prevajalcev Slovenskega standardnega prevoda, da bi odpravili te nedoslednosti in stranpoti, je ostalo še veliko neopravljenega dela. Čeprav so v procesu prevajanja standardne izdaje dali glavni poudarek izvirniku, se je posebno pri evangelijih, ki so zagotovo temeljni in najbolj brani teksti Svetega pisma, pokazalo, da prevod ni dovolj izrazil.

V prvi fazi pripravljanja Jeruzalemske izdaje Svetega pisma smo tako posebno pozornost posvetili prevodu evangelijev. Po sistematičnem pregledu točnosti prevoda v razmerju do izvirnika in do tekstnokritičnih različic najstarejših prevodov Svetega pisma in do primernosti oblik in jezika za zborni, pevski in drugo bogoslužno uporabo smo prišli do spoznanja, da bo končno moral nastati nov prevod. Vsako premočno eksperimentiranje v iskanju novih izraznih oblik je zelo nevarno, saj zavaja in doseže večinoma prav nasproten učinek od prevajalčevega namena. Sodobne oblike pogosto ne izčrpajo bogastva svetopisemske metaforike in imajo večinoma zelo kratko življenjsko dobo. Prevelika vnema za posodabljanje prevoda nujno privede do njegovega osiromašenja. Eden takšnih poskusov je bilo prevajanje glagola *egeirō* po etimološkem pomenu »obuditi, obujenje«. Slovenski stan-

dardni prevod je s tem prekinil večstoletno tradicijo prevajanja glagola v pomenu »vstati« in »vstajenje«. Dosledno vztrajanje na etimološkem principu lahko privede do velikih nesmislov in okorelosti, hkrati pa ne ustreza niti novozavezni grščini sami, ki je poznala za marsikateri izraz zelo široka pomenska polja in so posamezni izrazi imeli že posebne teološke poudarke, kakršnih klasična grščina ni poznala. V Apd 10,26 se tako glagola *egeirō* (»prebujati«) in *anistēmi* (»vstajati«) izmenjuje ta kot sinonima, enako pri Markovem in pri Matejevem navajanju Jezusove napovedi o smrti in o vstajenju (Mt 17,9 *egeirō*; Mr 9,9 *anistēmi*) (Gantar 2008).

Na podlagi vseh dosedanjih izkušenj smo se pri novem prevodu evangelijev trudili, da bi dosegli še večjo skladnost prevoda z izvornim besedilom glede na slog, literarne figure in retoriko izvirnega besedila. Pri tem pa smo močnejše upoštevali dobre in uveljavljene rešitve starejših prevodov, tako patrističnih kakor slovenskih. Pri tem velja poudariti, da je skupina vrhunskih strokovnjakov Hieronimovo Vulgato korenito revidirala na podlagi sodobne tekstne kritike in hermenevtike izvornih besedil in v skladu s patrističnim in liturgičnim izročilom. Velika skrb je veljala natančnemu prevajanju vseh izrazov in poenotenju besedišča in stalnih besednih zvez, da bi se tako čimbolj približali izvorni misli in slogu. Pri teže razumljivih mestih smo upoštevali razvoj besedila na podlagi tekstnokritičnih različic in intertekstualno primerjavo recepcije besedil v najstarejši tradiciji.

Odnos do izročila se posebno jasno kaže v naravi in v obsegu uvodov, opomb, referenc in drugih dodatkov in v razdelitvi posameznih odlomkov. Tu smo se oprli na katoliško francosko Jeruzalemsko Biblijo, ki se odlikuje po številnih in obsežnih sintetičnih opombah k vsem temeljnim teološkim pojmom. Katoliškost prevoda se je izrazila tudi v tematskih poudarkih naslovov posameznih odlomkov in enot, ki upoštevajo celoto Svetega pisma in izročila. Prav to varuje svetopisemsko besedilo pred subjektivno in ideološko interpretacijo. Potreba po katoliškem prevodu se tudi pri drugih narodih ni izkazala v funkciji delitve in polemike, ampak v funkciji poglobljanja identitete, ki je potrebna za spoštljiv dialog.

Irena Avsenik Nabergoj

Iskrena hvala za obrazložitev nekaterih posebnosti izziva, ki ga pomeni Nova zaveza za prevajalce. Leta 2010 je skupaj z Novo zavezo izšel komisijsko pregledani prevod psalmov za liturgično rabo. Za ekumensko izdajo je prevod psalmov pripravil Jože Krašovec. Za jeruzalemsko izdajo je ta prevod revidiral.

Znano je, da psalmi iz različnih razlogov prevajalcem povzročijo največ dilem. Martin Luter je na primer izjavil, da je svoj prevod psalmov revidiral kar osemnajstkrat. Ker so psalmi izrednega pomena za liturgijo, med drugim za petje, je Slovenska škofovska konferenca kmalu po izidu slovenskega standardnega prevoda, se pravi leta 1997, imenovala posebno komisijo za skupinsko revizijo prevoda psalmov za liturgično rabo. Člani komisije so bili: doc. dr. Bogdan Dolenc, prof. Jože Faganel, akad. prof. dr. Kajetan Gantar, akad. prof. dr. Jože Krašovec, prof. Mirko Mahnič, doc. dr. Maksimilijan Matjaž in doc. dr. Miran Špelič, ki je delo komisije koordiniral. Besedilo, ki je v jeruzalemski izdaji izšlo skupaj z Novo zavezo, vklju-

čuje večino predlogov, ki so jih na skupnih delovnih sestankih prispevali člani komisije.

Zdaj prosim doc. dr. Mirana Špeliča, da nam razloži, po kakšnih kriterijih je komisija opravila svoje delo.

Miran Špelič

»Habent sua fata libelli,« je že v 2. stoletju pr. Kr. trdil Terencijan Maver, antični slovničar in avtor poučne pesnitve »De litteris, de syllabis, de metris« (O črkah, o zlogih, o metrih, v. 1286). Isto bi lahko rekli za psalme. Že v Hieronimovi Vulgati so psalmi nekaj posebnega, saj drugače od preostalih starozaveznih hebrejskih knjig niso prevedeni iz izvirnika, ampak iz grškega prevoda Septuaginte. Čeprav jih je Hieronim prevedel tudi iz hebrejskega originala, se temu prevodu ni uspelo vključiti v Vulgato, ampak je tja prišel starejši prevod, tako imenovani Psalterium Gallicanum, iz časa, ko Hieronim še ni prisegal na *Hebraica veritas* in na prevajanje iz izvirnika. Zato ni nič nenavadnega, če tudi pri sodobnih prevodih psalmi hodijo nekako svojo pot in imajo svoje lastne zgodbe. To velja tudi za prevod, ki ga imamo v slovenski Jeruzalemski Bibliji.

Leta 1996 me je tedanji ljubljanski nadškof dr. Franc Rode povabil, da bi koordiniral komisijo za pripravo bogoslužnih knjig: lekcionarjev, misala, brevirja in prošenj za vse potrebe, začeli pa naj bi z lekcionarji. Za takšno delo se mi je zdela najbolj primerna interdisciplinarna in ne prevelika ekipa, ki bi se po možnosti razširila za posamezne ožje dejavnosti. V njej sem videl potrebo po liturgistih, bibliacistih, latinistih, slovenistih in po teologih. Tako smo bili imenovani v to komisijo poleg podpisane še liturgista dr. Julka Nežič in dr. Ivan Likar, bibličista dr. Jože Krašovec in dr. Jurij Bizjak, latinist dr. Kajetan Gantar, slovenista prof. Mirko Mahnič in prof. Jože Faganel in teolog dr. Bogdan Dolenc.

Srečevali smo se približno enkrat na mesec, vmes pa naj bi gradivo pripravljali in pregledovali tudi sami. Najprej smo eno leto pripravljali poskusne lekcionarje v treh snopičih, ki so jih uporabljali v pilotskih župnijah, od koder smo dobili nekaj odzivov, da smo končno postavili kriterije za zagon pri seriji nedeljskih lekcionarjev in evangeliarija.

Za izhodišče smo vzeli tedaj najnovejši in še čisto sveži standardni slovenski prevod Svetega pisma, ki smo ga vzporejali z obstoječimi liturgičnimi knjigami, z ekumensko izdajo, z Novo vulgato, pa tudi z Jeruzalemsko Biblijo v francoski in v drugih verzijah. Besedilo prevoda smo spreminjali, da bi ga naredili razumljivejšega za zgolj ustno rabo, brez zapisane opore pri poslušalcu. Zato smo se izogibali predolgim stavčnim zvezam, nenavadnim izrazom in tudi težko razumljivim primeram; pozorni smo bili na bralno ustreznost in blagozvočnost, pri psalmih pa še posebej na spevnost po koralnih melodijah.

Poskrbeli smo za urejeno tipografijo in za ustrezen papir, ki ga je založnik, Družina, nabavil pri istem ponudniku, pri katerem ga za bogoslužne knjige kupuje tudi vatikanska tiskarna. Tako je leta 1997 izšel prvi zvezek z nedeljskimi berili in evangeliiji za leto A.

Ker pa smo imeli namen, da bi bila vsa bogoslužna besedila enotna, naj bi ta predelana besedila prišla v poštev tudi v delavniških lekcionarjih, v obrednikih, pri molitvenem bogoslužju in sploh v vsem bogoslužju. Zato se mi je zdelo primerno, da se pri pregledovanju besedila psalmov ne omejimo samo na vrstice, ki so zbrane v nedeljskih lekcionarjih, ampak se je vsakič, ko smo imeli pred seboj psalm, pregledalo njegovo celotno besedilo. Tako smo v štirih letih, kar je komisija intenzivno delovala, pregledali celoten psalterij, čeprav je bilo natisnjenega v lekcionarjih manj kakor 10 % celotnega besedila.

Kakor sem že omenil, je bilo pri psalmih eno glavnih meril njihova spevnost in poetičnost, seveda ne na račun točnosti, še manj pa na račun poplitvenja izraza. Ugotovili smo, da je bila pri prevodu v standardnem prevodu zaradi stroge zvestobe izvorniku kdaj pa kdaj žrtvovana spevnost, zato smo včasih pri kaki vrstici obstali in iskali kvadrature kroga. Timsko delo zagotovo ni bilo najbolj produktivno, prepričan pa sem, da je dalo boljše rezultate, kakor bi jih zagotovilo individualno delo.

Ko je potem nastajala jeruzalemska izdaja Svetega pisma in je prof. Krašovec zanj pripravljaj psalme, je, kakor je sam izjavil, pri tem lahko upošteval večji del sprememb naše komisije.

Ker se je delo potem začasno oziroma do sedaj prekinilo in delavniški lekcionarji, ki so bili v pripravi, niso izšli, izšel pa je svetniški lekcionar po drugih merilih in z drugo ekipo, pa je vsaj delo za psalme v veliki meri ohranjeno in upoštevano prav v jeruzalemski izdaji Svetega pisma.

Irena Avsenik Nabergoj

Najlepša hvala doc. dr. Miranu Špeliču za njegove misli in pojasnila.

K besedi pa vabim doc. dr. Terezijo Snežno Večko, da nam pojasni svoje stališče o prizadevanju za točnost prevajanja po vzoru nemškega prevoda, ki sta ga pripravila Martin Buber in Franz Rosenzweig.

Terezija Snežna Večko

Pri prevajanju Svetega pisma za jeruzalemsko izdajo uporabljam načelo, po katerem sem se ravnala med pripravo prevoda Samuelovih knjig za Slovenski standardni prevod. Med evropskimi prevodi, ki smo jih dobili za primerjanje, sem se srečala s prevodom, ki sta ga pripravila Martin Buber in Franz Rosenzweig. Čeprav so bili preostali prevodi sad kar največjih prizadevanj za prevod, ki naj bi združeval zvestobo in lepoto, je Buber-Rosenzweigov prevod od vseh napravil name najbolj izjemen vtis. Za osnovno načelo priprave Slovenskega standardnega prevoda je veljalo, da isti hebrejski izraz prevedemo vedno, kadar je to možno, z istim slovenskim izrazom. Ne iščemo torej sinonimov, temveč ohranjamo isto besedo, kakor jo najdemo v izvorniku. To pravilo se mi je zdelo nasprotno temu, k čemur so nas vedno spodbujali pri literarnem snovanju v šoli – iskanju čim širše palete izrazov kot dokaza bogastva jezika v raznolikosti njegovih izraznih odtenkov. Kar najbolj pisan nabor sinonimnih izrazov je bil tudi dokaz literarne nadarjenosti dijakov.

Zato navodila za ohranjanje istega slovenskega izraza za isti hebrejski pojem nisem razumela, kakor da bi bilo to najpomembnejše pravilo. In sprva sem se celo spraševala, čemu nov prevod, saj se mi je ekumenski prevod Svetega pisma v slovenščino zdel zvest izvirniku in v lepem slovenskem jeziku. Edinole sintaksa je bila na precej mestih okorna in potrebna elegantnejše postavitve, prav tako je marsikateri starinski izraz klical po posodobitvi. To in izčrpne opombe iz francoske ekumenske izdaje z vsemi teološkimi slovarji in razpredelnicami ter shemami so se mi zdeli dovolj velik razlog za nov slovenski prevod Svetega pisma približno pol stoletja po mariborski izdaji, ki je bila navdušeno sprejeta v mojih otroških letih in čez nekaj desetletij, brez opomb, prevzeta v ekumensko izdajo.

Danes še vedno cenim ekumensko izdajo in še vedno trdim, da je njen jezik lep in skrbno izbran in da so se avtorji potrudili za zvestobo izvirniku. Vidim pa, da je tisti sijaj, ki žari iz svetopisemskega sporočila, kakršno je prišlo iz rok njegovih prvih snovalcev, v dosedanjih slovenskih izdajah manj bleščeč od izvirnega. In ne napravi tako močnega vtisa kakor izvirnik in za njim nekateri izvrstni prevodi. Zakaj? Uporabila bom besede svojih prevajalskih vzornikov, Martina Bubra in Franza Rosenzweiga. V prispevku *Sveto pismo in beseda* Buber pravi, da je ob Rosenzweigovi pozornosti na uporabo besedne in glasovne podobnosti (paronomazije) tudi sam začutil, da »ima načelo ponavljanja in vzajemnosti v Svetem pismu /.../ daleč večjo veljavo. /.../ Sveto pismo /.../ z nežnimi ali krepkimi ponovitvami /.../ našo organsko pozornost usmerja na smisel pripovedi, ki nam mora zasijati.« Sveto pismo je celota, vse njegove dele povezuje jezikovna identiteta, podobnost ali sorodnost, zato se vsi deli Svetega pisma med seboj pojasnjujejo. Ključni teološki izrazi v različnih stavkih, v različnih literarnih vrstah in na različnih ravneh govora ohranjajo isti pomen. Pomanjkanje doslednosti v njihovem prevajanju sta ugotovila celo pri Lutrovem prevodu. Njegov prevod je resda lep, a ni dovolj skladen z zvokom, z duhom in z zgradbo izvirnega besedila. Problem je pravzaprav v krščanski interpretaciji Stare zaveze. Resnična oblika Stare zaveze je manj kultivirana, kakor nam jo posredujejo evropski prevodi; silovitejša je, mogočnejša, ostrejša in bolj izzivalna. Vsebuje najglobljo notranjo moč odobravanja, zapovedi, prepovedi, žalovanja in zahvale. Vse te vsebine so izražene v obliki, v kakršni so se predajale iz roda v rod v ustnem izročilu, z glasnim branjem ... Zvesto prevajanje pomeni vračanje v ustno izročilo; v bralcu, krščanskem in judovskem, je treba znova prebuditi čut za govoreno besedo. Franz Rozenzweig je rekel, da zvesto prevajati pomeni »tuji ton posredovati v njegovi tujosti«. Vzajemno sta govorila o »neestetsko-nadestetski estetiki Svetega pisma« (Buber 1936, 239–261; v: Krašovec 2001, 76–78).

Prvi poslušalci Svetega pisma so bili preprosti nomadi, kmetje, dninarji in dninarice, ribiči, obrtniki, gospodinje, trgovci ..., skratka, ljudje, ki niso imeli privilegija, da bi hodili v šole in si pridobili visoko izobrazbo. Njim je bilo namenjeno Sveto pismo, pomenilo je njihovo šolo, izobraževanje, vzgojo. Zato je bilo zgrajeno tako, da so poslušalci ob ponavljajočih se izrazih, frazah in stavkih brez balasta v različnih kontekstih odkrili njihovo notranjo povezanost, odvisnost in enotno sporočilo. Tako je Sveto pismo doseglo svoj namen. Zato tudi sama ob prevajanju, ko

naletim na izraz, ki se ga spomnim izpred devetih, šestnajstih ali triindvajsetih poglavij, poiščem ta mesta, jih primerjam med seboj in uskladim prevod; tako se bo tudi naš poslušalec in bralec božje besede lahko spomnil, da je to sporočilo slišal že ob neki drugi priložnosti, v nekih drugih okoliščinah. Toda sporočilo ima isto neustavljivo moč, enako zahtevnost, enako tolažbo, enako obljubo. Da bi se lahko bralec srečal z božjo besedo, se mi ne zdi škoda ne časa ne truda za prevajanje (Buber 1936; 1986; Krašovec 2001; 2013).

Irena Avsenik Nabergoj

Zdaj pa k besedi vabim doc. dr. Mario Carmelo Palmisano, ki nam bo razložila svoje videnje, pa tudi svoje izkušnje s prevajanjem Knjige modrosti, Siraha in Tretje Mojzesove knjige. Ker je letos posebej izšel prevod Peteroknjžja, bo posebno dobrodošla predstavitev tega zadnjega deleža.

Maria Carmela Palmisano

Od leta 2006 dalje sodelujem pri projektu jeruzalemske izdaje Svetega pisma v slovenščini, ki ga vodi akademik prof. dr. Jože Krašovec. Sodelovala sem pri izdaji prvega zvezka, Nova zaveza in Psalmi, pri pripravi nekaterih preglednic in pri korektorskem branju besedila v fazi priprave besedila za tisk. Pozneje sem pripravila prevod Sirahove knjige in Knjige modrosti za drugi zvezek, Modrostne in preroške knjige, prevod Tretje Mojzesove knjige za tretji zvezek, Peteroknjžje, in prevod Druge kroniške knjige za četrti zvezek, ki ga sedaj pripravljamo, Zgodovinske knjige. Vključena sem bila v delovno skupino prevajalcev, lektorjev in oblikovalcev, ki smo se v teh letih večkrat srečali pod vodstvom vodja projekta, ob obravnavanju problemov, s katerimi smo se soočali med pripravo posameznih delov jeruzalemske izdaje Svetega pisma.

Temeljna načela prevoda jeruzalemske izdaje, 1. zvestoba izvirniku, 2. upoštevanje bibličnega sloga in 3. poenotenje besedišča, so namreč vodilna načela, ki ob besedilih posameznih knjig zahtevajo ne le dela posameznega prevajalca in lektorjev, temveč novo skupno iskanje, skupne odločitve in rešitve. V fazi priprave revizije in usklajevanja prevoda je bilo zato timsko delo – in je še – zelo potrebno in koristno. Vsak od nas se je soočal najprej s prevodom, za katerega je bil naprošen. Ta prevod je revidiral na podlagi izvirnega besedila, številnih sodobnih prevodov, ob upoštevanju temeljnih načel, ki so bila v knjigi *Prevajanje med teorijo in prakso* prof. Krašovca strnjena v šest točk: 1. večja točnost prevoda na splošno; 2. povečano upoštevanje svetopisemskih literarnih zvrsti, sloga in retorike; 3. popolno poenotenje stalnih besednih zvez in citatov iz Stare zaveze v Novi zavezi; 4. popolno poenotenje besedišča tehnične narave; 5. relativno poenotenje besedišča teološke narave; 6. dosledna standardizacija lastnih imen.

Pri pripravi posameznih prevodov smo imeli na voljo vse slovenske prevode, Slovenski standardni prevod Svetega pisma in slovensko izdajo Svetega pisma iz leta 1958, ki jo je glede na prvo načelo – zvestoba izvirniku in točnost prevoda – treba posebej omeniti.

Prevod Sirahove knjige, knjige, ki jo z znanstvenega vidika nekoliko bolje poznam, posveča posebno pozornost problemom tekstne kritike knjige, dodatkom grškega besedila, natisnjenega v sedanji izdaji v ležečem tisku, da bi bilo tudi dodatno besedilo bolj berljivo (prej je bilo napisano v oklepaju). Tudi pri uvodu v knjigo je sedaj na voljo kratek dodatek k slovenski izdaji, v katerem so predstavljene posebnosti knjige, z jezikovnega in s kanoničnega vidika. Tako prevod Sirahove knjige kakor prevod Knjige modrosti sta zahtevala posebno pozornost tudi glede literarnih prvin in retoričnih elementov, saj je hebrejska poetika osnovna poteza modrostnega sloga in ne moremo razumeti teologije teh poetičnih knjig brez upoštevanja njihovih literarnih značilnosti, kar narekuje izostren čut za prevod na primer prisposodob, izrekov in drugih poetičnih izrazov.

Pri prevodu Tretje Mojzesove knjige sta moja pozornost pritegnila predvsem tehnično izražanje daritvenega besedišča in uporaba glagolskega naklona v hebrejskem izvornem jeziku in njegov prevod. V dogovoru z delovno skupino smo tudi tukaj – ob upoštevanju dosedanjih prevodov – iskali najbolj ustrezne rešitve in bolj primerne tehnične izraze. Izraz »daritev za krivdo« (3 Mz 5,19) na primer, ki je bil v nekaterih prejšnjih prevodih preveden kot »spravna daritev« (in tako izenačen z drugo daritvijo) ali v prevodu iz leta 1958 preveden kot »daritev za krivdo«, smo prevedli z »zadostilno daritvijo« in pri tem ostali bolj zvesti hebrejskemu izrazu »'ašam », ki zadeva to posebno vrsto daritve.

Veliko pozornosti je zahtevalo upoštevanje slogovnega bibličnega izražanja. V Tretji Mojzesovi knjigi na primer se pogosto govori o »ženi« – po hebrejsko »išša« –, ki ni »ženska« (zanjo hebrejski jezik uporablja drugo besedo: »n^ekebah«), kakor je bilo prevedeno v nekaterih prejšnjih prevodih (3 Mz 12,1). Pri prevajanju Svetega pisma je namreč izziv, biti zvest božji besedi z vseh vidikov in hkrati iskati primerne sodobne jezikovne rešitve, ki pa ne smejo opustiti značilnosti bibličnega izražanja niti takrat, ko je splošna sodobna občutljivost drugačna od svetopisemskih pisateljev. Tudi tako ostane razvidna in zgovorna razlika med božjo in človekovo govorico.

Irena Avsenik Nabergoj

Najlepša hvala doc. dr. Mariji Carmeli Palmisano za njene besede.

Zdaj pa vse navzoče vabim, da kaj vprašate, izrazite svoje poglede, pa tudi morebitne želje. Prevajalci so vam z veseljem pripravljene prisluhniti in bodo po najboljših močeh poskušali odgovoriti na vaša vprašanja.

Irena Avsenik Nabergoj

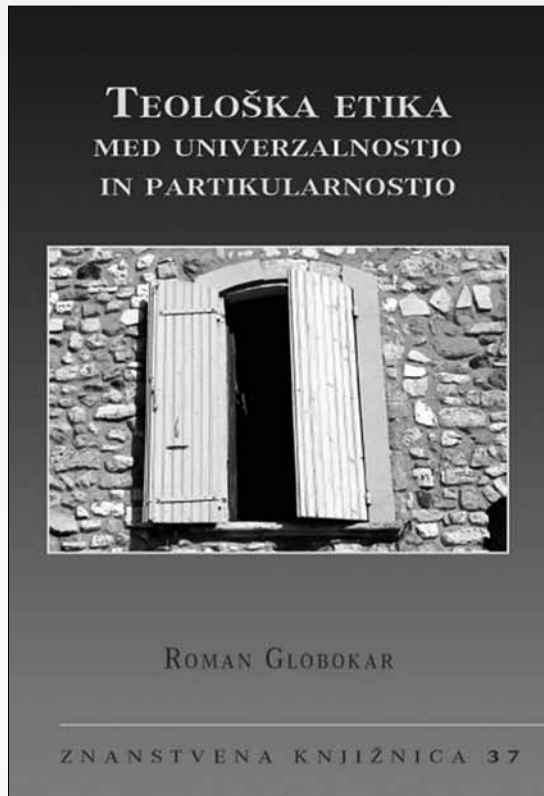
Sklepna beseda

Vsem prevajalcem se lepo zahvaljujem, da ste predstavili bistvene značilnosti slovenskega standardnega prevoda in novega prevoda, ki se imenuje jeruzalemska izdaja. Želim vam veliko uspeha v nadaljnjem delu pri uresničitvi tega pomembnega projekta. Iskrena hvala tudi vsem, ki ste se vključili v pogovor.

Ob koncu naj izrazim željo, da bi nas Sveto pismo z močjo svojih pripovedi, z zgodovinskimi poročili, s preroškimi govori, z modrostnimi izreki in razmišljanji, z molitvami in pesmimi še dalje osebno nagovarjalo, v nas ustvarjalo duhovno razpoloženje in poglobljalo čut za duhovno razsežnost življenja. Naj nas etično zavezuje in spodbuja k dobremu, nam pomaga v preizkušnjah, nas vodi na poteh mišljenja in samospoznavanja in spreminja naše življenje na poti k Resnici.

Reference

- Buber, Martin.** 1936. *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin: Schocken Verlag.
- . 1986. *Bücher der Geschichte. Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Ebach, Jürgen.** 2014. Übersetzen! Von der Last und Lust des Übersetzens. *Bibel und Kirche* 69, št. 1:2–7.
- Gantar, Kajetan.** 2008. Kristus »je vstal« ali »je bil obujen« od mrtvih? V: Rafko Valenčič, Slavko Kranjc in Jože Faganel, ur. *Liturgia theologia prima: zbornik ob 80-letnici profesorja Marijana Smolika*, 109–117. Ljubljana: Mohorjeva družba, Teološka fakulteta UL in Založba Družina.
- Groß, Walter, ur.** 2001. *Bibelübersetzung heute: Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Anforderungen*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Krašovec, Jože.** 1985. Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 1:95–101.
- . 2001. *Med izvornikom in prevodi*. Ljubljana: SAZU in Svetopisemska družba Slovenije.
- . 2013. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Založba SAZU, ZRC SAZU.
- Porter, Stanley E., in Richard S. Hess, ur.** 1999. *Translating the Bible: Problems and prospects*. JSNT Supp. 173. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rozman, France.** 1985. Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 1:79–93.
- Stolt, Birgit.** 2001. »... und fühl's im Herzen ...«: Luthers Bibelübersetzung aus der Sicht neuerer Sprach- und Übersetzungswissenschaft. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98, št. 2:186–208.
- Theobald, Michael.** 2006. Eine Partnerschaft zerbricht. *Orientierung* 70, št. 2:18–23.
- Thiede, C. P. ur.** 1993. *Bibelübersetzung zwischen Manipulation und Inkulturation. Symposium des Instituts für Wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung im Deutschen Institut für Bildung und Wissen*. Paderborn: Brockhaus.



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

Letna konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope

Etična vprašanja ob koncu življenja Ljubljana, 24.–26. oktober 2014

V Zavodu sv. Stanislava je od 24. do 26. oktobra 2014 potekala letna konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope (Association of Bioethicists in Central Europe – BCE) z naslovom *Etična vprašanja ob koncu življenja*. Z napredkom medicine in z naraščajočim vrednostnim pluralizmom v sodobni družbi se odpirajo novi vidiki pri vprašanjih ob koncu človeškega življenja. Po eni strani se širijo zahteve po pacientovi avtonomiji in po uzakonitvi možnosti za evtanazijo, po drugi strani si mnogi želijo bolj striktnih pravil za ravnanje ob koncu življenja. Predavatelji na konferenci so vprašanja osvetlili z bibličnega, medicinskega, pravnega in z etičnega zornega kota.

Uvodno predavanje z naslovom *Umiranje in smrt v perspektivi življenja* je imel priznani teolog Gisbert Greshake, upokojeni profesor dogmatične teologije v Freiburgu in na Dunaju. Izhajal je iz razkoraka med novoveškim in svetopisemskim pogledom na smrt. Za novoveškega človeka so osrednjega pomena svoboda, avtonomija in samouresničenje, zato zanj pomeni smrt največjo provokacijo. Nanjo odgovarja tako, da jo poskuša zanikati in jo izriniti iz družbene in osebne zavesti ali pa ji pripisuje pozitivno hermenevtično vlogo za avtentično in svobodno življenje posameznika (npr. Heidegger, ki človeka opredeli kot »bitje za smrt«). Za Greshakeja kaže prav smrt na dejstvo, da življenje ni povsem v naših rokah, da nam je v bistvu podarjeno in da ga ne moremo obvladati. V svetopisemskem pogledu sta umiranje in smrt neločljivo povezana z življenjem. Življenje pomeni »življenje v polnosti«: v materialnem blagostanju, v solidarni povezanosti z bližnjimi, v odnosu z Bogom. Za Staro zavezo je bilo značilno, da je dar življenja povezovala z božjimi zapovedmi in nalogami. Smrt je predstavljena kot meja življenja, ki jo podarja Gospod. Smisel človeškega življenja je v izpolnjenih letih dolgega življenja. Starozavezno pojmovanje je znotraj časovno imanentne perspektive: smrt pomeni sklep izpolnjenega časa življenja. Hkrati pa pozna Stara zaveza tudi drugo izkušnjo smrti: smrt še neizpolnjenega življenja, življenja zunaj odnosa z Bogom. To je zla oblika smrti, ki je posledica greha. Pravični je obdarjen z življenjem, grešnik pa je zaznamovan s smrtjo. Takšno pojmovanje je prišlo v krizo zaradi izkušnje, da mnogi pravični umrejo prezgodaj in da mnogi grešniki živijo dolgo in bolje kakor pravični. Smrt kot izpolnjeno življenje pravičnega je resda možnost, ni pa nujna resničnost, saj je dejansko velikokrat drugače. Nova zaveza se sooči s to negativno izkušnjo smrti. Jezusovo oznanilo božjega kraljestva je klic k spreobrnjenju, klic k sprejetju življenja kot daru in kot naloge, klic k solidarni povezanosti z bližnjimi, klic k zaupnemu odnosu z Bogom. Kdor se spreobrne, bo imel življenje sedaj in v prihodnje. Kdor pa presliši ta klic, je že zapisan smrti (Lk 9,60). Nova zaveza v smr-

ti ne vidi izpolnjenega in zrelega življenja, ampak vidi v smrti delo greha, ki uničuje življenje. To težko izkušnjo umiranja in smrti vzame Jezus nase na križ. To ni lepa izkušnja smrti, kakor jo predstavlja Stara zaveza, ampak zelo tragična izkušnja, izničenje življenja. Jezus umrje kakor grešnik, vendar v zaupanju v Boga. In Bog odgovori s svojo zvestobo, ko ga obudi od mrtvih. V Jezusovi smrti sta združena trpljenje in umiranje vseh ljudi in je tudi nakazano upanje na novo življenje. Zaradi Jezusove smrti je sedaj naša smrt odrešena teme in zla. Zaradi Jezusa je smrt spet mogoče razumeti kot izpolnitev življenja v Bogu. Od Jezusa dalje spet lahko govorimo o odrešenem umiranju, ki so ga deležni tisti, ki sprejemajo življenje kot božji dar in nalogo. Kdor se je pripravljen odpovedati svojemu egoizmu, kdor je pripravljen izgubiti svoje življenje in ga podariti v službi Bogu in bližnjim, ta bo pridobil življenje. Tako smrt ni več nasprotnica življenja, ampak postaja »sestra smrt«, ki spremlja človeka na življenjski poti in ga spominja na to, da je življenje dar Boga in da ga ni mogoče nikoli v polnosti obvladati. Smrt je relativizirana, saj pomeni vstop v dokončno, popolno in resnično življenje. Ob koncu se je Greshake zavzel za celostno spremljanje umirajočih, ki vključuje medicinsko, psihološko in duhovno oskrbo. Ob tem je pomembno, da pustimo umirajočemu oditi, da mu po nepotrebem ne podaljšujemo agonije z uporabo sodobnih tehnologij. Greshake je prepričan, da je pustiti nekoga umreti izraz vere v onostranstvo. Življenja ni mogoče zadržati, ampak se vrača k tistemu, ki ga je zastonjsko podaril. Iz bibličnega pogleda ne izhaja absolutna dolžnost ohranjanja življenja. Paliativna oskrba, ki zagotavlja celostno pomoč umirajočemu, bi bila lahko ustrezen odgovor na sodobna vprašanja ob koncu človekovega življenja in bi ustrezno pretvorila biblične vrednote v današnji kontekst.

Pediater in član Komisije za medicinsko etiko Republike Slovenije Urh Grošelj je predstavil *Dileme ob koncu življenja v intenzivni medicini*. Poudaril je, da so etične dileme zelo pogoste na oddelkih intenzivne medicine in da je velikokrat potrebno ukrepati takoj in sredi zelo neugodnih okoliščinah. Glavna naloga intenzivne medicine je, da pomaga preživeti pacientu v kritičnem stanju. Ohranjanje življenja pa ne gre razumeti kot absolutno zahtevo, saj bi bili lahko intenzivni posegi v določenih primerih v nasprotju z dostojanstvom človeškega življenja in s koristmi za bolnika. Več kakor polovica smrti na oddelkih intenzivne medicine je povezana z omejevanjem posegov za vzdrževanje pacientovega življenja. Po rezultatih raziskave, ki so bili objavljeni leta 2003, v vseh evropskih državah izvajajo ukrepe, ki omejujejo terapevtske posege pri umirajočih pacientih, se pa ukrepi med različnimi državami razlikujejo med seboj. Grošelj je poudaril, da so bili prav primeri iz intenzivne medicine ključni za nastanek in razvoj sodobne bioetike. Spomnil je na razprave o določitvi trenutka smrti, ki so vpeljale v sodobno medicino koncept možganske smrti. Prav tako so se ob možnosti oživljanja že sredi sedemdesetih let prejšnjega stoletja pokazale tudi etične smernice, kdaj naj bi umirajočega ne oživljali več. Čedalje večjo vlogo imata v medicini tudi pacientova avtonomija in nujnost pacientove privolitve po zdravnikovi pojasnitvi. Etično je torej dopustno pustiti, da pacient umre, kadar ni pravih možnosti za preživetje, vendar pa to nikakor ne pomeni, da je etično sprejemljiva tudi evtanazija. Evtanazija namreč

pomeni zdravnikov zavestni in aktivni poseg v življenje neozdravljivo bolnega z namenom, da konča njegovo življenje. Grošelj je izpostavil tudi, da je zelo zahtevno opredeliti, kaj pomeni brezupno zdravljenje (*futility*). Pri tej opredelitvi je treba upoštevati tako objektivna kakor subjektivna merila. Zato je zelo pomembno, da se oblikujejo smernice za zdravnike v intenzivni medicini, kako naj ravnajo v negotovih primerih. 78 % zdravnikov se strinja, da bi potrebovali etične smernice. Predvsem pa Grošelj podpira razširitev paliativne oskrbe kot odgovor na številna etična vprašanja ob koncu življenja. Pacient nikoli ne sme ostati brez paliativne nege.

Pravnik in docent na Fakulteti za zdravstvene vede Blaž Ivanc je imel predavanje z naslovom *Pravica do življenja – pravna in etična vprašanja*. V izhodišču je poudaril, da so vprašanja, povezana s pravico do življenja, s stališča pravne teorije in prakse zelo težka, saj označujejo nepovratne in nepopravljive odločitve. Pravica do življenja temelji na spoštovanju dostojanstva človeške osebe in je v Sloveniji zaščiten z ustavo. Ivanc je omenil slovenskega pravnika Leonida Pitamica: ob nemški okupaciji med drugo svetovno vojno je zapisal, da je vsak zakon, ki bi nasprotoval pravici do življenja, v nasprotju s temelji prava. Predavatelj se je vprašal, kakšna je sploh vloga prava v medicinskih dilemah in ali lahko pravo odgovori na številna etična vprašanja. Pri tem je izpostavil dilemo med objektivizmom in subjektivizmom v pravu. Prvi zagovarja pomen objektivnih vrednot in jasnih temeljev za pravne in etične dolžnosti, drugi pa poudarja posameznikovo etično avtonomijo, pluralizem vrednot in etični skepticizem. Predavatelj je predstavil, kako so v Sloveniji pravno urejena nekatera vprašanja ob koncu življenja. Opozoril je na še vedno nerešeno vprašanje povojnih pobojev. Govoril je tudi o kontradiktornosti ustave glede vprašanja splava. Po njegovem mnenju je pomanjkljivo pravno opredeljeno področje intenzivne medicine ob koncu življenja predvsem vprašanje, kaj pomeni »pustiti umreti« pacienta, saj ni vzpostavljenega pravega nadzora na tem področju. Ob koncu je opredelil pomen različnih pravnih gremijev pri urejanju vprašanj, ki so povezana s pravico do življenja. Pri tem je izpostavil, da so sodniki resda »neodvisni«, vendar morajo biti vedno znotraj vrednostnega obzorja, ki utemeljuje neki pravni red.

Hrvaška moralna teologinja Suzana Vuletić je spregovorila o *Biomedicinskih in moralno-etičnih vidikih distanzije*. Razvoj na področju medicinske tehnologije prinaša številne ugodnosti, odpira pa tudi nova etična vprašanja. Eno takšnih vprašanj je tudi podaljševanje človeškega življenje in potiskanje trenutka smrti do skrajnih zmožnosti. Predavateljica je distanzijo opredelila kot nesmiselno vztrajanje pri terapevtskem posegu. V strokovni literaturi se govori tudi o terapevtski zagrizenosti ali brezupnem zdravljenju. Za distanzijo je značilno, da je brezupna oziroma ne prinaša koristi v terapevtskem smislu, bolniku povzroča dodatne bolečine in ni sorazmerja med uporabljenimi sredstvi in terapevtskim ciljem. Govorimo o podaljševanju agonije umirajočega, ki prinaša s seboj številne etične dileme. Predvsem se postavlja vprašanje, kdaj lahko z zanesljivostjo trdimo, da je neka terapija brezupna. Kako opredeliti, kaj so sorazmerna sredstva? Sredstva, ki so včasih veljala za nesorazmerna, so danes povsem običajna. Prav tako je vprašanje,

kdo naj odloča o tem, ali naj se zdravljenje še nadaljuje: zdravnik, pacient, njegovi svojci. Vuletićeva je predstavila medicinske kriterije za ugotovitev brezupnosti, ki jih je nadgradila z etičnimi kriteriji, izhajajočimi iz spoštovanja dostojanstva človeške osebe. Pri tem je opozorila, da je tudi učiteljstvo katoliške Cerkve večkrat izjavilo, kako zavrača nesmiselno podaljševanje človeškega življenja z uporabo terapevtskih sredstev: zdravniki niso dolžni uporabiti vseh sredstev za ohranjanje življenja. Katoliška Cerkev torej nasprotuje distanzaciji. Zavzema se za paliativno oskrbo, ki pomeni lajšanje bolečin ter psihološko in duhovno oporo umirajočih. Paliativna oskrba uvaja v medicinsko prakso »ortotanzacijo«, ki pomeni smrt v pravem trenutku, in nasprotuje tako evtanzaciji kakor distanzaciji. Ortotanzacija vključuje tehnično usposobljenost (medicina), čustveno bližino (človeškost) in razsežnost upanja (duhovnost).

Ob koncu konference sta stališča ob vprašanju možganske smrti soočila še poljski škof in moralni teolog Józef Wróbel s Katoliške univerze v Lublinu in zdravnik in moralni teolog Matthias Beck z Dunaja. Wróbel je na podlagi medicinskih dejstev utemeljeval prepričanje, da smrt možganov pomeni smrt celotne človeške osebe in da je to zanesljiv kriterij za določitev smrti. Ta kriterij tudi omogoča transplantacijo organov. Beck se je z Wróblom načelno strinjal, je pa pokazal, kako novejša raziskave kažejo na to, da je težko z vso zanesljivostjo določiti sam trenutek smrti.

Konferenca je bila dober zgled interdisciplinarnega povezovanja in razmišljanja o vprašanih ob koncu življenja. Razmišljanje o smrti je pravzaprav vedno razmišljanje o smislu življenja in o vlogi negativnih in tragičnih plati v življenju. Teologija se tudi znotraj sodobne družbe ne sme odpovedati svojemu temeljnemu poslanstvu, da je zagovornica življenja in da prinaša v ta svet upanje in veselje.

Roman Globokar

Regionalna konferenca združenja CTEWC

Vera in morala

Krakov, 14.–16. november 2014

Prva regionalna konferenca evropske sekcije združenja Katoliških teoloških etikov v svetovni Cerkvi (Catholic Theological Ethics in World Church) je potekala v prostorih središča božjega usmiljenja v bližini Krakova na Poljskem. Že sam prostor je konferenci narekoval ton. Po eni strani bližina sv. Janeza Pavla II., ki je globoko zaznamoval moralno teologijo po drugem vatikanskem koncilu, po drugi strani pa razodetje božjega usmiljenja, ki pomeni srčiko krščanskega moralnega oznanila. Namen srečanja je bil, povezati moralne teologe iz celotne Evrope in izmenjati medsebojne izkušnje in poglede glede sedanjega stanja moralne teologije. Naslov konference je bil *Vera in morala*. V podnaslovu pa so bili navedeni trije sklopi razmišljanj: izzivi sedanjosti – spremembe vrednot – spremembe moralnih norm? V vsakem sklopu je sodeloval po en predavatelj iz Zahodne Evrope, po eden iz Srednje ali Vzhodne Evrope in po eden iz Poljske. Na koncu vsakega sklopa pa je sledil odziv predstavnika z drugega kontinenta (Afrika, Amerika, Azija).

V prvem delu smo razmišljali o sodobnih izzivih in priložnostih. Alain Thomasset je spregovoril o vlogi moralne teologije v sodobni Franciji. Velik izziv pomeni izbira pravega tona pri predstavitvi krščanskih stališč v javnem etičnem diskurzu. Naloga moralnih teologov je, vzpostaviti most med sodobnim svetom in evangeljskim sporočilom. Drugi izziv je povezan z vlogo moralnih norm znotraj moralnega oznanila. Predavatelj je poudaril, da moralne norme ne smejo spregledati konkretnih življenjskih izkušenj posameznih ljudi. Moralna teologija je poklicana pomagati posameznikom, da bodo sprejemali odgovorne odločitve in da bodo napredovali v moralnem življenju. Kot tretje je izpostavil, da je treba prisluhniti glasu ubogih, in pohvalil močno karitativno dejavnost francoske Cerkve. Češki moralni teolog Petr Stica je naprej opozoril na zelo različne družbene kontekste glede vpliva vere v Vzhodni Evropi, saj je na primer na Poljskem 95 % ljudi katoličanov, na Češkem pa je vseh verujočih le okrog 20 %. Kot prvi izziv je povedal, da je treba biti usidran v družbo in presojeti družbeno dogajanje v luči evangelija. Nadalje je poudaril nujnost, da se moralni teologi iz Vzhodne Evrope vključijo v dialog s kolegi iz drugih držav in da presežejo zgolj svoje nacionalne okvire (internacionalizacija). Kot tretji izziv pa je navedel oblikovanje krščanske vizije izpolnjenega življenja, ki bi ga na ustrezen način predstavili sodobnemu človeku. Ob tem je pomembno, da se moralni teologi vključujejo v etični diskurz v družbi, hkrati pa tudi, da se znotraj Cerkve oblikuje prostor dialoga. Poljski pogled je predstavil Marian Machinek. Položaj na Poljskem se v marsičem razlikuje od preostalih evropskih držav. Večina ljudi je še vedno dejavno povezana s Cerkvijo, čeprav se v zadnjih letih tudi na Poljskem zaznava proces sekularizacije, ki vpliva na spremenjeni moralni pogled,

še posebno na področju spolnosti. Tudi na Poljskem poskušajo krščanstvo vse bolj potisniti v zasebno sfero. Machinek je prepričan, da se morajo moralni teologi vključevati v javno razpravo in zagovarjati krščanska prepričanja v pluralnem kontekstu. Na področju osebne morale je kot izziv navedel pravilno opredelitev pojma vesti, ki se danes vse prevečkrat pojmuje kot popolna avtonomija vsakega posameznika in kot upor proti zunanji avtoriteti. Tradicionalni viri moralne teologije (Sveto pismo, naravni zakon, cerkveno učiteljstvo) so danes izpostavljeni močni kritiki. Po predavateljevem prepričanju potrebujemo specifično krščansko moralo, ki bo opravljala svoje preroško poslanstvo v sodobnem pluralnem svetu. Moralni teolog iz Kenije Elias Opongo je omenjeno problematiko orisal z afriškega zornega kota. Glavni dejavnik v Afriki je revščina, od katere je odvisna polovica prebivalcev. Na celini potekajo številni vojaški konflikti in v mnogih državah so množično kršene človekove pravice. Verske skupnosti bi se morale povezati v zahtevi po vzpostavitvi politike na etičnih načelih. Cerkev bi morala imeti pogum in prevzeti preroško vlogo pri opozarjanju na nemoralno početje v družbi in pri vzpostavljanju sprave na afriški celini. Velik izziv za Cerkev v Afriki pa sta tudi prehod iz misijonske v domačo Cerkev in s tem povezani proces inkulturacije.

Drugi vsebinski sklop je nosil naslov Trajnostni razvoj vrednot. Moralni teolog iz Južne Tirolske Martin Lintner je spregovoril o vlogi vesti v posameznikovem moralnem življenju. Izhajal je iz opredelitve vesti na drugem vatikanskem koncilu (GS 16), ki vest postavlja v središče moralnega življenja. Koncil se je oprl na svetopisemske temelje (Rim 2, 14–15) in na tradicijo Cerkve (Avguštin, Tomaž Akvinski, John Henry Newman). Takšno pojmovanje vesti je pomenilo prelom z neosholastično etiko pokorščine, ki ni bila pravi temelj za upor posameznikov proti totalitarnim režimom 20. stoletja. Negativne izkušnje druge svetovne vojne so teologe, kakor je bil Häring, spodbudile k ponovnemu premisleku o središčni vlogi vesti in osebne odgovornosti v moralnem življenju. V vesti posameznik spoznava svojo nezamenljivost in odgovornost, ki ju ne more prenesti na drugega. Lintner je opozoril na razlikovanje med objektivno in subjektivno platjo vesti: to razlikovanje je potrebno, če ne želimo zapasti v subjektivizem. Vest je torej zavezana objektivnim resnicam, ki so izražene v moralnih normah, vendar pa odločitev v vesti ni zgolj aplikacija norm v posameznikovo življenje, ampak je to osebna odgovorna odločitev v luči končnega cilja njegovega življenja. Ukrajinska moralna teologinja Maryana Hnyp je spregovorila o družini kot vrednoti in pokazala, kako se je pojmovanje družine spreminjalo znotraj krščanske tradicije. Tudi ona je izpostavila prelomnico, ki se je zgodila na zadnjem koncilu. Koncil je zakon predelil kot zavezo, kot utelešenje medsebojne ljubezni in ne kot institucijo. Danes doživljamo izredne spremembe na področju družinskega življenja. Hnypova je govorila o »prepustnih« družinah in s tem mislila na veliko fleksibilnost in prehodnost sodobnih družinskih zvez. Ob sklepu prvega dela škofovske sinode o družini je komentirala, da ne gre pričakovati takojšnjih sprememb na področju cerkvenega nauka. Hkrati pa ne bi smeli spregledati dejstva, da obstaja velik razkorak med učenjem uradne Cerkve in dejanskim življenjem vernikov, kakor je pokazala tudi anketa, ki je bila izvedena po vsem svetu pred začetkom sinode. Hnypova predlaga, da se v razmišljanje o

prihodnjih korakih resno vzameta v obzir tudi konkretna izkušnja današnjih vernikov in sodobni družbeni kontekst. Prepričana je, da je družina tudi danes temeljna vrednota, ki pa je v sodobnem svetu zelo ranljiva, zato potrebuje še posebno ljubečo skrb in spremstvo Cerkve. Poljski predstavnik v tem sklopu je bil Sławomir Nowosad, ki je govoril o solidarnosti in družbeni pravičnosti danes. V izhodišču je izpostavil aktualnost koncilске konstitucije *Gaudium et Spes*. Dostojanstvo človeške osebe mora biti v središču družbenega nauka. Sekularizem je človeka oropal presežne razsežnosti in ga potisnil zgolj v imanentnost in individualnost. Posledica sekularizma je družba kot množica individuumov. V takšnem svetu ni prostora za solidarnost, ampak zgolj za uveljavljanje osebnih interesov. Družbeni nauk Cerkve izhaja iz prepričanja, da je človek družbeno bitje in da skupnostna razsežnost sodi k bistvu človeške narave. Za vzpostavitev solidarnosti in pravičnosti je po Nowosadovem prepričanju spet treba vzpostaviti božje prvenstvo. Pravi humanizem je možen samo, če se prizna človekova transcendenca. Moralni teolog iz Hong Konga Lúcas Chan je prispeval kratek odmev na predavanja iz azijskega konteksta. Posamezne teme je osvetlil s stališča etike kreposti in konfucionizma. Pokazal je na prednosti etike kreposti pred deontološko etiko, saj bolj celostno vzame v obzir celostni razvoj človeka.

Tretji sklop razmišljanj je nosil provokativen naslov: *Spremembe moralni norm?* Najprej je nastopil poljski moralni teolog Ireneusz Mroczkowski, ki je govoril o univerzalni in partikularni razsežnosti moralnosti. Kritično je ovrednotil razvoj moralne teologije po drugem vatikanskem koncilu v zahodnem svetu in izpostavil okrožnico *Veritatis Splendor* sv. Janeza Pavla II. kot vodilo za prenovo moralne teologije. Prenova mora vključevati tri vidike: kristološkega, personalističnega in eklesiološkega. Mroczkowski razlikuje med človeško naravo kot univerzalno danostjo in človeško osebo kot partikularno realizacijo človeške narave. Njegovo pojmovanje narave je esencialistično: teži k temu, da bi čimbolj konkretno opredelil, kaj sodi k univerzalni človeški naravi. Predavatelj se je zavzel tudi za bolj specifično naravo krščanske morale, ki mora biti bolj zaznamovana z bibličnimi vsebinami. Človekova svoboda mora biti vedno pokorna božji volji. Kot druga predavateljica je nastopila škotska moralna teologinja Julie Clague, ki je razmišljala o tem, ali potrebujemo nove moralne norme ali nov jezik. Najprej je spomnila, da je Janez Pavel II. po eni strani vztrajal pri absolutnih in nespremenljivih moralnih normah, po drugi strani pa sam bolj kakor katerikoli papež pred njim govoril o zgodovinskosti moralnosti in zgodovinskosti nauka (VS 28). Sam je spremenil cerkveni nauk o smrtni kazni (EV 56), razvil je idejo o strukturnem grehu v družbi (SRS 36), poudarjal je dostojanstvo ženske in politično razsežnost solidarnosti. Drugače od Pija XI., ki je v okrožnici *Casti Conubii* leta 1930 trdil, da ženska nima enakih pravic kakor moški, je Janez Pavel II. leta 1988 v *Mulieris Dignitatem* zapisal, da podrejenost ženske moškemu ni del božjega načrta, ampak posledica greha (MD 10). Clague je spomnila, kako je Cerkev stoletja učila, da je ženska po naravi podrejena moškemu, danes pa pojmuje takšno učenje kot zmotno. Spraševala se je, kako naj razlikujemo med trajnimi resnicami o človeški naravi in z zgodovino zaznamovanimi nauki. Zgodovina namreč kaže, da cerkveno učiteljstvo ni bilo vedno zanesljiv

vodnik. Priznanje tega je odkrito izrekel papež Janez Pavel II. pri pravem bogoslužju v svetem letu 2000. Clague od papeža Frančiška ne pričakuje sprememb moralnega nauka. Opaža pa, da novi jezik, ki ga uporablja papež, prinaša nove spodbude za moralno življenje vernikov. S svojim nastopom Frančišek sproža navdušenje. Cerkev mora biti odprta za spremembe in za razvoj. Predstavnik Vzhodne Evrope v tem sklopu je bil Gusztáv Kovács iz Madžarske, ki je govoril o moralnosti med idealizmom in realizmom. Na začetku se je vprašal, ali nismo moralni teologi preveč idealistični in premalo ukoreninjeni v resnično življenje. Si postavljamo prava vprašanja? Je naš jezik razumljiv? Smo odprti za razprave? Pomembno je, da smo v stiku z resničnim življenjem, ki se nam velikokrat izmuzne iz rok, ki ga ne moremo v polnosti obvladati, ki je polno nepričakovanih dogodkov, ki je dejansko milost. Povezava med moralnostjo in resničnostjo pa je lahko dvomljiva. Kovács je spomnil na opozorilo filozofa Huma, da je narava tudi zmotna. Kljub temu obstajajo nekatere izkušnje resničnosti, ki nas neposredno kličejo k moralnemu delovanju (npr. Lévinas izpostavlja »ranljivo obličje bližnjega«). Moralni teolog mora biti vedno povezan z resničnostjo, čeprav je resničnost večkrat neprijazna in neprijetna. Za verujočega je resničnost božje stvarstvo, ki pa je *creatio continua*, zaznamovana s krhkostjo in nepopolnostjo. Moralni teolog mora nositi usodo konkretnega človeka. Ob koncu je MT Dávila iz Portorika predstavila še ameriški pogled na omenjeno problematiko. Pojem inkulturacije, kakor si ga je zamislil papež Frančišek v svoji okrožnici *Evangelii Gaudium*, bi lahko uporabili kot vizijo za uresničevanje evangelija v konkretnih življenjskih okoljih. Pomembno je, da moralni teologi vztrajajo pri oznanilu: »Bog še vedno govori« tukaj in sedaj. Bog govori besede upanja in ljubezni znotraj krhkega in polomljenega človeškega sveta.

Konferenco smo organizirali James Keenan iz Bostona (ZDA), ki vodi svetovno združenje teoloških etikov, Konrad Glombik s Poljske in Roman Globokar kot sopredsedujoči evropske sekcije.

Roman Globokar

Mednarodni simpozij O katoliškem šolstvu

Ljubljana (Zavod sv. Stanislava), 27.–29. november 2014

Katoliško šolstvo v Evropi, pa tudi drugod po svetu je pred velikimi izzivi. Zato se je Kongregacija za katoliško vzgojo odločila, da v jubilejnem letu 2015, ko praznujemo 25. obletnico izdaje apostolske konstitucije Janeza Pavla II. o katoliških univerzah z naslovom *Ex Corde Ecclesiae* in 50. letnico izdaje pokoncilске deklaracije o katoliški vzgoji *Gravissimum Educationis*, pripravi svetovno srečanje, ki bo potekalo novembra v Vatikanu. V pripravah na ta dogodek je omenjena kongregacija izdala tako imenovani delovni dokument z naslovom *Vzgoja in izobraževanje danes in jutri: Vnema, ki se ponovno vrača*, s katerim želijo spodbuditi poprejšnji razmislek in s priloženim vprašalnikom pridobiti čimveč informacij o stanju v katoliških šolah po posameznih državah oziroma lokalnih Cerkvah. Na podlagi tega dokumenta je tudi v Sloveniji nastalo poročilo, ki ga je po pooblastilu Slovenske škofovske konference pripravil Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva (IREŠ) in ga avgusta 2014 poslal v Vatikan. V poročilu je bila predstavljena splošna ocena stanja celotne vertikale katoliških vzgojno-izobraževalnih ustanov, od vrtcev do fakultete; dejavno so sodelovali tudi odgovorni za omenjene ustanove. (Celotno poročilo skupaj z delovnim dokumentom je bilo objavljeno v posebni publikaciji, ki jo je izdal IREŠ.) Na podlagi ugotovljenega je bilo sklenjeno, da se v Ljubljani leto dni pred svetovnim srečanjem organizira mednarodni simpozij, ki bi slovensko situacijo osvetlil tudi s širše mednarodne perspektive in ponudil kake konkretne smernice za nadaljnje korake oziroma odločitve.

Na simpoziju, ki je potekal konec novembra 2014, so sodelovali ugledni gostje iz tujine, med katerimi velja izpostaviti dr. Etienna Verhacka, nekdanjega generalnega sekretarja evropskega združenja CEEC (Comité Européen pour l'Enseignement Catholique), ki je na simpoziju sodeloval kot predstavnik Kongregacije za katoliško vzgojo, in predavatelja filozofije vzgoje in rektorja Papeške univerze Salesiana iz Rima, profesorja dr. Carla Nannija. Izredna priložnost za bogato izmenjavo mnenj in za plodne pogovore se je izkazala s tem, ko so se vabilu odzvali nekateri ključni ustvarjalci katoliškega šolstva v Sloveniji, med njimi vsi direktorji štirih katoliških zavodov z gimnazijami, drugi predstavniki šol in vrtcev, predstavnik Združenja katoliških pedagogov Slovenije in preostali, ki se čutijo vpete v prostor katoliškega šolstva. Posebej veseli smo bili odziva gostov iz tujine, ki so iz prve roke posredovali svoje zgodbe o uspehih in težavah katoliških šol. Gostili smo predstavnike Hrvaške, Bosne in Hercegovine, Italije, Belgije in Madžarske. S svojim obiskom je simpozij zaznamoval tudi msgr. Jim Cassin, generalni sekretar Komisije za šolstvo pri Irski škofovski konferenci in vodja tamkajšnjega Urada za katoliško šolstvo.

Papež Frančišek je v nagovoru predstavnikom že večkrat omenjene kongregacije februarja 2014 poudaril, da je katoliška šola eden najpomembnejših izzivov

za Cerkev, in to zaradi prizadevanj na področju nove evangelizacije, pri kateri šole prek dela z mladimi neposredno prihajajo v stik s spremembami v svetu. Podobno sporočilo je ob odprtju simpozija dal tudi prav takrat imenovani ljubljanski nadškof p. Stanislav Zore, ki je izpostavil središčno vlogo človeka v vzgojno-izobraževalnih prizadevanjih. »V katoliški šoli mora biti človek vedno v ospredju kot tisti, h kateremu smo poslani. Pošilja pa nas on, ki je Stvarnik vsakega posameznika, Stvarnik vsakega človeka.« Svoje misli je nadškof nadalje poglobil v obširnejšem intervjuju, ki je sedaj skupaj s preostalimi prispevki oziroma predavanji objavljen v posebnem zborniku z istoimenskim naslovom kakor tukaj predstavljeni simpozij (zbornik je mogoče naročiti na spletnem naslovu IREŠ-a: ires@stanislav.si).

Prva pomembna tema, ki smo se ji posvetili na simpoziju, je bila torej nekako logično povezana z izzivi. Dr. Verhack je v uvodnem predavanju sistematično predstavil delovni dokument in na splošno opisal delo kongregacije v pripravah na jubilejno leto. Prenesel je tudi zadovoljstvo nad poslanim poročilom iz Slovenije, ki je dragocen vir informacij iz konkretne situacije in vsebuje tudi spodbude za nadaljnje razmišljanje. Glede na predstavljeni dokument se zdi nuja za sleherno katoliško vzgojno-izobraževalno institucijo, da še dalje poskuša iskati aktualne odgovore na številne izzive, ki jih kongregacija izpostavi na globalni ravni in veljajo sedaj v večji, drugič v manjši meri tudi za lokalno raven. Zato je bilo drugo predavanje namenjeno prav temu: na zgledu ugotovitev poročila iz Slovenije naj se prikaže, katera so tista najbolj pereča vprašanja, s katerimi se sooča katoliško šolstvo. Marko Weilguny, sodelavec IREŠ-a, je ugotovljeno strnil v pet ključnih področij. Na podlagi uspehov v zadnjih dvajsetih letih je treba zreti v prihodnost, ki bo od katoliških šol zahtevala še večjo sinergijo, šole pa bodo upravičeno pričakovale tudi – do sedaj še v manjši meri uresničeno – vključenost v pastoralne načrte Cerkev. Kakor že poudarjeno, tudi slovenski zgled kaže potrebo po prenovljenem pristopu k evangelizaciji in po večji pozornosti za tehnološke spremembe, saj se je treba mlademu rodu približati v njemu razumljivem jeziku. Pri tem se temeljno poslanstvo katoliške šole prilagodi sodobnemu kontekstu in zato je bila zadnja velika tema povezana z vprašanjem identitete, ki se mora nenehno razvijati v kontekstu časa in prostora in končno dati jasne odgovore za ta svet.

V nadaljevanju simpozija smo lahko slovensko zgodbo primerjali s stanjem po drugih državah. Tako sta predstavnika šol iz Belgije in iz Madžarske predstavila utrip dveh katoliških šol, ki izhajata iz tradicije sv. Bernarda iz Clairvauxa. Zanimivo dejstvo je, da se nekdanja priznana šola iz Pecs, še bolj pa tista iz mesta Oudenaarde ne ozirata toliko v preteklost, temveč bogastvo tradicije želita prenesti v prihodnost. Belgijska šola v sodelovanju s katoliško univerzo v Leuvnu razvija model dialoške šole, ki katoliško tradicijo razume na ravni rekontekstualizacije. Madžarski zgled pa je zelo podoben izkušnji, ki smo ji priča na slovenskih katoliških gimnazijah, na katerih mladi razvijajo svoje mnogotere talente in se učiteljeva avtoriteta gradi na odnosu in zgledu. Posebnost cistercijske šole iz Pecs pa je, da imajo v lasti tudi kmetijo, na kateri dijaki neposredno spoznavajo življenje v stiku z naravo.

Hrvaški, bosanski in italijanski zgled – svoje stanje v katoliškem šolstvu in perspektive v njem so opisali trije ravnateljji šol (dr. Niko Tunjić, Josip Krpić in Luigi

Fere) – po eni strani kažejo vso težavnost, ki jo morajo šole premagovati predvsem v finančnem smislu. Po drugi strani pa izstopa tudi pozornost, ki jo skupaj z lokalno Cerkvijo namenjajo nadaljevanju začrtane poti. Namenjena je predvsem ustvarjanju drugačnega vzgojno-izobraževalnega okolja.

Posebna tema, ki smo se ji na simpoziju obširneje posvetili, je zadevala vprašanje identitete katoliških šol danes. Svoje misli so v predavanjih predstavili dr. Roman Globokar, prof. dr. Carlo Nanni in msgr. Jim Cassin. Iz povedanega lahko izluščimo tri ključna spoznanja:

- Identiteta je dinamičen pojem. Katoliškost pomeni sposobnost integracije evangelija v različne kulturne kontekste. Katoliške šole se zavedajo svojega poslanstva, ki nikakor ne sme biti samo ohranjanje pridobljenega statusa, temveč iskanje konkretnih odgovorov na aktualna vprašanja.
- Vzgoja je v današnji tehnizirani ter v učinkovitost in v uspešnost usmerjeni družbi nujni spremljevalec izobraževanja. Izobrazba nas mora navdihovati, da postajamo boljši ljudje. Ni dovolj, da mladi zadostijo visokim pričakovanjem staršev in učiteljev, temveč se morajo ob tem tudi počutiti sprejete v celoti. Pri tem je ključna skupnost, v kateri so učitelji pedagogi po strokovni in po življenjski plati, učenci pa lahko v polnosti razvijajo svoje mnogotere talente. Krščanska antropologija oziroma humanizem govori o sinovskem odnosu, ki temelji na vzajemnosti med Bogom in Kristusom.
- Krščansko sporočilo v sebi skriva neverjetno lepoto, intelektualno ostrino in posebej še vzgojne ustanove so poklicane h gorečemu pričevanju in pripovedovanju te velike zgodbe. Mlad človek je nemiren iskalec in prav kot takšen išče tudi Boga, zato je pomembno, da znamo sredi današnjega sveta k njemu pristopiti v njegovem lastnem jeziku, to pa pomeni predvsem upoštevanje sporočilnosti novih medijev.

Z zadnjim poudarkom, ki smo se mu na simpoziju obširneje posvetili, smo se zopet vrnili k slovenski situaciji. Na okrogli mizi, ki je potekala prvi večer simpozija, so gostje od zunaj pogledali na zgodbo katoliških šol in opaziti je bilo, da se je odnos tistih, ki niso neposredno vključeni v delo in poslanstvo katoliških šol, spremenil na bolje. Ostaja pa še nekaj trdno zasidranih predsodkov in temeljnega nezumevanja, s katerim se sooča zasebno šolstvo v Sloveniji v celoti. V tem smislu je bil dragocen prispevek ravnatelja waldorfske šole, ki je bil gost omizja.

Simpozij je pokazal, da je pomembno graditi na uspešnosti in viziji svoje lastne zgodbe, zato so se v posebnem delu zadnji dan simpozija predstavili tudi tri slovenske katoliške gimnazije in dijaški dom. Predavatelji so na podlagi dosedanjih izkušenj opisali prispevek posamezne šole k dojetanju vzgoje in izobraževanja. Predloženi so bili tudi zgledi konkretne pedagoške prakse in vzgojnih načel.

Udeleženci simpozija smo ob koncu oblikovali skupno izjavo, v kateri smo med drugim zapisali: »V prihodnje želimo še več pozornosti posvetiti delu s pedagogi v katoliških šolah, da bi bili prežeti z evangeljskim duhom in da bi svoje delo opravljali kot osebno poklicanost. Osrednji vzor je oseba Jezusa Kristusa in njegova

naklonjena drža do vsakega človeka. Prav evangeljski duh služenja in sprejemanja vsakega človeka predstavlja jedro identitete katoliških šol ... V namen medsebojnega mreženja in večje prepoznavnosti predlagamo, da se oblikuje internetni forum oz. blog, na katerem bodo predstavljeni primeri dobre prakse katoliških šol. /.../ Primerno vstopno mesto za prebujanje presežne razsežnosti v človeku znotraj sodobne sekularizirane družbe udeleženci vidimo v umetnosti in odpiranju oči za lepo. Katoliške šole želimo biti ugodno okolje za celovito osebno rast vseh, ki so vključeni vanje, in stalna spodbuda za razvoj vsem ostalim. V smislu evangeljske pripovedi želimo biti sol in luč v tem svetu (Mt 5, 13–16).«

Tadej Rifel

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	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 / Viceeditor	Miran Špelič
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJS12X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. 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. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- | | |
|-------------------------------|---|
| Janez Juhant | <i>Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti</i> |
| Stanko Gerjolj | <i>Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico</i> |
| Bojan Žalec | <i>Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti</i> |
| Robert Petkovšek | <i>Demonično nasilje, laž in resnica</i> |
| Vojko Strahovnik | <i>Resnica, zgodovina, integriteta in sprava</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Zloraba resnice v zakonski zvezi</i> |
| Tomaž Erzar | <i>Nedovoljeno, nezaželeno in nepriznano žalovanje</i> |
| Mateja Centa | <i>Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem...</i> |
| Wolfgang L. Gombocz | <i>Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre</i> |
| Jože Krašovec | <i>Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations</i> |
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji</i> |
| Igor Bahovec | <i>Christianity in Confrontation with Individualism and Crisis of Western Culture</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve</i> |
| Peter Nastran | <i>Krščanska molitev v sekulariziranem svetu</i> |

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 75

2015 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 75
Leto 2015**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2015

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **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 Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem : o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **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)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

KAKO ANTROPOLOŠKO PRISTOPITI K RESNICI SLOVENSKEGA IN SVETOVNEGA HOLOKAVSTA?*SEARCHING FOR AN ANTHROPOLOGICAL APPROACH REGARDING THE TRUTH OF HOLOCAUST AT THE SLOVENIAN AND WORLD LEVEL*

- 199 Janez Juhant, Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti**
Truth and Compassion Brought to Light on the Banks of Eternity
- 211 Stanko Gerjolj, Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico**
From Upbringing for Empathy to Upbringing for Truth
- 221 Bojan Žalec, Človekovo nespreejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti**
Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion
- 233 Robert Petkovšek, Démonično nasilje, laž in resnica**
Demonic Violence, Lie and Truth
- 253 Vojko Strahovnik, Resnica, zgodovina, integriteta in sprava**
Truth, History, Integrity and Reconciliation
- 265 Stanislav Slatinek, Zloraba resnice v zakonski zvezi**
Abuse of Truth in Marriage
- 275 Tomaž Erzar, Nedovoljeno, nezaželeno in nepriznано žalovanje: analiza pojava v luči slovenskih sedmih desetletij po drugi vojni**
Disenfranchised, Unwanted and Unrecognized Grief: Analysis of the Phenomenon based on four documentary films about Slovenian war children and orphans
- 287 Mateja Centa, Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem onemogoča proces sprave**
Stigmatization of Emotions and Fear of Compassion Preclude the Process of Reconciliation

RAZPRAVE / ARTICLES

- 297 Wolfgang L. Gombocz, Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre**
Dionizij Areopagit: trans-filozofsko bogoslovje
Dionysius the (Pseudo-) Areopagite: A Transphilosophic God-Lore
- 313 Jože Krašovec, Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations**
Semantika koncepta pravičnosti in njegove literarne reprezentacije

323 Irena Avsenik Nabergoj, Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji

Reality and Truth in the Poetics of Biblical Narrative and Its Interpretation

335 Igor Bahovec, Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics

Kršćanstvo v soočanju z individualizmom in s krizo zahodne kulture: pomen osebe, skupnosti, pristnega dialoga, refleksivnosti in etike odnosov

347 Simon Malmenvall, Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega

Search for Unity and Universality of the Church: Ecclesiology of Vladimir Solovyov and Georges Florovsky

361 Peter Nastran, Krščanska molitev v sekulariziranem svetu

Christian Prayer in a Secularized World

OCENE / REVIEWS

373 Paul L. Gavrilyuk, Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Simon Malmenvall)

376 Ivan Fuček, Ispovjednik i pokornik (Rafko Valenčič)

379 Bogdan Kolar, Martinišče v Murski Soboti (Janez Vodičar)

POROČILO / REPORT

383 Mednarodni simpozij Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne identitete ob zgledu benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov, Stična, 14. april 2015 (Bogdan Kolar)

NOVA DOKTORJA ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

387 Samo Skralovnik, Pomen in interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd in 'wh. Doktorska disertacija (Terezija S. Večko)

389 Irena Avsenik Nabergoj, Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in v njihovi literarni interpretaciji (Jože Krašovec)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

397 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Faculty of Theology, University of Ljubljana,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Igor BAHOVEC

doc. dr., za sociologijo religije PhD, Assist. Prof., Sociology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
igor.bahovec@guest.arnes.si

Mateja CENTA

univ. dipl. teologinja, mlada raziskovalka BA in Theology, Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mcenta@gmail.com

Tomaž ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@guest.arnes.si

Stanko GERJOLJ

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Wolfgang L. GOMBOCZ

akad. prof. dr., za filozofijo Acad., PhD, Prof., Philosophy
Inštitut za filozofijo, Karlova in Francova univerza v Gradcu Institut für Philosophie, Karl-Franzens-Universität Graz
8010 Graz, A – Heinrichstraße 26
wolfgang.gombocz@uni-graz.at

Janez JUHANT

akad. prof. emer. dr., za filozofijo Acad., PhD, Prof. emer., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.juhant@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino 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

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, 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

Simon MALMENVALL

mag. zgodovine; dipl. rusistike M.A. of History; B. A. Russian Studies
Pod hribom 68, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Peter NASTRAN

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Črni Vrh 37, SI – 1355 Polhov Gradec
peter.nastran@rc.kc.si

Robert PETKOVŠEK

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

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškovo trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Vojko STRAHOVNIK

znanstveni sodelavec, doc. dr., za filozofijo PhD, Scientific Associate, Assist. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@guest.arnes.si

Rafko VALENCIČ

prof. emer. dr., za pastoralno teologijo PhD, Prof. emer, Pastoral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
rafko.valencic@guest.arnes.si

Terezija S. VEČKO

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. emer., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškovo trg 20, SI – 2000 Maribor
terezija.vecko@guest.arnes.si

Janez VODIČAR

izr. prof. dr., za didaktiko in pedagogiko 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

višji znanstveni sodelavec, izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Senior Research Associate, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@guest.arnes.si

Razprave na temo

Kako antropološko pristopiti k resnici slovenskega in svetovnega holokavsta?¹

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,199—210

UDK: 177.74:323.28

Besedilo prejeto: 05/2015; sprejeto: 06/2015

*Janez Juhant***Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti**

Povzetek: Resnica življenja se nam odpira ob priznanju človeške omejenosti in človekove potrebe po drugem, ki nam jo kaže obraz bližnjega. Človeško življenje resda ne nastaja brez žrtve, a ni etično, žrtvovati druge za svoje cilje. Resničnost življenja je v vzajemnem sodelovanju. Zato je dialog temelj človeške vzajemnosti in odkrivanje resnice preteklosti bistvena postavka trdne človeške družbe. Totalitarni sistemi so žrtvovali brezimne množice in jih podrejali svojim ozkim razrednim ali rasnim ciljem. Odkrivanje teh resničnosti in gojitev sočutja je temeljna postavka sprave in ureditve naše tranzicijske družbe in pogoj za njeno prihodnost. Članek poudarja, da je to mogoče doseči v hermenevtičnem odkrivanju preteklosti in v postavitvi novih človeških obzorij za prihodnost človeka in družbe, to pa je podlaga družbene resnice in sočutja.

Ključne besede: resnica, sočutje, sprava, zgodovina, hermenevtika, totalitarizem, komunizem, nasilje, žrtve, vzajemna družba

Abstract: **Truth and Compassion Brought to Light on the Banks of Eternity**

The truth of life opens up to us once we recognize and admit our human limitations and the need for the other that the countenance of our neighbor reveals to us. Human life does not arise without sacrifice, but it is not ethical to sacrifice others for one's own ends. Reality of life lies in reciprocal cooperation. Dialog is the basis of human reciprocity. Unveiling of the truth about the past is an essential component for a strong human society. Totalitarian systems subordinated and sacrificed countless nameless multitudes to their narrow class or racial goals. Unveiling of these realities and nurturing of compassion are the key constituents for reconciliation and regularization of our society in transition and conditions for its future. As the article clearly states, it is possible to achieve this through hermeneutical unveiling of the past and establishing new human horizons for the future of man and society, which is the foundation for truth and compassion in society.

Key words: Truth, compassion, reconciliation, history, hermeneutics, totalitarianism, communism, violence, victims, reciprocal society

¹ Tematski sklop prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269).

1. Resnica žrtve

Ob sedemdesetletnici konca druge svetovne vojne in izvedbe revolucije v Sloveniji posebej izstopa vprašanje žrtev revolucije in vojne. Za Slovenijo zapisani vrstni red odseva število žrtev revolucije, ki presega število žrtev vojne, čeprav je težko oboje natančno razmejiti, kajti obstajajo tudi za žrtve obojega hkrati. Zakaj v ospredju žrtve? Žrtve so ponavadi ob tako imenovanih »uspehih« vojn in revolucij deležne manjše pozornosti, so kolateralna škoda. Žrtve revolucije pa so bile večinoma sploh zamolčane, odrinjene v osebno in v družbeno podzavest, zato je njihovo poimenovanje naša prva dolžnost do resnice in obenem tudi pot do človeškega sočutja. Odkrivanje njihove resničnosti pomeni hkrati tudi zdravljenje bolečih ran oziroma travm posameznikov in celotne družbe in čiščenje zamolčane preteklosti, ki kot nezaceljena rana bremeni naš družbeni razvoj. Psihoterapevtka Luise Reddemann (2014, 42) opozarja, da ima prikrivanje travmatiziranosti v nemški družbi – drugače do ZDA in od Nizozemske, kjer so se z njo začeli ukvarjati že takoj po drugi svetovni vojni – opravka z zgodovino: »Za »narod storilcev« se je bilo očitno posebno težko sprijeti z globokimi duševnimi ranami, ki so jih pustili fašizem, vojna in pregnanstvo v milijonih ljudi. Kajti z ranami stopa na dan tudi krivda.« V marsičem velja to za slovensko družbo, ki je prav tako narod storilcev kakor žrtev, in je sedemdeseta obletnica konca druge svetovne vojne priložnost, da storimo vsaj nekaj korakov v to smer in drug drugemu pomagamo izstopiti iz začaranega kroga te ujetosti. In prav Nemčija in druge države Evrope imajo glede te obdelave svoje preteklosti izkušnje, ki nam lahko pomagajo, da se tudi mi temeljiteje lotimo obdelave travmatične preteklosti.

2. Prikrito žrtvovanje

Žrtvovanje človeka je vsak nasilen poseg v človeško osebo, še posebno če ima to za posledico, da človek izgubi svoje najdragocenejše, življenje, kakor se je pogosto zgodi v vojnah in revolucijah. Po Girardu je mehanizem žrtvovanja sestavni del človeškega življenja in preživetja. (Girard 2006) Tudi vsi drugi nasilni posegi, ki resda ne vzamejo življenja, a ogrožajo osebno nedotakljivost in povzročijo dolgotrajno ali celo trajno pohabljenost žrtev oziroma njihovo travmatiziranje, pomenijo prav tako bolj ali manj posredno ali neposredno žrtvovanje človeške osebe. Totalitarna preteklost je takšne posege skušala sistemsko zelo prefinjeno skrivati ali celo trajno prekriti. Ker se o tem ni smelo govoriti, je vse toliko bolj obremenilo podzavest prizadetih posameznikov in njihovih potomcev. Zato nezaceljene rane še vedno bremenijo narodno zdravje in tlijo v individualni in v skupinski zavesti. Za potomce je zelo boleč izbris imen in grobov žrtev, saj se ne morejo človeško oziroma civilizacijsko posloviti od svojih dragih, problem pa zadeva tudi celoten narod in državo, saj je dostojen pokop vsakega človeka ustaljeno človeško izročilo. Prav tako so bili tudi sami svojci žrtev oropani temeljnih pravic do spoštovanja svojega dostojanstva, niso imeli pravic do šolanja, do uživanja materialnih dobrin in do poklicnega uveljavljanja. Številni drugi so bili deležni sodnega pregnanjanja,

zaplembe premoženja, vse omenjene prizadete državljanke in državljane je spremljala tudi družbena izolacija. Večino družbe so omenjeni pritiski totalitarne oblasti trajno zaznamovali. Prav tako so pustili posledice tudi rabljem oziroma preganjalcem, ki jih še danes bremeni zarota molka storilcev, ki so povzročili to tragično in nasilno usodo posameznikov in skupin. Z njihovimi dejanji so zaznamovani tudi njihovi svojci. Čeprav so zločine skušali pred svojci prikriti, so posledice zlih del nezavedno bruhale na dan in bremenile družinsko in seveda tudi družbeno življenje. Iz tega razloga je razumljivo vodilo, ki naj bi ga dobili revolucionarji, naj poročijo krščanska dekleta, saj bodo tako lažje prenašali svoja bremena. Odrasla gospa je izvedela, da je njen oče sodeloval v poboynih pobojih v Kočevskem rogu, in je Romani Bider povedala, kako jo po eni strani neznosno bremeni teža tega očetovega zla, po drugi strani pa šele po razkritju očetove preteklosti razume, zakaj je bil vse svoje življenje »vse kaj drugega kot človek«. ² Osebna in družbena zavest je torej zelo prepletena in obremenjena z dolgotrajnim prikritim nasiljem, da niti pogovor o tem ne more steči in resnica le polagoma prihaja na dan.

Kot posledica tega v naši družbi zato tako težko razvijamo sočutje do žrtev, saj je omenjena preteklost pri večini zaprla oziroma zacementirala človeškost globoko v podzavest posameznikov in skupin, kakor so na primer rablji v Hudi jami zacementirali nesrečne žrtve. Na vsakem koraku opazna agresivnost in nepripravljenost za sodelovanje v družbi sta posledica teh neprečiščenih ran iz polpreteklosti in bremenita normalno življenje in delovanje. V celoti torej Damoklejev meč visi nad narodno oziroma državno skupnostjo, da ne moremo s polno energijo živeti življenja in opravljati nalog, ki jih od nas zahteva sedanji trenutek. Ker smo še vse preveč ujeti v travme, se nam ukvarjanje z resnično sedanostjo in z njenimi problemi odmika ali je vsaj zelo oteženo. Posledica tega je, da je tudi prihodnost zaradi neprečiščenih duševnih usedlin obremenjena z negotovostjo in brezupnostjo in negativno zaznamuje upanje, posebno mladega rodu. Manjka nam človeškega dialoga in sodelovanja. Namesto da bi načrtovali prihodnost, se lovimo v stihijskih nedorečenostih, ki so posledica te naše osebne in skupinske ujetosti, zato je tudi samopodoba osebnega in družbenega življenja in delovanja nenehno omejena oziroma obremenjena s to hipoteko.

3. Človek v kolesju ideoloških spon

Nemška teološka revija *Publik Forum* je pod naslovom Prijatelji za dva dni ob obletnici začetka prve svetovne vojne objavila poučne slike božičnega premirja na fronti med Nemci in vojaki antante. Za dva dni so sovražni vojaki (ne ve se zagotovo, kateri so bili prvi, a verjetno so bili to Nemci) prestopili bojne črte, da bi »sovražniki« v miru nazdravili drug drugemu božični praznik. Nemški vojak je v svoje spomine na prvo svetovno vojno zapisal, da mu je šele ob petju božičnih pesmi prišla prav do zavesti absurdnost vojne morije. Po koncu premirja so namreč spet morali po-

² Romana Bider, vseposvojitev.si, na okrogli mizi v Novem mestu dne 5. 3. 2015.

stati »sovražniki«, se pravi: žrtve po brezsmiselnem diktatu vojne politike, ki je iz ljudi napravila trajne žrtve. (Baas 2014, 46–49) V svoj Dnevnik judovsko dekle Ana Frank, ko vsak dan trepeta za svoje in za življenje družine, zapiše tudi: »Židi čakajo, kristjani čakajo, ves svet čaka in mnogi čakajo na svojo smrt ... Uboge ljudi gonijo v klavnico kot čredo bedne, bolne, nemočne živine. Pa o tem raje ne bi govorila, ker me tlači mora zaradi mojih lastnih misli.« (Frank 2011, 94, 109)

Strahotne razsežnosti je dobilo žrtvovanje v revoluciji, saj je bila po prepričanju samih revolucionarjev revolucija izredno stanje. Uvedla je tako neznosne razmere, kakršnih doslej človeštvo še ni poznalo, zato so bili ljudje ob revolucionarnem dogajanju tako silovito zaprepani, saj se jim kaj takšnega še ni dogajalo. Čas revolucij in vojn je osupnil ljudi, kakor pravi v Grossmanovem romanu *Življenje in usoda* pisateljeva junakinja judovska zdravnica Sofja Osipovna: »Sama pri sebi se je celo čudila, ker je potrebno le nekaj dni, da je prešla obratno pot od človeka do umazanega in nesrečnega brezimnega živinčeta, oropanega svobode, medtem ko je pot do človeka trajala milijone let.« (Grossman 1995, 206)

Milovan Đilas (2013, 42) v svoji knjigi *Novi razred* prepričljivo pokaže, kako je komunistična revolucija – drugače od drugih – zahtevala velikanski vložek in številne žrtve za sorazmerno majhen izkupiček: »Po svoje je res; nobena druga revolucija ni zahtevala toliko izjemnih razmer; nobena druga revolucija ni obljubljala tako veliko in dosegla tako malo. Demagogija in napačno prikazovanje razmer sta neizogibni značilnosti komunističnih voditeljev, ker so prisiljeni obljubljeni najidealnejšo družbo in odpravo vseh oblik izkoriščanja.« In Đilas nadaljuje, da komunisti ne morejo priznati tega, kar »so obljubljali pred revolucijo in med njo. Z njihovega stališča bi takšno priznanje pomenilo, da je bila revolucija odveč, da je bila nepotrebna. Seveda pa je karkoli takšnega zanje nemogoče.« (43) Zato revolucionarji vztrajajo, da se njihov napor in z njim njihove žrtve ohranjajo v *status quo*. Pred seboj imajo le revolucionarni podvig in ves scenarij je usmerjen v njegovo ohranjanje in vzdrževanje. Ne zanimajo jih osebe, pomemben je le revolucionarni izkupiček, tudi če je majhen v primerjavi z velikanskimi vložki in z njimi povezanimi žrtvami. Težko je torej vzpostavljati normalno družbo, če so bili dosedanji človeški vrednostni sistemi postavljeni na glavo. Človek lahko hitro napreduje na široki poti, ki vodi v pogubljenje, teže pa se vzpenja po ozki in zahtevni poti krepstnega življenja. Težko je enako hitro popravljati zablode, ki se zgodijo z nasilnim revolucionarnim obratom, v katerem nenadoma postanejo laž, ubijanje, kraja itd. vodila družbenega življenja. Jezusov rek to samo potrjuje: »Vstopíte skozi ozka vrata, kajti široka so vrata in prostorna je pot, ki vodi v pogubo, in veliko jih je, ki vstopajo po njej. Kako ozka so vrata in kako tesna je pot, ki vodi v življenje, in malo jih je, ki jo najdejo.« (Mt 7,13–14)

4. Obraz smrtnika

Življenje pa prav in v polni resničnosti dojemamo, če se ozremo v človeški obraz, ki razodeva človeško stisko in bolečino. V tem smislu Levinas (1998) kliče k odgo-

vornosti, ki izhaja iz tega, da se nam drugi razodeva kot bitje, za katero smo etično odgovorni. V obličju se nam odpre nebogljenost, to je: potrebnost človeka v stiski in temini življenja. To stisko je nečloveško razplamtela krutost vojn, revolucij in drugih nasilnih posegov v človekovo življenje. Resnica človeka ne more mimo človekove nebogljenosti. Človek je krhko bitje, bitje za smrt, kakor je zapisal Martin Heidegger (1997), in življenje je umetnost umiranja, kakor so poudarjali srednjeveški teologi. A dokler človek sebi in drugim ne prizna te resničnosti, se tudi ne more odpreti drugemu, ker ima sebe za popolnega, absolutnega. Absolutni, posebno totalitarni sistemi so gojili in spodbujali to ujetost človeka v svoj lastni prav, v navidezno sposobnost, da lahko popolnoma obvlada resničnost in zagospodari svetu. Njihova filozofija je zanikala kakršnekoli meje, zato so toliko bolj omejevali druge oziroma so jih podredili svojim ciljem. Znotraj teh zamisli ni bilo prostora za sočutje.

Resnica življenja pa se prav odpira šele na bregovih večnosti v očeh smrti. To resničnost človeškega trpljenja in smrti so zavestno spregledali ali ignorirali tisti, ki so odločali v vojnah in revolucijah. Ignoranca in gledanje zgolj na sistemske cilje – na izpeljavo revolucionarnih, rasnih in drugih posegov – sta botrovala lahkomiselnim odločitvam vladajočih tiranov človeštva, da so žrtvovali množice za svoje cilje, ki so jih posvečevali z vzvišenimi cilji človeštva, razreda ali rase. Odločanje brez človeškega obraza ustvarja razrednega sovražnika in iz kabinetov odločevalcev seje smrt. (Bauman 2006)

Platon zato v svojih dialogih izraža trdno prepričanje, da se resnica človeka prav odpira šele, ko se osebno odpiramo resničnosti smrti. Ko Aksioh trepeti v smrtni grozi, ga Sokratu uspe utemeljeno (*logos*) in z upanjem na večno srečo prepričati v resničnost človeškega življenja, ko mu pravi: »Ko se vrata odprejo, reka Aheront in z njo (371c) Kokit sprejemata tiste, ki ju morajo prečkati in biti privedeni do Minosa in Radamantisa, (na kraj), ki se imenuje »Ravnina Resnice«. Tam sedijo sodniki, ki slehernega prišleka zaslišujejo, kakšno življenje je živel in s kakšnimi dejavnostmi se je ukvarjal, ko je prebival v telesu. In seveda se ni mogoče zlagati.« (Platon 2004 2:774; Platon 2004, 1:548: »Njihovo [se pravi duš, J. J.] veliko prizadevanje je, da bi videle Ravnino Resnice, kjer [Resnica] je ...« [Fajdros 248b]). Na drugi strani pa je to tudi »planota Pozabe« (skritosti: gr. *léthe*, Platon 2004, 1: 1252 [621a]), to pa nakazuje, da je resnica (gr. *alétheia*) zelo zahteven projekt, ki se najbolj izrazito preizkuša na bregovih večnosti, saj človek resnico življenja odkriva vis-à-vis smrti. Obenem pa kljub temu nima pregleda nad zadnjo resničnostjo, ki se mu bo – po Platonu – razodela šele v večnosti.

5. Razumevanje na poti k resnici

Gadamer v svojih študijah hermenevtike razlaga najprej metodo hermenevtike v zvezi z razumevanjem Svetega pisma. V sodobnih študijah zgodovine se dogaja pozabljanje (Diltheyjevega) zgodovinskega interesa: »Razumevanje je najprej razumeti se med seboj.« (Gadamer 1990, 183) Gadamer se sklicuje na Schleierma-

cherja in nadaljuje, da je cilj hermenevtike resnica, pot do nje pa se odpira z gramatičnimi postavkami in s psihološkim razumevanjem (189; 191). Schleiermacher namreč pravi, da je pomembna deležnost v »vseživljenju«, s tem pa hermenevtika posamezniku pomaga k resnici splošnosti. Ekstrema tujosti in zaupljivosti se relativizirata v vzajemnosti posameznikov, torej v dialogu (193). Pot do te vzajemnosti je metoda razumevanja. Vsako razumevanje je odprto v celoto oziroma se razodeva iz celote. Celota pa je odvisna od kulture, se pravi: vsi smo vpeti v neki določen (človeški) kulturni svet, ki nas na poseben način zaznamuje, čeprav je odločilen posameznik (posamičnik), kakor zatrjuje Primož Repar (2014), sklicujoč se na Kierkegaarda in na Gosarja. Brez posameznika ni ne razumevanja ne kulture. Z Wilhelmom Humboldtom pa Gadamer ugotavlja, da je posameznost »skrivnost, ki je nikoli ni mogoče (dokončno) razvozlati« (194). To postaja zanimivo, ko Gadamer odpre vprašanje v smer krščanske teologije o Sveti Trojici in zatrjuje, da je to skrivnost sama v sebi in se obenem razodeva nam (*emanatio intellectualis*; 427). Zato dober hermenevtični postopek lahko zagotovi celo boljše razumevanje posameznika, kakor se more dojeti on sam. Z drugimi besedami: sebe dobro oziroma bolje razumemo šele prek drugega.

Hermenevtika ima zato važno vlogo pri iskanju smisla in tako (celostne) resnice zgodovine. Odpira nam pomen kulturnega izročila in vprašanje stalnega »napredovanja« duha v zgodovini (Hegel) in s tem celovitega smisla zgodovine. Nasproti optimistu Heglu Gadamer z Jakobom Burkhardtom pozna tudi »mnoge temne napovedi« (214 sl.), to pa bi po Gadamerjevem mnenju lahko pomenilo celo »koniec zgodovine«. Se pravi: zgodovina ni le napredek duha, ampak je lahko tudi njegov padec ali morda celo zaton.

6. Zgodovina kot razumevanje sebe iz preteklosti

Gadamer navaja tudi knjigo *Weltgeschichte* Leopolda von Rankeja (1795–1886), v kateri avtor pravi, da si Boga predstavlja kot »tistega, ki celotno historično človeštvo gleda z višave in ga povsod enako vrednoti« (214). Nasproti temu stališču Gadamer trdi, da zgodovina ni »totalitetni« pogled, ki bi ga usmerjal Heglov pojem razvoja absolutnega duha. Ta pogled je doživel svojo materialistično-praktično izvedbo v marksizmu. Zato se v tranzicijskih deželah tako težko izkopavamo iz absolutnega totalitarnega oklepa. Zgodovina torej ne more biti utelešenje ideje po meri absolutnega človeka, razreda, nacije, saj bi to pomenilo neko brezosebno nedoločeno in »estetsko-panteistično komunikacijo« (217), ki so jo kritizirali že Heglovi sodobniki. V tem smislu Gadamer, sklicujoč se na Johanna Gustava Droysena in na Wilhelma von Humboldta, opozarja »na končnost človekovega dojetanja zgodovine, ki temelji na osebi, ki svet razumeva raziskovalno« (219), torej nepopolno, v nenehnem dopolnjevanju. V zgodovinskem raziskovanju človek ne spoznava (predvsem) empiričnih zakonov, ampak »moralne sile« (221) in obenem svojo omejenost. Posameznik drugače lahko razume zgodovinsko dogajanje le iz celote, ki je tesno povezana s posamezniki. Razgled torej izhaja in se usmerja iz

omejenega posameznika, ne pa z božjega, se pravi absolutnega gledišča.

Gadamer preide na Diltheyjevo razumevanje zgodovine in ugotovi najprej, da podobno, kakor je Kant izpeljal kritiko čistega uma, tudi historični um potrebuje svoje kritično opravičenje. To je nov pristop k resničnosti prek »izkušnje« historične znanosti. Njeno izhodišče je vedno življenjska izkušnja. (230) Tu pa se pokaže nasprotje/napetost med filozofijo življenja in njeno znanstveno dojemljivostjo; to je lahko vir hermenevtičnega dojetanja. Govorimo o vprašanju, kako lahko znanost (zgodovina) dojema življenjsko resničnost. Dilthey po Gadamerju odgovarja, da se končnost v umnosti uresničuje kot neskončnost, vendar ne absolutno kakor pri Heglu. Zato se končnost posebno pri izkušenem odpira razsežnostim celote in ustreznemu »sočutju« s celoto, to je dostojanstvo zgodovinarja, hkrati pa vedno govorimo o subjektivni odvisnosti, torej ne o »absolutnem védenju«. Gadamer drugače kritizira Diltheyjevo stališče, po katerem je mogoče dvoje stališč primerjalno vzporejati glede na sorodnost izhodišč, ker naj bi to dalo jasnejšo sliko zgodovinskega obzorja. (238) Po Gadamerju je historična zavest predvsem način samospoznanja« (239), torej samorazumevanja posameznika prek drugega, ne pa primerjava (enakih) stališč. Po Diltheyju ima prednost odnos med življenjem in védenjem (240) in zato je Dilthey po Gadamerju bliže historicističnemu posploševanju kakor strogemu upoštevanju življenjske subjektivnosti, ki se kaže v enkratnosti človeka kot posameznika. Šele tako pa se nam odpira resnica človeka.

7. Tu-bit: ti in jaz

Po Gadamerju napravi korak v to smer E. Husserl (1859–1938) s svojo fenomenologijo, katere glavni namen je, tematizirati življenje kot subjektivno objektivnost (253) in pokazati, da je »vsak Ti drugi jaz« (254). Znotraj tega najde Gadamer zelo uporaben pojem »obzorja« (horizonta, 250). V nadaljevanju opozarja na rešitve miselne obdelave življenja pri grofu Yorcku, pri Husserlu in pri Heideggerju. Heidegger nam prihaja naproti z zelo uporabno formulo časnosti, ki omogoča pristno dojetanje »biti, resnice in zgodovine« (260) iz temelja življenja tu-bitu enkratnega posameznika. S časnostjo tu-bitu (Heidegger 1997) se po Gadamerju odpira resničnost človeške biti kot časne in vpete v absolutnost (časno) bivajočega. To izključuje vsako sistemsko/oblastno absolutenje (totalitarni sistemi) in povzdigovanje človeka ali tudi (samo)povečanje človeka in zahteva odprtost človeka v skrivnost. Človek je »pastir biti« (Heidegger 2003). Hkrati se vprašanje biti postavlja tudi v odnosu do nič, s tem pa se »poveže začetek in konec metafizike« (262). Obrat (*Kehre*) po Heideggerju (1997) pomeni, da umevanje ni nevtralna znanost, ampak vedno »prvotni izvrševalni lik tu-bitu, ki je bit v svetu« (Gadamer 1990, 264). Umevanje je »nova duhovna svoboda«. Človek, ki razume, lahko svobodneje uveljavlja svojo človeško bit v stvareh in v odnosih. To pa je pomemben sklep za zgodovinsko razumevanje. Tako namreč človek, ki razumeva, prihaja blizu resnici o sebi. »Zgodovinsko (razumevanje) ni prikrojevanje stvari glede na želje ali predodke ali sugestije močnih, pač pa ostane »primerjanje« stvari, *mesuratio ad rem*.«

(266) Za dosego tega je pomembno, da sta oba subjekta konkretna = zgodovinska, ne zgolj »ontična« (objektivna). Ker smo pozabljivi (zgodovinski), lahko preteklost ponavzročamo in se je tako znova in znova spominjamo. Prav tako smo del izročila, zato tudi težava pristopa resničnosti človeške preteklosti (tudi glede naše polpreteklosti), saj je odvisna od človeškega spominjanja. Zato nobena eksistencialna analiza ni absolutna; vedno je zgodovinska, ima svoje človeške omejenosti; pot do vsakokratne (eksistencialne) resnice je tako težka in zahtevna. (267)

Če govorimo torej o zgodovinski resnici, govorimo o resnici človeka kot omejenega bitja in tudi o njegovi zlomljivosti in nepopolnosti. Izogibati se je treba vsakemu triumfalizmu resnice, a tudi relativnosti resnice, ki bi pozabljala, da je resnica vedno resnica človeka, najbolje odprta v nagovoru drugemu (ti). Šele ob odprtosti drugemu lahko pridemo do resnice človeka. Tudi vsakdanja izkušnja nam potrjuje, da postajamo prisebni, če znamo prisluhniti drugemu in se v dialogu odpreti resnici človeka. Brez ti tako tudi jaza ni.

8. Resnica duhovne znanosti, ne empirija

Gadamer uvodoma ugotavlja, da je resnica proizvod naravoslovja. Ob tem je treba opozoriti, da so se marksisti, tudi jugoslovanski (Bošnjak 2011), nenehno sklicevali na znanstvenost svoje misli. A na področju duhovnih znanosti – po Gadamerju – »se zdi rodovitnost duhovno-znanstvenega spoznanja bolj sorodna uvidom umetnika kakor metodičnemu duhu raziskovanja« (Gadamer 1993, 38). Najprej opozarja na etos raziskovanja, o katerem pa vemo, da je v Sloveniji zelo pomanjkljiv (npr. preprečevanje dostopa do arhivskih virov!). Ovine tega svobodnega raziskovanja so pritiski (politične) družbe, gospodarstva, medijev itd. Govorimo o védenju o nas in o pripravljenosti, da se iz preteklosti kaj naučimo (*Historia magistra vitae!*). Sredstvo je vedno govornica, ki nam odpira pota zgodovinske resničnosti. V tem procesu je naše govorjenje razpeto med »solistiko in resnično filozofijo«, a ostaja nam le govornica oziroma dialog (*logoi*; 43).

Kljub temu da se resnica po Gadamerju danes meri po empiričnih znanostih, po katerih naj bi bilo »vse jasno«, je delež resnice ob tem idealu tudi skritost (*létheia*) biti, iz tega pa sledi, da je sestavni del vsakega, tudi znanstvenega govora tudi prikritost v nemoči govornice. Človek v sodbi (govornici) resnico resda razkriva (*a-létheia*), a je pomembna pot (*methodos*), kako pridemo do nje. To ni le (empirično) preverjanje (verifikacija), ampak je problem veliko bolj zapleten. Metoda je odvisna od (načina) spraševanja (52), kakor je posebno izpostavil pragmatizem, povzemajoč eksistencialiste, ki izhajajo iz osebkove (subjektive) omejenosti. Zato je pomembno »položajsko obzorje«, po katerem nas sedanjost nenehno odpira in določa v zgodovini in z njo, tako v preteklost kakor v prihodnost. Zato »se zgodovina piše vedno znova, ker nas sedanja (že) določa ... Prvenstvo vprašanja pred sodbo (*Urteil*) pomeni za hermenevtiko, da vsako vprašanje, ki ga razumemo, sami postavljamo. Stopitev sedanjostnega obzorja z obzorjem preteklosti je posel zgodovinskih duhovnih znanosti. Te pa počnejo s tem tisto, kar mi že vedno počnemo,

v tem, ko smo.« (55) Govorica je orodje, zato si je treba prizadevati, da ne govorimo drug mimo drugega. Pri tem nihče od nas ne obseže v svojem mnenju (*meinen*) celotne resnice, prav tako pa »naju oba lahko v najinem posameznem mnenju obsega celotna resnica« (56). Zato pomeni historično razmišljati, odpreti se preteklosti in jo prevesti v sedanost. Govorimo o »konkretizaciji smisla« (Gadamer 1990, 401). Da bi to zmogli, je treba gojiti umnost govorjenja: »V resnici se gibljemo, se mi zdi, če izhajamo iz smeri bistva govornice.« (421) Resnica je zato inkarnacija besede in pomeni tudi odrešenje. Zelo pomembna za Gadamerja je Avguštinova ugotovitev, da je poleg zunanje govornice še bolj »pomembna notranja beseda, ki je beseda srca« (423). S tem pa se odpira pot do Svete Trojice, ki nam pomaga šele prav doumeti bistvo človeka: odkriva se nam v skrivnosti Svete Trojice. Tako po eni strani premagujemo, kakor pravi Michael Novak (2006, 28–30), relativizem in na drugi strani zgolj oblastno (totalno) vzdrževanje in manipuliranje resničnosti, ki si podreja ljudi za svoje oblastne cilje. Zato je po Novaku nujen (globlji) moralni oziroma duhovni temelj, da lahko sploh pridemo do resnice. Razum je sredstvo medosebnega sporazumevanja in dogovarjanja, obenem nas to odpira presežni oziroma objektivni resnici, ki se nam po Gadamerju razodeva v Sveti Trojici. Po Novaku je lahko ta pot do resnice versko ali neversko motivirana,³ čeprav je po njegovem vera zanesljivejša pot do nje, saj »brez takšnih moralnih temeljev – se pravi brez zavezanosti večine državljanov moralnim navadam, zaradi katerih »svoboda« in »resnica« nista samo besedi na papirju, ampak zanesljivi težnji v moralnem življenju ljudstva – republika, katerakoli republika, težko traja dolgo. Naših pravic ne varujejo besede na papirju, ampak navade, ki kažejo spoštovanje resnice in ljubezen do urejene svobode.« (Novak 2006, 38) Še posebno pri reševanju tako zapletenih zadev, kakor sta genocid in teptanje temeljnih človekovih pravic, je globlji moralni oziroma duhovni temelj podlaga, da pridemo do resnice in do sočutja s človekom.

9. Sveta Trojica in resnica/skrivnost človeka

Gadamer opozarja na razliko med notranjo besedo človeka in besedo Svete Trojice, saj se nam polna resnica (o človeku) odkriva v duhovnem procesu (*emanatio intellectualis*; Gadamer 1990, 427). Človeška beseda je zato na poti in je nenehno ogledalo razmerij in odnosov. Čeprav je torej ta beseda nepopolna, ostaja stalna »pritika« duha, torej neke vrste pomožno sredstvo, da si nekako osvojimo zadeve, ki jih le Bog popolnoma dojema. Skozi Sveto Trojico beseda postaja polnost. Analogija med človeško besedo in besedo Trojice za Gadamerja pomeni, da je naša govornica vedno uperjena v izkustveno stvarnost, obenem pa navdihnjena prek človekove skrivnosti, ki je potopljena v skrivnost Boga: »Beseda ne izraža namreč duha, pač pa mišljeno stvar. Izhodišče je tvorba besede, je sam stvarni odnos (*species*), ki izpolnjuje duha. Mišljenje, ki išče svoj izraz, se ne nanaša na duha, pač pa na stvar.« (430) Človek je sposoben z besedo ujeti množstvo in povedati. To je spo-

³ Zahvaljujem se Ani Martinjak Rataj, da me je opozorila na to stališče Michaela Novaka.

sobnost govornice, da se po dogovoru zedinimo (gr. *kata synthéken*), z drugimi besedami, najdemo skupni jezik. Vendar človeški dogovor ostaja ne-dokončan, zato se resnici približujemo, jo odkrivamo v hermenevtičnem krogu, se pravi: prek partnerja(-ev), ki se mu (jim) odpiramo; Sveta Trojica nam je ideal tega komuniciranja. Le v priselnosti, v pripravljenosti, pristno se odpreti drugemu, besede ohranijo svojo svetost, predvsem tako bit razumemo in dojamemo v spregovorjenem, »v govornici« (478).

Ta pot pa je zahtevna. »Ni nobenega razumevanja, ki bi bilo prosto vseh predsodkov, čeprav mora biti volja našega spoznanja usmerjena k temu, da bi se izognili »prekletstvu« predsodkov. V preiskovanju (tega problema, J. J) se je pokazalo, da gotovost, ki jo zagotavlja uporaba znanstvene metode, ne zadostuje, da bi nam bila porok resnice. To velja v posebni meri za duhovne znanosti, ne pomeni pa zmanjšanje njene znanstvenosti, pač pa nasprotno izkaz njene zahteve po posebnem človeškem pomenu, ki ga zastopa od pradavnine. Da pa v njenem spoznanju prihaja do izraza lastna bit spoznavajočega, označuje sicer zares mejo »metode«, ne pa (meje) znanosti. Kar orodje metode ne zmore, pa mora biti toliko bolj in je tudi lahko doseženo z disciplino vpraševanja in raziskovanja, ki zagotavlja resnico.« (494) K resnici in spravi torej ni moč priti zlahka, ker govorimo o ljudeh in o njihovem pristopu k svetu v medsebojnem dialogu, v govornici. Če je bil(-a) ta predolgo zatrt(-a), je ponovno razkrivanje resnice tem bolj zahtevno.

10. Resnica in sočutje

Resnica se torej odkriva samo prek drugega človeka. Človek je bitje, ki nastaja prek drugega in kot bitju govornice se mu to lahko zgodi le v dialogu z drugim. Večina problemov med nami ljudmi nastopi z izključevanjem drugega človeka in z neupoštevanjem sočloveka, saj so odločilni odnosi, oziroma le v govornici, v pogovoru in dialogu lahko odkrivamo temelje človeške biti.

Vsako sistemsko absolutenje človeka torej pomeni nasilno teptanje temeljev človeške govorne odprtosti. Posebno totalitarni sistemi so popolnoma poteptali to resničnost. Slovenija ima daljšo zgodovino takšnega prevzema. Začela se je z liberalnimi napadi konec 19. in v začetku 20. stoletja. Poglejmo napade liberalcev v Krekovem času, ko so ga ozmerjali za revolucionarja v talarju. Če človek bere *Slovenski narod* na prelomu iz 19. v 20. stoletje, je presenečen nad temi žolčnimi napadi, ki jih poznamo kot kulturni boj. Očitno je bila to psihološka vojna, ki ima svoje psihološke usedline v zatiranju osebne slabe vesti tistih, ki so zapustili (katoliško) vero in so se tem bolj ognjevitoborili zoper njo. Podoben fenomen zasledimo pri odpadnikih od naroda v tujih okoljih, ki postanejo najbolj zagrizeni nasprotniki svojega naroda (npr. nemškutarji na Koroškem). Očitno pri liberalcih lahko govorimo tudi o zanikanju verskega čuta in zdi se, da Slovenija postaja danes skupinska patologija, ki ni zmožna ozdravitve v svojih koreninah. Liberalci so s svojo idejno vlogo v revoluciji postali tudi nosilni steber proticerkvene propagande in gonje in izključevanja drugačnih.

Ali nas je stiska vojne in revolucije res naredila bolj prisebne, se sprašuje Primož Repar, ki ob presoji Gosarjeve vloge med Slovenci zapiše: »Vsaka preobrazba, ki poseže v družbo, je seveda že s tem družbena, pa vendar je temelj novega družbenega reda v posamičnih preobrazbah, v zgledih posamičnosti in zato so lahko najbridkejši časi tudi najbolj božji. Eksistenco namreč najbolj opredeli čas stiske, ko pride do izraza človeška resnica, ki je tako travmatična, da se je ne da vzeti pod univerzalnost smisla, temveč mu nenehno kljubuje. V najtemačnejših dnevih in nočeh obupa pa se torej lahko sproži upanje. Toda le kakšno upanje je mogoče po izkušnjah shoah ali Hude jame ali brezen Kočevskega roga ter podobnih izrazih skrajne groze nezaslišanega zla?« Gosar na to odgovarja z naslovom knjige, ki izide sredi vojne vihre, ko so se demoni zla razmahnil in preželi vso stvarnost: *Eden je gospod*. Ko Gosar spregovori o hudih posledicah materialistične kulture in mamonizma v svoji dobi, pravi, da je ta fenomen zajel skoraj celoto družbeno življenje, na individualni, družbeni, še posebno pa na javni ravni. Vse mišljenje in hotenje, ki polnita človeška srca, sta sprevrženi. Gosar sluti »nevarnost nadvlade skrajno razčlovečenih sil, ki se že nakazujejo« (Repar 2014, 156–7).

Razbesnele sile lahko pomirijo le posamezniki, ki jim je uspelo najti v sebi mir, da bi imeli dovolj prostora za sočutje s ponižanimi in razžaljenimi. Moč prisebnih posameznikov pa je tudi pot iz ujetosti v sužnost celega naroda. Ali bodo torej slovenski prizadeti posamičniki našli tudi družbeno priznanje in s tem razrešitev svoje vsestranske prizadetosti? Pot do tega je v odkrivanju resnice in sočutje s človeško usodo vseh žrtvovanih. Posvojimo jih, da bomo tudi mi postali ljudje! Voditelj armenske Cerkve, patriarh (katolikos) Karekin II., je armenske žrtve razglasil za svetnike in tako njihovo travmo dvignil na nebeški oltar. Sočutnost svoj dialog najbolje sklene v predanosti Bogu, od katerega lahko pričakujemo blagoslova, miru in odpuščanja. A tako popolno sočutje temelji na priznanju zgodovinskih resničnosti in na obžalovanju človeških zablod ter na iskrenem prizadevanju za polni dialog o dogajanju.

11. Sklep

Človek kot individualno bitje, kot posameznik (posamičnik, kakor pravi Repar, sklicujoč se na Kierkegaarda), je podlaga za iskanje resnice. To lahko razumemo v dvojnem smislu: 1. Človek kot posameznik je iskani vir resnice, kajti resnica je resnica človeka. 2. Človek je kot umsko bitje iskalec resnice, saj je prav njegova umska sposobnost sredstvo iskanja resnice, obenem pa tudi stalni križ, ker človek ne more dokončno odkriti svojega sveta in zato ostaja na poti k resnici. Smrtnost ga nenehno kliče k vdanosti in pripravljenosti, da svoje življenje sprejme kot omejeno in nepopolno in ga odpre na bregovih večnosti.

Človeku se resnica odpira le prek drugega. Posamičnik nas uvaja v skrivnost človeka; še posebej je to prizadeti, odrinjeni, trpeči posamičnik, kakršen je bil oni na križu v Jeruzalemu. Če smo pripravljeni sprejeti sporočilo njegove zgodbe, smo blizu človeški izkušnji in odprti za svet (trpečega) človeka in njegove govornice. Lju-

dje, ki jim je bil preprečen običajni vstop v človeški svet (npr. otroci, ki so odraščali pri živalih, pa tudi številni nasilno prizadeti v prvih letih življenja), ne morejo priti – ali skrajno težko pridejo – do resnice svoje človeškosti. Večina ovir na poti k človeškosti je tesno povezana z ovirami pri komunikaciji oziroma srečevanju z drugimi. To velja tudi za zapleteni zgodovinski uvid. Povsod ljudje drug drugemu osebno ali celo sistemsko načrtno ali prek številnih naključij postavljamo – hote ali nehote – ovire in drugim preprečujemo vstop v svet človeškosti. Zato ostajamo na (pol) poti do človeškosti oziroma do resnice človeka. Le odprt hermenevitični krog, ki se nenehno pogloblja in utrjuje v dialoški, izmenjevalni človeškosti, omogoča odkrivanje resnice. Ker je človek smrtno bitje, pa se resnica prav razodeva šele v smrti oziroma razpoloženju umiranja, ki omogoča, da posamičnik oziroma smrtnik svoje življenje sprejeme kot omejeno in umrljivo. Zato se v skrivnosti Sve-te Trojice zrcali človeškost. Ker je marksizem razumel človeka kot večnega, ki bo kot kolektiv trajal, mu ni bilo mar posamičnik in tudi ne njegova smrtnost. Resnica človeka je dojemljiva v sočutju s smrtnim človekom in z njegovo nenehno ranljivostjo, ki se lajša v medsebojnem vzajemnem odnosu. Dialog oziroma hermenevitična odprtost drugemu napaja človeka s človeškostjo in ga postavlja v ogledalo človeka po podobi Jezusa Kristusa v Sveti Trojici. Zato je razumljivo, da Michael Novak poudarjal, kako težko je uresničevati človeškost brez zaupljivosti v Bogu.

Reference

- Baas, Dirk.** 2014. *Freunde für zwei Tage. Publik-Forum*, št. 24 (19. 12.):46–49.
- Bauman, Zygmund.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: SZ Claritas.
- Bošnjak, Branko.** 2011. *Povijest filozofije*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Dežman, Jože.** 2014. Etično-personalistični pristop k popravi krivic žrtvam titoizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravi krivic. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Đilas, Milovan.** 2013. *Novi razred*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Frank, Anne.** 2011. *Dnevnik Anne Frank*. Ljubljana: MK.
- Gadamer, Hans Georg.** 1990. *Gesammelte Werke*. Zv. 1., *Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- . 1993. *Gesammelte Werke*. Zv. 2., *Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos.
- Grossman Vasilij.** 1995. *Življenje in usoda*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin.** 2003. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: SM.
- Lévinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Novak, Michael.** 2006. *O gojenju svobode: Razmišljanja o moralni ekologiji*. Ljubljana: Študentska založba.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Ranke, von Leopold.** 1826. *Weltgeschichte*. Zv. 9. Berlin und Leipzig: von Dander und Humblot.
- Reddemann, Luise, in Eva Baumann-Lerch.** 2015. Die Kraft, trotzdem zu leben. *Publik Forum*, št. 1 (16. 1.): 40–44.
- Repar Primož.** 2014. Eksistencialni pečat Andreja Gosarja. V: Martina Pavlikova, Primož Repar in Michal Valčo, ur. *In Search of Meaning. Current Topisc in Philosophy and Religion*, 143–172. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,211—220
 UDK: 37.015:159.942
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 06/2015

Stanko Gerjoli

Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico

Povzetek: Komunizem je zarezal globok prepad med časom pred revolucijo in časom po njej in tako ljudi iztrgal iz zgodovinskega in medgeneracijskega konteksta. Prihodnost je gradil na nasilju in potvarjanju resnice. S svojo teroristično ideologijo in z močnim represivnim aparatom je večinsko prebivalstvo degradiral na raven odvisnikov, na kateri so mnogi iskali svoje lastne pragmatične koristi. Iz generacije v generacijo je tako laž postajala vse bolj sprejemljiv način vedenja. Dejansko je laž postala naravna zaveznica in spremljevalka vsakdanjega življenja, ki se je »udomačila« celo v družinski komunikaciji. Generacije po demokratičnih spremembah po eni strani želijo gledati v prihodnost, po drugi strani pa v sebi še vedno nosijo nerazčiščeno preteklost. Agresivnost in apatična dezorientacija, ki ju zaznavamo predvsem pri mladih, to le potrjujeta in vabita k razkrivanju resnice. Mladi pričakujejo od »preteklosti« priznanje zgrešenih dejanj in senčnih strani življenja, da bi lahko odpustili in tako ponovno postali zgodovinska bitja. V ta kontekst sodi pristna empatična vzgoja z ustrežno refleksijo, ki vključuje delo z odraslimi in z mladimi. Empatično učenje je pot, ki pomaga razumevati in sprejemati nepotvorjeno življenje.

Ključne besede: totalitarizem, vzgoja, resnica, laž, empatija

Abstract: **From Upbringing for Empathy to Upbringing for Truth**

Communism drew a deep chasm between the time before and the time after the revolution and thus forcibly withdrew people from their historical and intergenerational context. It built its future on the basis of violence and distortion of truth. Through its terrorist ideology and strong repressive apparatus it degraded the majority population to the level of dependents, where many sought their own pragmatic advantages. Lie increasingly became the acceptable way of behavior from one generation to the next; in fact, it became a natural ally and companion of everyday life and even found its way into family communications. The generations raised after the democratic changes wish to look into the future on the one hand while they still harbor unresolved past on the other. Aggression and apathetic disorientation, which we observe particularly among the young, only serve to confirm this and make it imperative to unveil the truth. The young expect from the older generations an admission of misguided past actions and dark sides of life, so that they could forgive and thus become historical beings again. This context calls for genuine empathic upbringing with appropriate reflection for youths as well as adults. Empathic upbringing helps understand and accept unadulterated life.

Key words: Totalitarianism, upbringing, truth, lie, empathy

1. Totalitarizem – sovražnik resnice

Vzgojni in izobraževalni sistemi so, vključno s svojimi metodami, sredstvi, cilji, učnimi načrti in strategijo izvajanja, tesno povezani s političnimi sistemi. Nekako je vzgojni in izobraževalni sistem odsev ali podsistem političnega sistema.

Politični sistem, ki je v bistvu enosmeren, kontrolen, enoličen, ozek in vase zaprt, v svojem prostoru omogoča prav tako le enako enosmerno, kontrolirano, ozko in zaprto vzgojo in izobraževanje. Takšen sistem po eni strani proizvaja fanatične privrženke, po drugi pa nasprotnike in sovražnike. Čim več je v družbi – z vidika političnega sistema – diskvalificiranih in odpadlih »sovražnikov«, tem ožje je obzorje sistema oziroma ljudi, ki govorijo in vzgajajo v njegovem imenu (Kupffer 1974, 132–133). V takšnih primerih se nezaželeno kaj hitro spremeni v nedovoljeno oziroma prepovedano, argumenti moči pa nadomestijo moč argumentov. Argumenti moči za svoj obstoj navadno potrebujejo obstoj sovražnikov, saj bi brez njih izgubili svojo relevantnost.

Iz zgodovine in iz današnjega časa poznamo diktatorje, ki z brutalnimi sredstvi branijo svoje pozicije moči. Pravzaprav je za vsako diktaturo značilno, da uporablja vsa razpoložljiva sredstva za obvladovanje vseh, ki jo ogrožajo. Toda kljub temu obstajajo razlike med diktaturo in totalitarizmom.

Diktatorji želijo navadno svoje sovražnike z nasiljem obvladati, totalitarizem pa jih poleg tega hoče tudi notranje, duhovno in duševno spremeniti; to pomeni, da totalitarizem s svojo ideologijo presega diktaturo (Bracher 1980, 3066). Totalitarizem gradi ideologijo, s katero svoje nasilje in brutalnosti tudi teoretično opravičuje in uveljavlja (Arendt 1967, 339; Juhant 2010, 234; 259). Poleg tega ideologija ne skrbi le za obvladovanje zunanjih sovražnikov, marveč sama proizvaja tako zunanje kakor notranje sovražnike. Nosilec totalitarizma gre za to, da sistematično iztrebljajo samostojne osebnosti in vse ljudi naredijo za odvisnike sistema (Stres 1996, 105). Tako postane ideologija nosilni steber, ustava in »etični kodeks« brutalnih in nečloveških dejanj.

V ožjem pomenu sta znana predvsem dva totalitarna sistema, nacizem in komunizem (Bracher 1980, 3066). Za oba velja, da sta v svojo ideološko podstat vključevala prevzgojo mladih generacij (Schubert-Weller 1993, 54). Kljub različnim zgodovinskim in družbenim okoliščinam je tako življenjska situacija v nekdanjih komunističnih deželah povsem primerljiva s kontekstom povojne Nemčije – s to razliko, da je komunizem trajal neprimerno dlje in s tem onesnažil več generacij.

V totalitarizmu, ki redno in totalno nadzira vzgojne sisteme, njegovi nosilci diferencirajo vso življenjsko realnost na »našo« in na »tujco« oziroma sovražno, ljudi pa na »naše« in na »sovražnike«.¹ Tako se v politiki in v vzgojno-izobraževalnih programih in učbenikih najdejo »mi« in »drugi«, ki so praviloma pojmovani in okarakterizirani kot sovražniki. Ta izsiljena polarizacija družbe in življenja v njej je bila značilna tako za dogajanje v javnosti kakor za pedagoško delo (Vodičar 2011).

¹ Ko je po znanem scenariju po vsej Vzhodni Evropi z revolucijo prevzela oblast komunistična partija, je kar najhitreje poskrbela, da je Cerkev postala deklarirani »notranji« sovražnik vsega, kar je veljalo za napredno (Juhant 2010, 165).

Iz analize takratnih učbenikov je mogoče ugotoviti, da polarizacija družbe ni nastajala po naključju in nenamerno, marveč je bila načrtovan projekt komunističnega vzgojnega in izobraževalnega koncepta,² čeprav se je ta koncept načelno in formalno vedno prizadeval za homogenizacijo in strpnost v pedagoškem delu. Drugače pa je razdvojenost med »besedo in dejanjem«, med navidezno in dejansko resničnostjo, med teorijo in prakso na vseh življenjskih področjih v obdobju komunizma ena od njegovih temeljnih značilnosti, ki ponazarja njegovo notranjo konfliktnost in krhkost.

Vzgojni in izobraževalni programi, ki so ustvarjali ideološko razdeljeno in nere- alno sliko stvarnosti in obljubljali namišljeno prihodnost, so naravnost silili po eni strani k površnosti in zlaganosti, po drugi strani pa k agresivnosti. Nasilna ideološka diferenciacija in agresivna ateizacija sta tudi Cerkev kot domala edino ne povsem obvladljivo alternativno združenje »silili« v oblikovanje svojega lastnega vzgojnega koncepta vzgoje, ki je v očeh učencev deloval kot »vabilo« k preziru in ustvarjanju sovražnikov (Baloban 1982, 280).

Čeprav je bil vseskozi politični totalitarizem tisti, ki je za svoj obstoj potreboval sovražnike, se je v tem obdobju tudi v Cerkvi pokazalo, da je prek etiketiranja »sovražnikov« lažje promovirati svoja stališča kakor v vrednostno nezainteresiranem liberalizmu. Fundamentalizem šolske ateistične vzgoje je tako provociral fundamentalistično naravo tudi v oznanjevanju in vzgoji, saj so učenci večinoma dojemali stališča Cerkve kot fundamentalistična, tudi če so bila posredovana le kot stališča Cerkve. Res pa je, da se v takratni katehetski literaturi najde kar nekaj stališč, ki so napisana v podobni logiki, kakor so jo uporabljali šolski učbeniki in priročniki (Gerjolj 1997, 141–144). Ta s sovraštvom prepojena fundamentalistična dvojnost je imela pogosto za posledico, da so se mladi notranje distancirali od obeh vzgojnih institucij in z njima emocionalno le delno sodelovali.

Dvotirnost vzgoje se je kazala tudi na stopnjah iniciacije. Elementi totalitaristične iniciacije in cerkvene zakramentalne kateheze so si bili v vseh nekdanjih komunističnih državah med seboj neverjetno podobni in so se celo časovno ujemali.³ Komunizem je prevzel večino socioloških značilnosti Cerkve in jih prilagodil svojim potrebam in ideologiji. Bolj kakor v uspehu komunističnih iniciacij so se izražale posledice v tem, da so otroci, mladi in njihovi starši tudi zakramentalno uvajanje v krščansko življenje doživljali dokaj površinsko in neresno.

Komunizmu ni uspelo človeka spremeniti in ga prikrojiti svojim totalitarnim normam in zahtevam. Uspelo pa mu je toliko razčlovečiti človeka, da se sedaj teže samostojno in odgovorno odloča in zastopa svoje mnenje. Pokomunistični človek

² Kvantitativna analiza družboslovnih učbenikov pokaže, da je v osemdesetih letih vsebina, ki je podpirala ideološko diferenciacijo in s tem ustvarjala »sovražnike«, z ideološkimi sporočili prežemala kar 43,35 % enot družboslovnih učbenikov, na zadnji stopnji obveznega izobraževanja pa je bilo takšnih vsebin celo nad 50 % (Gerjolj 1997, 34–35).

³ Po »socialističnih krstih« je bila na primer v času komunizma zelo znana takratna Vzhodna Nemčija. Druge iniciativne korake, ki so spominjali na cerkvene zakramente (npr. prvo sveto obhajilo – sprejem v cicibane, birma – sprejem v mladinsko organizacijo), pa so uporabljali v vseh komunističnih državah Vzhodne Evrope (Gerjolj 1997, 145)).

nima občutka za odločitve in nima vrednotne usmeritve, saj je bil iztrgan iz zgodovine in iz konteksta, ki bi mu dajal občutek dejanskih odločitev in odgovorno sprejemanje posledic. Človek, ki je pogosto in dolgo časa deležen sprevržene komunikacije, »programira« svoje nevrobiološke procese tako, da se tega tudi sam »navadi« in mu laž postane nekaj normalnega in naravnega (Bauer 2006, 33). Ob tem se resda občasno počuti nelagodno, a ne ve, od kod to prihaja. Tako se pri vseh generacijah čutita neka določena življenjska praznina in kriza identitete (Kompan Erzar in Erzar 2012, 259). Vse to je čutiti tudi pri verskih učiteljih, katehetih in katehistinjah, še bolj pa pri starših in pri drugih vzgojiteljih. Po eni strani jih nekdanje doživljanje dvotirne vzgoje sili v površno, a hkrati fanatično institucionalno odločanje, ki proizvaja »sovražnike«, po drugi strani pa zlasti mlade zaradi nastale praznine privlačijo sekte in različna združenja in duhovnosti, ki se prav tako ob podpori režimsko vodenih javnih medijev popularizirajo na podlagi polresnic.

2. Potvorjena empatija in prepad med generacijami

Pri iskanju resnice pomenijo velik izziv medgeneracijski odnosi. Starši današnjih mladih so po spremembah padli v svojevrsten vakuum, ko pogosto niso sposobni pristne in iskrene komunikacije s svojimi lastnimi otroki. Velika večina staršev je – posredno ali neposredno – sodelovala s totalitarnim režimom in ga podpirala ali vsaj vzdrževala, saj je le tako lahko pričakovala od njega neke določene koristi. Goljufanje ter laž in izmikanje so bile »kreposti«, ki so sestavljale »javno dobro«. Otroci so to ravnanje empatično opazovali in ga vedno znova ponotranjili, hkrati pa kot kompulzivno ponavljanje prenašali iz roda v rod (Bauer 2006, 26).

Po spremembah so se ti isti ljudje znašli v novem položaju s starimi navadami. Nekateri so se fanatično spreobrnil – to so otroci občutili kot svojevrsten teror, saj so v podobne spremembe neredko silili tudi nje. Marsikdaj pri osebnostnih spremembah ni bila pomembna resnična spreobrnitev, marveč iskanje novih koristi. Zlasti tedaj mladi še vedno znajo staršem in starim staršem očitati, da so nekdanj služili enemu »gospodu«, sedaj pa nenadoma hočejo drugemu, v obeh primerih pa iščejo zgolj koristi.

Staršem in starim staršem v tem položaju ni lahko. Soočajo se s spoznanjem, da so – nekateri več desetletij – živeli na način in za vrednote, ki so se čez noč sesule. Sedaj čutijo, da so večino svojega najbolj ustvarjalnega življenjskega obdobja živeli v prazno in za nekaj, kar danes nima več nobene veljave. To spoznanje je vsekakor težko sprejeti.

Starši na ta izziv različno reagirajo. Manjšina je ta vprašanja uspešno predelala in skupaj z otroki zaživela novo življenje. Druga skupina ponovno oziroma še dalje nostalgično hvali stari režim in beži pred spoznanjem in priznanjem svojih lastnih napak. Tretja, največja skupina pa beži pred konflikti z mladimi in jim skuša v vsem ustreči, samo da ji ne bi postavljali neprijetnih vprašanj. Tako razvajajo svoje otroke in jih vežejo nase, čeprav čutijo, da to za prihodnost otrok ni dobro (Adams

2013, 105–108). Kljub temu vztrajajo v tej držī, saj imajo od nje oboji korist: otroci daleč v odraslost »spoštujejo« in hvalijo svoje starše, starši pa si kupujejo njihovo naklonjenost.

Ne glede na njihove odzive prepoznavajo mladi v odraslih površnost in pragmatičnost, kajti vedo, da človek svojih notranjih drž in prepričanj ne more *ad hoc* spremeniti. Zanje so postali odrasli neprepričljivi in irelevantni. Stališča odraslih, celo svojih lastnih staršev, neredko zasmehujejo in zavračajo. Sprejemanje zaigrajo le takrat, ko zaslutijo, da se jim obeta neposredna korist. Zaradi »sprejemanja igre« pogosto zapadejo v apatijo in v množici polresnic oblikujejo fanatična stališča in se izživljajo v agresivnosti. S tem namreč nadomeščajo pomanjkanje svoje lastne identitete, občutka zdrave pripadnosti in smiselne vrednostne orientacije (Bauer 2006, 138).

Ko ugotavljamo, da se v pokomunističnih okoljih množita agresivnost in kriminalnost med mladimi, velja pripomniti, da se to ne dogaja zato, ker se mladi ob odraslih ne bi počutili razumljenih, marveč prej zato, ker se odrasli bojijo neprijetnih vprašanj in niso sposobni relevantnega vzgojnega »upora«. ⁴ Zaradi ugodnosti in pragmatičnih uspehov so se namreč starši naučili izmikati izzivom in »empatično« igrati harmonijo, tega pa mladi ne morejo sprejeti (Kristeva 1991, 75). Mladi namreč ne preneajo izmikajoče se komunikacije (Schellenbaum 1993, 84). V spremenjenih razmerah se komunistično odrasli ne morejo izogniti očitkom, da so s svojim pragmatizmom podpirali sistem, ki je bil nečloveški in nehuman, pokvarjen in celo zločinski. ⁵ Tovrstni pritiski jih jezijo, prek ponotranjenja jeze pa jih silijo v apatijo in v depresijo (Hunt 2008, 101). Tako v nekdanjih komunističnih državah velja ugotovitev, da je apatičnost najprej problem odraslih in šele nato mladih. ⁶

Drugi razlog za oteženo komunikacijo in iskanje resnice je povezan s prikritimi in zamolčanimi brutalnimi dogodki po drugi svetovni vojni. Številni otroci so takrat ostali brez staršev in sorodnikov. Veliko je bilo pobitih, mnogo jih je emigriralo. Ker so bili večinoma na »napačni strani«, o njih ni bilo dovoljeno govoriti. Starši z »napačne strani« so celo svojim lastnim otrokom prikrivali svoje zgodbe in jim posredovali le polresnice, kajti strah pred šikaniranjem v šoli in v javnosti je bil premočan. Ko pa so otroci deležni polresnic in izmikanja svojih lastnih staršev, se v njih poruši temeljno zaupanje in naseli apriorni dvom v vse, kar posredujejo odrasli (Ross in Nisbett 2011, 213–214). Govorimo namreč o psihični zlorabi, ki otroka oropa psihične stabilnosti in mu onemogoči naravno odraščanje in socializacijo.

Mnogi mladi so takrat čutili ta zgodovinski vakuum, a so bili v močni ideološki evforiji brez ustrezne opore. Pod ideološkimi pritiski so se v totalni odvisnosti prelevili v »delavsko maso«, s katero je bilo lahko manipulirati. Zlasti otroci vernih

⁴ Pri nekem »soočanju generacij« so mladi kot prvo postavili staršem vprašanje: »Zakaj se nas bojite?« Okrog tega vprašanja se je potem vrtela celotna komunikacija.

⁵ Te okoliščine so primerljive s situacijo po padcu nacizma v Nemčiji, ko so prav tako mnogi »moralni« priznati, da so s svojo pasivnostjo tiho »podpirali« nastajanje in razširjanje zločina (Baake 1993, 118).

⁶ Pri neki pilotski raziskavi so študentje ugotovili, da odrasli nad 72 % komunikacije namenijo negativnim sporočilom.

staršev so prezirali vse, kar je bilo povezano z njihovimi družinami, ki niso imeli »čiste« preteklosti.⁷ Starši so morebitno versko pripadnost skrivali; to so komunistični ideologi tolerirali, a so jim hkrati subtilno sporočali, da se s tem spuščajo v dodatno odvisnost. Čeprav so otroke kljub temu pošiljali k verouku, sami z vero in s Cerkvijo vsaj javno niso želeli imeti nobenega stika, mnogi so se v javnosti celo norčevali iz religioznega življenja. Tako so morali otroci sodelovati pri vzgojnem procesu, ki so ga javnost, šole in celo starši zaničevali in prezirali, to pa otroka potisne v pravi konglomerat psihičnih zlorab (Juhant 2014, 166–170).

Starši, ki so bili rojeni v tem konglomeratu neurejenih in neizživetih primarnih odnosov, imajo sedaj otroke in pri tem v nekoliko spremenjenih razmerah ponavljajo napake svojih staršev. Tako se na primarni ravni srečujejo generacije neiskrenih odnosov in tej identitetni zmešnjavi sodobna mladina želi narediti konec. Ker se – kakor omenjeno – starši izmikajo soočanju s svojo lastno preteklostjo in z mladimi, je agresivnost edina pot, s katero mladi lahko opozorijo nase in povedo, kaj si mislijo o »empatičnih prednikih«.

3. Resnica osvobaja

Odraslim je najprej treba omogočiti, da najdejo stik s preteklostjo, da postanejo zgodovinske osebnosti in si na tej podlagi oblikujejo svojo lastno identiteto. Mladi jih s svojo agresivnostjo silijo prav v to dejanje, ki pa je nedvomno težko in zahtevno. To je pravi »boj z Bogom«, kakor ga opisuje znana biblična pripoved o starozaveznem Jakobu (Gen 32,22–32). Ko si upamo to pripoved približati in interpretirati kot naše notranje dogajanje, postane nadvse aktualna in ključna za medgeneracijsko komunikacijo v postkomunističnem okolju. V njej ponudi Jakob zgled korenite transformacije na poti individualizacije (Kille 1995, 43): v globini duše dramatično doživljamo dinamiko sprejemanja in zavračanja. V mlinu te napetosti svojo lastno preteklost človek tako predela, da iz nje izide in živi kot drugačna, v odnosu do preteklosti individualizirana in integrirana osebnost.

V mitoloških in religioznih pripovedih ima reka navadno vlogo ključnih momentov, mejnih situacij in izzivov po spremembah (Bucher 1992, 17–18; 41; Höfer 1993, 138). Šele na drugi strani reke vidimo priložnost za nov začetek in novo življenjsko obdobje (Kille 1995, 49). Podobno kakor Jakob so slovenski komunisti s svojim »sestopanjem z oblasti« prepeljali na drugo stran »žene in otroke«, sami pa kar ne morejo čez in so še vedno na bregu preteklosti. Iz tega ozadja dajejo navodila »na drugo stran« in vabijo nazaj v zlagano in potvorjeno preteklost. Ob tem poudarjajo, da preteklost niti ni bila slaba. Pred očitnimi slabimi dejanji pa se izmikajo in pretvarjajo, da zanje niso vedeli in zato niso odgovorni.

⁷ Izražanje prezira do staršev in do sorodnikov je bilo v šoli in v javnosti vedno ovrednoteno kot »posebno pogumno dejanje«. To je najbrž povezano z dejstvom, da so komunisti ustvarjali strah in sovraštvo kolektivno in na kolektivni ravni. Že takoj po vojni pogosto zasledimo, da niso iskali in pobijali individualnih »sovražnikov«, marveč so iztrebljali cele družine, ne glede na osebno »krivdo« (Dežman 2014, 613).

Pred reko ima Jakob le dve možnosti: ali se boriti za to, da sprejme svojo grešno preteklost v vsej resničnosti, brez opravičevanj in olepšav in stopi čez reko v drugačno, spremenjeno prihodnost, ali pa zbeži pred tem bojem in se pretvarja, kakor da ta »pokvarjena preteklost« ni njegova, saj on »ne more biti tako pokvarjen«. Če se odloči za drugo varianto, se dejansko vrne nazaj v boleče ponavljanje preteklosti in v varanje samega sebe. Svojih bližnjih mu namreč ne bo uspelo varati vse življenje, saj mu bodo prej ali slej prenehali verjeti.

Za »nekim možem«, ki preraste v angela in celo Boga, se torej skriva njegova grešna preteklost, se pravi: senčna stran osebnosti (Loder 1998, 302). Spusti se v boj z njo in občasno se mu zdi nemogoče, da bi jo sprejel. Njegova preteklost se mu prikazuje močna kakor Bog in boji se, da ga bo premagala in uničila. Včasih se res sramujemo svojih lastnih dejanj in si jih ne priznamo, a jih prav zato za svojim lastnim hrbtom venomer ponavljamo. Priznanje nas bo uničilo, zrušili se bomo sami pred seboj, se bojimo. Zlasti javno priznanje nas bo premagalo, zatrlo bo našo podobo in vzelo »dobro ime« ipd., navadno utemeljujemo svoj strah. Jakob se je vse dotlej tolažil s takšnimi in podobnimi lažmi. Končno spoznava, da brez srečanja z resnico ni odpuščanja in sprememb. Tako je osebna rast nujno povezana s sprejemanjem in integriranjem svojih lastnih senc (Corey 1995, 9), šele potem jih lahko predelujemo in spreminjamo.

Jakob mora najprej sebi, potem pa tudi družini in javnosti povedati resnico o preteklosti. Prav ta dolžnost čaka povojne generacije. To jih bo ranilo in jim »izpahnilo kolk« (Gen 32,25). V očeh svojih lastnih družin in javnosti ne bodo več brezhibni in popolni, marveč ranjeni, ranljivi in kruljavi. Njihova podoba bo močno »šepala«.

Zanimivo, kako Jakoba proti koncu boja, kakor Jezusa v puščavi, preteklost skuša in sprašuje po imenu. Za vprašanjem po imenu se skrivajo dvomi, ali priznati in povedati vso resnico ali tvegati in raje vso zadevo nekoliko opravičiti (Höfer 1993, 138). Kljub izčrpanosti brez pomislekov odgovori in pove, da je »Jakob« – držalec pete, prevarant in goljuf (Hartley 2000, 236). Z izpovedjo imena se postavi pred ogledalo in si pogleda v oči. Brez omahovanja prizna in sprejme svojo lastno »zrušenost«, iz katere takoj začne poganjati nov človek.

Jakob je izšel iz tega bojevanja ranjen in pohabljen, a končno resničen in integriran v novo okolje. Čeprav je »kruljav«, je vesel, ker se mu ni treba več skrivati in pretvarjati. Sedaj tudi ve, da je celovito in neselektivno sprejemanje sebe pogoj za zdravljenje življenja in odnosov (Cloud in Townsend 2001, 153). Končno si upa biti pred seboj, pred Bogom in pred družino takšen, kakor je v resnici: Jakob, ki se spreminja in postaja Izrael.

Prav v ta »boj« potiskajo mlade generacije odrasle v postkomunističnih državah in odrasli ga bodo »moral« opraviti, če želimo imeti zdravo prihodnost. Nedvomno so bile politične okoliščine po posameznih državah dokaj različne, a vendar je dejstvo, da je povsod veljal totalitarizem, kateremu so se – tudi zaradi boljših položajev in pragmatičnih koristi – mnogi podrejali. V tem kontekstu ne postavljam v ospredje političnih prevratov, ki najbrž res niso bili možni, marveč postavljam pred

ogledalo človeka kot posameznika: prepustil se je logiki laži, da je laže živel. Mladi bodo odrasle sprejeli in jim odpustili, a šele potem ko bodo svoje nezdrave drže priznali in »prišepali« pred svoje lastne otroke. Prav tako »odgovornost lahko zaživimo šele, če sprejmemo meje samega sebe« (Vodičar 2009, 172).

Veliko posameznikov in skupin je to že storilo, upirajo se zlasti nekdanja politična elita in tisti, ki imajo od zagovarjanja in opravičevanja preteklosti še vedno koristi. Zanimivo, kako so nekdanji totalitaristi ob spremembah v trenutku postali največji demokrati, razpršeni po vseh strankah, ne glede na to, kako so se imenovali. Vedeti moramo, da so imeli dolga desetletja pod kontrolo medije in javnost, pa tudi političnega vedenja so bili vajeni. Kljub temu se po vseh državah najdejo posamezniki, ki – kakor Mojzes – razbijajo »zlato tele« in tabuje polpretekle zgodovine. Zlasti ob odkrivanju komunističnih grozodejstev, ko kosti pobitih »dobivajo meso in spregovorijo« (Ez 37,7–10), lahko nastopijo travmatični dogodki, ki jih ta prostor potrebuje, da lahko doseže katarzo (Dežman 2014, 616); to omogoči iskreno in pristno medgeneracijsko komunikacijo. Čeprav se ne dogajajo masovne spremembe, ti dogodki postavljajo vprašanja, ki odkrivajo resnico, tako čistijo pogled na življenje in omogočajo nove začetke.⁸ Zavedamo se, da je to boleč in dolgotrajen proces, a je potreben, saj se bomo le tako izognili dolgotrajni frustraciji in ponavljanju nasilnih dejanj. Nič ni namreč boljša hrana za nasilje, kakor so to nepredelane travme, ki poleg tega hromijo tudi sposobnosti pristne empatije (Bauer 2006, 35). Čeprav se morda kdo tolaži, da čas celi rane, v tako travmatičnih kontekstih to ne drži. Prav nasprotno, bolečina se širi in krepi in je ne bomo ozdraveli, dokler ne bomo sposobni sočutno pogledati resnici v oči (Kompan Erzar in Erzar 2012, 260). Priznanje boleče resnice pa človeka osvobodi in sprosti ter pomembno prispeva k premagovanju apatije in depresivnosti, obenem pa ponovno omogoča pristno empatijo (Hunt 2008, 117).

4. Pristna empatija v službi resnice

Kot »sposobnost celovite identifikacije s sočlovekom v njegovih okoliščinah« (Jensen 2005, 23) je empatija že sama po sebi naravnana na iskanje resnice. Najbolj empatični so otroci in mladostniki. Če te »otročke« empatije človek ne vzdržuje in neguje, lahko v odrasli dobi otopi in postane le delno in površinsko empatičen. Na tej ravni lahko empatijo zlorablamo in to sposobnost uporabljamo v svojo lastno korist, to pa neredko povzroči tragične posledice v poznejšem odraslem življenju (Bauer 2007, 53).

Komunizem je bil prepojen z različnimi zlorabami empatije, mnogi uslužbenci tega totalitarizma pa so se s tem celo načrtno ukvarjali. Predvsem pri vidnejših osebnostih, ki se z režimom niso strinjali, so raziskovali njihove psihološke profile in iskali »šibke točke«, da so nad njimi laže ustvarjali pritisk, jim spreminjali »zavest« in iz njih ustvarjali odvisnike.

⁸ Po več državah se na primer oblikujejo terapevtske skupine, v katerih sodelujejo tako »morilci« in njihovi svojci kakor sorodniki umorjenih.

Ideologizacija šole je bila tako očitna, da so starši brez posebnih empatičnih sposobnosti vedeli, kakšne posledice lahko doletijo otroke, če v naivnosti izrečejo kaj protirežimskega. Zato so pred njimi prikrivali resnico in jih načrtno vzgajali ne za življenje, marveč za »igranje življenja«. Takšno zahrbtno izigravanje resnice je otroke tako pohabilo, da so že v ranih letih, ko so za empatijo najbolj učljivi, izgubili občutek zanjo. Starši so namreč uporabljali svoje empatične sposobnosti preveč površinsko in zgolj racionalno, otroci pa tega ne morejo sprejeti (Bauer 2006, 16). Za učenje empatije otrok namreč potrebuje občutek simpatije do staršev, ki je nekakšna predstopnja empatije. Tu pa prav resnica in avtentična komunikacija igrata ključno vlogo (49). Če se po eni strani čudimo, kako so se mogli otroci v šoli in v javnosti prezirljivo in omalovažujoče izražati o svojih starših, je po drugi strani ta reakcija povsem naravna. Izkrivljena empatija je starše prisilila v neavtentično in neiskreno komunikacijo z otroki in tako otrokom onemogočila za empatijo potrebno simpatijo do staršev, otroci pa so staršem vračali z omalovaževanjem in preziranjem svojih prednikov, zlasti zamolčanih.⁹

Osnove empatije kot moralne in emocionalne sposobnosti dobijo otroci že v prvih treh letih življenja, ko doživljajo stopnjo zadovoljevanja svojih lastnih emocionalnih potreb. Večine glavnih značilnosti empatičnega čutenja in delovanja pa se naučijo do začetka pubertete (Borba 2001, 37), čeprav se pridobljena spoznanja zlasti na izkustveni ravni v obdobjih mladostniškega odraščanja intenzivirajo in poglobljajo (Kindlon 1999, 195; Jensen 2005, 31–32).

Iz dejstva, da so otroci najbolj občutljivi in tudi najbolj učljivi za empatijo – to pa je bistveno povezano z iskrenim posredovanjem avtentične in nepotvorjene resnice –, moremo sklepati, da je na ravni medgeneracijske komunikacije ključnega pomena prav razkrivanje svoje lastne podobe (Bauer 2006, 88). V skladu z glavnim sporočilom svetopisemske pripovedi o Jakobovem boju z Bogom bomo morali to storiti najprej odrasli. Priznati bomo morali svoje hibe in grešnost in mladim pokazati svoj pravi in resnični obraz. Pokazati bomo morali dovolj poguma, da bomo sposobni sami sebi odpustiti in se sprejeti takšne, kakor smo v resnici. To velja tako za povzročitelje bolečin kakor za njihove žrtve. Znano je namreč, da se žrtve grozodejstev z nepredelanimi travmami prav tako počutijo krive in grešne kakor tisti, ki so bolečine povzročili (Kompan Erzar in Erzar 2012, 261), saj na nezavedni ravni prek zrcalnih nevronov povzročiteljeva dejanja obračajo nase in tako sebe potisnejo v dodatno bolečino (Bauer 2006, 114). Ob tem hrabri dejstvo, da se že ob majhnih premikih pri delu na sebi in v tovrstnem predelovanju travmatičnih dogodkov v možgane ponovno naselita dimenziji upanja in zaupanja (Bauer 2007, 33), ki krepita pristno empatijo in aktivirata celotni organizem oziroma celega človeka (Bauer 2006, 43).

⁹ Kot sad sodobne tehnične civilizacije pa ugotovitve raziskav kažejo, da smo ljudje izgubili veliko verbalnih oblik izražanja duhovnih in duševnih vsebin (Shachtman 1995, 116–117), ki jih empatična komunikacija nujno potrebuje (Goleman 1997, 137).

Reference

- Adams, M. Kenneth.** 2013. *Po tihem zapeljani: Ko si starši otroke naredijo za partnerje*. Ljubljana: Modrijan.
- Arendt, Hannah.** 1967. *The Origins of Totalitarianism*. London: G. Allen and Unwin.
- Baacke, Dieter.** 1983. *Die 13- bis 18jährigen*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Baloban, Josip.** 1982. *Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft*. Zürich: Benzinger Verlag.
- Bauer, Joachim.** 2007. *Prinzip Menschlichkeit: Warum wir von Natur aus kooperieren*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- . 2006. *Warum ich fühle, was du fühlst: Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Borba, Michele.** 2001. *Building Moral Intelligence*. San Francisco: Jossey Bas.
- Bracher, K. Dietrich.** 1980. Totalitarismus. V: Alfred Klose, Wolfgang Mantl in Valentin Zsifkovits, ur. *Katholisches Soziallexikon*, 3066–3074. Innsbruck: Tyrolia – Styria.
- Bucher, A. Anton.** 1992. *Bibel-Psychologie: Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Cloud, Henry, in John Townsend.** 2001. *How People Grow: What the Bible Reveals about Personal Growth*. Grand Rapids: Zondervan.
- Corey, M. Antony.** 1995. *Job, Jonah, and the Unconscious: A Psychological Interpretation of Evil and Spiritual Growth in the Old Testament*. Lanham: University Press of America.
- Dežman, Jože.** 2014. Preseganje travmatskih bremen titoizma. *Bogoslovni vestnik* 74:611–638.
- Gerjolj, Stanko.** 1997. *Ideologie und Bildung*. Giessen: Justus-Liebig-Universität Giessen.
- Goleman, Daniel.** 1997. *Emotionale Intelligenz*. München: dtv.
- Hartley, E. John.** 2000. *New International Biblical Commentary: Genesis*. Peabody: Hendrickson Publishers, Paternoster Press.
- Höfer, Albert.** 1993. *Gottes Wege mit den Menschen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerk-buch*. München: Don Bosco Verlag.
- Hunt, June.** 2008. *How to Handle Your Emotions: Anger, Depression, Fear, Grief, Rejection, Self-Worth*. Eugene: Harvest House Publishers.
- Jensen, Eric.** 2005. *Teaching with the Brain in Mind*. Alexandria: ASCD.
- Juhant, Janez.** 2010. *Idejni spopad. Katoličani in revolucija*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2014. Etična pedagogika je dialoška, nedialoška je nečloveška. V: Borut Ošljaj in Marko Pavliha, ur. *Svetovni etos in celostna pedagogika*, 162–170. Radovljica: Didakta.
- Kille, L. Andrew.** 1995. Jacob: A Study in Individuation. V: David. L. Miller, ur. *Jung and the Interpretation of the Bible*, 40–54. New York: Continuum.
- Kompan Erzar, Katarina, in Tomaž Erzar.** 2012. Healing the trauma of postwar killing in Slovenia. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: The Way of Healing and Growth*, 259–266. Zürich: Lit.
- Kristeva, Julia.** 1991. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Kupffer, Heinrich.** 1974. *Jugend und Herrschaft*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Loder, E. James.** 1998. *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective*. San Francisco: Jossey – Bass Publishers.
- Ross, Lee, in E. Richard Nisbett.** 2011. *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*. London: Pinter & Martin Ltd.
- Schellenbaum, Peter.** 1993. *Gottesbilder, Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie*. München: dtv.
- Schubert-Weller, Christof.** 1993. *Hitlerjugend*. München: Juventa.
- Stres, Anton.** 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Vodičar, Janez.** 2011. Changing the school system and education in Slovenia during the run for independency and the question of ideology. *Political Studies Forum* 3:22–40.
- . 2009. Poetičnost vzgoje in pouka o veri. *Bogoslovni vestnik* 69:163–174.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,221—231

UDK: 27-18

Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 07/2015

Bojan Žalec

Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočitnosti

Povzetek: Charles K. Bellinger je sodobni ameriški krščanski teolog, pronicljiv in prodoren mislec, poznavalec, izviren interpret oziroma razvijalec dognanj Søren Kierkegaarda, Erica Voegelina in Renéja Girarda. Avtor v članku predstavi Bellingerjevo pojasnitev izvora nevarnih, škodljivih, nasilnih in nesočitnih patoloških stanj in ravnanj, ki izvirajo iz motenj v treh neločljivo povezanih razsežnostih človekovega življenja: 1. navpična razsežnost: človek – Bog; 2. časovna tirnica (ne)razvoja človekovega sebstva (jaza); 3. vodoravna razsežnost: družbeno-socialna. Bellingerjeva izvajanja temeljijo na posebni teološki antropologiji, ki se opira tudi na Kierkegaardova dognanja; Bellinger jih razlaga in aplicira (na sodobne fenomene). Avtor na tej podlagi izvaja ugotovitev o povezanosti človekovega nesprejemanja temeljne resnice o samem sebi z njegovim nasilnim in nesočitnim ravnanjem.

Ključne besede: Bellinger, Kierkegaard, teološka antropologija, tri razsežnosti stvarnosti in človeškega življenja, zavračanje božjega klica k duhovni rasti oziroma da postanemo božja podoba, posamičnik, množica je neresnica, oblike blaznosti, nasilje in nesočitnost

Abstract: **Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion**

Charles K. Bellinger is a contemporary American theologian. A lucid and penetrative thinker and connoisseur, he is original at interpreting and advancing the findings of Søren Kierkegaard, Eric Voegelin and René Girard. This article presents Bellinger's account of dangerous, harmful and violent pathological states and actions that originate in disturbances in three inseparably linked dimensions of human life: first, the vertical dimension, which consists of the relationship between the human and God; second, the temporal trajectory of development or non-development of the human self (the "I"); third, the horizontal or societal dimension. Bellinger founds his claims upon special theological anthropology, which in turn is grounded on Kierkegaard's findings that Bellinger interprets and applies to modern and contemporary phenomena. This forms the basis for the author to establish the link between human refusal to accept the basic truth about self and the violent and non-compassionate character of

his actions.

Key words: Bellinger, Kierkegaard, theological anthropology, three dimensions of reality and human life, refusal of God's call to spiritual growth or becoming an image of God, single individual, crowd is untruth, forms of insanity, violence and non-compassion

1. Uvod

*»We would rather be ruined than changed
We would rather die in our dread
Than climb the cross of the moment
And let our illusions die.«¹
(Auden 2011, 105)*

Namen tega članka je, predstaviti del opusa pronicljivega in prodornega ameriškega misleca, krščanskega teologa Charlesa K. Bellingerja. S to predstavitvijo kažemo, kako temeljno pomembno in uporabno je delo Sørensa Kierkegaarda: lahko nam pomaga razumeti, da – in zakaj – korenin osrednjih problemov moderne in sodobnega sveta (kakor so nasilje in razne njegove oblike: totalitarizem, genocid, terorizem (»verski«), fundamentalizem, egocentrični individualizem itd.) ni mogoče razumeti brez upoštevanja teoloških in presežnih razsežnosti človeka, ali z drugimi besedami, teološke in presežne antropologije.² Vsi omenjeni fenomeni, za katere je med drugim značilno izredno pomanjkanje (vsakršnega) sočutja do »sovražnika«, do (D)drugega in do sočloveka, izvirajo iz neresnične podobe o Bogu, o stvarnosti in o nas samih, iz nesprejemanja božjega klica, da postanemo božja podoba oziroma podoba, ki nam jo je Bog namenil,³ in iz poskusov, da se pred božjim klicem skrijemo oziroma mu »uidemo«.⁴ To nesprejemanje pa pravzaprav

¹ V prostem prevodu se ti verzi glasijo: Raje bi bili uničeni kot spremenjeni. / Raje bi umrli v našem tretetu / kot preplezali križ trenutka / in pustili, da naše utvare umrejo

² Tukaj velja omeniti tudi druge sorodne (sodobne) mislece, ki se s Kierkegaardom strinjajo glede usodnosti neupoštevanja, nesprejemanja, zavračanja ali celo sovražnosti do presežnosti (človeka) in religije. Naj omenim samo nekatere najpomembnejše oziroma najbolj relevantne za temo tega članka: Eric Voegelin in njegova kritika »gnosticizma« (moderne) (2013; Žalec 2014a); papež Janez Pavel II. (Karol Wojtyła; 2005; Žalec 2014a); René Girard (2006; 2011; Bertonec 2011; Petkovšek 2011; 2013; 2014). Poleg Kierkegaarda sta pravno Girard, za njim pa Voegelin najpomembnejša sodobnejša misleca, iz katerih črpa Bellinger (2010; TS (za Bellinger 2015 v tem članku uporabljamo kratico TS)). Vsekakor pa moramo kot pomembnega Bellingerjevega predhodnika omeniti tudi slovitega pesnika Wystana Hughja Audna (1907–1973), na katerega je Kierkegaard odločilno vplival in ki je kar nekaj desetletij pred Bellingerjem razvil zelo podobne misli. To naše spoznanje je posledica poslušanja prispevka Martine Pavlíkove in Romana Králíka (Pavlíková in Králík) na letošnjem 5. simpoziju Miklavža Ocepka v Škocjanu na Krasu.

³ Za pojasnitev ključnega pomena postajanja božja podoba v kontekstu Kierkegaardovega razumevanja ljubezni in odnosa med prednostno in neprednostno ljubeznijo gl. Žalec 2014b.

⁴ »Kraj«, kamor se posamezniki poskušajo »skriti« pred božjim klicem, je množica v Kierkegaardovem pomenu besede (Žalec 2013).

pomeni zavračanje glavne resnice o nas samih, zavračanje tega, da postanemo to, kar v bistvu smo, da postanemo resnični posamičniki pred Bogom. Iz povedanega izhaja, da na temeljni ravni obstaja ključna povezava med človekovim nasilnim in nesočutnim ravnanjem na eni strani in nesprejemanjem temeljne resnice o samem sebi na drugi strani.

Namen članka je predstavitev Bellingerjeve razlage izvora človekovih deviantnih stanj, katerih posledica sta nasilje in (nesočutni) individualizem. Predstavljamo torej Bellingerja in ne Kierkegaarda.

Res pa je, da Bellinger v mnogočem izhaja iz Kierkegaarda in je njegova misel s Kierkegaardovo močno prepletena. Zato veliko tega, kar velja za Bellingerja, velja tudi za Kierkegaarda. Vendar pa je v tem članku Kierkegaard sam v drugem planu. Izjema je, v nekem določenem smislu, 6. razdelek, v katerem predstavljamo Bellingerjevo interpretacijo Kierkegaarda in njegovo zavrnitev Kierkegaardovih napačnih interpretacij. To interpretacijo in zavrnitev sprejemamo tudi sami. Bellingerjeva interpretacija Kierkegaarda po našem mnenju prispeva k razumevanju glavne Bellingerjeve poante, ki jo predstavljamo v tem članku: glavne probleme moderne in sedanjosti lahko interpretiramo kot psihopatološke motnje na treh razsežnostih človekovega življenja in (njegove) stvarnosti. Verski fundamentalizem (in iz njega izhajajoče nasilje (terorizem ipd.)) je motnja na navpični osi človek – Bog. Pomeni zanemarjanje preostalih dveh razsežnosti in izkrivljeno podobo Boga. Individualizem je zanemarjanje vodoravne in navpične osi in nesprejemanje klica Boga, da postanemo božja podoba. Deviacija na vodoravni (socialni) osi je množica, v Kierkegaardovem pomenu besede, ki je skvarjena oblika človeške socialnosti. Takšen pojem množice je po Bellingerju ključen za globlje razumevanje težav na družbeni ravni, kakor sta na primer totalitarni gibanji nacizma in stalinizma (Žalec 2013).

Pred časom so bile v *Bogoslovnem vestniku* že predstavljene nekatere Bellingerjeve zamisli, natančneje, njegova kierkegaardovska pojasnitev nacizma in stalinizma (Žalec 2013). V tem članku bomo dodali še košček k tej sliki, tokrat z malce splošnejšimi potezami kakor prejšnjikrat.

2. Bellingerjev pristop in opredelitev teološke antropologije

Bellingerjev pristop je vrsta teološke antropologije, ki se razume kot izkustveno usmerjena interpretacija opazljivih osebnostnih tipov (TS, lok. 2048–2054) Bistvo tega pristopa je uporaba teoloških idej za razlago, ali bolje: za interpretacijo opazljivega človeškega vedenja. Bellinger meni, da se teološka antropologija, pa tudi teološka psihologija in politologija lahko kosajo s sekularnim družboslovjem in kulturologijo in s humanistiko in da je teološka antropologija, ki je briljantno opri-merjena v delih Kierkegaarda, Voegelina in Girarda, izredno pomembna, saj je ključnega pomena za pravilno razumevanje človeškega vedenja oziroma ravnanja in za to nalogo tudi bolj primerna kakor njene sekularne alternative. Še več. Po

Bellingerju teološka znanost – zanjo se zavzema – ni bolj uspešna samo pri razlagi človeškega vedenja, ampak tudi pri kazanju človeštvu prave etične poti življenja. Razlog za to je: teološka antropologija izlušči bistveni ustroj človeškega položaja.

3. Tri razsežnosti stvarnosti, kakor jo doživlja človek

Bellinger, opiraje se na Kierkegaarda in navdahnjen z njegovimi dognanji, razlikuje tri razsežnosti človeškega bivanja.

1. navpična os: Bog in narava;
2. vodoravna os: socialno-družbeno bivanje;
3. časovna tirnica posameznega sebstva (jaza).

Te razsežnosti nam pomenijo temelj za razumevanje treh temeljnih mislecev, ki so nam dali »orodje« za razumevanje (podlag) človeškega nasilja: Kierkegaarda, Voegelina in Girarda.

4. Tipi osebnosti in štirje viri vednosti

4.1 Trije deviantni tipi osebnosti

Že na začetku svoje knjige *Trinitarično sebstvo* (TS) Bellinger bralcu omogoči, da dobi prvo orisno predstavo njegovega glavnega argumenta, s tem da navede tri deviantne tipe osebnosti: fundamentalist, individualist in revolucionar.

Fundamentalisti poudarjajo (samo) navpično os in poskušajo živeti v »žepu Boga«. Egocentrični individualisti se osredotočajo na sebstvo. Revolucionarji (kakor je bil Karl Marx) upoštevajo družbeno raven, vendar pa zanemarjajo preostali dimenziji. Vsi ti pogledi poenostavljajo pravilno pot, kako živeti v kompleksnem svetu. Nasprotno pa Bellinger meni, da je naša naloga, živeti v središču, v presečišču vseh treh razsežnosti in v odprtosti do kompleksnosti, h kateri nas Bog kliče, naj bomo udeleženi v njej.⁵

4.2 Štirje osebnostni (psihološki) tipi

Bellinger razlikuje štiri osebnostne tipe z vidika zgoraj že večkrat omenjenih treh razsežnosti stvarnosti: fundamentalist, individualist, utopist in zoreča oseba. Te štiri tipe pojasni sam (TS, lok. 1586–1570 sl.). Zamislimo si štiri osebe, ki pridejo do razcepa. Odločiti se morajo, ali bodo sprejele, da se nenehno dogaja stvarjenje in nastaja resnično nekaj novega in da smo lahko del tega, ali pa bodo to zavrile.

⁵ Podobno kakor ne smemo zožiti svojega življenja samo na eno razsežnost, tako moramo po Bellingerju poenostavljeni način razmišljanja nadomestiti s kompleksnim. Prepričan je, da oseba, ki se opira samo na en vir znanja – pa naj bo to Sveto pismo, razum, izročilo ali izkušnja – ni tako intelektualno razvita kakor oseba, ki uporablja vse. Ti štirje viri kažejo na štiri različne vidike človeškega življenja. Če ne vključimo vseh štirih, dobimo izkrivljeno podobo stvarnosti, človeka in kot posledica tega pravilnega načina življenja.

Dve osebi (imenujmo ju 1A in 1B) odbija negotovost in to zavrnete ter se odločita za bolj statično obliko bivanja. Drugi dve osebi (2A in 2B) pa to sprejmeta in se odločita za bolj dinamično obliko bivanja. Nato prvi dve osebi nadaljujeta pot in prideta do naslednjega razcepa, ko se morata ponovno odločiti: 1A se odloči za pot sprejemanja družbeno »predobstoječih« oblik bivanja, ki se jim posameznik pasivno prilagaja, 1B pa izbere pot, ki zahteva od posameznika veliko samozatrjevanja in osredotočanja na svoje lastne potrebe, a to gre na račun zanemarjanja drugih, družbe in Boga. Tudi drugi par pride do novega razcepa: 2A se odloči, da bo prevzel pobudo in nadzor nad dogajanjem stvarjenja. Začne ga (nasilno) prilagajati svoji viziji o tem, kakšne bi morale biti stvari (v prihodnosti). Nasprotno pa 2B ubere pot, ki pomeni priznavanje, da je Bog Stvarnik vsega in da človek ni stvarnik, ampak je lahko »le« božji sodelavec. 2B je ponižna oseba in poskuša slediti vodstvu in »navodilom« »od zgoraj«, da bi lahko našla svoje (pravo) mesto v sodelovanju z Bogom in s kontinuiranim božjim delovanjem. Ob teh razcepah in opcijah, ki se tam odpirajo, Bellinger izriše štiri psihološke osebnostne tipe, ki jih lahko opazimo v modernem svetu in ki jih lahko predstavimo v naslednji razpredelnici.

	Oseba zavrača nenehno dogajanje stvarjenja (in njegovo negotovost) v prid bolj statični obliki bivanja, za katero misli, da jo lahko nadzoruje		Oseba sprejema dogajanje stvarjenja in se odloči za dinamično obliko bivanja	
	1A	1B	2A	2B
Čustveno zadržanje	Pasivnost	Samoafirmacija	Aroganca	Ponižnost
Psihološki tip	Fundamentalist	Individualist	Utopist	Zoreča oseba
Časovno središče gravitacije	Preteklost	Sedanost	Prihodnost	Polnost časa

Tabela 1: Bellinger, TS, lok. 1584–1603

5. Antropološka celota in Bellingerjev izvorni prispevek

Omenjene tri razsežnosti stvarnosti so osvetljene v krščanski tradiciji na mnoge različne načine (vključno s Kierkegaardovimi tremi sferami eksistence). Potemtakem to, kar govori Bellinger, ni prav izvorno. Kar pa vendarle je izvorno, je, prvič, kakor sam pravi, vztrajnost in trdovratnost, s katero opazuje in povezuje te razsežnosti in njihove razne osvetlitve, in drugič, njihova aplikacija na moderne oziroma sodobne fenomene, kakor so marksizem, stalinizem, nacizem, sodobni individualizem, fundamentalizem, 11. september itd. Te tri razsežnosti so leče, ki nam omogočajo, da jasneje vidimo korenine zla in nasilja.

Bellinger želi te razsežnosti navpičnega, vodoravnega in individualnega povezati v eno vseobsegajočo in kompleksno antropološko celoto tako, da bi bila naša podoba te celote, ki je realna stvar, jasnejša.

6. Tri razsežnosti pri Kierkegaardu⁶

6.1 Napačne interpretacije Kierkegaarda

Ponavadi je rečeno, da Kierkegaard govori o stadijih eksistence. Tako se na primer tudi naslov Kierkegaardove knjige *Stadier på Livets Vej* (ali po drugem pravopisu *Stadier paa Livets Vej*) pogosto prevaja s temi besedami.⁷ Vendar pa, žal, prevesti *stadier* kot *stadiji* sugerira, da je Kierkegaard imel v mislih razvojno-psihološko razlago. Toda to ni res. Te razsežnosti, religiozna (navpična), etična (vodoravna) in estetska (časovna tirnica posameznikovega življenja), so vedno z nami. Zato je bolje govoriti o sferah eksistence ali »razsežnostih« stvarnosti (kakor jo doživlja človek).

Kierkegaardov opus, teze, stališča, razlage itd. so seveda zelo zahtevni in zapleteni in kot takšni pomenijo težak razlagalni zalogaj. To dokazuje dejstvo, da celo zelo sposobni interpreti, ki so vložili kar veliko naporov v študij Kierkegaardovih besedil, ta besedila razlagajo napačno in da je zato veliko nasprotnih in celo protislovnih, razlag: na primer za nekatere je Kierkegaard profašistični avtor (denimo za Györgya Lukacsja (Lukacs 1969)), za druge (kakor je tudi Bellinger sam (Bellinger 1992; 2001; Žalec 2013)) pa najbolj antifašističen itd.

6.2 Neupravičeni očitki individualizma, korenine zla in kaosa in načini njunega premagovanja

Zgled neupravičene, pa vendarle zelo pogoste kritike, naslovljene na Kierkegaarda, je očitek individualizma (na tej podlagi pa je bil nato razglašen za neuporabnega misleca).⁸ Toda to je daleč od resnice, saj kritiki spregledujejo pomembne distinkcije. Ponavadi poudarjajo samo, da je Kierkegaard zagovarjal posamičnika in da je zavračal množico. Vendar pa pri tem, kot prvo, spregledujejo njegovo razlikovanje med pravo, resnično socialnostjo in množico, in kot drugo, Kierkegaard ni imel posamičnika za končni cilj, ampak za moment in pot do resnične, pristne socialnosti (TS, lok. 580–583). Množica je človeška socialnost v skvarjeni obliki. Množica je posledica upora proti Bogu in upiranja duhovni rasti. Da bi postal posamičnik, mora človek zapustiti sfero množice in postati moment (pozitivne) duhovnosti, za katero so značilne ljubezen do Boga, ljubezen do sebe in ljubezen do bližnjega (TS, lok. 580–591).

Kot evidenco v prid tej interpretacij lahko navedemo malce daljši odlomek iz Kirkegaardovega dela *Dejanja ljubezni*.

»Današnji človek si na moč prizadeva, da bi se rešil vseh vezi, tudi najbolj koristnih, še posebej pa bi se rad v čustvenem odnosu do drugega otresel

⁶ Kierkegaard v svojih besedilih seveda o teh treh razsežnostih ne govori ravno z Bellingerjevimi izrazi, vendar pa so kljub temu v njegovem delu navzoče in zato menimo, da jih lahko koristno uporabimo pri predstavitvi in zavrnitvi napačnih interpretacij Kierkegaarda. Obenem pa nam takšen način predstavitve (napačnih) interpretacij Kierkegaarda dodatno osvetli izvore napačnih (psihopatoloških) stanj človeka vzdolž treh osi.

⁷ Na primer v angleščino kot *Stages on Life's Way* (se pravi kot stadiji na življenjski poti) (Kierkegaard 1988).

⁸ Za zavrnitev tega očitka prim. TS, lok. 570–572 sl.; Hall 1985; tudi Žalec 2013, 351.

naveze z Bogom in ga pregnal iz slehernega svojih bivanjskih trenutkov. Zdi se nam, da bi hoteli v odnos ljubezni uvesti nekaj novega, za kar ima sicer zastarelo Sveto pismo prav dober izraz, ko govori o ljudeh, ki se učijo svobode, »kot da v svetu Boga ni«. /.../ In tako nas je naša predrznost pripeljala do zaključka, kjer se smisel človekovega bivanja izkaže ali kot velik vprašaj ali kot velika zmeda. Vprašajmo se, kaj je postava, kaj zahteva od človeka. O tem naj bi razsojali ljudje. Kateri ljudje? In tu se začena zmeda. /.../ Da bi prav zastavil svoje dejanje, bi se moral vsak posameznik poučiti »pri drugih«, kaj in kako veleva Postava, in ti drugi bi za nasvet znova vprašali »druge«. Če gledamo tako, potem človeško bivanje ni drugega kot en sam ljubi izgovor. In to naj bi bil veličastni pohod človeštva, njegovo veliko, neprimerljivo podjetje? Postavka »drugega« je kot lepa pravljica, a na pravljični podlagi, na podlagi lažnega alarma, ne obstaja nobena Postava. /.../

S čim lahko primerjamo nečisto situacijo, ki smo jo pravkar opisali? Lahko bi rekli, da z uličnimi izgredi? Morda se tega izraza zbojimo, češ, ali ne pridejo časi, ko se celotno človeštvo prične obnašati tako, kot sledi iz našega opisa, in se zatorej obotavljamo, da bi naravnost povedali, da gre tu za izgred proti Bogu? Ali pa naj velja kot pravilo morale, da nepravilno postane pravilno, šele kadar ga izvaja množica ali kar vsi? Takšna razlaga bi bila zgolj ponovitev zamisli oziroma pomanjkanja zamisli pri izgredih, to se pravi pri izgrednikih, ki naj bi sami presojali, kar jim naroča Postava, namesto da to stori Bog; in kdor na to pozablja, ne samo da v samem sebi dviga upor proti Bogu, ampak pri tem pomaga tudi drugim, tako da izgredi končno prevladajo. /.../ Glejte, smisel, resnica in stvarnost našega bivanja se uresničujejo le tedaj, če bomo vsi in vsak zase na *enem* mestu, da tako rečem, odprli dušo božji besedi in tej besedi vsak zase in vsi hkrati rekli *da*. /.../ Če je tako, potem je naše bivanje trdno, saj ga je zakoličil Bog, s tem pa je odstranjena tudi vsaka zmeda, ker vsak posameznik ne začne z »drugim« in zato tudi nima nanj kaj prevračati, pač pa začne z božjo navezo, sam v njej stoji in hkrati tudi na daleč zbija tisto veliko pretvezo, ki je začetek upornišva.« (Kierkegaard 2012a, 152–156)

Po Bellingerju »opis« v tem odlomku čisto jasno ustreza stanju sodobnega sveta, za katerega sta značilna navpični upor proti Bogu in kaos kot posledica. Način, kako premagati takšno situacijo, je samo to, da posamezniki sami, »neposredno«, vzpostavijo pravi odnos z Bogom in potem neposredno sledijo njegovim »zapovedim«. (TS, lok. 614–617)

Oglejmo si še neki drug odlomek, tokrat iz Kierkegaardovega dela *Z vidika mojega pisateljstva*.

»Množica – ne ta ali ona, sedanja ali minula, množica običajnih ali izbrancev, bogatašev ali revežev itn., marveč razumljena po pojmu – je neresnica, ker množica ali ne pozna nobenega obžalovanja in je povsem neodgovorna ali pa v posamezniku vsaj oslabi odgovornost, ki jo prenese na frakcijo. /.../

Sleherni posameznik, ki pobegne v množico in se tako strahopetno izogne temu, da bi bil posamičnik /.../, prispeva svojo porcijo strahopetnosti k »strahopetnosti«, ki je: množica. Vzemite najvišji primer, zamislite si Kristusa – in ves človeški rod, vse ljudi, ki so bili kdaj rojeni in ki to še bodo; toda situacija je posamična, vzemite, da je posameznik sam z njim na samotnem mestu, vzemite, da mu gre posameznik naproti in mu pljune v obraz; nikdar ni bil, pa tudi ne bo rojen človek, ki bi imel tak pogum ali bi zmožol tolikšno nesramnost; to je resnica. Toda potem postane množica; potem dobi pogum za to – strašna neresnica!« (Kierkegaard 2012b, 140–141)

Evidentno je, da je bil Kierkegaard zelo kritičen do (družbeno-socialnih) odnosov, ki izražajo iz odtujitve Bogu.

6.3 Glavna Bellingerjeva poanta, »bolezen za smrt« in Kierkegaardov pogled na tri razsežnosti: upor proti Bogu, upiranje klicu k rasti in množica je neresnica

Bellinger opozarja, da je Kierkegaard razumel svet kot sfero stvariteljske dejavnosti Boga (TS, lok. 348–351). Kierkegaard je zelo resno vzel trditev o božjem stvarjenju sveta in njegovih bitij z govorjenjem. Glavna Bellingerjeva poanta je, da je osrednji moment pri Kierkegaardu odnos med Bogom in človekom, med božjim klicem človeku, naj raste, naj postane sebstvo pred Bogom – zrela oseba, ki jo gibljejo in vodijo vera, upanje in ljubezen –, in človekovim odgovorom na ta klic. Ta rast ali postajanje vključuje tudi bolečino. Ljudje različno odgovarjajo nanjo. Nekateri se ji poskušajo izogniti in se oglušijo za božji klic. Kierkegaard imenuje tako stanje oziroma zadržanje in njemu ustrezni način življenja »bolezen za smrt« (Kierkegaard 1987).

Oglejmo si Kierkegaardov pogled na defekte v treh razsežnostih (TS, lok. 644–646):

1. navpična razsežnost – upor proti Bogu;
2. sebstvo – upiranje klicu k rasti;
3. vodoravna dimenzija – množica je neresnica.

6.4 Medsebojna povezanost ljubezni do Boga, do sebstva in do bližnjega (pri Kierkegaardu)

Proces preobrazbe sebstva lahko opišemo, po Bellingerju, s starogrško besedo *áskesis*. Njen izvorni pomen je bil atletske urjenje ali vadba, na primer urjenje za olimpijske igre (TS, lok. 680–683). Vendar pa je bil v zgodnjem krščanstvu ta izraz prenesen v krščanski duhovni kontekst in je veljal za vaje menihov in nun za doseganje večje odprtosti Bogu.

Eno od Kierkegaardovih del ima naslov *Vaje v krščanstvu* (Kierkegaard 1991). Bellinger opozarja, da:

»je danski izraz *Indøvelse*, preveden kot *vaje* ali kot urjenje v zgodnejši izdaji, neposreden ekvivalent od *áskesis*«.

Zatem pa sledi še dodatna pojasnitev:

»Za Kierkegaardra je duhovna rast kristološko dogajanje. Mi postajamo posamezniki pred Bogom tako, da se zgledujemo po Kristusu, ki je prototip resničnega sebstva (angl. *selfhood*). Ko ta poanta ni razumljena, kritiki interpretirajo Kierkegaardove komentarje o »posamičniku« iztrgane iz konteksta in ga obtožujejo »individualizma«. Dejansko pa Kierkegaardovo razumevanje tega, kaj pomeni biti posameznik *pred Bogom*, ki resnično ljubi *bližnjega*, kaže, da je končno protisredstvo za sodobni individualizem krščanska *áskesis*.« (TS, lok. 683–692)

7. Tri oblike psihopatologije oziroma blaznosti

Trije vidiki stvarnosti in vprašanja, ki so povezana z njimi – kdo je Bog, kdo smo mi in kaj moramo storiti (v odnosu do drugih) –, so vzajemno povezani z vezmi, ki jih ni moč pretrgati. To pomeni, da ne moremo ločiti enega od njih od preostalih dveh, ne da bi »vstopili v vojno s stvarnostjo«.

Če želimo dojeti sebe kot človeška bitja, brez povezanosti z Bogom in z etiko, potem končamo v blaznosti, tako kakor Nietzsche, če navedemo Bellingerjev zgled (TS, lok. 2668–2270). Če želimo ustvariti »etično« družbo tako, da zavračamo Boga in z zavračanjem svetosti vsakega človeškega življenja, končamo v blaznosti stalinizma. Če želimo biti z Bogom ali slediti Bogu, vendar pa po drugi strani zavračamo svoje sebstvo in sovražimo svoje bližnje, naše soljudi, potem končamo v blaznosti ugrabiteljev letal na 11. september (TS, lok. 2670–2673).

Greh vključuje odtujitev od Boga, upiranje rasti svojega lastnega sebstva in sovražstvo do soljudi (TS, lok. 2621–2624). Pravilno dojetje narave in pomena razsežnosti stvarnosti ter nepretrgljivih vezi oziroma povezav med njimi je ključnega etičnega pomena. Tako na primer na podlagi tega dojetja ugotovimo, da je (instrumentalistično) načelo »cilj posvečuje sredstvo« (filozofska) napaka, ki izvira iz človeške psihopatologije. Ni nobenega namena, ki bi lahko odtehtal etično, kajti etično je neločljivo povezano s pristnim sebstvom in z božjim delom kontinuiranega stvarjenja. (TS, lok. 2673–2675)

8. Sklepna opažanja in ugotovitve: postsekularna kultura in pomen religij(-e)

Morda bi pogled, ki smo ga predstavili v tem članku, lahko na nekoga naredil vtis, kakor da govorimo o neke vrste krščanskem fundamentalizmu. Kot odgovor na takšen morebitni očitek moramo opozoriti na nekatere stvari.

Prvič, ta pogled temelji na Kierkegaardovi misli. Kierkegaardu pa ne moremo, »kljub« njegovi globoki krščanski veri, pripisovati verskega fundamentalizma. Ne, če upoštevamo njegovo ostro kritiko kristjanstva in množice (kot neresnice) (Kierkegaard 2012a; 2012b), zavračanje »poljubnega« mučeništva (nimam pravice,

da bi me drugi ubil(-i)) (Kierkegaard 2009), njegovo poudarjanje pomena posamičnika itd. Še več: pristop (Bellingerjeve) teološke antropologije, ki smo ga tukaj predstavili, nam ravno omogoča razviti globinsko, prepričljivo in koherentno razumevanje fundamentalizma kot oblike malikovanja.⁹

Drugič, vse, kar Bellinger piše – in to temelji na krščanski, pa tudi drugi religiozni, teološki in filozofski tradiciji, na Kierkegaardu, Voegelinu, Girardu itd. –, ni samo združljivo s postsekularnim pogledom oziroma zadržanjem, ki se nam zdi pravilen in obetaven, ampak je pomemben prispevek k temu pogledu. Postsekularna misel se zaveda, da kaka predsekularna kultura ni primerna in življenjska opcija za sodobni svet. Upošteva dosežke razsvetljenstva in v tem pogledu nanjo lahko v nekem smislu gledamo celo kot na njegovo »nadaljevanje«. (Ošljaj 2015) Vendar pa, po drugi strani, zavrača vse oblike plitkega in v nekem smislu naivnega, sekularizma, ki je omalovažujoč ali pa celo sovražen in fobičen do stare modrosti in religij(-e) in do dosežkov predsekularne kulture. Če resnično želimo gojiti mir, človečnost, dialog, spoštovanje do vsakega človeka, do drugega (kot drugega) itd., se moramo (ponovno) (na)učiti resnično spoštovati presežnost vsake osebe in sveta.¹⁰ Dober način za doseganje tega so pristne religiozne prakse.¹¹

Reference

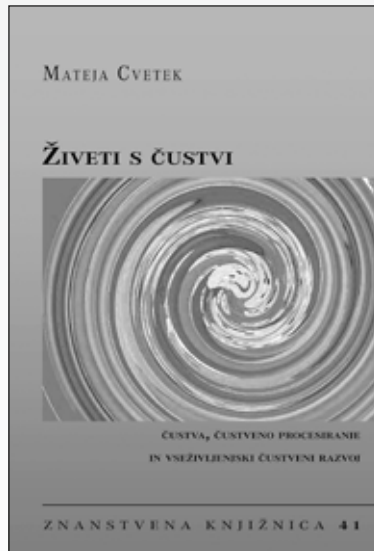
- Auden, Wystan Hugh.** 2011. *The Age of Anxiety: A Baroque Eclogue*. Princeton: Princeton University Press.
- Bellinger, Charles K.** 1992. Toward a Kierkegaardian Understanding of Hitler, Stalin, and the Cold War. V: George B. Connell in C. Stephen Evans, ur. *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, 218–230. New Jersey: Humanities Press. Ponatisnjeno v: Bellinger 2010.
- . 2001. *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil*. New York: Oxford University Press.
- . 2010. *The Joker Is Satan and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. [S. l.]: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- . 2015. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Izdaja Kindle.
- Bertoncel, Mojca.** 2011. *Nedolžna žrtev: izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Prev. Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2011. *Grešni kozel*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Teološka fakulteta.

⁹ »Kar imenujemo »fundamentalizem«, je proizvod tega stanja duhovne motnje, ki ustvarja malika tako, da iznajde poljubno in nasilno podobo Boga.« (TS, lok. 2586–2588)

¹⁰ Kakor je zapisala Luce Irigaray: »Da te pri(po)znavam, pomeni, da te ne morem (s)poznati niti v misli niti v mesu.« (Irigaray 2004, 8)

¹¹ Iz povedanega je že razvidno, da je preučevanje religij(-e) zelo pomembno za doseganje zgoraj omenjenih vrednot. Pomen preučevanja religij(-e) za doseganje dialoga in miru je izrecno poudaril tudi Hans Küng: »Nobenega miru med narodi. / Brez miru med religijami. / Nobenega miru med religijami. / Brez dialoga med religijami. / Nobenega dialoga med religijami. / Brez raziskovanja temeljev religij.« (Küng 2007, xxiii) Te besede se po eni strani kar pogosto navajajo, po drugi strani pa se njihov pomen prevečkrat spregleda oziroma ne upošteva: v družbenih, v političnih in v gospodarskih razpravah in praksah, žal pa celo v znanstvenih raziskavah in besedilih s področja humanistike in družboslovja ne. Upajmo, da se bodo tudi v tem pogledu stvari spremenile na bolje. Ta članek vsekakor poskuša dati k temu svoj skromni prispevek.

- Hall, Ronald L.** 1985. Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*. V: Robert L. Perkins, ur. *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, 153–166. Macon: Mercer University Press.
- Irigaray, Luce.** 2004. *Key Writings*. London: Continuum.
- Janez Pavel II.** 2005. *Spomin in istovetnost: pogovori na prelomu tisočletij*. Prev. Tone Hočevar. Celje: Društvo Mohorjeva družba; Celjska Mohorjeva družba; Celovec: Mohorjeva; Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Kierkegaard, Søren.** 1987. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujanje; Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1988. *Stages on Life's Way*. Prev. Howard V. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- . 1991. *Practice in Christianity*. Prev. Howard V. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- . 2009. *Etično-religiozni razpravici*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2012a. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina 2012.
- . 2012b. *Z vidika mojega pisateljstva*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Küng, Hans.** 2007. *Islam, Past Present & Future*. Oxford: Oneworld Publications.
- Lukacs, György.** 1969. *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*. Prev. Taras Kermauner. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ošlaj, Borut.** 2015. *Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Pavličková, Martina, in Roman Králik.** Vpliv Sørenea Kierkegarda na delo in ustvarjanje W. H. Audna. Slovenski prevod rokopisa prispevka v angleščini z dne 15. 6. 2015 na 5. mednarodnem simpoziju Miklavža Ocepka v Škocjanu.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: Girard 2011, 7–19.
- . 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73:377–388.
- . 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- Voegelin, Eric.** 2013. *Nova politična znanost: uvod*. Prev. Niki Neubauer. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- Žalec, Bojan.** 2013. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73:349–355.
- . 2014a. Gnostičnost moderne in totalitarizma ter etika spominjanja v luči solidarnega personalizma in misli Erica Voegelina. V: Mateja Čoh Kladnik, ur. *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja: zbornik prispevkov z znanstvenega posveta*, 130–143. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- . 2014b. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74:201–213.



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 75 (2015) 2,233—251
 UDK: 17:323.28
 Besedilo prejeto: 03/2015; sprejeto: 06/2015

Robert Petkovšek

Demonično nasilje, laž in resnica

Povzetek: Svoboda, ki človeka dela človeka, omogoča ustvarjalnost, dopušča pa tudi, da jo človek zlorabi. Človek je zato bitje, ki ogroža samo sebe. V razpravi bomo opredelili mesto, ki ga ima nasilje v človeški eksistenci, zlasti odnos nasilja do resnice, v kateri je Pascal prepoznal njegovo glavno nasprotnico. Nasilje in resnica sta v paradoksnem odnosu v človeku, ki je sam paradokсно bitje. Posebej bomo pozorni na tisto točko, na kateri nasilje uhaja izpod nadzora in postaja demonično. Demonično nasilje spreminja človeka v nečloveka. Ob spremstvu treh avtorjev – Alaina Finkielkrauta, Aleksandra Solženicina in Alaina Besançon – bomo osvetlili vlogo, ki jo ima pri eskalaciji demoničnega nasilja laž. Nacistični in komunistični totalitarizem sta laž institucionalizirala v obliki ideologije in političnega sistema z namenom, zavarovati nasilje. Institucionalizirana laž je posledica človekove nedejavnosti in neopredeljenosti za resnico. Opredeljenost za resnico pa vodi iz laži in ukinja možnosti za nasilje.

Ključne besede: nasilje, demonično, apokaliptično, laž, resnica, René Girard, Blaise Pascal, Aleksander Solženicin, Alain Besançon

Abstract: **Demonic Violence, Lie and Truth**

Freedom makes humans human and makes human creativity possible; however, it also permits humans to abuse it. The human is thus a being that puts himself in danger. In this article we shall define the place that violence has in human existence, particularly the relation violence has toward truth. Pascal recognized that truth is principal opponent of violence. Violence and truth are in a paradoxical relationship with the paradoxical being that is man. We shall direct our special attention to the point where violence is no longer under control and becomes demonic. Demonic violence changes humans into non-humans. Three authors – Alain Finkielkraut, Aleksandr Solzhenitsyn, and Alain Besançon – help us elucidate the role lie plays in the escalation of demonic violence. Both the Nazi and the Communist totalitarianism institutionalized lie in the form of ideology and political system with the intention to protect violence. Institutionalized lie is a consequence of human inactivity and indifference regarding truth. Engagement for truth leads away from lie and eliminates the conditions for violence.

Key words: violence, demonic, apocalyptic, lie, truth, René Girard, Blaise Pascal, Alain Finkielkraut, Aleksandr Solzhenitsyn, Alain Besançon

Biti človek (človeškost, kultura) in *delovati* etično (človečnost, etičnost) sta eksistencialni kategoriji. To pomeni, da človek sam ustvarja sebe kot kulturno in kot etično bitje; sam ustvarja duhovnost in etičnost in ju vzdržuje. Človek je torej v odnosu do samega sebe; sebe lahko ustvarja, lahko pa se tudi zanemari in uniči. Prav po tem, da je nevaren samemu sebi in da je zmožen sebe uničiti, se človek razlikuje od živalskih vrst (Lorenz 1966, 230). Tako je od samih začetkov izpostavljen nevarnostim, ki ne prihajajo le od zunaj, ampak tudi od znotraj kot nasilje, ki ga ustvarja sam. Kakor v svoji mimetični teoriji ugotavlja René Girard, je bil človek v arhaičnih, predkrščanskih družbah zmožen nasilje nadzorovati z mehanizmom grešnega kozla, zato se ni moglo nezadržno večati v širino in v globino. V moderni družbi pa je ta nadzor nad nasiljem oslabil. Tako je vedno večja nevarnost, da se v sodobni globalni družbi nasilje z lokalnega razširi na univerzalno. Zmerom glasnejša so razmišljanja o možnosti zaostritve nasilja do skrajnosti. Zaostritev nasilja do skrajnosti, ki bi pomenila konec človeške zgodovine in s tem konec časov, je v judovsko-krščanskem izročilu dobila ime »apokalipsa«. Prav tako pa gre lahko nenadzorovano nasilje tudi v globino, vse do demonične stopnje, ki človeka spremeni v ne-človeka.

Možnost obeh skrajnih oblik nasilja – apokaliptičnega in demoničnega – je judovsko-krščansko izročilo dojemalo kot osrednji izziv, na katerega daje odrešujoči odgovor. Tako se je znotraj tega izročila oblikovala izostrena zavest o možnosti apokaliptičnega konca časov, onstran katere čaka človeka nova eshatološka resničnost, ki bo v njej človek sojen za svoja dela. Iz judovsko-krščanske teologije zgodovine so se v 20. stoletju nekatera vprašanja preselila v filozofijo. Filozofija je idejo apokaliptičnega analizirala z različnih vidikov: z dialektično-zgodovinskega, psihoanalitičnega, eksistencialnega in tudi z antropološkega zornega kota. Iz te perspektive se zgodovina človeka ne kaže več zgolj kot zbirka naključnih lokalnih zgodovin, ampak kot eno samo univerzalno dogajanje s skupnim začetkom in z morebitnim skupnim koncem. Med obema tema skrajnostma zgodovina teče po točno določenih zakonitostih, ki usmerjajo enotni tok univerzalne zgodovine. Tu se zastavlja vprašanje, katera je temeljna zgodovinska silnica in h kateremu cilju teži: k vedno večjemu človekovemu blagru ali pa nosi v sebi možnost implozije časa, ki bi se zgodila zaradi zaostritve nasilja do skrajnosti. V luči takšne apokaliptične zavesti si torej mora filozofija zastavljati tudi vprašanja o zlu, ki bi utegnilo zgodovino izničiti, o naravi in o možnostih tega zla in o možnostih, da se človeštvo temu zlu izogne.

V raziskovanju temeljnih silnic zgodovine človeške kulture ima pomembno mesto mimetična teorija, ki jo je razvil René Girard. Po Girardu samoizničenje človeštva ni samo možnost, ampak neizogibno dejstvo, kolikor se človek ne bo odrekel »naravnemu elementarnemu zakonu«, ki medsebojna človeška razmerja usmerja k zaostrovanju nasilja do skrajnosti (Clausewitz 2000, knj. 3,16). Človeka dela človeka zmožnost uporabe simbolov, ki ga dvigajo nad biološko naravo in ga osvobajajo naravnega gona. V tej svobodi je izvor njegove ustvarjalnosti, obenem pa tudi njegove konfliktnosti in nasilnosti. V moči te svobode človek – drugače od drugih živih bitij – ni več samo posnemovalno, mimetično bitje,

ampak je hiper-mimetično bitje, bitje, zmožno, da neomejeno posnema. Drugih ni samo zmožen posnemati, ampak se je zmožen z njimi primerjati in meriti, zmožen jih je prehitovati in se jim maščevati, če je poražen. Svoboda mu tudi omogoča, da se s svojimi vrstniki zbliža do stopnje poistovetenja: prav zmožnost poistovetenja pa je najnevarnejše žarišče konfliktov, ko nekdo ne razlikuje več med sabo in drugim. Pri človeku dobi torej posnemanje funkcijo ustvarjalnosti, ki je več kakor zgolj posnemanje. Hipermimetičnost, ki omogoča ustvarjalnost, pa odpira tudi vrata tekmovalnosti, konfliktu in nasilju. Svoboda, ki je »substanc-a« človekove biti, eksistence, nosi torej v sebi možnost zbliževanja in oddaljevanja, ustvarjalnosti in uničevanja, dobrega in zlega; lahko je vključevalna in izključevalna. Ob vsem tem pa človek ugotavlja to, kar je apostol Pavel izrazil v besedah: »Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem.« (Rim 7,19) Zastavlja se vprašanje o skrivnostnem dejstvu, zakaj je svoboda po svoji naravi bolj nagnjena k izključevanju kakor k vključevanju, bolj k slabemu kakor k dobremu. Na to vprašanje išče odgovor mimetična teorija. Girard poudarja, da védenje, ki je vsebovano v svetopisemskih besedilih, nastalih na podlagi življenjske izkušnje, že prinaša pronicljive odgovore na vprašanje zla in nasilja. V teh besedilih – zlasti se sklicuje na Jobovo knjigo, na psalme in na evangelije – odkriva Girard odgovore, ki kakor v enem loku razlagajo zgodovino človeštva od prvega stvarjenja do stvârenja novega neba in nove zemlje, od izvorov človeštva do apokalipse, ko se bo zemeljski čas izničil in odprl prostor za »novega človeka«.

V razpravi bomo opredelili in opisali točko, ki človeka odpira demoničnemu nasilju in ga iz človeka dela nečloveka. Laž ima pri tem ključno vlogo in deluje kot forma, ki nasilje upravičuje, ga predstavlja kot sprejemljivo in dobro in mu končno omogoči, da uide izpod človeškega nadzora.

1. Nasilje in resnica: paradokсно razmerje

Najprej bomo nasilje opazovali v njegovi abstraktni obliki, ki jo je v svoji teološko-metafizični intuiciji opisal Blaise Pascal (1623–1662) v 12. pismu *Podeželanom*. Po Pascalu o nasilju ne moremo govoriti, ne da bi istočasno govorili tudi o resnici, čeprav razmerje med njima ni enoumno in logično, ampak paradokšno:

»Nenavadna in dolga je vojna, v kateri nasilje ne neha zatirati [opprimer] resnice. Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabei [affaiblir], ji služijo, da jo še bolj povzdignejo [relever davantage]. Vse svetlobe resnice [toutes les lumières de la vérité] pa ne morejo nič, da bi nasilje zaustavile – te jo le še bolj dražijo [irriter]. Ko sila bije silo, močnejša uniči šibkejšo; ko postavimo razpravo 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 uka-

zu Boga [un cours borné par l'ordre de Dieu], ki učinke nasilja vodi k slavi resnice, ki jo ta napada, medtem ko resnica večno je [subsister] in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam [elle est éternelle et puissante comme Dieu même].« (Pascal 1963, 429; v: Girard 2007, 7)

Pascal opiše odnos med nasiljem in resnico kot *polemos*, kot *vojno*, dolgo in nenavadno. Vojna pomeni nasprotje, ne-spravljenost, iskanje prevlade in zmage. V vojno vključeni strani hočeta izključiti druga druga; med njima je razmerje ali – ali. Izključevanje pomeni, da vojna ne prinaša resnice in da resnica ne omogoča vojne. Resnica ustvarja možnosti za mir, vojna pa ustvarja možnosti za neresnico in za laž in v njima tudi išče zaveznitvo.

Kakšen je odnos nasilja do resnice? Nasilje resnico *zatira*. Torej: nasilje resnice ne omogoča, je ne spodbuja, še več, zatira jo, preganja, uničuje. Ta odnos je napadalen. Zakaj? Ker resnica nasilje prikazuje v resnični luči. Resnica nasilja pa ni lepa in se noče kazati. Zato se nasilje skriva v laž, resnico pa odganja in uničuje. Nasilje hoče resnici odvzeti moč in jo onesposobiti, ker se v njenem okolju ne bi moglo razvijati. In kakšen je učinek takšnega delovanja nasilja? Nepričakovan in paradoksen! S svojo napadalnostjo nasilje resnico *povzdiguje* in jo dela *vidnejšo*. Kot napadena se resnica kaže vedno močnejše v svoji pravi naravi, v pozitivnosti, v odpornosti in v neuničljivosti. V nasilju človek začne spoznavati odrešensko vlogo resnice. Resnica ne prinaša samo novih spoznanj, ampak tudi varuje človekovo življenje in ga rešuje pred zlom.

Kakšen je odnos resnice do nasilja? Resnica nasilje *draži*. Resnica se torej z nasiljem ne meša, ampak se drži v daljavi; nad nasilje ne gre z nasiljem; ostati hoče nedotaknjena in čista. Ker se ne spušča na raven nasilja, je z njim ni mogoče primerjati; primerjati je ni mogoče, ker med njima ni podobnosti. V kantovskem jeziku bi lahko njuno razmerje opisali kot transcendentalno-objektno razmerje: resnica ostaja na ravni omogočajočih možnosti, nasilje je na ravni predmetov, ki jih transcendentalna raven dela prepoznatne kot predmete. Zato resnica ni protiutež nasilju; ni pol, ki bi bil nasilju nasproten; resnica in nasilje nista sili, ki bi iskali medsebojno ravnotežje. Resnica nasilje draži, ko iz oddaljenosti – iz transcendentalnega reda – razodeva nasilnost nasilja. Njuno nasprotje je kakor nasprotje svetloba – tema: svetloba je svetla sama v sebi, ničesar ne skriva, za vse je enaka, univerzalna; tema pa v sebi skriva karkoli in kakorkoli, s tem omogoča brezimnost in odvezuje od odgovornosti. To nasprotje ustvarja dvojje različnih okolij: resnica vzgaja k odgovornosti, k odkritosti in k opredeljenosti, nasilje k skrivanju, k brezimnosti in k neopredeljenosti. V svoji transcendentalni nedotaknjenosti ostaja resnica čista, neporažena, zmagovalna, »večna in močna kakor Bog sam«. Resnica opravlja svojo funkcijo transcendentalno, ne da bi kakorkoli delovala ali karkoli storila: nenasilno, brez moči, v šibkosti, iz oddaljenosti. Resnica zgolj je; v tem je vsa njena pozitivnost.

Z nasiljem in z resnico se Pascal dotakne dveh temeljnih kategorij, ki označujeta človekovo eksistenco. Ne glede na to, da sodita v dva različna, med seboj ne-

primerljiva reda, sta v človeku eden ob drugem. Nasilje označuje človekovo delovanje, željo oziroma voljo (to je: odnos, ki gre od človeka k resničnosti), resnica pa človekovo spoznanje (to je: odnos, ki gre od resničnosti k človeku).

Funkcija resnice je, odpirati obzorje, ki omogoča stvarjem, da se pokažejo v svoji resničnosti. To funkcijo lahko resnica opravlja le v absolutni čistosti in neomadeževanosti. V njeni luči pa postanejo vidni mehanizmi laži, ki jih uporablja nasilje, da z njimi prikrije svojo uničevalno naravo. Zmožnost resnice, da razkrinka nasilje v njegovi sprevrženosti in laži, naredi še močnejše vidno njeno pozitivnost, neomadeževanost in nedotakljivost. Resnica sama pričuje o sebi. Že s tem dejstvom resnica ogroža laž in nasilje, ki v laži išče kritje. Zato je odnos med nasiljem in resnico najprej izključujoč. Drug drugega najostreje izključujeta, a večje ko je nasilje, močnejše resnica sije, močnejše ko resnica sije, bolj se nasilje zastruje. V tem se kaže paradoksnost njunega odnosa: bolj ko se izključujeta, bolj drug drugega izživata. V vsej svoji moči nasilje resnice ne more uničiti: v nasilju se vedno bolj kaže njena odpornost, nedotakljivost, svetost, čistost. Pa tudi resnica v vsej svoji svetlobi nasilja ne more pojasniti: nasilje se skriva v globine laži. Razmerje med nasiljem in resnico torej ni logično, dialektično in primerljivo. V redu nasilja obstaja logika: večje nasilje si podreja šibkejše. Tudi v redu resnice vlada logika: jasnejša resnica pojasni šibkejšo in razprši šibkejšo. Razmerje med nasiljem in resnico pa je paradokсно, alogično. V nekem smislu je to razmerje nerazmerje, saj je nedoločljivo. Paradoksnost nasilja in resnice pa se najmočnejše pokaže v njunih skrajnih oblikah: v *demoničnem* nasilju in v *sočutni* resnici. Ko resnica doseže višek, sočutnost, se nasilje razveže v vsej demoničnosti; v najbolj demoničnih okoljih se resnica pokaže kot sočutje, kakor o tem govori zgled sv. Maksimilijana Kolbeja,

V luči dosedanjih razmišljanj razumemo, zakaj je po Pascalu temeljna razlika med nasiljem in resnico to, da ima nasilje v nasprotju z resnico, ki je »večna in močna kakor Bog sam«, »omejen tek po ukazu Boga«. Nasilje ni združljivo z Bogom in ne prihaja od Boga, zato ne more biti večno. Resnica ne mine, nasilje pa je že samo v sebi končno.

2. Človek: mesto paradoksa

Paradokšno razmerje med nasiljem in resnico, ki – kakor je zapisal Pascal – bijeta boj, odpira tudi vprašanje o eksistenci človeka kot mestu tega boja. Iz tega izhajata vprašanji: v kaj to razmerje človeka spreminja in kateri miselni model – filozofski, teološki, psihološki itd. – je zmožen človeka umevati kot bitje paradoksa.

Pascal je človeka opisal kot paradokšno, himerično bitje, istočasno »slava in izmeček veselstva«:

»Kakšna čudna spaka [chimère] je vendar človek? Kakšna izvirnost, kakšna pošast [monstre], kakšna zmeda [chaos], kakšen nosilec protislovij [sujet de contradictions], kakšno čudo! Sodnik nad vsem, nemočen črv zemlje; čuvar resnice, kotišče negotovosti in zmote; slava in izmeček veselja ...

Spoznaj torej, prevzetnež [superbe], kakšno protislovje [paradoxe] si sam v sebi. Ponižaj se, nemočni razum; umolknj, slabotna narava! Vedi, da človek neskončno presega človeka!« (Pascal 1986, 176 [§ 434])

Eksistenca človeka je torej mesto protislovij in skrajnosti. Človek sam v sebi je *paradoks*, ki v njem omogoča soobstoj nasilja in resnice. Zato je človek bitje mnogih obrazov, ki ga kažejo tudi, ko gre onkraj človeškega in se prepusti vplivu demonskih in angelskih sil. Paradoks je torej kategorija, ki omogoča človeka misliti tudi v njegovem demoniki ali angelski metamorfozi.

Tu se ponovno zastavlja vprašanje, zakaj – ko se nasilje zaostri – resnica v človeku močnejše zasije in zakaj se – ko se resnica okrepi – zaostri nasilje. Zakaj človek hoče dobro, dela pa slabo? Povezava med enim in drugim ni enoumna, logična ali nujna, ampak je nedoumljiva, kakor jo je opisal švicarski dramatik Friedrich Dürrenmatt (1921–1990): »Ljudje, ki načrtno napredujejo, želijo doseči določen cilj. Zato jih kar najbolj prizadene naključje, če zaradi njega dosežejo nasprotno od svojega cilja: to, česar se bojijo ... na primer Ojdip ... Takšna zgodba ni smislu nasprotna. Je paradoks.« (Dürrenmatt 1980, Anhang 21) Kako je mogoče razumeti to, da prizadevanje za resnico sproža nasilje in da nasilje utrjuje drugega v resnici?

Kierkegaard je paradoksu dal mesto osrednje eksistencialne kategorije, ki omogoča misliti človeka. V evangelijih je odkril duha, ki človeka dojema skozi prizmo paradoksa v nasprotju s spekulativni sistemi, ki mislijo v okviru istovetnosti. Po Kierkegaardu transcendence ni mogoče misliti v kategorijah sveta in razuma. Paradoks je »višji od vsakega sistema« (Kierkegaard 1909–, Pap. II, A 439). V tem je pronicljivost krščanskega duha, zmožnega, da umeva človeka v njegovih paradokskih globinah. Krščanstvo se razlikuje od filozofije: »Idea filozofije je posredovanje – ideja krščanstva je paradoks.« (Pap. III, A 108) Paradoks dopušča soobstoj dveh absolutno različnih lastnosti, časnega in večnega na primer, imanence in transcendence. Kierkegaard konča, da je paradoks »kategorija, ontološka določitev, ki izraža razmerje med eksistirajočim duhom in resnico« (Pap. VIII/1, A 11). Resnica duha je torej paradokсна.

V luči Kierkegaardovega pojma »paradoks« laže razumemo Pascalovo razumevanje človeka kot polja, na katerem bijeta boj nasilje in resnica. Eksistence človeka ni mogoče podrediti logičnim razmerjem, ker je zmožna tudi nemogočega. Človek lahko prestopi mejo človeškega in seže na področje angelskega ali demonskega. Pod vplivom angelskega ali demonskega dosega človek nekaj, česar kot človek sam ni zmožen; pod njunim vplivom postane nemogoče mogoče. Temu paradoksnemu gibanju duha, ki mu razum ni zmožen slediti, sledi evangeljski um. Tudi po Girardu je evangeljski um dojel tiste globine eksistence, ki jih filozofija s svojim dialektičnim umom ni zmožna dojeti. Zdi se, da je moč evangeljskega uma v njegovi šibkosti. V luči evangeljskega uma postane resnica berljiva tudi v smeri nelogičnosti, kakor je prepričan Peter Szondi, ki spoznavno moč nemoči odkriva v umetnosti: »Ta dialektika, da se lahko močno pokaže le še kot šibko in da potrebuje nekaj šibkega, da se lahko pojavi v svoji moči, utemeljuje nujnost umetnosti. V njej se narava ne kaže več ›avtentično‹, ampak po nekem znamenju. To zname-

nje je v tragediji junak ...« (Szondi 1964, 17) Miselne figure, znaki, ki jih uporablja paradokсна misel, so drugačne in govorijo drugače kakor formalno logične ali dialektične kategorije oziroma figure. Figura junaka v tragediji nosi v sebi protislovje »močni« in »nemočni«; samo v luči tega protislovja je mogoče razumeti tragiškega junaka. V podobnem smislu so paradokšno misel razvijali Stara in Nova zaveza in drugi krščanski avtorji, med katerimi smo izpostavili Pascala ali Kierkegarda (Avsenik Nabergoj 2011; Matjaž 2015; Žalec 2014).

3. Démonske oblike nasilja

Razmerje med nasiljem in resnico smo doslej obravnavali v metafizično-teološki luči,¹ ki odnos med nasiljem, resnico in Bogom razčlenjuje v abstraktni obliki. V nadaljevanju se bomo obrnili k trem zgodovinskim opisom nasilja v njegovi skrajni, nečloveški, démonični obliki, ki kažejo, da takšni zaostritvi nasilja do stopnje démoničnosti, na kateri postane človek nečloveško nasilen do sočloveka, vrata odpira laž. V tem kontekstu nas bo zanimalo vprašanje resnice, ki se v zaostrovanju nasilja paradokšno krepi. Za izhodišče pa bomo vzeli dosedanje razmišljanje, ki je odnos med nasiljem in resnico prikazalo kot paradokсни odnos.

Ustavili se bomo pri treh avtorjih – pri Alainu Finkielkrautu, pri Aleksandru Solženicinu in pri Alainu Besançonu –, ki so se spraševali o najčistejši, démonični obliki nasilja, kakor je izbruhnilo v nacistični in v komunistični ideologiji.

3.1 Izkušnja nečloveka (Primo Levi, Emmanuel Lévinas)

Alain Finkielkraut je v knjigi *Izgubljena človeškost: Esej o 20. stoletju* (1996, 7–11) poskušal najti izraz za nečloveškost, ki je v 20. stoletju dosegla dno. Opis te nečloveškosti, kakršna je kakor virus privrela iz skritih globin človeka in je najgloblje ranila človeškost in človečnost, je našel v delu *Če je to človek* (1947) italijanskega Juda, kemika in pisatelja Prima Levija, ki je preživel holokavst. Levi je svoje zaslišanje v Auschwitzu pred zasliševalcem dr. Pannwitzem, ki je med taboriščniki izbiral delavce za svojo inženirsko ekipo, opisal z besedami: »Njegov pogled ni bil pogled človeka drugemu človeku; če bi lahko razložil naravo tega pogleda, izmenjanega kakor v akvariju prek stekla med bitjema, od katerih vsako pripada drugemu svetu, bi istočasno razložil bistvo velike norosti tretjega rajha.« (Levi 1987, 138) V tem odnosu je Primo Levi prepoznal izničenje vezi, ki povezuje ljudi v človeškosti in solidarnosti. Finkielkraut povzame ta prizor z besedo »ne-človek«.

Podobno izkušnjo je Finkielkraut našel pri Emmanuelu Lévinasu, ki je svoje življenje v taborišču opisal z naslednjimi besedami: »Drugi mimoidoči ljudje, ki se jim je reklo »svobodni« in so nam dajali delo in ukaze, so nas slačili iz človeške kože. Le ubogi notranji vzdih so nas spominjali na naše razumsko bistvo. A mi sami nismo

¹ Martin Heidegger je glavni izvor nasilja v zahodnem izročilu videl v metafizičnem razumevanju resnice, ki resnico enači z idejo (Klun 2014), Jan Assmann pa nasilje povezuje z religijskim fundamentalizmom (Osredkar 2014). Našo razpravo postavljamo v kontekst mimetične teorije, ki vidi izvor nasilja v mimetični želji.

bili več v svetu.« Nekega dne se je med taboriščniki prikazal pes, ki so ga taboriščniki v svojih sanjah o Ameriki poimenovali Bobby – zjutraj na zboru ali ob vračanju z dela jih je pozdravljal z mahajočim repom in laježem. »Njemu je bilo nesporno jasno: bili smo ljudje.« Po nekaj tednih pa so ga stražniki prepodili in tako je bil izgnan – končuje Lévinas – »tudi zadnji kantovec nacistične Nemčije« (Lévinas 1976, 201; 202).

Ob tem se zastavlja vprašanje, kaj je nečloveškosti tako na široko odprlo vrata na področje človeškosti. Solženicin poudarja, da je prav odpoved resnici pogoj, ki je omogočil nasilju, da se je razvilo v tako radikalni in široki obliki kot totalitarizmi 20. stoletja.

3.2 Nasilje, skrito v laži (Aleksander Solženicin)

Solženicin, eden najprodornejših analitikov komunizma, je v svojih delih analiziral duha komunistične ideologije, ki je vladal v Sovjetski zvezi in v drugih državah komunizma, po zlomu tega sistema pa danes pod preobleko demokratičnosti še dalje ohranja totalitarno mišljenje in čutenje med nekdanjimi privrženci in novimi rodovi. Nezlomljivost komunistične ideologije ostaja uganka, že Solženicin pa je v pozivu Ne živite v lažeh!, napisanem dne 12. februarja 1974, le nekaj dni pred izgonom iz Sovjetske zveze, pokazal, da se nasilje širi z lažjo in se z njeno pomočjo vzdržuje (Solženicin 1974).

V pozivu sovjetskemu ljudstvu Solženicin spregovori o »duhovni smrti«, ki se širi po Sovjetski zvezi in kateri bo kmalu sledila tudi fizična smrt, »použila bo nas in naše otroke«. To dogajanje vidi kot posledico strahopetnosti, ki je človeku zavezala jezik in mu odvzela vso moč. Situacijo opiše kot »brezupno razčlovečeno« (angl. *hopelessly dehumanized*). V tej situaciji je človek za skromno mero hrane pripravljen izdati vsa načela, dušo, prizadevanja prednikov in priložnosti potomcev – vse samo zato, da ne bi vznemiril svoje krhke eksistence. Prav tako mu ni mar ponosa, zvestobe in navdušenja; ničesar se ne boji, niti atomske vojne niti tretje svetovne vojne, boji pa se dejanj civilnega poguma, tega, da bi zaostajal za čredo, da bi ostal osamljen, brez kruha ali brez plina za ogrevanje. Z ideološko indoktrinacijo je človeka za seboj potegnila ideja po udobnem življenju. Po Solženicinu je to eden od vidikov laži, v kateri se je utapljala sovjetska družba.

Drugi vidik laži je bilo prepričanje »mladih in domišljavih ljudi, ki so mislili, da bodo lahko deželo naredili pravično in srečno s terorjem, s krvavo vstajo in z državljansko vojno«. Njim – »očetom vzgoje« – Solženicin odgovarja: »Ne, hvala!« Po njegovem prepričanju se iz »nečastnih metod rojevajo nečastni rezultati«.

Tako je Solženicin opisal situacijo, v katero je sovjetski narod potisnila komunistična ideologija. In kaj je tisto, kar je takšno situacijo omogočilo in vzdrževalo? »Nič,« pravi, »se ne bo nikoli zgodilo, dokler dnevno priznavamo, hvalimo in krepiamo najbolj zaznavnega njenih vidikov: laži.« Laži ni mogoče ločiti od nasilja. Nasilje je nasilno: ko vdre v mirno življenje, žari od zaverovanosti vase in kakor da nosi pred seboj transparent: »Jaz sem nasilje. Beži! Pripravi mi pot! Zmečkalo te bom!« A nasilje se kmalu »postara«, izgubi zaupanje vase in si – da bi ohranilo čast – za zaveznika pokliče lažnost, neresnico, potvorbo (angl. *falsehood*). »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.«

4. Sistemi laži in nasilja (Alain Besançon)

V bistvu nasilja je težnja nasilja k več nasilja, k zaostitvi nasilja do skrajnosti. To je temeljna značilnost nasilja, ki jo je Girard opisal kot nalezljivost (fr. *contagion*); težnjo k širjenju so miti in pripovedi upodabljali z metaforo kuge. Število žrtev, ki sta jih za seboj pustili dve totalitarni ideologiji, komunizem in nacizem, priča o nasilju v njegovi radikalni obliki.

Francoski sovjetolog Alain Besançon (*1932) je svoje raziskovanje posvetil mehanizmom, ki sta jih ti ideologiji uporabili pri širjenju nasilja. Najpomembnejše izsledke pa mu je omogočila primerjava obeh sistemov v njunih podobnostih in razlikah. Ugotovitve je predstavil v knjigi *Zlo stoletja* (fr. *Le malheur du siècle*). Besançon je bil v letih 1951–1956 član Komunistične partije Francije, a je ob odkritju stalinističnih zločinov iz nje izstopil »osramočen« in »v jezi«, ker se je čutil prevaranega. Svojo odločitev je pojasnil s temi besedami: »Tedaj sem se odločil, da kot zgodovinar vajenec raziščem zgodovino Rusije in Sovjetske zveze, da bi bolje razumel, kaj se mi je zgodilo.« (Besançon 1987, 322–327) Kakor sam pravi, je vse svoje raziskovanje tega vprašanja opravljal z občutkom pokore za zlo, ki ga je komunizem storil. Po njegovem je »proces ruske zgodovine pred sodiščem zgodovine med vsemi ena najpomembnejših zadev« (Besançon 1982, 14).

V knjigi *Zlo stoletja* govori Besançon o fizičnem, o moralnem in o političnem uničenju, ki sta ga povzročila komunizem in nacizem, obenem pa njuno delovanje osvetli tudi v teološki perspektivi. Najusodnejša posledica je bilo moralno uničenje. V času totalitarizma se je pokazalo v zavračanju tradicionalnih univerzalnih moralnih norm, kakor so na primer prepovedi Ne ubijaj!, Ne kradi! in druge. Pogled na izročilo moralnih norm ugotavlja, da so si bile tradicionalne kulture kljub medsebojnim različnostim edine glede skupnih norm. Besançon označi tradicionalno moralo kot »naravno ali skupno moralo«. S tem izrazom razume »moralo, o kateri govorijo antični modreci, pa tudi kitajski, indijski in afriški modreci« (2014, 52). Tradicionalna naravna skupna morala si je skozi tisočletja izdelala idejo o tem, kaj je resničnost; tej resničnosti pa sta oba totalitarizma postavila nasproti psevdoresničnost, ki sta jo hotela ustvariti (59).

Ključni vidiki te psevdoresničnosti so:

- cilji in njihova utemeljitev;
- sredstva za uresničitev ciljev;
- ustvarjanje psevdo-resničnosti;
- liturgični jezik ideologije in zaslepljevanje;
- etika in demoničnost.

Cilji in njihova utemeljitev

Oba totalitarizma ustvarjata novo družbo v imenu »dobrega«.² Tu se najprej zastavi vprašanje o pomenu, ki ga pripišeta pojmu »dobro«, in o tem, ali je mogoče pomen pojma »dobro« spreminjati v skladu z našimi hotenji ali pa je treba njegov pomen iskati v njem samem, v ideji dobrega. Besançon ugotavlja, da sta oba sistema nasilje širila s ponarejanjem pojma dobrega. *Ponarejanje dobrega* (fr. *Falsification du Bien*) je tudi naslov enega od Besançonovih del, v katerem prikaže, kako sta ponarejanje dobrega kot temeljni problem komunizma razumela dva od največjih duhov 20. stoletja, Vladimir Solovjov in George Orwell.

Dobro, ki ga želi nacizem vzpostaviti, je nova družba znotraj nemškega rajha, nadomestila naj bi krščanstvo. V enem od nagovorov je Himmler krščanstvo označil za krivca, ki je sprevrgel naravni red ras. Drugače od krščanstva, ki je porušilo naravni red, nacizem vzpostavlja naravni red. V tem najde nacizem moralno opravičilo za svoje ravnanje. »Če ne najdemo te moralne vezi, ki je najboljša in najgloblja, ker je naravna, potem na tej ravni ne bomo mogli premagati krščanstva in ustanoviti nemškega rajha, ki bo blagoslov za ves planet. Tisočletja je že naloga svetlolase rase, da vlada zemlji ter da jo vedno osrečuje in ji prinaša civilizacijo.« (Himmler, 9. 6. 1942, v: Besançon 2014, 42) Krščanstvo je »kuga, najhujša bolezen, ki nas je zadela v vsej naši zgodovini« (42). Iz nje se iztekajo druge nesreče: demokracija, boljševizem, vladavina zlata, Judje. Nacizem, katerega namen je ponovna vzpostavitev naravnega reda ras, razume svoje poslanstvo v smislu higijene kot očiščenje, ki ima za cilj, iztrebiti nadležne insekte, »uši«. V tem je »dokončna rešitev«: »Uničenje uši ne izhaja iz pojmovanja sveta. Gre za vprašanje higijene ... Kmalu ne bomo več imeli uši.« Tu »gre za prvinski, naravni in izvorni rasni boj« (Himmler, 24. 4. in 1. 12. 1943, v: Besançon 2014, 43). V načrtu te vizije, ki je pomenila jedro nacistične »etike«, je bilo, pobiti – »s sveta izbrisati« – tri deset milijonov ljudi. To bi onemogočilo sleherno maščevanje.

Drugače od nacizma komunizem ne govori o vrnitvi k prvotnemu naravnemu redu, ampak o ustvarjenju novega človeka z novo moralo, ki bo zamenjala kapitalistično moralo, polno krivic in zatiranja. A pot v ta novi svet, ki ga komunizem tako idealistično slika, vodi prek nasilnega, neusmiljenega boja, katerega cilj je, izkoreniniti »starega človeka« in ga nadomestiti z nadčlovekom, kakršnega je obljubila ideologija. Nečloveška, demonična pot do idealne človeškosti pa je temeljni problem komunistične ideologije.

Sredstva za uresničitev ciljev

Pisma, ki jih je svoji družini pisal Heinrich Himmler (2014), prikazujejo tega človeka, ustanovitelja in poveljnika nacističnih koncentracijskih taborišč, kot zglednega, čutečega družinskega očeta. Ta človeški lik nosi v sebi najglobljo moralno razklanost. Tudi Besançon ugotavlja, da so bili »mnogi veliki rablji nežni družinski očetje ter sentimentalni soprogi« – istočasno so od podrejenih zahtevali, da so

² Dobro analizo nasilja v nacistični ideologiji v povezavi z vprašanjem vzgoje najdemo v razpravi, ki jo je pripravil Stanko Gerjolj (2014) pod naslovom: »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz.

svoje najbolj krute naloge opravljali mirno, brez »egoističnih« motivov (Besançon 2014, 44–45). Ta moralna razklanost je bila v nacizmu zaznavna. Izgredi, kakor so bili popivanje, posilstva, kraja, sadizem, so pomenili nered in so bili kaznovani. Nacizem je torej ohranjal neke določene »ostaline pravnega sistema«. Tudi v oficirskem korpusu je bilo mogoče najti može, ki so ostajali zvesti pravilom igre in so poskušali ohraniti oficirsko čast. Film z naslovom Schindlerjev seznam prikazuje možnost, ki so jo imeli lastniki podjetij, da so za svoje delo najemali judovske delavce in jih tako zaščitili. V nasprotju s tem Besançon opazuje, da takšnih obočkov pravne varnosti v Sovjetski zvezi od vsega začetka ni bilo. Po drugi strani pa je bilo fizično iztrebljanje judovskega ljudstva v Nemčiji »javno znana skrivnost«. Nacistična Nemčija je torej nosila najgloblje v sebi dvojni obraz: ožji krog krvnikov je deloval demonsko do mere, ki ji ni mogel nihče verjeti, niti Judje, ko so se znašli pred plinskimi celicami; zunaj tega kroga so obstajali obočki pravne varnosti in ostankov tradicionalne morale, ki jih nacizmu ni uspelo posrkati vase in uničiti. (45–49)

Komunizem kot sistem te razklanosti ni poznal; deloval je bolj celostno in globlje. Svoje poslanstvo je razumel kot zgodovinsko nujnost, ki je revolucionarna in dramatična. Stalin je imel navado ponavljati besede: »Nesmiselno je jokati za politim mlekom, ni vrtnice brez trna, cilj posvečuje sredstva.« (50) Boljševistično maksimo pa pomeni Bakuninova izjava: »Uničevalni in ustvarjalni duh sta eno.« (51) Staro je torej treba uničiti in ga ni treba objokovati. Novo se ustvarja z uničevanjem starega. Komunizem – ustvarjenje družbe po zgledu prvotne človeške komune – je cilj, ki je absolutno dober. Čas med prvotno človeško skupnostjo in komunizmom pa je absolutno slab in v njem ni mogoče najti nič dobrega. Zgodovina je borba med dobrim in slabim počelom, za dosego dobrega – to je: komunizma – pa so dovoljena vsa sredstva: kraja, laž, krivično pričanje, masovni uboji in drugo. Zato je dovoljeno tudi, cilj odeti v najvišje humane ideale. V tem gledanju se skriva gnostično prepričanje o absolutnem nasprotju dveh počel – dobrega in zlega –, med katerima se bije neizprosni zgodovinski boj in v katerem so, kakor rečeno, za dosego dobrega dovoljena vsa sredstva. Komunizem – novi svet – je svet, ustvarjen na novo in z novo moralno.

Ustvarjanje psevdoresničnosti

Podobo, ki sta jo ustvarili nacistična in komunistična ideologija, opiše Besançon kot psevdoresničnost (59). Psevdoresničnosti, ki jo je ustvaril nacizem, ni mogoče ubesediti in upojmiti, domišljija se ji upira in spomin je ne želi ohraniti. Ta resničnost je zunaj človeškega, je demonična. Besançon ugotavlja, da se je Nemčija po vojni prebudila kakor iz sna (40); zavedela se je lažnosti in neresničnosti predstav, v katerih je nacizem živel; sprejela je svojo zmoto in zablodo. Tu se razumevanje resničnosti kaže kot povratni proces: kakor se je nekoč nemški človek tej zablodi prepustil, tako se po dvanajstih letih prebuja iz nje. Človek, ki je živel v nacistični zablodi, se vrača k občutku za resničnost.

Analiza komunistične ideologije prihaja do drugačnih sklepov. Komunizem je o sebi in o svojih ciljih ustvaril humano, univerzalno, idealno podobo in se izkazoval

za znanstvenega. V dejanjih pa se je komunizem oddaljeval od svojih teorij in obljub. Lenin je bil prepričan, da bo »poslednji čas« nastopil takoj, ko bo revolucija enkrat za vselej odpravila kapitalizem, a se to ni zgodilo. Obljube je začel nadomeščati z lažjo, ki se je stopnjevala, dejstva pa so se vedno bolj oddaljevala od besed. Besançon razlikuje štiri stopnje v razvoju komunizma (59–62).

1. V začetku je v sredini dogajanja partija. Partija je pod popolnim vplivom utopične ideologije, katere cilj je, uničiti »razrednega sovražnika«. V imenu te ideologije so komunistični sistemi v začetku pobili tudi do 10 % prebivalstva (Rusija, Koreja, Kitajska, Poljska idr.).
2. Utopijo, ki se ne uresniči, zamenja želja po ohranitvi oblasti. Boj za ohranitev oblasti dosega partija z nadzorom nad vsem prebivalstvom, s širjenjem splošnega strahu, z medsebojnim nadzorom in z vsesplošnim ovajanjem.
3. Partija ne verjame več v ideologijo. Ustvari svojo govorico, za katero ve, da je lažna, in poskrbi, da je to edina dovoljena govorica. Ta govorica je sedaj nosilec in znamenje partijske moči, njen cilj pa je zagotavljanje ugodnosti in privilegijev. Prebivalstvo članov partije ne primerja več z »volkovi«, ampak s »svinjami« (G. Orwell).
4. Končno partija zapre državne meje, da bi zavarovala in skrila svoje neuspehe; državo spremeni v šolo prevzgoje; ljudstvu onemogoči poznavanje preteklosti in sedanjosti, zato ustvarja enote lažnih novinarjev in zgodovinarjev, lažne literature in umetnosti; izmišljuje si statistike; izdela svoj novi jezik, ki daje besedam pomen, različen od prvotnega, skupnega pomena; temu jeziku dá liturgično veljavo, ki jezik dvigne na transcendentalno raven. Besançon sklene: »Zgradba tega gromozanskega dekorja zaposluje na milijone ljudi,« njegov namen je, »dokazati, da socializem ni le možen, temveč v gradnji« (59–60). Bistvo vsega tega dogajanja pa je po Besançonu »vzgoja laži«.

Liturgični jezik ideologije in zaslepljevanje

Najpomembnejše sredstvo ustvarjanja psevdoresničnosti je jezik, ki iz transcendentalne, liturgične perspektive ustvarja pogoje in možnost, videti stvarnost v neresnični podobi. V obeh totalitarizmih je jezik izgubil svojo naravno funkcijo dialoga in izražanja, ki spodbuja h kritičnosti in k skupnemu iskanju resnice, in je privzel liturgično vlogo ustvarjanja resničnosti: svojega temelja nima v vsakdanjosti, ampak – nasprotno – vsakdanja dejstva celo prikriva. Tako je jezik izgubil povezavo z vsakdanjo stvarnostjo. Transcendentalno-liturgična funkcija mu je podelila moč, da resničnost spreminja in prevrača. To je komunistični ideologiji omogočilo, da je tudi temeljnim pojmom tradicionalne skupne morale, kakor so pravičnost, enakost in svoboda, spremenila in celo sprevrgla osnovni, inherentni pomen in jih podredila svojim ciljem. Temeljne besede etike, kakor jih je v spremenjenem, sprevrženem smislu uporabljala komunistična ideologija, so v odnosu do besed, ki jih je vsebovala skupna stara morala, le še enakovorne.

Ideološki jezik svojega privrženca očara in zaslepi. Kako velika je bila moč čara in zaslepljevanja, ki sta ga ti ideologiji imeli, se kaže v tem, da sta za seboj pote-

gnili tudi največje intelektualce in umetnike svojega časa. Nacizem je, denimo, osvojil Martina Heideggerja ali Carla Schmitta, komunizem pa Bertolta Brechta, Pabla Picassa, Louisa Aragona in druge. K temu Besançon dodaja, da dejanj, ki so jih storili zločinci v službi teh dveh ideologij, ni mogoče razložiti zgolj iz njih samih, ampak iz zaslepljenosti, ki je bila posledica čara obeh ideologij. Tako ugotavlja Besançon glede Eichmanna, da »so očitana mu dejanja v nesorazmerju z omejenostjo tega povprečneža« (49).

Kako deluje ideološki mehanizem zaslepljevanja, se jasneje kaže v komunizmu. Po Besançonu je bistvo komunizma sprevačanje stare, univerzalno sprejete ideje o dobrem: kar so v tradicionalni morali vsi razumeli kot nekaj dobrega, prikaže komunizem kot nekaj slabega, in kar so razumeli kot nekaj slabega, prikaže komunizem kot nekaj dobrega. Po Besançonu je bistvo komunistične ideologije prav sprevačanje pomena; to je izvajala z največjo prefinjenostjo, zato je radikalno sprevrženje pomena njenim privrženecem ostalo skrito. Nasprotno pa so se te korenite spremembe v pomenu idej jasno zavedali nosilci komunistične ideologije, kakor se to kaže v naslovu dela Trockega *Njihova in naša morala*. V tem naslovu je dal Trocki vedeti, da »njihova« (= tradicionalna) morala ni »naša« (= komunistična) in da zato v komunizmu tradicionalne ideje dobijo povsem nov pomen, tudi če se skriva za starimi besedami (51). Tako so človekoljubne besede, izposojene iz tradicionalne morale, za seboj potegnile ljudi z najvišjimi moralnimi ideali, ne da bi slutili, da sledijo morali, ki nima nič več skupnega s tradicionalno. V tem so, po Besançonu, korenine kolektivne amnezije komunističnih zločinov (56). Komunizem se je predstavljal v luči najčistejših skupnih moralnih idealov, ki jih je človeštvo v svoji dolgi zgodovini iz roda v rod prečiščevalo, poglobljalo in ohranjalo. Zato splošna zavest meni, da zločinov nacizma ni mogoče pozabiti in odpustiti, zločine komunizma pa dobrohotno, razumevajoče prepušča pozabi in jih ne obso. V tem je temeljna razlika med nacizmom in komunizmom. Nacizem je bil po krutosti zločinov radikalnejši od komunizma, komunizem pa je prednjačil po zmožnosti zaslepljevanja. Čeprav je poskušal tudi nacizem svoje zločine prikazati kot nekaj dobrega, mu to ni uspelo, komunizem pa svoje privrženca in mnoge druge še danes – po padcu v svojih trdnjavah – drži v veri, da se zločinom ni mogel izogniti, ker so bili nujni in zato dobri. Po Besançonu je zato komunizem nevarnejši od nacizma (56).

Slepilo – visoki, humani ideali, za katerimi se skrivata nasilje in zločin –, ki ga je komunizem ustvarjal, je odpiralo pot temu, kar Besançon imenuje »vzgoja laži« in znotraj česar se oblikuje povsem nova (ne)kultura. Prvi korak te vzgoje je bil namenjen pridobivanju kroga tistih, ki bi pristali na ta projekt. »Na začetku je dobršen del naroda v dobri veri pozdravil vzgojo laži. S svojo staro moralno zapuščino je vstopil v novo moralno. Pozdravljal je voditelje, ki so obljubljali srečo, in verjel, da je srečen. Verjel je, da živi v pravičnem svetu.« (60) Drugi korak je bil ustvarjanje mehanizma za vzdrževanje in širjenje laži. Jasno je bilo treba določiti sovražnike socializma, jih sovražiti in ovajati; treba je bilo pristati na rop, na pobijanje in na sodelovanje pri zločinu. Sistem se vedno bolj zapira, ustvarja dezinformacije, lažne dokaze in nevednost. Razumske in moralne smernice se vedno bolj izgublja-

jo, zabrisuje se razlika med komunizmom in skupnim moralnim idealom, krivda za neuspehe in za zlorabe se prevrača na zunanjega sovražnika. Žrtve, ki so jih v Rusiji mučili po taboriških ali drugače, svojih krvnikov ne imenujejo s pravim imenom »komunisti«, ampak z besedo »fašisti«, ki je bila načrtno izbrana, da se ime »komunizem« zaščiti pred onečaščenjem. V vsem tem se kaže, da ljudje, zaslepljeni od komunistične ideologije, v zločinu niso bili več zmožni prepoznati zločina – to je v resnici bil – in ga pravilno poimenovati. Ta mehanizem začne ustvarjati specifičnega duha, najprej na prikriti, podzavestni ravni, nato vedno bolj odkrito in zavestno. Posledica tega je bilo spreminjanje samopodobe ljudstva. V tem okolju se začnejo razraščati strahopetnost, nizkotnost, malodušje; žene zasovražijo može, otroci starše – hkrati začitijo, da so jim podobni. V nizu karakternih sprememb celotnega ljudstva sledita širjenje in poglobljanje neodgovornosti, brezvoljnosti, občutka nesmisla, zaprtosti vase, sentimentalnosti, samopomilovanja; vse to se steka v dva temeljna občutka – kakor se kaže v literaturi tega kroga –, ki sta bila obup in gnus. Ves družbeni sistem je postal velik sistem medsebojnega nadzora in ovajanja. Temu so stali nasproti redki oporečniki: posamezne družine, posamični oddelki univerz (npr. oddelki za klasično filologijo), deli Cerkve in nekatere skupine mladih, v Rusiji pa so bili kraji intelektualne svobode tudi taborišča. Posledice, ki jih ta »vzgoja za laž« prinese, opredeli Besançon z besedami »duševna in umska poškodovanost« (37). To je dediščina, ki so jo komunistični sistemi zapustili naslednikom.

Etika in demoničnost

Na podlagi primerjav Besançon sklepa na razliko med nacistično in komunistično ideologijo. Nacistična ideologija je bila naturalistična. Gradila je na ideji nadčloveka in volje do moči, na nihilizmu in na iracionalizmu. Miselni okvir, znotraj katerega se je nacizem gibal, je bila estetika, zato z vidika etike ni našel zagovornikov. Njegova nečloveška sprevrženost je bila očitna, zato se ni mogla dvigniti na raven univerzalnega.

V nasprotju z nacizmom je komunizem razmišljal v okviru etike, usmerjene k oblikovanju kreposti in k moralnemu imperativu. Raymond Aron je vztrajal pri misli, da je »sovjetski režim nastal iz revolucionarne volje, ki so jo navdihovali humanitarni ideali« in da je bil njegov »cilj ustvariti najbolj človeški režim, kar jih je zgodovina kdaj koli poznala, in prvi režim, ki bi ljudem omogočal človečnost, kjer bi izginili družbeni razredi in kjer bi homogenost družbe omogočala medsebojno spoštovanje med državljani. Vendar se to, k absolutnemu cilju usmerjeno gibanje ni ustavilo pred nobenim sredstvom. Po njegovi doktrini naj bi samo nasilje lahko ustvarilo popolnoma dobro družbo, pri čemer sta proletariat in kapitalizem bila neusmiljeno vojno. Preplet vzvišenega cilja in neusmiljene tehnike je dal različne stopnje sovjetskega režima.« (Aron 1965, 302) In še: »Trdim, da ne glede na podobnosti med pojavom nacizma in komunizma obstaja bistvena razlika pri ideji, ki ju navdihuje. Pri enem človek konča v delovnem taborišču, pri drugem v plinski celici. Pri enem je cilj zgraditi nov režim, novega človeka, ne glede na to, s kakšni-

mi sredstvi. Pri drugem gre dobesedno za demonično voljo po uničenju neke psevdorase.« (302)

Ni mogoče zanikati etične motiviranosti komunistične ideologije. Cilji, ki jih je imela pred seboj, so bili etični – ustvarjenje boljšega človeka in boljše družbe. A ciljev, ki jih je hotel doseči, komunizem ni uresničeval etično in jih tudi ni mislil etično dosledno. Temeljno protislovje komunizma je v prepričanju, da je mogoče etične cilje uresničevati neetično, z nasiljem. S tem se je komunistična morala ločila od tradicionalne skupne morale. Misel, da je etične ideale dovoljeno dosegati neetično, razvrednoti etične ideale v samem temelju in jih – kakor se to kaže v komunizmu – spremeni v nekaj demoničnega in monstroznega, kar v podobi dobrega prinaša zlo. O tem govori pregovor, ki se v latinščini glasi *Corruptio optima pessima* in sporoča, da je najslabše takrat, ko se spridi najboljše (Aristotel, EN, VIII 10,12).

5. Sklep: laž in resnica

Z vzorčnimi zgledi, ki smo ob njih razmišljali, smo želeli prikazati medsebojno prepletenost nasilja in laži. Medsebojna odvisnost nasilja in laži se je močneje pokazala v totalitarnih sistemih, ki so nasilje in laž prignali do njunih skrajnosti. Besançon v svojih analizah ni samo prikazal procesov, ki so nacizmu in komunizmu omogočili, da sta nasilje razvila do najbolj radikalnih oblik, ampak tudi to – in to je bistveno –, kako je prav laž okolje, v katerem je bila nasilju omogočena zaostritev do njegovih demoničnih oblik. Cilje, ki sta jim sledila, sta nacizem in komunizem opredeljevala kot dobro samo, v nasilju pa sta videla sredstvo za uresničitev dobrega. V svojih analizah je želel Besançon bolj kakor različne oblike nasilja prikazati laž kot tisto temeljno sredstvo, ki nasilju omogoča zaostritev do skrajnih, demoničnih oblik. Zanimala ga je torej tista točka, na kateri je človek odprl vrata demoničnemu in dovolil, da je v polje človeškega stopilo nečloveško, ki je človeka spremenilo v ne-človeka. Obenem ga je zanimalo vprašanje, kateremu od obeh sistemov je uspelo človeka bolj spremeniti v ne-človeka.

Nasilje dela človeka nečloveškega, zmožno pa se je razviti tudi do stopnje, na kateri »smo zunaj človeškega, kakor da bi se znašli pred negativno presežnostjo« (Besançon 2014, 41). In Besançon nadaljuje: »Takrat nam neustavljivo pride na misel ideja o demoničnem. Podpis demoničnega pa je po mojem mnenju ta, da so bila vsa dejanja izvršena v imenu dobrega, pod okriljem nekakšne morale. Sredstvo moralnega uničevanja je ponarejanje dobrega.« (41) V čem je bistvo demoničnega? Po Besançonu je v ponarejanju dobrega (55). Glede razlike med nacizmom in komunizmom je Aron zapisal: »Če bi moral povzeti smisel obeh pojavov, bi to skušal narediti s pregovorom: Za sovjetski režim bi rekel, da »kdor bi rad napravil iz sebe angela, napravi žival«. Za Hitlerjev režim bi rekel: »Človek se ne bi smel truditi postati zver, ker mu gre to še predobro.« (v: Besançon 2014, 55) Ta misel dobro poudari potencial nasilja, ki ga nosi človek v sebi, in možnost, da se ta potencial nepričakovano sproži. Še vedno pa ne opredeli bistva demoničnega,

ki je radikalna sprevrženost. Sprevrženost je najgloblja takrat, ko nekdo v radikalnem zlu vidi najvišje dobro, nedolžnost in čistost. To temeljno vlogo, ki jo ima pri upravičevanju nasilja laž, je prepoznal Solženicin: »Solženicin se je srečal s to pošastjo in ji je dal ime: laž.« (Besançon 1985, 13) Isto pa sporočajo tudi drugi avtorji: »Ko prebiramo priče, ki so bile čutenja in mišljenja najbolj večše, vidimo, da se jim najhujši niso zdeli umor, zatiranje ali skrajna revščina. To zlo je tako staro kakor zgodovina in ga dobro poznamo. To, kar nam te priče – največkrat neuspešno – poskušajo sporočiti, je izkušnja presežka zla, ki jih pretresa in jim je nerazumljiva, izkušnja zla, ki je bolj zlo kakor zlo, zato ker je pomešano z dobrim.« (11) V tej zmožnosti sprevačanja doseže laž svojo radikalno obliko, ki človeka dokončno loči od resnice in ga iz človeka spremeni v nečloveka. V tem je bistvo demoničnega. Takšna radikalna, do vrhunca izpopolnjena laž je zmožna povleči za seboj tudi najboljše in jih narediti najslabše. Mehanizem, ki ga je razvil komunizem, je deloval na takšen način. Moč demoničnega se kaže v tem, da iz dobrih naredi slabe, to pa je slabše kakor iz slabega narediti še slabšega.

To demonično moč slepila sta nosila v sebi nacizem in komunizem. A moč čara in slepila, ki ju prinaša komunizem, je po Besançonu večja in globlja. O tem priča odgovor, ki ga je na ugotovitev, da je komunizem pustil za seboj petinosemdeset milijonov žrtev, izrekel eden od urednikov socialističnega časopisa *L'humanité*: po njegovem prepričanju tudi tolikšno število nedolžnih žrtev ne more omadeževati komunističnih idealov. Tudi največje zlo lahko komunizem izvaja neomadeževano in nedolžno. Po Auschwitzu torej človek ne more več biti nacist, po gulagih pa lahko ostane komunist v vsej nedolžnosti. V tej misli se po Besançonu skriva najhujša obsodba komunistične ideologije. Nacistična ideja je uničila samo sebe – čar, ki ga seva komunizem, pa človeku ne omogoča, da bi se rešil slepila in v zločinu prepoznal zločin. Nasprotno, tudi po političnem padcu komunizma njegovi privrženci v zločinu vidijo sredstvo, ki je dopustno za doseganje najvišjih idealov, kakor so enakost, bratstvo in svoboda. Dejstvo pa je, da misel, ki jo je izrazil omenjeni urednik, govori prav o neuničljivosti laži v komunistični ideologiji; misel *implicite* obsoja komunistično ideologijo. »Vsaka komunistična izkušnja je ponovljena v nedolžnosti,« konča Besançon. (2014, 64) Radikalna stopnja sprevrženosti komunizma je torej v tem, da se v vseh svojih zločinih opazovalcem še vedno kaže nedolžen, kot nadetična instanca s pravico, da zlo prekategORIZIRA v dobro, neetično v etično.

Besançonova analiza prikazuje totalitarna sistema, ki sta iz laži naredila institucijo, katere cilj je, omogočati nasilje za doseg dobrih ciljev. Analiza kaže, da je bil nacizem radikalnejši v oblikah nasilja, komunizem pa je bil radikalnejši v institucionalizaciji laži, v tem, da je globlje razkrojil človekov občutek za resnico. Zato po padcu komunističnih sistemov na področjih, kjer so ti sistemi vladali, nekdanji privrženci komunizma še vedno živijo v utvari, da je bilo zlo dobro in neetično etično. Utvara, ki jo je komunizem ustvaril, je še vedno živa, ustvarja nostalgijo po komunizmu, onemogoča spoznanje resnice in odvrta od odpuščanja in od sprave.

V nacizmu in v komunizmu je laž uničila občutek za resnično dožemanje stvarnosti in odprla vrata nekulturi, nečloveškemu, demoničnemu. Na vprašanje: »Kdo

ima oblast v čistem nacističnem ali komunističnem režimu?» Besançon odgovarja: »To preprosto vprašanje je imelo na videz preprost in jasen odgovor, saj je bil nosilec oblasti povsod dobro in še predobro viden – firer, generalni sekretar, partija. Vseeno je bila to izjemno težavna uganka za ljudi, ki so bili sposobni filozofskega premisleka, na primer za Jüngerja, Platonova, Orwella, Miłosza, Zinovjeva ... Po njih se je slišalo, kar so razglašale verne duše, kot so Mandelstam, Ahmatova, Bulgakov, Rauschning, Herbert ali Solženicin: to je hudič! On je svojim podložnikom dajal nečloveško brezosebno. Dostojevski in Vladimir Solovjov sta ga že vnaprej slutila. Če tega lika tu ne bi omenili, bi pomenilo, da smo njihova pričevanja slabo poslušali.« (2014, 86)

Po Pascalu nasilje in resnica bijeta dolgo in nenavadno vojno. Ne glede na to, da zaradi njunega paradoksnega razmerja izida ni mogoče napovedati, je Pascal prepričan, da je razlika med njima radikalna: »... nasilje ima omejen tek po ukazu Boga ..., medtem ko resnica večno je in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam ...« (Pascal 1963, 429). 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: videli smo, da se po Pascalu nasilje lahko širi tudi mimo resnice. Vsekakor pa resnica ne ustvarja pogojev za širjenje nasilja. Resnica ustvarja okolje, ki omogoča oblikovanje človeškosti, človečnosti in resnične svobode.

To je v svojem razmišljanju Ne živite v laži! dojel Solženicin (1974). »Prav v tem je ključ, ki ga najbolj zanemarjamo – najenostavnejši in najdostopnejši ključ do naše osvoboditve: 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!« To »ustvarja odprtino iz kroga slepila (angl. *imaginary encirclement*), ki je posledica naše nedejavnosti (angl. *inaction*)«. Človek ne ustvarja laži in slepila dejavno, ampak s svojo nedejavnostjo, s tem, da ju dopušča in se proti njima ne bori. Zato se je treba zavestno opredeliti za resnico in se laži odpovedati. »Za nas je to najlažja stvar – za laži pa najbolj pogubna. Z odpovedjo laži jim preprosto odvzamemo vir življenja. Kakor infekcija lahko tudi laži obstajajo samo v živečem organizmu.« Laž torej prejema življenjsko moč v človeku, v njegovi neodločenosti in neopredeljenosti. Kako torej laži odvzeti življenjsko moč? Ni nujno, pravi Solženicin, iti na ulice in trge, glasno protestirati in javno izrekati tega, za kar mislimo, da je resnica. Dovolj je, če »zavrremo to, da bi govorili, kar ne mislimo«. Tega pa, žal, ne počnemo, ampak »šivamo skupaj stare krpe« in tako resnici onemogočamo, da bi se razodela. V človeku je nagnjenje k temu, da služi laži, potvorbi, utvari ali neresnici in si s tem zagotavlja udobno, lažje preživetje. Lahko pa laž odvrne od sebe in ostane mož, vreden časti, ki ga bodo spoštovali potomci in sodobniki. Od tod gre Solženicin h konkretnim, praktičnim napotkom o tem, kako laži odvzeti življenjsko moč. Ko se človek za to odloči, ne bo več zapisal znaka ali stavka, ki bi sprevačal resnico; takšnega stavka ne bo izrekel – niti zasebno niti javno, niti kot agitator, učitelj, vzgojitelj ali igralec; ne bo orisal, gojil ali označeval ene same ideje, ki bi bila lažna ali bi izkrivljala resnico – niti kot slikar, kipar,

fotograf, glasbenik itd.; ne bo zunaj konteksta navedel enega samega citata, ki se z njim ne bi strinjal ali ki ne bi v celoti odseval navedene ideje, in to z namenom, nekemu ugajati ali se okititi, da bi dosegel delovni uspeh; ne bo se pustil zvabiti na demonstracije ali srečanja, ki so nasprotni njegovi želji ali volji, niti ne bo mahal s transparenti, ki jih v celoti ne sprejema; ne bo dvignil roke, da bi glasoval za predlog, ki ni v skladu z njegovim prepričanjem, ne bo glasoval za osebo, ki jo ima za nevredno ali za dvoma vredno; ne bo se pustil zvabiti na srečanje, na katerem se pričakuje prisiljena ali izkrivljena razprava o nekem vprašanju; takoj se bo umaknil s srečanja, predavanja, predstave ali od filma, če bo slišal govoriti laži ali ideološke nesmisle ali brezsravno propagando; ne bo se naročil na časopis, v katerem so poročila izkrivljena ali dejstva zakrita.

Takšno je po Solženicinu življenje človeka, ki se ne vdaja laži in utvari, ampak se odloči za resnico. Človek je pred temeljno izbiro: ali resnica ali laž; ali pristnost ali utvara; ali duhovna samostojnost ali duhovno suženjstvo; ali dejavnost ali nedejavnost; ali življenje ali smrt. Brez poguma, da bi zaščitil svojo dušo, naj se človek – nadaljuje Solženicinu – ne ima za naprednega, naj se ne hvali s svojo akademskostjo ali umetnostjo in naj se ne ima za zaslužnega. Človek brez poguma je del črede, ki mu je za vse vseeno, dokler je sit? in mu je toplo. Nasprotno, opcija za resnico je najosnovnejša oblika odpora laži, lažja od samožrtvovanja ali gladovnega protesta, a vendarle pomembna. Mnogo je ljudi s takšnim odporom – živijo v resnici; je pa ta pot lažja, ko se zanj odločijo mnogi. In nasprotno: če človek v sebi ni pripravljen premagati strahu, naj se ne pritožuje nad svojo nesvobodo. Nesvobodo si človek izbere sam; zanj pa po Solženicinu veljajo Puškinove besede: »Zakaj naj bi teleta imela dar svobode? Njihova dediščina je iz roda v rod z zvončki okrašen jarem in jermeni.«

Reference

- Aron, Raymond.** 1965. *Démocratie et totalitarisme*. Pariz: Gallimard.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2011. Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu. *Bogoslovni vestnik* 71:395–409.
- Besançon, Alain.** 1982. Préface. V: Marc Raeff. *Comprendre l'ancien régime russe: État et société en Russie impériale*. Pariz: Seuil.
- . 1985. *La falsification du bien: Soloviev et Orwell*. Pariz: Julliard.
- . 1987. *Une génération*. Pariz: Julliard.
- . 2014. *Zlo stoletja: o komunizmu, nacizmu in edinstvenosti judovskega holokavsta*. Ljubljana: Družina.
- Clausewitz, Carl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Dürrenmatt, Friedrich.** 1980 [1962]. *Die Physiker: Eine Komödie in zwei Akten*. Zürich: Diogenes.
- Finkielkraut, Alain.** 1996. *L'humanité perdue: essai sur le XX^e siècle*. Pariz: Editions du Seuil.
- Gerjolj, Stanko.** 2014. »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:247–258.
- Girard, René.** 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord.
- Himmler, Heinrich.** 2014. *Himmler privat: Briefe eines Massenmörders*. München: Piper.
- Kierkegaard, Søren.** 1909–. *Papirer*. 16 zv. Ur. V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup in N. J. Cappelørn. Kopenhagen: Gyldendal.
- Klun, Branko.** 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:191–200.
- Levi, Primo.** 1987. *Si c'est un homme*. Pariz: Julliard.
- Lévinas, Emmanuel.** 1976. *Difficile liberté*. Pariz: Albin Michel.

- Lorenz, Konrad.** 1966. *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Dunaj: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 1963. Citirano po angl. prev. *On aggression*. New York: Harcourt.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: mono-teizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales. V: Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- — —. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. [Http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html](http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html) (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214..



Birger Gerhardsson

Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangelijskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

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 75 (2015) 2,253—263
 UDK: 177.7
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 06/2015

Vojko Strahovnik

Resnica, zgodovina, integriteta in sprava

Povzetek: Prispevek obravnava odnos med resnico, integriteto in spravo. Pri resnici izpostavi dva fenomena, ki krnita naš odnos do nje in ki imata lahko pogubne posledice za integriteto skupnosti in za spravne procese. Sledi razprava o pripovedni odvisnosti zgodovinske resnice. Raziskan je pomen resnice in resnicoljubnosti za integriteto skupnosti. Ob koncu sta izpostavljeni vlogi resnice in integritete skupnosti v procesu sprave na skupnostni ravni.

Ključne besede: resnica, zgodovinska resnica, pripoved, integriteta, sprava

Abstract: **Truth, History, Integrity and Reconciliation**

The article deals with the relationship between truth, integrity and reconciliation. It highlights two phenomena that adversely affect our attitude toward the truth and can have disastrous consequences for the integrity of communities and conciliatory process. A discussion of dependence of historical truth on narrative follows. The importance of truth and truthfulness for the integrity of the community is investigated. In conclusion, the roles of truth and community integrity in the process of reconciliation at the community level are elaborated.

Key words: truth, historical truth, narrative, integrity, reconciliation

1. Uvod

V prispevku obravnavamo odnos med resnico, integriteto in spravo. Pri resnici najprej izpostavimo dva fenomena, ki krnita naš odnos do nje in ki imata lahko pogubne posledice za integriteto in za spravo. Ta dva fenomena sta izguba vere v objektivno resnico in nakladanje kot poseben (ne)odnos do resnice. Sledi nekoliko obširnejša razprava o naravi zgodovinske resnice in o njeni odvisnosti od dejstva, da se zgodovinska znanost pri predstavitvi spoznanj bistveno opira na pripoved oziroma pripovedno formo. Nadaljujemo z umestitvijo pomena resnice in resnicoljubnosti za integriteto skupnosti. Celoten prispevek je namreč uokvirjen v razpravo o spravi na skupnostni ravni. Z vidika pomena krivde in sramu za spravo na skupnostni ravni smo se že ukvarjali (Strahovnik 2011; 2012), v tem prispevku pa bomo te poglede nadgradili z analizo vloge resnice in integritete skupnosti v procesih sprave.

George Orwell, znameniti pisatelj in novinar ter avtor daljnovidnih antiutopičnih mojstrov, kakor sta *1984* in *Živalska farma*, je o svoji izkušnji španske državljanske

vojne zapisal takole: »Že zelo zgodaj v svojem življenju sem opazil, da je malokateri dogodek v časopisu opisan povsem natančno, toda tu v Španiji sem prvokrat srečal časopisne zapise, ki sploh niso bili povezani z nobenimi dejstvi, niti temi, s katerimi bi jih povezovali v običajnem življenju. Videl sem poročila o velikih bitkah tam, kje sploh ni bilo bojev, in pa molk tam, kjer je bilo ubitih na stotine ljudi. Videl sem čete, ki so se borile zelo hrabro, a so bile označene kot izdajalci in strahopetci; drugi niso izstrelili niti strela, pa so bili slavljani kot heroji namišljenih bitk. Časopisi v Londonu so povzemali te laži, intelektualci pa so na njih temelju gradili svoje čustvene super-strukture ... To je vsaj zame zelo strašljivo, ker mi pogosto daje občutek, da se iz sveta izgublja sam pojem objektivne resnice. Vem, da se običajno reče, da je zapisana zgodovina tako ali tako kup laži. Pripravljen sem priznati, da je zgodovina v veliki meri nenatančna in pristranska, toda kar je posebnost naše dobe, je to, da mislimo, da sploh ne more biti objektivne zgodovine. /.../ V tem mišljenju je predpostavljen nekakšen grozljivi svet, v katerem Vodja ali pa neka vladajoča klika nadzoruje ne zgolj naše prihodnosti, temveč tudi preteklost. Če vodja reče, da se nek dogodek ni zgodil, se pač ni zgodil, in če reče, da je dva in dva pet, je pač tako. Ti obeti me mnogo bolj strašijo kakor pa bombe.« (Orwell 1943, v: Gaita 2002) Izguba vere v samo jedro objektivne resnice seveda krni naš odnos do nje in našo zavezanost resnici, po drugi strani pa lahko vidimo, da pripira vrata za manipulacije z resnico.

Resnica ima v politiki in v javnem življenju seveda svojo instrumentalno vrednost (Gaita 2002, 188). Pomembno je doseganje političnih učinkov. Toda poleg tega ima resnica (kakorkoli jo že metafizično utemeljimo) tudi svojo neinstrumentalno oziroma notranjo vrednost. Pogosto je takšno razumevanje resnice prav pred očmi pričevalcev zgodovinskih dogodkov, na primer tistih, ki nam pričajo o dogodkih v koncentracijskih taboriščih. Iz pisanj Prima Levija (1984) lahko tako razberemo, da se je v času največje stiske, trpljenja in dvomov zaradi grozot fašizma in nacizma zatekal h kemiji kot znanosti, ki je zanj ohranila smisel za objektivno resnico, preverljivost in jasnost. Resnica je po eni strani neinstrumentalno vredna toliko, kolikor lahko obogati življenje ljudi, ki jim je mar zanjo. Ni pomembna zgolj vrednost resnice kot resnice, drugače bi se pri tem zadovoljili s poljubnim naborom resničnih prepričanj. Po drugi strani govorimo o resnici kot idealu in o resnicoljubnosti kot drži do tega ideala. Intelektualci so še posebej odgovorni in zavezani resnici; so nosilci te družbene vloge. Ljubezen do resnice je in mora biti tudi del njihovega poklica (v smislu poklicanosti) (Gaita 2002, 187–213; Juhant 2014, 187).

Orwell je zgoraj opozarjal na izgubljanje pojma objektivne resnice v sodobnem svetu in na vzpenjajoči nadzor nad to resnico. Z zatonom pojma resnice pa je povezan še neki drug fenomen, na katerega je že pred skoraj tremi desetletji opozoril ameriški filozof Harry G. Frankfurt v eseju z naslovom *O nakladanju* (1988). V njem postavlja tezo, da je sodobna zahodna družba vedno bolj prežeta z nakladanjem. Pri nakladanju sta pomembni izrekanje in zatrjevanje stvari, ki jih nekako niti sami ne verjamemo. Ne govorimo o lažeh oziroma zavestnem izrekanju neresnice, saj nakladanje ostane nakladanje, če je resnično ali pa neresnično. Nakladanje se na resnico ne ozira. Govorimo o prav posebnem odnosu do resnice, pri katerem je pomembno le to, da si zvest, iskren do svoje želje po izjavljanju oziro-

ma izrekanju, medtem ko ti je resničnost tega nepomembna.¹ Frankfurt zatrjuje, da je (kar zadeva naša prepričanja) nakladanje večji sovražnik avtoriteti resnice kakor pa laž, ki resnico kljub vsemu postavlja na svoj nasprotni pol. Skratka, gre za ravno prav odmerjeno mešanico nespoštovanja iskrenosti, nesmisla, nezainteresiranosti, zavajanja in samoprevere. Ta dva fenomena, torej nadzor nad (zgodovinsko) resnico in izgubljanje vere v resnico, imata lahko tudi pogubne posledice za spravne procese, kakor bomo videli v nadaljevanju, zlasti zato, ker krnita integriteto skupnosti. Poseben problem v tem kontekstu pomeni vprašanje zgodovinske resnice, ki je pogosto prepreka ali sporna točka spravni procesov. Najprej se tako poglobljevo posvetimo obravnavi pojma zgodovinske resnice.

2. O zgodovinski resnici

Problem zgodovinske resnice je tesno povezan z zgodovino oziroma zgodovinopisjem kot znanostjo. To vprašanje je nadalje povezano z razpravo o pripovedi v vlogi oblike zgodovinskega vedenja, instrumenta razlage in razumevanja v zgodovini in načina rekonstrukcije preteklosti (Roberts 2001, 1). V tej razpravi lahko izpostavimo dva problema, ki sta medsebojno v kar najtesnejši zvezi. Prvi je problem okrog vprašanja, ali zgodovinar pri svojem konstruiranju pripovedi o preteklosti lahko v njej sami že najde kake elemente pripovednosti oziroma pripovedne oblikovanosti in zasnovanosti. Ali je preteklost, kakor se je zgodila, že neka zgodba ali pa postane zgodba šele z zgodovinarjevo konstrukcijo in z njegovo predstavitvijo dogajanja v preteklosti? Drugi problem je: če preteklost, ko/kakor se je zgodila, ni imela forme pripovedi, kako lahko potem vemo, da je zgodovinarjeva pripoved resnična oziroma da ustreza dejanski preteklosti. O nekem brezobličnem množtvu preteklih dogodkov (d_1-d_n) je namreč mogoče oblikovati več zgodb, ki (morda) ne morejo biti vse hkrati resnične in nimamo kriterija, po katerem bi presojali njihovo resničnost. Ne zgodi se namreč redko, da se dva avtorja povsem strinjata o dejstvih, o katerih nam spregovorijo viri in ki so bila z zgodovinsko analizo preverjena in potrjena, pa vendar o tem obdobju ali temi preteklosti oblikujeta različni zgodbi.

Zgodovinar in teoretik zgodovinopisja, Hayden White (2001a, 222), v zvezi s tem trdi, da so zgodbe iznajdene (ali izumljene) in ne najdene v že »dogodeni« preteklosti. Zgodovinarjeva zgodba je narativna interpretacija, katere resničnost je treba presojati drugače, kakor je to pri preprostem ujemanju dejstev s stvarnostjo.² V ozadju zgodovinarjeve zgodbe je torej na delu nekakšna narativna teorija

¹ Na v nekem določenem oziru podoben fenomen za področje moralne misli je opozoril MacIntyre (1984), ko je izpostavil, da je emotivizem pravzaprav ustrezna razlaga naše dejanske rabe moralnih izjav, ne pa teorija njihovega pomena.

² »White razlike med fikcijo in zgodovinsko pisanjem ne briše v celoti. Zgodovinsko pisanje se nanaša na pretekle dogodke in ta sklicevanja so podprta na temelju dokazil. V skladu s to dokazilno zahtevo se lahko zgodovinsko pisanje presoja v smislu dobesednega merila za resnico na način, kot temu ni pri fikcijskem delu. Vendar poleg tega standarda resnice zgodovinska pripoved, tj. izbor, sestavljanje in razporeditev dogodkov, ki jih potrjujejo dokazila, je potrebno oceniti še z drugim merilom, ki ga le-te deli s fiktivnimi pripovedmi, in sicer z metaforično prikladnost.« (Carroll 2001, 247)

resnice, pri kateri zgolj sklicevanje na korespondenco ni možno, kriterije pa označujejo kategorije, kakor so na primer ustreznost, koherentnost, primernost, metaforična prikladnost.

Zgodovinarjeva interpretacija je tako torej vedno neka konstrukcija, katere osnovni gradniki so resda zgodovinski dogodki oziroma dejstva, pa vendar njen pomen občutno presega golo vsoto atomarnega pomena teh dejstev in njihove resničnosti. V »dogodeni« preteklosti pa zgodb ni. White pogosto to svojo misel strne takole: »Življenja so živeta, zgodbe pa pripovedovane.« (Carroll 2001, 248) Zgodovinar je torej pri svojem delu soočen z neko osnovno množico dogodkov, ki resda imajo svoje opise in jih lahko časovno-prostorsko umestimo, pa vendar še ne nosijo s sabo tistega dela pomena, ki jim ga prida zgodovinar s tem, ko jih umesti na neko določeno mesto v svoji zgodbi. Različne zgodbe lahko istim dogodkom pripišejo oziroma konstruirajo različni pomen. Zgodbe zahtevajo začetke in konce in neko stopnjo svoje lastne notranje koherence, ki sledi logiki pripovedi. Ključni del zgodovinarjeve naloge tako ni v golem opisu dogodkov, temveč v interpretaciji, v izločanju, v določanju pomembnosti in vloge, v posploševanju in v primerjanju. S tega vidika je zgodovinarjeva zgodba konstrukt, ki nima ustreznice v stvarnosti.

White pa s tem ne pristaja na popolno brisanje razlike med stvarnostjo in fikcijo.³ »Ker ni noben sklop resničnih dogodkov že sam po sebi ›komičen«, ›farsičen« itd., temveč postane tak šele s strukturiranjem ustreznega tipa zgodbe, mu prav izbira tipa zgodbe in njegov vpliv določata pomen. Rezultat tovrstne ›zgodbovnosti« (angl. *emplotment*) lahko razumemo tudi kot ›razlago«, pri čemer moramo upoštevati, da so generalizacije, ki v različnih inačicah nomološko-deduktivnih argumentacij nastopajo kot obče zakonitosti, prej zaris (*topoi*) literarne zasnove (angl. *plots*) kot kavzalne zakonitosti znanosti.« (White 1990, 120)

Vse to nas privede v bližino drugega dela, to je: do problema resničnosti zgodovinarjeve zgodbe. Tudi odgovori na ta problem so razpeti med dvema ekstremoma. Če na eni strani hoče zgodovinar svojo zgodbo označiti kot resnično in torej kot del vedenja o preteklosti, mora biti to natančen posnetek oziroma odlitek preteklosti, kakor se je dogodila. Na drugem ekstremu je stališče, ki vidi v zgodovinarjevi zgodbi zgolj fikcijsko konstrukcijo in ki so zanj »vse zgodbe dovoljene, le dolgočasne ne« (Grdina 1989, 456). Prav tako je seveda treba zavrniti vse nekoherentne in nesmiselne zgodbe. Toda vse druge, ki lahko zadostijo kriterijem koherentnosti, ustreznosti, razumljivosti itd., so enako dobre. Dejstvena plat vsake zgodovinarjeve zgodbe tukaj seveda ni problematizirana oziroma vprašljiva – prostora za invencijo tukaj ni. Dogodkov samih zgodovinar ne sme prikrojiti. Težave pa se seveda kažejo tudi na tej ravni, pa naj bo vzrok za to v pomanjkanju ustreznih virov ali pa se preprosto tako zgodi, ker nam goli opis posameznih dogodkov ne pove veliko.⁴

³ Podobno stališče zavzame tudi Grdina (2003, 23): »Historiografija potemtakem ni (več) niti manj imaginativna niti manj filozofska od pesništva. Samo znanstveno preverljiva je v svojih izjavah.«

⁴ Treba je torej iskati neko srednjo pot, ki omejuje tako faktične kakor interpretacijske elemente zgodbe in na drugi strani priznava njihovo vlogo pri resničnosti zgodbe. »To kaže, da je tisto, kar zgodovinar prinese k svojim ugotovitvam glede zgodovinskega loka dogodkov, pojem vrst konfiguracij dogodkov, ki jih lahko občinstvo prepozna kot zgodbe, ki jih piše. Res je, da lahko ustrelji tudi mimo. Domnevam, da

Ta razprava ni pomembna zgolj za zgodovinopisje, ampak tudi za temo sprave, kakor bomo videli v naslednjem razdelku. Da pa bi to lahko razvili, se mi zdi koristno uporabiti stališča poljskega zgodovinarja in teoretika zgodovinopisja Jerzyja Topolskega glede kriterijev ali načel za pripis resničnosti zaporedjem stavkov, delom zgodb ali zgodbam kot celotam. Ne glede na to namreč, ali zgodovinar konstruira in izumlja zgodbe o preteklosti ali pa jih zgolj rekonstruira, teži k znanstveni rekonstrukciji preteklosti in k ustvarjanju vednosti o njej. Za to pa je razmislek o načelih pripisovanja resničnosti izredno pomemben. Pri Topolskem je ena od najpomembnejših in najbolj izvirnih ter uporabnih njegovih misel o vertikalni strukturiranosti zgodovinske pripovedi. Glede na vertikalno os lahko v pripovedi ločimo tri osnovne podstrukture: informacijska podstruktura (dejstvena raven A oziroma logično-gramatična raven), retorična podstruktura (prepričevalna raven oziroma faktična raven B), teoretično-ideološka podstruktura (nadzorujoča raven). (Topolski 1999, 202)

Topolski znotraj razprave o resničnosti in neresničnosti zgodovinske pripovedi najprej ločuje med dvema osnovnima vprašanjema. Prvo zadeva teorijo resnice. V zgodovinopisju je bilo največ razprav o tem, ali lahko klasična korespondenčna teorija resnice obvelja tudi za zgodovinsko pripoved. Drugo pa je vprašanje o pogojih in pravilih resničnosti stavkov, delov pripovedi ali pripovedi v celoti. Topolski dodaja, da je drugo vprašanje za razpravo o pripovedi mnogo pomembnejše kakor prvo (1981, 47–48).

Topolski zgodovinsko zgodbo definira kot zaporedje nefiktivnih trditev, povezuje pa jih skupna vsebina, ki zadeva preteklost. Gledano v celoti, zgodba lahko pomeni del zgodovinskega teksta, članek, poglavje v knjigi ali pa kar celotno knjigo. Kaka manjša, a sklenjena zgodba je lahko del večje zgodbe oziroma je lahko vsebovana v večji zgodbi. Pripoved je sestavljena iz zaporedja več manjših oziroma krajših zgodb (kot pomenskih oz. vsebinskih celot), lahko tudi skupaj s nekaterimi posameznimi trditvami. Posledica vsega tega je, da je pomen celotne pripovedi odvisen od celote zgodb in trditev, ki jo sestavljajo. Vsak posamezen del pa, gledan ločeno od drugih, s tem izgubi del svojega pomena ali pa je njegov pomen deformiran, njegova resničnost (kot dela) pa ni odločilna za resničnost celote.⁵

Zgodovinska pripoved je v največji meri sestavljena iz zgodovinskih trditev,⁶ preostale trditve pa so razlagalne in teoretične. Pri zgodbi ne govorimo o preprosti konjunkciji trditev. Če bi obveljalo to, bi lahko hitro sklenili, da je neka posamezna

ne bi sprejeli uzgodbitve življenja predsednika Kennedyja kot komedije, a to, ali naj bo ta uzgodbljena romantično, tragično ali satirično pa je odprto vprašanje. Pomembno je, da se večina nizov zgodovinskih dogodkov lahko uzgodbi na številne različne načine, tako da to pripelje do različnih interpretacij ter jim s tem pripiše različne pomene.« (White 2001a, 224)

⁵ »Tako torej nimamo opravka s preprostim linearnim zaporedjem, ampak z nečim, kar je podobno procesu nastanka plaz. Zaporedne trditve v zgodbi skupaj z naslednjo zgodbo oziroma zgodbami pridobijo status bolj celovite zgodbe, kot je na primer poglavje v knjigi. Določena pripoved (članek, knjiga) je torej najbolj celovita zgodba. /.../ Iz povednega sledi, da so izjave in zgodbe med seboj povezane supra-individualno. Sledi torej, da če je katera izmed njih obravnavana ločeno, tako izgubi velik del svojega pomena oz. je njen pomen deformiran.« (Topolski 1981, 49)

⁶ To so faktične trditve z jasno izraženimi določili časa in prostora.

zgodba resnična, če in samo če so resnične vse trditve, ki jo sestavljajo. In nasprotno, zgodba bi bila neresnična v vseh primerih, ko bila katera od trditev v njej neresnična. Toda ko imamo zgodovinske zgodbe, moramo pritrditi naslednjemu sklopu ugotovitev: »1) Resničnost vseh posamičnih trditev kot delov zgodovinske zgodbe ne zagotavlja resničnosti zgodbe kot celote; 2) zgodovinska zgodba je lahko resnična, tudi če nekatere trditve, ki jo sestavljajo, niso; 3) proporcionalno večji delež resničnih trditev v zgodovinski zgodbi v primerjavi z proporcionalno manjšim deležem ne zagotavlja večje ravni resničnosti prve pred drugo.« (Topolski 1981, 51) Ena od posledic tega je, da resničnosti zgodb ne smemo gledati zgolj v luči stroge resničnosti in veljavnosti (v znanstvenem smislu) trditev, ki sestavljajo zgodbo.

Več zgodb o istem dogodku ali procesu iz preteklosti je lahko veljavnih,⁷ pa vendar moremo neodvisno od tega soditi, da so nekatere bližje resnici kakor druge. Za Topolskega že sama vertikalna struktura zgodovinskih pripovedi predpostavlja neko določeno interpretacijo zgodovinskega dogajanja. »Vertikalna struktura zgodovinskih pripovedi, katere izdvajanje je – po mojem mnenju – potrebno za presojo resničnosti pripovedi, predvideva dokončno interpretacijo procesa zgodovine, čeprav ne vsiljuje nobene določene vizije o njej. Ta interpretacija sestoji iz predpostavke, da človeška zgodovina ni prost ali kaotičen tok posameznih pogojenih dejstev, ampak da lahko govorimo o določnih vrstah pogojevanja, to je o regularnostih v procesu zgodovine.« (Topolski 1981, 56) Regularnosti so v zgodovinopisju najpogosteje izražene v obliki mehkih oziroma *ceteris paribus* zakonov in so največkrat del tretje ravni v vertikalni strukturi. Ta raven je torej v končni fazi tista odločilna raven, ki dejstveno raven prekrije z neko določeno interpretacijo. Teoretično-ideološka raven pripovedi je torej odločilna za resničnost pripovedi. Ne smemo pa pozabiti, da močno vpliva tudi na prvi dve in da so vse tri prepletene. S Topolskim moramo tako skleniti, da zgolj v prvi (in v drugi) ravni vertikalne strukture zgodovinske pripovedi torej ne gre iskati kriterijev ali pogojev resničnosti. Resničnost oziroma neki njen približek lahko pripišemo samo pripovedi v celoti.

Zgodba kot celota namreč sestoji iz več delov: iz njenih elementov, strukture, pravil njene zgradbe in iz koherence. V bistvu jim lahko pripišemo tudi prepričevalno in pojasnjevalno funkcijo, ki pomenita retorično raven zgodovinske pripovedi. Glede na ta izhodišča Topolski zgodovinsko pripoved označi kot prepričevalno strukturo. Kot takšna je medij, ki prenaša zgodovinarjevo razumevanje preteklosti, vsebino njegovih misli in njegove namene k bralcu; bralec poskuša to pravilno dojeti oziroma sprejeti. Osnovni elementi, ki znotraj zgodbe delujejo povezovalno, so estetski, seveda pa lahko znotraj sebe in zaradi svoje vloge uporabljajo tudi logične in teoretske elemente. Imaginacija – in ne logika – je tista, ki znotraj našega razumevanja ustvarja bolj ali manj konkretne miselne podobe o preteklosti in s tem ozadje, kakor pravi Topolski, na katero lahko potem zgodovinar dodaja bolj konkretno informacijsko vsebino. Podoben proces poteka predtem tudi v zgodovinarjevi glavi.

⁷ Veljavnost bi lahko v smislu, kakor je uporabljena tukaj, opredelili kot takšno, ki zahteva resničnost vseh faktičnih trditev iz prve ravni vertikalne strukturiranosti zgodovinske pripovedi in veljavnost vseh logičnih razmerij med njimi.

V mnogočem je torej teoretsko-ideološka raven odločilna in pomembna za celoto zgodovinske pripovedi, s teoretičnega vidika pa tudi zelo težavna in izmuzljiva za obravnavo. Eno od značilnosti te ravni smo že omenili – to so splošni pojmi –, druge pa so še: razlagalni elementi zgodbe, splošni zakoni zgodovinskega dogajanja in vrednostne sodbe o preteklosti. Če se usmerimo na razlago, s katero ta tretja raven obvladuje zgodovinsko pripoved, Topolski pravi, da moramo ločevati med dvema vrstama: motivacijski (interni) tip razlage in vzročni (eksterni) tip razlage (Topolski 1991). Prvi tip obvladuje intencionalistična ontologija, ki jo v grobem sestavljajo človekova dejanja, rekonstrukcija ciljev in namenov teh dejanj, vedenje, ki je bilo na voljo akterjem, in njihov sistem vrednot. To je razlaga, ki se opira predvsem na zdravorazumske intuicije in na psihologijo. Drugi tip je zgrajen okoli vzročnosti, je pa to razlaga, ki je deterministična – uporablja lahko, na primer, ekonomske zakone kot zakonitosti zgodovinskega dogajanja. Obe pa sta tesno vezani na tretjo raven vertikalne strukture zgodovinske pripovedi.

Ta kompleksnost strukture zgodovinske pripovedi nam tudi razkrije, da je resda pogost govor o potvarjanju in reviziji zgodovine (posebej značilen za slovenski prostor), ki ostaja zgolj na splošni ravni, zmoten. Očitki bi bili upravičeni in smiselni zgolj na dejstveni ravni, če bi razkrivali neresnične zgodovinske trditve. Na ravni pripovedi kot celote pa moramo preiti na drugačna merila in množstvo pogledov (tako z vidika »zmagovalcev« kakor z vidika »poražencev«) je tu povsem običajen fenomen. Nikoli ne more biti povsem neideološke zgodovinske resnice, kajti kakor smo videli, je pripoved nujno speta z interpretacijo in z vrednotenjem. Posebej ostra prepreka v procesih sprave pa je zanikanje vidika žrtev ali minimiziranje tega vidika. Takšen spregled ali vrzel namreč krni integriteto skupnosti.

3. Resnica, integriteta in identiteta

Integriteta (iz lat. *integer*) izvorno pomeni nedotaknjenost in neomadeževanost, nezlomljenost in celostnost, povezanost in enotnost. V povezavi s tem govorimo o integriteti kot povezanosti in neokrnjenosti, enotnosti in neomadeževanosti posameznikovega značaja, o skladnosti njegovih življenjskih nazorov in pogledov z njegovimi posameznimi dejanji in naravnostmi. Hkrati jo povezujemo z zdravim moralnim značajem, poštenostjo, odkritostjo in z resnicoljubnostjo. Drugotno oziroma izvedeno lahko govorimo tudi o integriteti institucije ali družbe kot celote, o integriteti okolja, prava, sistema, stavbe, izdelka itd.

Integriteta ima poleg moralnih tudi pomembne spoznavne vidike. Aristotel v tej luči med drugim izpostavlja pomen skladnosti moralnih prepričanj in hotenj, besed in dejanj in v navezavi na to tudi povezanosti vseh naših (spoznavnih in etičnih) vrlin v harmonično celoto. »Nravstvena vrlina je zadržanje, ki je usmerjeno k neki odločitvi, odločitev pa je premišljeno hotenje. Iz tega sledi: če naj bo odločitev dobra, mora biti misel resnična in hotenje pravilno ter hotenje mora biti usmerjeno k temu, kar misel zatrjuje.« (Aristotel 2002, 187) V luči odsotnosti dobrega odgovora na vprašanje o neposrednem predmetu integritete kot vrline zato

pogosto srečamo stališče, da integriteta ni zgolj ena od relativno trajnih in moralno relevantnih značajskih lastnosti oziroma vrlin (kakor npr. pogum, darežljivost, poštenost), ki bi imela neko točno določeno nalogo ali odsevala neko določeno pravo funkcijo, temveč je to kompleksna celota izkustva in delovanja, ki vključuje moralno presojo, ustvarjalnost, intuitivne sposobnosti in tudi razumsko-analitične sposobnosti.

Integriteta ni nujno vezana zgolj na posamezne akterje, ampak lahko govorimo tudi o integriteti institucij in družbe kot celote. Družbo z integriteto lahko razumemo kot družbo, v kateri so svobodni posamezniki priznani kot enakopravni in s polnim človeškim statusom in dostojanstvom ter povezani z občutki medsebojne odvisnosti, skrbi za druge in pripadnosti (Avbelj 2011). Integriteta skupnosti je tesno povezana z razsežnostma odgovornosti in identitete. Najprej omogoča oblikovanje ustreznih odločitev, ki temeljijo na odgovornosti. Na ravni skupnosti je tako na primer državljanska odgovornost temelj zdrave družbe. V grobem lahko izpostavimo tri pogoje za odgovornost, in to priznana normativno pomembnost izbir, ki so pred nami, razumevanje položaja in dokazila glede teh izbir in nadzor nad delovanjem. Resnicoljuben odnos do svoje lastne zgodovine je tako prvi pogoj vzpostavitve odgovornosti. Nadalje pa oblikuje tudi identiteto skupnosti. »Ker smo vsi vpeti v zgodovinske procese, v katerih igrajo identitete pomembno vlogo, so makro- oziroma objektivni (sistemski) dejavniki kot zgodovina oziroma preostale kulturne usedline posameznih skupin, narodov ali globalne družbe pomembni ustvarjalci identitet in vplivajo na državitvornost, na geopolitični položaj in na razvoj političnih ustanov, kot posledica tega pa tudi na blaginjo državljanov.« (Juhant in Strahovnik 2011, 503)

4. Laži, integriteta in sprava

Uničenje ali potvorjenje zgodovine kake skupine ljudi je neke vrste zločin nad njimi, vsake takšne laži pa spodjedajo integriteto izbranega naroda oziroma skupnosti. Z drugimi besedami: gornje pomeni, da vrednosti resnice ne moremo nikoli omejiti zgolj na njeno uporabno vrednost za nas, zato jo pogosto označujemo kot »hrana za dušo« in jo potrebujemo tudi v sferi političnega. »Laži lahko uničijo integriteto narodovega življenja, in sicer prav zato, ker vrednotimo resnico na način, ki ni zvedljiv na praktične koristi, ki jih ta lahko prinese. Ljudem se zdi grozno to, da kot narod živijo v laži, enako kot jim je to grozno v njihovih osebnih življenjih. V nobenem od teh primerov ni resnicoljubnost zgolj sredstvo za nekaj, česar vrednost bi lahko razumeli brez tega, da bi cenili resnico – kot to pogosto rečemo – zaradi nje same.« (Gaita 2002, 188–189)

Pomemben ozir integritete skupnosti oziroma naroda je tudi to, da nas polno priznanje zgodovinske resnice (vključno z dopuščanjem množstva utemeljenih pogledov) usmerja k žrtvam, k tistim, ki jim je bila povzročena škoda oziroma krivica, in zahteva popravilo storjenega, hkrati pa zgodovinska resnica pomaga razumeti naš odnos do tega, kar je bilo storjeno. To lahko razumemo znotraj okvira, v kate-

rem etiko razumemo kot način videnja (Žalec 2014, 212) in v katerem je pomemben del tega videnja pozornost do žrtev.

To je področje sramu, ki nam ta odnos lahko razkrije in vzpostavi oziroma ponovno zgradi našo osebnost oziroma našo moralno identiteto, tako na ravni posameznika kakor na ravni skupnosti (Strahovnik 2011). Sram kot odziv predpostavlja spoznavne (zavezanost resnici) in moralne razsežnosti (razumevanje in priznanje odgovornosti), hkrati pa nas »lahko motivira, da se poskušamo zopet povezati, da si prizadevamo za odpuščanje in spravo« (Haggerty 2009, 304), in to tako na individualni kakor na kolektivni ravni.

Nadalje, sram omogoča moralni odziv na pretekla dejanja ali pretekli položaj tudi takrat, ko v sedanjosti krivcev ni več med nami in bi bilo torej občutje krivde s tega vidika neprimerno (Žalec 2013). Nekateri avtorji (Drumbl 2005) tako celo opozarjajo, da sta občutje sramu in moralno očiščenje, ki ga prek tega lahko dosežemo, celo bolj učinkoviti, kakor bi bilo posamično preganjanje krivcev prek sodišč (npr. Ruanda). Za spravo naj bi bilo tako ustrežnejše obnovitveno (restavrativno) gojenje sramu kakor pa povračilno (retributivno) uvajanje oziroma vsiljevanje krivde. Znotraj obzorja razprave o spravi je pomembno tudi to, da je ta razprava pogosto oblikovana s (pre)šibkim oziroma (pre)tankim pojmom odgovornosti, ki v preveliki meri poudarja dimenzije krivde in v premajhni dimenzije sramu (Haggerty 2009, 304–305).

Na podobno vrzel pri osredotočanju zgolj na krivdo izpostavi tudi Williams, ki pozove k ponovnemu premisleku o pomenu sramu. Krivda »nas lahko usmeri k tistim, ki so bili prizadeti ali oškodovani in terjajo povračilo preprosto v imenu tega, kar se jim je zgodilo. Toda sama po sebi nam ne pomaga razumeti našega odnosa do teh dogodkov niti nam ne pomaga ponovno zgraditi nas same kot te, ki smo to storili, in svet, v katerem moramo živeti. Samo sram lahko to omogoči, saj vključuje pojmovanja nas samih in našo povezanost z drugimi.« (Williams 1993, 94) Gaita omenjene premisleke ponazori na podlagi avstralske preteklosti ter zločinov in odrekanja pravic, ki so doleteli tamkajšnje avtohtono aborignsko prebivalstvo (najprej jim je bila odvzeta zemlja – tako dejansko kakor tudi v pravnem smislu, z razglasitvijo statusa *terra nullius* –, še dolgo pozneje pa s številnimi diskriminacijskimi politikami in ukrepi, ki so posebno boleče zarezali v družinsko življenje (odvzem otrok). Sprava in nov začetek sta zahtevala poseben odnos do takšne preteklosti. »Potreba po tem, da se ta napačna dejanja pripoznajo, ter potreba po materialni popravi krivic morata biti podani v resničnem duhu tega pripoznanja, ki je temeljno za nas kot moralna bitja in tudi kot politična bitja. Pripoznati moramo zločine, ki so jih naši sodržavljeni doživeli s strani krivcev, in te zločine moramo razumeti kot različne od enakih škod (na primer smrti, poškodb ali izgube lastnine), ki bi jih lahko doletele v običajnem toku narave. Iz enakega razloga moramo tudi zločine nad aborigini razumeti in pripoznati na enak način. Sistematična narava teh zločinov ter njihova povezanost z državnimi in vladnimi ustanovami sramoti narod in tudi to mora biti pripoznano na način, ki pritiče tem vladnim ustanovam. In to ne glede na to, da se mnogi tej ideji z vso gorečnostjo upirajo.« (Gaita 2000, 11) Vse to pa predpostavlja priznanje, da je to naša zgodovina, zgodovi-

na neke določene skupnosti, ki ne more napredovati v spravni procesih, dokler do tega priznanje na pride.

Sprava takšno priznanje resnice predpostavlja, predpostavlja pa jo tudi prevzem vsaj dela odgovornosti (ki drugače presega običajni obseg odgovornosti). »Ko je naš sram jasen odziv naše kolektivne narodne odgovornosti za vsa napačna dejanja, ki so jih izvršili naši predniki, smo vzpostavili resnicoljuben odziv na zlo v naši zgodovini – prav tako glede dejstva, da gre za našo zgodovino. In prav zaradi tega, ker gre pri tem za priznanje dejstva, da moramo vzpostaviti ta resnicoljuben moralni odziv na pomen tega, znotraj česar smo se znašli – pogosto tudi brez naše krivde –, lahko tak odziv upravičeno imenujemo sprejem odgovornosti.« (102)

Resnicoljubnost je tako prvi pogoj vzpostavitve moralnega sramu, s tem pa tudi prvi pogoj pravičnosti. Žalec tako izpostavi naslednje pomembne povezave med spravo in pravičnostjo: »Spravni pristop sestoji iz sprejemanja restavrativnih, kompenzacijskih in (drugih) zahtev pravičnosti, vključno s prihodnjo pravičnostjo. Potemtakem je pravičnost bistveni del procesa sprave. Po drugi strani pa je sprava pozitiven dejavnik, podlaga ali celo pogoj (prihodnje) pravičnosti.« (Žalec 2013, 167)

Šele resnicoljubnost omogoča ustrezne odzive na pretekle dogodke in s tem tudi sočutje. Vse to pomaga, da se kot skupnost v prihodnosti izogibamo praksam političnih, pravnih ali drugih državnih ustanov, ki bi spodbujale ali dajale zgled članom skupnosti, da gojijo takšno brezbržnost do, na primer, trpljenja tistih, ki so izključeni ali potisnjeni na rob družbe. Nasprotno, spodbujati moramo priznanje polne človeškosti drugih in našo odzivnost nanje kot nam enakovredne. In brez enake pozornosti do žrtev ne more biti resnične pravičnosti. V tem smislu lahko rečemo, da je le tako razumljena pravičnost podlaga za vzpostavitev sprave oziroma pomiritve med posameznimi skupinami, ker so komaj tako vzpostavljene na isti ravni. Poprava krivic je pristna šele na tej ravni.

Reference

- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Avbelj, Matej.** 2011. Kaj je integriteta? Ius info – kolumna, 21. 1. <http://www.iusinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?id=62841> (pridobljeno 10. aprila 2015).
- Carroll, Noël.** 2001. Interpretation, History and Narrative. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 246–265. New York: Routledge.
- Drumbi, A. Mark.** 2005. Punishment, Postgenocide: From Guilt to Shame to »Civis« in Rwanda. *New York Law Review* 75:1221–1326.
- Frankfurt, Harry.** 1988. *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press.
- Gaita, Raimond.** 2002. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London & New York: Routledge.
- Grdina, Igor.** 1989. *Vreme katedrala*, Georges Duby [ocena istoimenske knjige]. *Zgodovinski časopis* 43:455–456.
- — —. 2003. *Poti v zgodovino: tri razprave (z dodatkom)*. Šentjur: I. Grdina.
- Haggerty, Daniel.** 2009. White Shame: Responsibility and Moral Emotions. *Philosophy Today*, 53:304–316.
- Juhant, Janez.** 2014. Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:175–189.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga?. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:495–509.
- Levi, Primo.** 1984. *The Periodic Table*. New York: Schocken Books.

- MacIntyre, Alasdair.** 1984. *After Virtue*. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press.
- Orwell, George.** 1943. *Looking back on the Spanish War*. [Http://orwell.ru/library/essays/Spanish_War/english/esw_1](http://orwell.ru/library/essays/Spanish_War/english/esw_1) (pridobljeno 10. aprila 2015).
- Roberts, Geoffrey, ur.** 2001. *The History and Narrative Reader*. New York: Routledge.
- Strahovnik, Vojko.** 2011. Občutje krivde in sramu v kontekstu sprave. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog: pravni procesi in Slovenci*, 111–126. Ljubljana: Teološka fakulteta in Družina.
- — —. 2012. Guilt, shame and reconciliation within the context of humanity. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the way of healing and growth*, 129–137. Münster: Lit Verlag.
- Topolski, Jerzy.** 1991. Towards an Integrated Model of Historical Explanation. *History and Theory* 30, št. 3:324–338.
- — —. 1999. The Role of Logic and Aesthetics in Constructing Narrative Wholes in Historiography. *History and Theory* 38, št. 2:198–210.
- White, Hayden.** 1990. Problem pripovedi v sodobni teoriji zgodovinopisja. V: Oto Luthar, ur. *Vsi Tukididovi možje*, 95–136. Ljubljana: Krt.
- — —. 2001a. The Historical Text as Literary Artifact. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 221–236. New York: Routledge.
- — —. 2001b. Historical Emplotment and the Problem of Truth. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 375–389. New York: Routledge.
- Williams, Bernard.** 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Žalec, Bojan.** 2013. Sprava kot način trajnega reševanja konfliktov in njena povezanost s pravičnostjo, z odpuščanjem ter z dialogom. *Dignitas* 59/60:203–217.
- — —. 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–213.



Maksimilijan Matjaž
Eksegeza evangelijev
»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

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 75 (2015) 2,265—274
UDK: 272-74:347.624
Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 06/2015

Slatinek Stanislav

Zloraba resnice v zakonski zvezi

Povzetek: V sodni praksi rimske rote je veliko primerov ničnosti zakona zaradi zvi-jačne prevare (*deceptus dolo*). Da je eden od zaročencev zlorabil resnico in zakon sklenil s prevaro, so potrebni naslednji kriteriji: prikrivanje neke pomembne osebne lastnosti; zvijača mora biti povezana z neko človeško lastnostjo, ki bi bila lahko skupna vsem ljudem (*qualitas communis*); pomembna sta kriterij ocenjevanja in kriterij odzivanja nedolžnega zakonca; namen zvijačne prevare je vedno sklenitev zakonske zveze. Kadar so navzoči vsi omenjeni kriteriji, govorimo o zvijačni prevari. Zakon je tedaj neveljavno sklenjen in ničen. Da bi bilo takšnih zakonov čimmanj, je potrebna temeljita (daljna, bližnja in neposredna) priprava na zakon.

Ključne besede: zloraba resnice, zvijačna prevara, rimska rota, zakonska zveza, priprava na zakon

Abstract: **Abuse of Truth in Marriage**

In the jurisprudence of the Roman Rota there are many examples of nullity of marriage on account of deceitful fraud (*deceptus dolo*). In order to determine that one of the fiancés has abused the truth and wed by deception it is necessary to establish the following criteria: concealment of some important personal characteristics; reference to a feature or quality that could be common to all people (*qualitas communis*); assessment and response on the part of the innocent spouse; intentional use of deception in order to enter the marriage contract. The presence of all these criteria establishes deceitful fraud, which means marriage in this case has been invalidly entered and is therefore null. In order to minimize the incidence of such marriages it is necessary to hold thorough (distant, close and direct) preparatory classes for marriage.

Key words: abuse of truth, marriage, nullity of marriage, deceitful fraud, fraud, deceit, preparation for marriage

1. Uvod

V deželah, kjer je proces sekularizacije zelo močan, je priprava ljudi na zakon in na družinsko življenje potrebna bolj kakor kadarkoli. Ugotavljamo, da sta za srečen zakon pomembni ne samo svobodna privolitev, ampak tudi ljubezen do resnice. Če zaročenca nista drug do drugega iskrena in resnicoljubna, potem je vprašljiva

tudi njuna svobodna zakonska privolitev. Mnogi zakonci zelo trpijo, ker je zakon nastal zaradi zlorabe resnice o takšni lastnosti zaročenca, ki more po svoji naravi zakonsko življenjsko skupnost zelo motiti. V Zakoniku cerkvenega prava (ZCP, kan. 1098) in v sodni praksi rimske rote se takšno ravnanje zaročencev imenuje zvijačna prevara (*deceptus dolo*).

2. Pojem zvijačna prevara

Že v rimski dobi je obstajalo nepošteno, zvijačno ali goljufivo ravnanje med ljudmi. Zvijače nasproti roparju ali zunanjemu sovražniku so imeli za nekaj dobrega. Ko pa se je življenje proti koncu rimske republike vsestransko razvilo, je nepošteno ravnanje začelo nastopati tudi v pogodbenih odnosih, kamor je sodila zakonska zveza. Zavestno goljufanje druge stranke je imelo v rimski dobi hude posledice. Kdor je zaradi zvijačne prevare pred zakonom utrpel fizično ali moralno škodo ali je pri ljudeh izgubil dobro ime in ugled, je lahko sprožil tožbo in zahteval, da preneha zakonska zveza (Plöchl 1963, 365).

Goljufanje in zvijačno prevaro poznajo vse civilizacije. Omenjeni delikti so se še posebno stopnjevali v času državljanskih sporov in narodnih spopadov. Po drugi svetovni vojni beležimo tudi v Sloveniji izredno veliko neveljavnih zakonskih zvez, ker je eden od zaročencev sklenil zakon z »masko na obrazu« in v odnosu do drugega zaročenca zlorabil resnico. Nekateri zakonci so v neveljavnem zakonu živeli do smrti. Drugi pa so se razšli, ker jih je zloraba resnice ali zvijačna prevara pred samo sklenitvijo zakonske zveze tako prizadela, da z goljufivim zakoncem niso mogli več vztrajati. Dejstvo je, da so se mnogi poročili »s figo v žepu«, ker svojemu prihodnjemu zakoncu niso upali ali hoteli povedati vse resnice o svoji preteklosti. Mnogi moške in žene so sodelovali v tajnih vojaških organizacijah ali imeli na vesti celo kak zločin. Strah in bojazen, da bo resnica ogrozila njihovo svobodo, življenje in sploh možnost, da se poročijo, sta jih gnala v nepošteno in zvijačno ravnanje. Z lažno podobo o sebi so sklepali zakonsko zvezo in prihodnjemu zakoncu zamolčali resnico (Dežman 2014, 621–628).

3. Zvijačna prevara v sodbah rimske rote

Kako usodna je zvijačna prevara za zakonsko zvezo, beremo v sodbah rimske rote. Po letu 1983 je rimska rota pogosto obravnavala zvijačno prevaro v ničnostnih zakonskih pravnih (Franchetto 2014, 108–126). Da bi osvetlili problem zvijačne prevare, smo s tega vidika pregledali ničnostne zakonske pravde rimske rote, ki so bile objavljene za leto 2002. Rimska rota je v tem letu obravnavala 136 ničnostnih primerov (100 %) in v 4 primerih (3 %) presojala, ali je zakonska zveza nična zaradi zvijačne prevare. V dveh primerih je sodišče potrdilo zvijačno prevaro in razglasilo ničnost zakonske zveze. V dveh primerih pa zvijačna prevara ni bila ugotovljena. Oglejmo si posamezne primere.

3.1 Očetovstvo pred poroko

Zakonska pravda Spiren, o kateri je rimska rota razsojala dne 31. januarja 2002, opisuje zaročenca, ki je pred poroko zamolčal svoji zaročenki, da ima z drugo žensko že dva nezakonska otroka. Na zaslišanju sta stranki izjavili:

Toženi: »Pred poroko s tožnico sem imel z drugo žensko že dva nezakonska otroka. /.../ Pred poroko sem ji to prikrikl, ker sem vedel, da se ne bo hotela poročiti z menoj, če bo vedela za moje očetovstvo.«

Tožnica: »Mislila sem, da toženega poznam in nisem dvomila v njegovo iskrenost.«

Toženi: »Tožnica je pred poroko delno poznala mojo preteklost. Ni vedela, da sem oče dveh otrok. /.../ Že pred poroko sem oba otroka občasno obiskoval in zanju skrbel. Iskal sem priložnost, kako bi tožnici to povedal.«

Tožnica: »Popolnoma sem zaupala toženemu, saj je bil iz globoko verne katoliške družine. Skupaj sva hodila k obhajilu in sem bila prepričana, da govori resnico. /.../ Če bi vedela, da je oče dveh nezakonskih otrok, se z njim ne bi nikoli poročila. /.../ Resnica o njegovi preteklosti me je hudo prizadela. /.../ Ko sem izvedela za njegovo prevaro, sem ga zapustila.« (Coram Erlebach 2002, 45–50)

3.2 Zakonska nerodovitnost

Zakonska pravda Zamoscien-Lubaczovien, o kateri je rimska rota razsojala dne 21. marca 2002, opisuje zaročenko, ki je pred poroko svojemu zaročencu zamolčala, da v zakonu ne bo mogla imeti otrok. Na zaslišanju sta stranki izjavili:

Tožnik: »Toženka mi je prikrikl, da je nerodovitna. /.../ Po ločitvi mi je priznala, da ni vedela, kako naj mi pove vso resnico. /.../ Nisem se mogel sprijazniti z dejstvom, da v zakonu ne bova imela otrok. /.../ Po ločitvi sem jo vprašal, zakaj mi ni povedala o svoji sterilnosti. Rekla je, da so tudi zakoni brez otrok in jih to nič ne moti. /.../ Nikoli se ne bi poročil s toženko, če bi vedel, da je nerodovitna in da v zakonu ne bo mogla imeti otrok. /.../ Prepričan sem bil, da bova v zakonu lahko imela otroke.«

Toženka: »Pred poroko se nisva pogovarjala o otrocih.«

Tožnik: »En mesec po sklenitvi zakona sem izvedel za njeno sterilnost. /.../ Šele po poroki sem izvedel, da nikoli ni imela ženskega ciklusa. /.../ Prepričan sem, da je toženka pred poroko dobro vedela za svojo sterilnost.«

Toženka: »Ko sem bila še dekle, mi je zdravnik povedal, da ne bom mogla imeti otrok. /.../ Nisem vedela, kako naj tožniku povem resnico. /.../ Imela sem ga rada in sem se želela z njim poročiti. /.../ Sklenila sem, da mu vse povem po poroki.«

Tožnik: »V zakonu sem si želel imeti veliko otrok. Tudi moje sestre so poročene in imajo otroke. /.../ Ko sem izvedel, da je toženka nerodovitna, sem bil šokiran. /.../ Tega nisem mogel preboleti in sem takoj zahteval ločitev.«

Toženka: »Ko je tožnik zvedel, da sem nerodovitna, me je zapustil. Vrnil se je k svojim staršem. Rekel je, da ne more živeti z menoj brez otrok. /.../ Najin zakon ni nikoli zaživel.« (Coram Defilippi 2002, 153–155)

3.3 Odprava plodu

Zakonska pravda Bratislaviem-Tyrnaviem, o kateri je rimska rota razsojala dne 8. maja 2002, opisuje zaročenko, ki je pred poroko zamolčala svojemu zaročencu, da je tri dni pred poroko naredila splav. Na zaslišanju sta stranki izjavili:

Tožnik: »Po poroki mi je toženka povedala, da je prekinila z nosečnostjo, ker je tri dni pred poroko naredila splav. /.../ Če bi mi pred poroko povedala, da noče imeti otroka z menoj, se midva ne bi poročila. /.../ Zelo sem bil prizadet in nisem mogel razumeti, kako je lahko toženka sklenila z menoj poroko in mi prikrila tako pomembno resnico o sebi. /.../ Toženka je vedela, da se želim z njo poročila predvsem zato, ker je noseča. /.../ Ker me je prevarala in je svojevoljno naredila splav, ne more biti več deležna mojega zaupanja.«

Toženka: »Poznala sva se malo časa. /.../ Pred nosečnostjo se nisva pogovarjala o poroki. /.../ Želela sem najprej končati svoj študij. Nosečnost me je pri tem ovirala. Zato sem tri dni pred poroko naredila splav. Tožniku sem to zaupala na poročnem slavlju.«

Tožnik: »Ker me je toženka prevarala in naredila splav brez moje vednosti, sva se kmalu razšla. /.../ Najin zakon ni zaživel. /.../ V zakonsko zvezo sem privolil samo zato, ker sem pričakoval najinega otroka. /.../ Nikoli ne bi privolil v poroko, če bi vedel za splav.« (Coram López-Illana 2002, 300–305)

3.4 Porušen *modus vivendi*

Zakonska pravda Cerretana-Thelesina-Sanctae Agathae Gothorum, o kateri je rimska rota razsojala dne 22. novembra 2002, opisuje, kako sta se zaročenca pred poroko dogovorila, da bosta po poroki živela na tožnikovem domu. Po poroki je toženka povedala tožniku, da si nikoli v resnici ni želela selitve na njegov dom. Na zaslišanju sta stranki izjavili:

Tožnik: »Pred poroko sem toženki verjel, da se bo po poroki preselila na moj dom. /.../ O tem sva se veliko pogovarjala. /.../ Pred poroko toženka temu ni nasprotovala, zato nisem dvomil v njeno iskrenost. /.../ Po poroki pa je pozabila na obljubo in izjavila, da se nikoli ne bo preselila na moj dom. Takšen sklep je naredila že pred poroko. /.../ Ker mi je resnico zamolčala, me je s prevaro dobila v zakon. /.../ Po poroki je prihajala na moj dom le ob vikendih, pozneje pa je tudi to navado opustila. /.../ Ker me je z zvijačo pridobila v zakon, se je popolnoma porušil najin *modus vivendi*.«

Toženka: »Nikoli si nisem želela preseliti na njegov dom. /.../ Pred poroko mu tega nisem povedala, ker sem vedela, da se drugače ne bo poročil z menoj. /.../ Mislila sem si, da lahko tudi po poroki živiva vsak na svojem domu.«

Tožnik: »Po poroki je toženka prihajala na moj dom. Nikoli se ni nastanila za stalno. Ostala je kvečjemu za dva dni. /.../ Če bi to vedel pred poroko, se s toženko ne bi poročil. /.../ Živela sva ločeno in najin zakon ni nikoli zaživel.« (Coram Turnaturi 2002, 710–712)

4. Razprava

Primeri rimske rote opisujejo, kako pomembne so osebne lastnosti zaročencev za zakonsko zvezo. Kadar zaročenec zvijačno ravna in skuša s prevaro pridobiti svojega partnerja za zakon, ravna nepošteno. Ko nedolžni zaročenec ugotovi, da je bil s prevaro potegnjjen v zakon, lahko vedno sproži tožbo zoper prevaranta. Prevaro je treba, kakor ugotavlja rimski pravnik Nercij, vedno kaznovati (*dolus omnimodo puniatur*) (D. 44,4,11,1). Zato sodišče rimske rote ugotavlja zvijačno ravnanje, ki ima za cilj sklenitev zakonske zveze. S potrditvijo zvijačne prevare sodišče razsodi ničnost zakonske zveze.

V kanonskem pravu velja, da vsako goljufivo ravnanje še ne pomeni zvijačne prevare. O zvijačni prevari, katere namen je, doseči zakonsko privolitev, lahko govorimo takrat, ko goljufivi zaročenec z domislicami, z lažmi in z zvijačami zamolči neke pomembne osebne lastnosti in tako bistveno spremeni svojo lastno identiteto (npr. da boleha za kako težko boleznijo ali spolno deviacijo, da je nerodoviten, da trpi zaradi impotence, zaradi odvisnosti od drog, zaradi prostitucije ali da se mu je zgodila nosečnost, ki ji je vzrok druga oseba, itd.) (Witzel 2009, 114). Pri presoji zvijačne prevare je pomembno ugotoviti namen zaročenca, da je partnerju zamolčal neko svojo pomembno življenjsko okoliščino (npr. da ima dedno bolezen, da se zdravi zaradi spolne bolezni, da ima zdravniško diagnozo o sterilnosti itd.). Sodišče rimske rote zato najprej ugotavlja namen prevare (*animus decipien-di*) in kakšno je bilo razmišljanje goljufivega zaročenca o poroki (*intuitus matrimonii*) (Coram López-Illana 2002, 294). Zvijačnež se navadno giblje v splošnih besedah, kakor pravi rimski pregovor: »*Dolus versatur in generalibus*.« (Kranjc 2006, 72) Zato je treba iz izjav strank in prič ugotoviti: zvijačni zaročenec je pri sklepanju poroke ravnal naklepno, da bi pri drugem zaročencu povzročil zmoto in dosegel zakonsko privolitev. Kadar se zvijačni naklep goljufive stranke dokaže, se zvijačna prevara tudi potrdi.

Pri ugotavljanju zvijačne prevare je nadalje pomembno, da zvijača zadeva kako pomembno »psihično, telesno, pravno, moralno, versko ali družbeno« skupno človeško lastnost in ne zgolj nekega dejstva (Coram Defilippi 2002, 145). Primer Coram Turnaturi opisuje obljubo, da bosta zaročenca po sklenitvi zakona živela skupaj na toženčevem domu. Zgled ima vse značilnosti zvijačne prevare, ne opisuje pa splošnih skupnih človeških lastnosti. Obljuba zaročencev, da bosta po poroki živela skupaj na nekem domu, je lahko zelo pomembna za zakon. Privolitev v zakon se lahko doseže tudi s prevaro, z lažjo in z zvijačo. Navadno (nedolžni) zaročenec v čisti vesti privoli v zakon in upa, da se bo drugi (goljufivi) zaročenec držal svoje obljube. Če se obljuba ne izpolni, lahko to zelo ogroža zakonsko življenjsko

skupnost. Kljub temu pa lažniva obljuba ne določa nobene splošne skupne lastnosti zaročenca. Za potrditev zvijačne prevare je pomembno, da je zvijačni zaročenec skrival lastnost, ki bi lahko bila skupna vsem ljudem (*qualitas communis*). Kadar se opisujejo zgolj osebne lastnosti (npr. da je oseba lažniva, da ne drži obljube, da je krivična, hudobna, skopa, jezljiva, ljubosumna itd.), se teže ugotovi zvijačna prevara. V takšnih primerih lahko sodišče rimske rote razsodi zmoto v lastnosti osebe (ZCP, kan. 1097 § 2). Tudi v primeru Coram Turnaturi sodišče rimske rote ni ugotovilo zvijačne prevare toženke.

Pri dokazovanju zvijačne prevare je zelo pomemben tudi kriterij ocenjevanja (*criterium aestimationis*): govorimo o pomembni splošni skupni lastnosti, ki more zelo motiti zakonsko življenje kot takšno (Slatinek 2014, 46–47). To pomeni, da ni dovolj, če je zvijačna prevara povezana zgolj z neko posamično osebno lastnostjo, kakor smo videli v primeru Coram Turnaturi. Redko postane tudi kaka posamična osebna lastnost tako odločilna, da se dokaže zvijačna prevara. Primer Coram López-Illana opisuje odpravo plodu (*abortus*), ki ga je storila toženka nekaj dni pred poroko. Zgled ne obravnava kake splošne skupne lastnosti, ampak je bolj opis dejstva, ki se je zgodilo. V primeru Coram López-Illana so sodniki rimske rote razsojali, ali bi takšno dejanje, kakor je odprava plodu, po svoji naravi hudo motilo vsako zakonsko skupnost. Ker je na takšno vprašanje težko dati zanesljiv odgovor, je v takšnih primerih odločujoča sodnikova sodba. Sodnik je dolžan zbrati zanesljive dokaze o tem, da to ni zgolj opis dejstva, ampak da govorimo o zelo pomembni osebni lastnosti (roditev otroka). Če sodnik ugotovi, da je bilo pred sklenitvijo zakona zaročencu zamolčano, kako zaročenka odklanja roditelje otroka, potem se lahko v takšnem primeru tudi razsodi zvijačna prevara, ki razveljavlja zakonsko privolitve. V primeru Coram López-Illana je toženka prikriala tožniku, da ne želi roditi njegovega otroka, to pa je bilo za tožnika tako pomembna osebna lastnost, da se s toženko ne bi nikoli poročil, če bi vedel za vso resnico. Zato je v primeru Coram López-Illana sodišče rimske rote razsodilo zvijačno prevaro toženke (312).

Za potrditev zvijačne prevare je izredno pomemben tudi kriterij odzivanja (*criterium reactionis*) nedolžnega zaročenca (Slatinek 2005, 42–43). Žrtev zvijačne prevare namreč s svojim vedenjem sporoča, kako ocenjuje zvijačo in kako prevara, ki jo je doživel, vpliva na njegovo življenje in na zakonsko skupnost. V primeru Coram Erlebach (55) je tožnico bolj kakor zamolčano očetovstvo prizadela neiskrenost toženega. Od svojega partnerja si je predvsem želela iskrenosti. Ko pa je spoznala, da je lažniv in da mu ne more verjeti, je začela dvomiti v obstoj njunega zakona. Domneva se, da so za srečen zakon pomembne nekatere osebne lastnosti, kakor so iskrenost, pridnost, delavnost, poštenost, marljivost itd. To so osebne lastnosti, po katerih se ljudje razlikujemo med seboj. Ta pisana lestvica človekovih značilnosti določa osebni temperament. Vsak človek ima takšne osebne lastnosti, ki ustrezajo njegovemu temperamentu. Zaročenci si od partnerja navadno želijo, da bi imel čimveč dobrih osebnih lastnosti in pozitiven temperament. Kadar nedolžni zaročenec ugotovi, da njegov partner nima želenih lastnosti, potem se takšni primeri v kanonskem pravu ponavadi rešujejo v smislu zmote o lastnosti osebe (ZCP, kan. 1097 § 2) in ne v smislu zvijačne prevare (ZCP, kan. 1098). Ker zamol-

čano očetovstvo za toženko v primeru Coram Erlebach ni bilo izpostavljeno kot pomembna splošna skupna lastnost druge strani (*alterius patris qualitate*), ki bi po svoji naravi lahko ogrožala njuno zakonsko skupnost, je rimska rota razsodila, da tukaj ni dokazana zvijačna prevara (63).

Med štirimi zgledi iz leta 2002, v katerih je rimska rota raziskovala obstoj zvijačne prevare, na poseben način izstopa primer Coram Defilippi, ki opisuje toženkinero dovornost. Njena nerodovornost, jalovost in sterilnost so bile pred sklenitvijo zakona zamolčane nedolžnemu zaročencu. Tožnika je to močno prizadelo, saj to ni bila kaka preprosta laž, ampak prikrivanje zelo pomembne osebne lastnosti, da namreč ni sposobna za rojevanje otrok. Rodovornost se v sodbah rimske rote uvršča med zelo pomembne skupne lastnosti zaročencev. Umanjkanje takšne lastnosti more po svoji naravi zelo motiti zakonsko skupnost. V primeru Coram Defilippi je tožnik zakon sklenil v dobri veri, saj je bil prepričan, da bosta s toženko lahko imela veliko otrok. Zato ga je spoznanje, da je toženka nerodovorna, hudo razočaralo in močno prizadelo. Toženka je v odnosu do tožnika nastopila kot goljufiva stran (*pars decipiens*) in z zvijačo dosegla, da se je toženi znašel v vlogi ogoljufane strani (*pars decepta*), to pa je v njem povzročilo kvalificirano zmoto (Coram Turnaturi 2002, 699). V dobri veri je bil prepričan, da toženka govori resnico, zato je privolil v zakon. Ključni razlog za ugotavljanje zvijačne prevare v tem primeru je povezava med zvijačo (toženke) in privolitvijo v zakon (tožnika) (700). V primeru Coram Defilippi je toženka zaročencu namerno prikrila resnico o svoji jalovosti. To potrjujejo izjave tožnika: »Toženka mi je prikrila, da je nerodovorna. /.../ En mesec po sklenitvi zakona sem izvedel za njeno sterilnost. /.../ Šele po poroki sem izvedel, da nikoli ni imela ženskega ciklusa. /.../ Prepričan sem, da je toženka že pred poroko vedela za svojo sterilnost. /.../ Po ločitvi mi je to priznala. Izjavlja, da ni vedela, kako naj mi to pove. /.../ Nisem se mogel sprijazniti z dejstvom, da v zakonu ne bova imela otrok. /.../ Po štirih mesecih sem zahteval ločitev najinega zakona. Po ločitvi sem jo vprašal, zakaj mi prej ni povedala o svoji sterilnosti. /.../ Rekla je, da so mnogi zakoni brez otrok in da jih to nič ne moti.« (151–157) Da je resnico o svoji nerodovornosti prikrila tožniku, je tudi toženka potrdila s svojo izjavo: »Vedela sem za svojo sterilnost. /.../ Nisem vedela, kako naj tožniku to povem.« (157) Sodišče rimske rote je v primeru Coram Defilippi ugotovilo zvijačno prevaro toženke, ker je s prikrivanjem resnice in z zvijačnim ravnanjem pridobila od tožnika privolitev v zakon. Če bi tožnik vedel za njeno nerodovornost, se nikoli ne bi odločil za zakonsko zvezo. Imel je iskren namen, da s toženko sklene zakon, v katerem bodo tudi otroci. Zato je sodba potrdila, da so v tem primeru navzoči vsi elementi zvijačne prevare.

5. Kako preprečiti zvijačno prevaro – nekaj praktičnih načel

Da bi bilo goljufivih in nepoštenih zakonov čimmanj, sta dolžni poskrbeti predvsem civilna družba in Cerkev. Navajamo nekaj praktičnih načel:

1) Številne škofije po svetu iščejo vedno ustrežnejše oblike priprave na zakon. Zelo pomembna je daljna priprava, ki obsega otroštvo in se prvenstveno dogaja v domači družini. Vzgoja otrok se začne že pred rojstvom in se nadaljuje skozi odraščajočo dobo. Starši so glavni vzgojitelji svojih otrok; vzgajajo za krščanske kreposti, med katerimi sta zelo pomembna iskrenost in resnicoljubnost. Tako se otroci že v mladosti učijo govoriti po resnici. Otrok, ki goljufa, spletkari in je zahrbtnen, se bo premeteno in zvijačno (*dolosus*) vedel tudi pozneje kot zaročenec. Zato je tako pomembno, da se otroci že v zgodnji dobi odraščanja učijo svoje lastnosti opisovati iskreno, brez vsakega pretiravanja in olepševanja (Urrutia 1990, 268).

2) Med vzgojnimi temami je zelo pomembna spolna vzgoja, ki jo dobijo otroci od staršev v dobi odraščanja. Danes zaskrbljeno ugotavljamo, da veliko staršev otrokom daje permissivno vzgojo in vprašanja spolnosti sploh ne vključujejo v vzgojni proces. Še večje težave pa so v družinah, v katerih so otroci žrtve spolnega nasilja. Zato je treba okrepiti mladinsko pastoralo, ki bo za odraščajočo mladino ustvarjala primerno okolje za sproščen in poučen pogovor o človeški spolnosti.

3) Celostni proces vzgoje, ki vključuje vsa vprašanja, pomembna za zakon, mora biti pri srcu katehetom, animatorjem in še posebno duhovnikom – župnikom. Treba je iskati vedno nove oblike evangelizacije, da bodo mladi, ki so poklicani v zakon, globoko doumeli vprašanja, povezana s spolnostjo, z ljubeznijo in z zadržnostjo, in da bodo imeli dovolj priložnosti, spregovoriti tudi o svojih lastnih travmah (spolno nasilje mladoletnih, ki ga doživijo od staršev ali sorodnikov) in o družinskih skrivnostih (spolne ali dedne bolezni, ki so navzoče v družini) (Franchetto 2014, 102).

4) Zlasti v obdobju bližnje priprave na zakon (čas zaroke) je treba mladim pomagati, da premagujejo sebičnost in se učijo iskrenega pogovora in popolnega darovanja. To je dragoceni čas, ko mladi potrebujejo pomoč, da odkrijejo veliko vrednost zakramenta sprave in evharistije. Dobro je, da se v pripravo zaročencev vključi čimveč strokovno sposobnih ljudi, ki so po možnosti strokovnjaki v medicini, v pravu in v psihologiji in duhovniki (Bianchi 1996, 360).

5) Prednostno skrb je treba nameniti neposredni pripravi zaročencev (Slatinek 2009, 44). Neposredna priprava na zakon mora namreč vsebovati vprašanja, ki zagotavljajo, da se zaročenca dovolj poznata in da sta resnično pripravljena svobodno skleniti zakonsko zvezo. O tem je pogosto razmišljal zaslužni papež Benedikt XVI. O pripravi zaročencev pravi: »Nikdar se ne sme pozabiti, da je neposreden cilj priprave na zakon spodbuditi svobodno obhajanje resničnega zakona. Med razloge za ugotavljanje, da je priprava zaročencev res dobra, spada predzakonski pogovor. Ta pogovor ima predvsem pravni pomen: ugotoviti, da nič ne nasprotuje veljavni in dopustni sklenitvi zakona. Toda pravno ne pomeni samo formalno, kot npr. birokratsko izpolnjevanje vprašalnika. Gre vendar za enkratno pastoralno priložnost, ki mora biti opravljena z največjo resnostjo in zahtevano pozornostjo, v kateri preko dialoga, ki je spoštljiv in prisrčen, dušni pastir pomaga osebi, da se resno sooči z resnico o sebi in svoji človeški in krščanski poklicanosti v zakon. V tem smislu mora biti pogovor, ki ga je potrebno vedno opraviti z vsakim zaročencem posebej, brez razpravljanja o drugih stvareh, opravljen v popolni iskrenosti,

ob kateri je potrebno poudariti dejstvo, da sta zaročenca prva, ki imata interes in dolžnost, da v vesti skleneta veljaven zakon.« (110) Samo tako se z različnimi sredstvi, ki so na voljo za skrbno pripravo na zakon, lahko razvije učinkovita zakonska pastorala, s katero je mogoče prekiniti, kolikor je mogoče, začarani krog zvijačnih prevar in rastoče število ničnih zakonov.

6) Neposredna priprava na zakon pa mora nujno vsebovati tudi razlago nekaterih zelo pomembnih vprašanj, kakor so: enost, zvestoba, nerazdružljivost, rodovitnost, vloga zakramentalne milosti in pomen zakonske privolitve. Zaročenca je treba opozoriti na nevarnosti, ki nastanejo, če kateri od zaročencev zlorablja resnico in ima zvijačni namen, da bi s prikrievanjem resnice o sebi dosegel zakonsko privolitev. Dobro je, če se zaročenca na primeren način seznanita tudi s hibami v privolitvi, ki povzročijo ničnost zakona (Saje 2014, 93–105). Zaročenec, ki hoče z zvijačno prevaro doseči zakonsko privolitev, je krivičen do drugega zaročenca in do otrok. Otroci, ki se bodo rodili v zakonu, si zaslužijo poštene starše, resnicoljubne in odkrite drug do drugega. Zaradi zvijačne prevare navadno najbolj trpijo otroci (Benedikt XVI. 2012, 107).

7) Za uspešne zakonske zveze, v katerih ne bo zvijač in goljufanja, je koristno tudi stalno spremstvo poročenih. Zakonske skupine in redna terapevtska srečanja lahko pomagajo zakoncem ohranjati in negovati zakonsko ljubezen, medsebojno zakonsko komunikacijo in kreposti zakonskega življenja. Tako se lahko tudi v zakonu zdravijo nekatere boleče rane (neiskrenosti, laži in goljufije) iz mladosti.

Kratice

Coram – vpričo, pred navedenim sodnikom rimske rote.

D. – *Digesta seu Pandectae. V: Corpus Iuris Civilis Romani.* 1830 (ime za zbirko povzetka rimskega prava rimskega cesarja Justinijana iz 6. stol. po Kristusu, ki je bila del pravne zbirke *Corpus iuris civilis*).

RRDec. – *Rotae Romanae Tribunal.* 2010. *Decisiones seu sententiae selectae inter eas quae Anno 2002 prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editae.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

ZCP – *Zakonik cerkvenega prava.* 1983. Ljubljana: Tiskarna Ljudske pravice.

Reference

Viri

Coram Defilippi, rzsodba z dne 21. marca 2002, RRDec., zv. 94:150–158.

Coram Erlebach, rzsodba z dne 31. januar 2002, RRDec., zv. 94:42–55.

Coram López-Illana, rzsodba z dne 8. maja 2002, RRDec., zv. 94:292–312.

Coram Turnaturi, rzsodba z dne 22. novembra 2002, RRDec., zv. 94:692–727.

Druge reference

- Benedikt XVI.** 2011. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae. *Acta Apostolicae Sedis* 103:108–113.
- — —. 2012. Ad Sacrae Rotae Romanae Tribunal, occasione inaugurationis Anni Iudicialis. *Acta Apostolicae Sedis* 104:103–107.
- Bianchi, Paolo.** 1996. Esempi di applicazione giurisprudenziale del can. 1098 (dolo): casistica e problemi probatori. *Quaderni di diritto ecclesiale* 9:357–378.
- Corpus Iuris Civilis Romani.** 1830. <https://archive.org/details/corpusiuriscivil03gode> (pridobljeno 5. junija 2015).
- Dežman, Jože.** 2014. Preseganje travmatskih bremen titoizma. *Bogoslovni vestnik* 74:611–638.
- Franchetto, Fabio.** 2014. Fatti circostanziati e qualità personali in relazione all'errore doloso: riscontri giurisprudenziali. *Quaderni di diritto ecclesiale* 27:90–127.
- Mingardi, Massimo.** 2008. L'errore di fatto, spontaneo e doloso (cann. 1097 e 1098). *Quaderni di diritto ecclesiale* 21:184–205.
- Plöchl, Willibald M.** 1963. *Storia del diritto canonico*. Zv. 2. Dunaj: Herold.
- Saje, Andrej.** 2014. Simulacija privolitve v zakon. *Bogoslovni vestnik* 74:93–105.
- Slatinek, Stanislav.** 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba.
- — —. 2014. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- — —. 2009. (Ne)spodobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok. *Bogoslovni vestnik* 69:43–54.
- Urrutia, Francisco Javier.** 1990. Dolus in iure canonico. *Periodica de re morali canonica liturgica* 79:267–292.
- Witzel, Raffaella.** 2009. La nullità del matrimonio ob dolum (can. 1098) nella giurisprudenza della rota romana. Aspetti probatori. *Quaderni dello Studio Rotale* 19:99–130.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,275—285
 UDK: 159.942.3
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 07/2015

Tomaž Erzar

Nedovoljeno, nezaželeno in nepriznано žalovanje: analiza fenomena v luči štirih slovenskih dokumentarnih filmov o otrocih in o sirotah druge vojne

Povzetek: V prispevku je predstavljen pojem nedovoljenega žalovanja, ki opisuje okoliščine, v katerih je žalujočim s prepovedjo ali neodobravanjem preprečen normalni potek žalovanja in soočanja z izgubo. Opisana je poznejša razširitev pojma na notranje vidike žalovanja, pa tudi potek normalnega žalovanja ter dejavniki in posledice nenormalnega žalovanja pri odraslih in pri otrocih. Nenormalno žalovanje prizadetim osebam otežuje prepoznavanje potrebe po žalovanju, varno ubesedenje bolečine, dostop do sočutne medosebne opore in aktivno prizadevanje za preseganje izgube. V zadnjem delu prispevka je pojem nenormalnega in nedovoljenega žalovanja apliciran na usodo slovenskih otrok, ki so med drugo svetovno vojno ali neposredno po njej izgubili starše. Posledice takšnega žalovanja pri otrocih so prikazane z analizo in primerjavo štirih dokumentarnih filmov.

Ključne besede: druga svetovna vojna, izguba staršev, žalovanje, nedovoljeno žalovanje, motnje žalovanja, vloga žrtve, dojemanje sebe, dokumentarni film

Abstract: **Disenfranchised, Unwanted and Unrecognized Grief: Analysis of the Phenomenon based on four documentary films about Slovenian war children and orphans**

The article presents the concept of disenfranchised grief by describing the circumstances in which the bereaved face prohibition or disapproval of their grief, which in turn prevents the normal course of grieving and coping with their loss. The concept has subsequently been expanded to include internal aspects of grieving, the normal course of grieving, and consequences of abnormal grief in adults and children. Abnormal grief makes it difficult for the affected persons to identify the need for grieving, verbalize their pain in a safe interpersonal environment, access compassionate support and become engaged in efforts to overcome the loss. The last part of the article applies the concept of abnormal and disenfranchised grief to the fate of the Slovenian children who were orphaned during the Second World War or in its aftermath. The consequences of such abnormal grieving in children are demonstrated through analysis and comparison of four documentary films.

Key words: Second World War, loss of parents, grief, disenfranchised grief, grief disorders, victimhood, self-perception, documentary film

Izraz »nedovoljeno žalovanje« (angl. *disenfranchised grief*) je prvi uporabil Kenneth Doka (1989, 4) in z njim opisal stiske oseb, ki jim družba, okolica ali kultura ne daje pravice do žalovanja ali okrevanja po travmatični izgubi. Doka razločuje tri situacije, v katerih je žalovanje lahko v očeh okolice neupravičeno: kadar se žalujočim ne prizna odnos z umrlim, kadar se jim ne prizna izguba in kadar je žalujoča oseba izključena iz kroga tistih, ki so upravičeni do žalovanja. Tem situacijam je pozneje dodal še dve: kadar sama smrt ni priznana in kadar so prepovedane oblike žalovanja (2002, 10). Doka ugotavlja, da številne oblike nedovoljenega žalovanja zavirajo proces normalnega žalovanja, saj žalujočim zmanjšajo možnosti za sočutno oporo in za izražanje stiske.

Pojem nedovoljenega žalovanja je prvotno meril na primere, v katerih je žalovanje prepovedovala zunanja avtoriteta ali javnost: družba in javnost vojnim veteranom ne dovolita, da bi o vojni povedali kaj drugega kakor herojske zgodbe. Pozneje se je pokazalo, da prepoved žalovanja lahko postane tudi notranja ali pa je v celoti samo notranja: veterani pogosto tudi sami ne želijo o vojni povedati več, kakor pričakuje javnost (Kauffman 2002). Primerov, ko se zunanjemu neodobravanju pridruži tudi notranje, je še več: sorodniki žrtev vojne na poraženi strani, ki zaradi občutka krivde in sramu opustijo žalovanje za svojci, sorodniki ljudi, ki so zagrešili družbeno ali etično nesprejemljiva dejanja, sorodniki ljudi, ki so naredili samomor, posvojeni otroci, ko žalujejo za starši, ki teh otrok niso priznali za svoje, starši, ki so se odrekli svojim otrokom, otroci, ki jih skušajo starši ali skrbniki z zanikanjem zavarovati pred bolečo izgubo (Corr 2002).

1. Nedovoljeno žalovanje vojakov

V svojih prvih raziskavah je Doka preučeval posledice nedovoljenega žalovanja pri veteranih ameriške vojske iz Vietnama in iz Severne Koreje. Ugotovil je, da so skoraj vsi fantje ali možje, ki se vračajo z bojišč, obremenjeni s prizori ali dejanji, v katerih je nekdo nasilno izgubil življenje ali bil hudo poškodovan, zato se ob vrnitvi domov borijo z občutji, za katera čutijo, da jih ne smejo ali ne morejo povedati svojim najbližjim. Še dolga leta po vrnitvi so jih preganjali občutki krivde, nemoči, groze ali besa, ki pa si jih niso priznali ali so jih celo zanikali. Čeprav žalovanje ni bilo izrecno prepovedano, so fantje čutili, da pri nadrejenih in v javnosti ni zaželeno in da niso upravičeni do opore in pomoči.

Nadaljnje raziskovanje je odkrilo, da imata pri ustvarjanju razmer, ki vojakom ob vrnitvi preprečujejo žalovanje, posebno vlogo vojaška propaganda in mitologiziranje vojne (Aloi 2011). Ker propaganda izhaja iz vojnih ciljev in potreb, je razumljivo, da vedno prikazuje popačeno podobo spopadov; pri tem zanika svoje lastne izgube in slavi uspehe, medtem ko poudarja nasprotnikove izgube, njegovo moralno pokvarjenost in nečloveškost. Ker večina vojaštva nehote sledi propagandi, bo v strelskih jarkih hitro doživela razočaranje. »Take vojne si nismo predstavljali,« so sporočali domov slovenski vojaki, ki so v klavnico prve vojne vstopali s prepričanjem, da bo vojne konec v nekaj tednih. Sestavni del vojne propagande

pa je tudi mitologiziranje vojne, ki nima nujno strateških ciljev in je del širšega družbenega dojemanja vojne, vojn in vojnih smrti (Camillo 2006, 22). Mitologiziranje vojne v prvi vrsti pomeni, da ljudje vojno dojemajo kot pravično zmago ali obrambo pred zlom (Maros 2014, 569). V razmerah, ko je vojna končana in ko udeleženi in prizadeti spoznavajo, kakšen nesmisel je bilo pobijanje, hujskanje, sovrašтво, je mitologiziranje vojne zelo dobrodošlo na vseh straneh, saj preprečuje ali blaži soočanje z nepopravljivimi in najmanj pričakovanimi posledicami vojne: nesmiselna in krivična smrt najbližjih, krutost in nepravilnost vojne, izguba ozemlja, ljudi, premoženja ali zdravja, brezbrilnost načrtovalcev vojne, izdajstvo domačih ljudi ali politikov. Mitologiziranje vojne večinoma podpirajo sami udeleženci spopadov, pa tudi sorodniki žrtev, ki se bojijo, da bi razkrivanje drugačne resnice o smrti njihovih najbližjih naredilo njihovo izgubo še večjo in žalovanje še težje.

2. Zunanja in ponotranjena prepoved žalovanja

Prav mitologiziranje vojne kaže, da problem vračanja vojakov v normalno življenje ni samo problem zunanjih, javnih pričakovanj ali prepovedi, ampak tudi problem ponotranjenja teh pričakovanj in notranjega doživljanja posameznika. Včasih tisti, ki bi morali žalovati in se soočiti z izgubami, živijo svoje življenje, ne da bi se zavedali, kako so bili prizadeti, kaj jih bremeni in kako bi se spopadli s to težavo, čeprav jim tega nihče ne preprečuje. Včasih pa so okoliščine, ki prizadete odvrtaajo od žalovanja, povsem zunanje: prizadeti se zaveda izgube in čuti, da se moral temu posvetiti na običajni način, toda politična ali kaka druga oblast tega ne odobrava ali celo zanika in prepoveduje.

Zunanja prepoved ali neodobravanje žalovanja lahko zadeva tudi sam način žalovanja, na primer izražanje žalosti ali smrti primernih čustev, ali vedenje, ki naj bi se ne ujemalo s pričakovanji večine ali okolice. Prav tako ni nujno, da je neodobravanje izrecno ali ubesedeno, saj je pogosto še bolj učinkovito, če se kaže v obliki namigov, prikritega posmeha ali sramotenja, obrekovanja, moraliziranja in posrednih pritiskov, katerih cilj je, preprečiti žalovanje in izkazovanje sožalja. V takšnih primerih ima seveda zunanja prepoved ali neodobravanje resne posledice za posameznikovo notranje doživljanje, kolikor mu preprečuje, da bi razumel in sprejel svoja občutja in jim sledil (Kauffman 2002). Še posebno to velja za tiste osebe, za otroke, starejše in sozakonce na primer, ki svojega doživljanja ne zmorejo ustrezno prepoznati in samostojno izraziti, ker so čustveno odvisni od drugih ljudi in od okolice, ali pa so zaradi izgube in izpostavljenosti zelo dovzetni za odzivanje soljudi (Oltjenbruns 2001).

Problem zunanjega neodobravanja, še posebno če je podprto z avtoriteto oblasti, vere, znanosti ali kulture, je torej v tem, da poseže v posameznikovo doživljanje prav v trenutku, ko bi človek najbolj potreboval oporo, sočutje in spremljanje, in ga tako prikrajša za uspešno spopadanje z izgubo (Attig 2004, 201). Zlasti pri mlajših otrocih, ki še potrebujejo varno navezanost na starše ali odrasle skrbnike,

lahko izguba osebe navezanosti skupaj z zanikanjem žalovanja in otrokovih čustev povzroči, da potreba po žalovanju začasno povsem izgine in da te osebe šele čez desetletja stopijo na pot iskanja svojih korenin in spominjanja zgodnjih izgub (Pynoos 1992). Zato je najbolj ustrezno, da pri nedovoljenem žalovanju govorimo tako o zunanjih kakor o notranjih ali ponotranjenih dejavnikih, pa tudi o njihovem prepletanju in medsebojnem součinkovanju.

Raziskave o premagovanju travmatičnih izkušenj kažejo, da ima to, kako prizadete osebe vidijo sebe in kako jih vidi in sprejema okolica, pomembno vlogo pri soočanju s travmo in z nadaljnjimi razvojnimi izzivi (Janoff-Bulman 1992, 4). Otrokov pogled nase vedno odseva ponotranjene pretekle izkušnje navezanosti z najbližjimi, pa tudi izkušnje vključenosti v širše socialno okolje. Če so bile te izkušnje pretežno negativne, bo negativno tudi otrokovo dojemanje sebe ali/in drugih. Prav tako bo večja tudi verjetnost, da se bo otrok soočenju z izgubo izogibal in da bodo zunanje prepovedi to izogibanje še okrepile (Silverman in Worden 1993).

3. Posledice nenormalnega žalovanja

Normalno žalovanje predpostavlja, da žalujoči sprejme dejstvo smrti kot dokončno, da se sooči s čustvenimi reakcijami na izgubo, da se prilagodi na potrebne spremembe v svojem življenju, poglobi svoje odnose s soljudmi in poišče oporo, da zgradi nove odnose in se dejavno loti novih pobud, da ohranja povezanost z umrlim, najde smisel ali razlog smrti in da nadaljuje normalni proces odraščanja v poznejših razvojnih fazah (Goodman idr. 2004, 8). Bistvena značilnost normalnega žalovanja je, da žalujoči zmore ohraniti funkcionalnost v svojem aktualnem življenju in se hkrati vračati k čustveni bolečini, ki jo je povzročila izguba. Fleksibilno prehajanje pozornosti od sedanjosti na preteklost in nazaj omogoča postopno integracijo izgube in z njo povezanih čustev v aktualno doživljanje (Stroebe in Schut 1999; Stroebe idr. 2001). Žalujoči mora, na primer, znati poskrbeti za svoje finančno preživetje, za redno prehranjevanje in osebno higieno, znati mora poiskati nove stike v svoji neposredni okolici, poskrbeti mora za prevzete obveznosti in naloge, pri tem pa se ne sme izogibati čustev in spominov, povezanih z izgubo. Nenormalno žalovanje nastopi, kadar se ta proces ne začne ali se pri neki določeni nalogi zaustavi. Takrat govorimo o kroničnem, podaljšanem, zapletenem, travmatičnem ali odloženem žalovanju.

K motenemu poteku žalovanja prispevajo številni dejavniki: umrla oseba in odnos žalujočih do nje, čustvena povezanost oziroma bližina umrle osebe žalujočemu, oblika in potek smrti, starost in spol žalujočega, osebnotne poteze žalujočega in stil navezanosti, sposobnost žalujočega za soočanje s stresom in sposobnost izražanja čustev, drugi socialni dejavniki in dodatni viri stresa. Če govorimo o otroku, se k temu pridružijo še nerešene razvojne potrebe, zato so težave še bolj skrite in hkrati sežejo globlje, saj otrok ob vsakem večjem razvojnem prehodu, spremembi ali ločitvi trči tudi ob preteklo izgubo. Največkrat pri motenem žalovanju deluje hkrati več negativnih dejavnikov; eden od njih je zagotovo tudi nedovolje-

no žalovanje, še posebno kadar prizadene kako ranljivo populacijo (mlajši otroci, sirote, starejši, matere, invalidi), ki je že poprej slabše opremljena za soočanje z izgubo in s travmatičnimi izkušnjami.

Moteno žalovanje se najprej pokaže tako, da se znaki prizadetosti s časom ne zmanjšajo. Pogostost teh motenj v splošni populaciji niha med 10 % (Kersting idr. 2011) in 20 % (Shear idr. 2011). K razvoju motenj poleg sočasne travme prispevajo tudi predzgodovina izgub, poprejšnja tesnoba in depresivnost, ne-varni stil navezanosti, skrbniška vloga do pokojnega, nasilna oblika smrti in odsotnost opore (Lobb idr. 2010, 680). Znaki motenega žalovanja so: intenzivno ali pretirano pogrešanje, ki ovira vsakodnevno funkcioniranje žalujočega, zmedenost glede nadaljevanja življenja in doživljanja sebe, nezmožnost sprejemanja smrti, izogibanje vsemu, kar spominja na smrt ali izgubo, pretirano ukvarjanje z izgubo in okoliščinami smrti, sumničavost ali nezaupanje do okolice, kronična zagrenjenost ali jeza, čustvena odrevenelost in občutje nesmisla življenja ter nesposobnost za vključevanje v aktivno življenje. Tem znakom se lahko pridružijo tudi simptomi posttravmatske stresne motnje (šok, pretirana vzdraženost, podoživljanje) in depresije (izoliranost, slaba samopodoba, brezvoljnost, nespečnost, izčrpanost). V splošnem lahko rečemo, da motnje žalovanja izpostavijo in poglobijo šibke točke posameznikovega delovanja in čustvovanja. Motnje so tesno povezane z drugimi negativnimi posledicami kronično obremenjenega življenja, kakor so samomorilnost, pre zgodnja smrt, slabše fizično in psihično zdravje, zasvojenost, slabša delovna sposobnost in medosebno funkcioniranje.

4. Motnje žalovanja in posledice izgube pri otrocih

Problem žalovanja je pri otrocih dodatno obremenjen s tem, da otroci navadno izgubijo koga od staršev ali nekoga, na kogar so tesno navezani, in da je bila ta smrt v vojnem in v neposredno povojnem času pri nas praviloma nasilna. V primerjavi s travmiranimi otroki, katerih starši niso umrli, imajo otroci, ki so izgubili vsaj enega od staršev, tako neposredno po dogodkih kakor še leta zatem več znakov podoživljanja in odrevenelosti, višjo stopnjo vznemirjenja in zaskrbljenosti, več depresivnosti in sprememb glede domovanja in tudi večkrat tožijo zaradi fizičnih simptomov (Goenjian idr. 2001, 790). Podobno imajo otroci, ki izgubijo enega od staršev ali kako bližnjo osebo, ki je skrbela zanje, v primerjavi z otroki, ki so izgubili sorojence ali sorodnike, s katerimi niso bili tesno povezani, več simptomov in dolgotrajnejše simptome duševne stiske (Shear idr. 2011). Včasih so podoobe, misli in čustva povezani z izgubo najbližjih, za otroke tako nevzdržni, neobvladljivi in zastrašujoči, da se jim otrok ne samo izogiba, ampak jih izključuje iz zavesti. Otroci, ki so zaradi preteklih izkušenj s skrbniki in zaradi izgube izkusili, da se ne morejo varno opreti in zanesti na odrasle, bodo tudi v svojih nadaljnjih odnosih reagirali v skladu s temi izkušnjami, to pa pomeni, da bodo pogosto soočeni z možnostjo, da se odnosi skrhajo in prekinejo (Bowlby 1969). Njihovo doživljanje odnosov, sebe in bližnjih bo še dolgo po vstopu v odraslost zaznamovano z občutji

negotovosti in nezaupanja, praznine in osamljenosti, z odklanjanjem bližine in z zmanjševanjem pomena odnosov.

Številne raziskave so motnje žalovanja povezale s stilom navezanosti v izvorni družini (Parkes 2006). Lahko si na primer predstavljamo, da bo otrok, ki je odraščal v razmerah, v katerih se je bal ločenosti od staršev in je razvil tesnoben stil navezanosti in slabo zavedanje sebe, tudi na vse poznejše izgube reagiral s povečanim izražanjem stiske, s pretiranim ukvarjanjem z izgubo in s pretirano osebno vpletenostjo. Socialni negativni odziv na žalovanje tega otroka ali mladostnika bo zagotovo poglobil njegovo slabo podobo o sebi in utrdil njegovo vlogo žrtve, medtem ko bi imel pri bolj varno navezanem otroku, ki lahko računa na sočuten in konsistentno naklonjen odziv najbližjih, ta vpliv okolja manjše posledice. Podobno velja za otroke, ki bi ob starših razvili izogibajoči stil navezanosti in bi zato ob izgubi reagirali z zanikanjem stiske in s prikrivanjem bolečine, da bi to lahko povzročilo tipično odloženo žalovanje. Posledice zunanje prepovedi bi bile drugače tudi tu manjše ali pa sploh ne bi bile zaznane.

V nadaljevanju bomo predstavili rezultate analize štirih dokumentarnih filmov o usodi slovenskih otrok v drugi svetovni vojni, iz katerih bomo lahko razbrali, kako so se zunanji dejavniki žalovanja prepletli z notranjimi. Žalovanje otrok, potem ko so izgubili katerega ali oba od staršev, ki so bili na strani protikomunističnih sil, ali zaradi revolucionarnega nasilja, sodi med tipične zglede nedovoljenega žalovanja, saj je oblast poboje vsa leta zanikala, prikrivala in preganjala oblike žalovanja. Toda tudi žalovanje otrok, ki so izgubili katerega od staršev na tako imenovani »pravik« strani, je bilo zaradi mitologiziranja vojne ali zaradi neprepoznavanja in nepriznavanja njenih travmatičnih posledic moteno in v javnosti nezaželeno.

5. Žalovanje, dolgo sedem desetletij

Analiza je zajela štiri filme, ki so nastali po obdobju demokratičnih sprememb v Republiki Sloveniji: *Banditenkinder* režiserke Maje Weiss (2014), *Izza žice* režiserja Dorina Minguttija (2012), *Otroci s Petrička* režiserja Mirana Zupaniča (2007) in *Moč preživetja* režiserja Jožeta Možina (2004). Filmi skozi slikovni material, prek pričevanja in v intervjujih prikazujejo štiri skupine otrok: sirote, ki jih je nemški okupator po usmrtni ali izgonu njihovih staršev odpeljal v nemške zavode in družine, otroke, ki so preživeli italijansko internacijo na Rabu in v Gonarsu, sirote, ki jim je komunistična oblast po koncu vojne usmrtila starše in jih nato zaprla v dom na Petričku pri Celju, in otroke domobranskih staršev, ki si prizadevajo odkriti usodo svojih umorjenih staršev in najti njihov grob.

Cilj analize je bil: a) opisati način, kako nekdanji otroci, žrtve vojne in vojne sirote, dojemajo sebe v vlogi žalujočih žrtev, b) kako je njihova usoda prikazana skozi oči režiserjev filmov in skozi oči njihovih sogovornikov v filmih, c) kako se v dojemanju žrtev prepletajo zunanji in notranji dejavniki, ki so onemogočali in morda še onemogočajo žalovanje, okrevanje in polno življenje v sedanjosti. Do-

mnevali smo, da se bodo pokazale razlike med skupinami, saj so bili nekateri otroci privilegirane in družbeno priznane žrtve, medtem ko so bili drugi otroci zaradi usode svojih staršev deležni izpostavljanja, šikaniranja in diskriminacije. Prav tako smo domnevali, da bodo te razlike odsevale tudi v načinu, kako so žrtve prikazane v filmih, kolikor je njihova optika samo izraz tega, kako te žrtve dojema in sprejema širše okolje.

Analizo vsebine filmov sta izvedla dva raziskovalca ob večkratnem ogledovanju filmov, ob izpisovanju citatov in ob beleženju čustvenega razpoloženja. Raziskovalca sta najprej izpisala izjave, ki zadevajo preteklo in sedanje doživljanje oseb, prikazanih v filmih, nato izjave, ki kažejo na njihovo dožemanje sebe in okolice, in izjave njihovih sogovornikov. V naslednjem koraku analize sta najpogostejše izjave ovrednotila na podlagi stilov navezanosti, dožemanja sebe in drugih, ki je značilno za posamezni stil, in izraženih ali impliciranih čustev, pri katerih sta različne rezultate uskladila s konsenzom. Prikaz rezultatov analize je razdeljen na tri sklope: v prvem navajamo citate osrednjih protagonistov filmov, ki kažejo na to, kako izražajo svoje dožemanje sebe kot žrtev ali sirot in kako opisujejo posledice izgub v otroštvu; v drugem sledi opis njihovega dožemanja sebe in tega, kako je njihova usoda prikazana v filmu; v tretjem je prikazan opis njihovega žalovanja in morebitnega okrevanja po izgubi.

5.1 Banditenkinder

»Ne morem vam povedati, kako hudo je bilo!«; »Jaz imam še danes tisti krik v sebi!«; »Jaz sem ukradeni otrok!«; »Ni treba na račun naših žrtev plošče zidat'!«

Dožemanje sebe: osebe v filmu izražajo jasno zavest o tem, da so bili okupatorjeve nedolžne žrtve, upravičene do žalovanja, do javnega priznanja in do enakega denarnega nadomestila, ki pripada partizanskim sirotam. Njihovi starši so se borili za domovino. Toda usoda teh otrok v rajhu ni bila enaka, saj so bili nekateri posvojeni v nemške družine, v katerih so bili deležni sočutja in naklonjenosti. Drugi se nikoli niso vrnili v domovino svojih staršev. Socialistična Jugoslavija jim ni hotela priznati statusa vojnih sirot, to pa jih je razočaralo in jezilo. Zaradi dobrega znanja nemščine so jih po vrnitvi obravnavali z nezaupanjem. Sami sebe predstavljajo kot skupino (organizirana kot društvo) in tako so prikazani tudi v filmu; to najbrž nakazuje, da jim ta status zagotavlja več socialne varnosti in opore. Čustveno vzdušje filma: jeza in upravičenost.

Žalovanje in motnje žalovanja: skupina v filmu obiskuje kraje v Nemčiji, kjer so bili nastanjeni med vojno. Večkrat jezni povedo, da niso odpustili svojim preganjalcem. Čutijo potrebo, da o svoji usodi poučijo nemške sogovornike. Le redko omenijo ljudi, ki so jim bili v oporo in kako so preživeli odrasli del svojega življenja.

5.2 Izza žice

»Že vse življenje nosim v sebi glasove, kako so umirali tisti dojenčki!«; »Nikoli pa nisem nikomur povedala, da sem bila v taborišču, ker sem mislila, da bom manjvredna, če to povem!«; »Navzven živim veselo, igram ...«; »Več čas moram nekaj

delati z rokami, da se zamotim ...«; »Po 68 letih imam še vedno tiste slike pred očmi ...«; »V internatu sem se ponoči zbuja in kričal ...«; »V sebi sem depresiven, nemiren in žalosten, toda lahko bi bil najsrečnejši človek na svetu, pa nisem; kadar čakam na svojega vnuka, da pride iz šole, mi ta pravi, ko me vidi: Nono, spet si žalosten!«; »Vsako normalno življenje gre skozi dve vojni ...«.

Dojemanje sebe: osebe se dojemajo kot žrtve italijanske okupacije in terorja. Pripovedi nekdanjih otrok so žive in podrobne; to lahko pripišemo dejstvu, da je ta skupina otrok tudi najstarejša med vsemi tremi. Spominjajo se, da jih je bilo pred vrstniki sram tega, da so bili v taborišču, čeprav jim je bila oblast naklonjena in so jim sosede in lokalni prebivalci s slovenske in s hrvaške strani meje pogosto pomagali. Glavni pripovedovalec v filmu pripoveduje o svoji izkušnji taborišča šolskim otrokom. Čustveno vzdušje filma: tesnoba, žalost in osamljenost.

Žalovanje in motnje žalovanja: glavni pripovedovalec omenja značilne simptome posttravmatske motnje, depresije in delno motnje žalovanja. Drugi opisujejo, kako jih je izguba staršev zaznamovala in kako so se znašli v poznejšem življenju. Hkrati jih skrbi, da bi njihovi otroci zaradi tega ne trpeli posledic.

5.3 Otroci s Petrička

»Po šestdesetih letih še vedno sanjam partizana, ki gre name z baseball palico in me hoče ubiti ...«; »To so travme, ki se ne bodo nikoli pozdravile ...«; »Celo življenje sem se moral boriti, vsak problem sem moral rešiti sam, končati šolo, si ustvariti družino, zgraditi dom ...«; »Odraščal sem z občutkom, da me nihče nima rad ...«; »Moj brat in sestra nista znala racionalno dojeti tega našega problema in sta oba končala v alkoholu, imela sta šibek značaj in premalo samozavesti ...«; »Jaz sem izgubljeni otrok, čutim, da nisem popoln, da nekaj manjka, a ne vem, kaj, in da tudi svojim otrokom ne morem dati prave ljubezni, ker je v meni velika praznina ...«

Dojemanje sebe: osebe ne povedo, da se imajo za žrtve. Nikoli niso slišale nikogar govoriti o tem, da so otroci ali »ubogi otroci« ali celo »sirote«. Sprva so bili obravnavani kot odrasli nasprotniki režima. Njihove pripovedi so bolj travmatične kakor v prvih dveh filmih: v tem filmu spoznamo, da so bili po krivici in po nepotrebnem deležni krutega obravnavanja po koncu vojne in da je režim skrival njihovo usodo pred javnostjo. O sebi včasih govorijo tako, kakor da bi bili še vedno otroci. Ne izražajo jeze in ne kažejo zanimanja za politične vidike svoje usode. Žalovanje jim ni bilo dovoljeno, v šoli so bili tarče zasmehovanja in poniževanja kot »narodni izdajalci« in »fašistični kolaboranti«. Čustveno vzdušje filma: žalost, sočutje.

Žalovanje in motnje žalovanja: nedovoljeno in pri odraslih tudi neprepoznano žalovanje in zanikanje trpljenja je najverjetneje prispevalo k temu, da so šele pred nekaj leti začeli izražati svojo stisko in govoriti o povojnih dogodkih. Zase pravijo, da jih je izguba staršev trajno in nepopravljivo prizadela. V filmu je prikazana medosebna opora dveh glavnih pripovedovalcev.

5.4 Moč preživetja

»Moje otroštvo je minilo kot brez mene same, kot ga skoraj ne bi bilo, kot bi mi spolzelo skozi prste ...«; »Ob praznikih, za veliko noč in božič, ko se zbere družina in bi bili vsi veseli, smo pri nas večinoma jokali, moja stara mama je jokala za svojo hčerko, našo mamo, in mi otroci smo tudi jokali ...«; »Jaz nisem crkljala svojih otrok, ker tudi sama nisem bila pocrklijana, imela sem jih rada, ampak nisem vedela, kako naj jim pokažem, da jih imam rada!«; »Moja teta je bila dobra z mano, toda ves čas sem imela občutek, da sem nekakšen nebodigatreba, spraševala sem se: Zakaj sem še na svetu, če pa so mi najdražje vzeli? Imeli so nas za norca. Potem pa so pošiljali pisma iz Avstrije, da bi mi mislili, da so od očeta in da je še živ.«

Dojemanje sebe: Podobno kakor prejšnja skupina so tudi ti otroci morali do spremembe oblasti skrivati svojo žalost in jezo in molčati. V otroštvu in med odraščanjem so bili deležni poniževanja, groženj in uradnega zanikanja nasilne smrti svojih staršev. Zdaj izražajo jezo, ker še vedno ne dobijo dovolj javnega priznanja za svoje žalovanje in trpljenje in še vedno iščejo podrobnosti o smrti staršev in o njihovem grobu. Doživljajo se kot žrtve pretekle in sedanje oblasti. Vodilna tema filma so krivice in zločini, ki jih je zakrivila med vojno in po njej partizanska oblast in ki jih še vedno jezijo in bolijo. Osebe opisujejo tragične okoliščine, v katerih so bili ubiti njihovi starši. Čutijo potrebo, da povedo svojo resnico javnosti in da dobijo družbeno priznanje (in odškodnino) kot žrtve vojne. Čustveno vzdušje filma: jeza, žalost in sočutje.

Žalovanje in motnje žalovanja: osebe se še vedno borijo za pravico, da povedo svojo zgodbo in spoznajo okoliščine smrti svojih staršev; nekateri med njimi so dosegli sodno razveljavitev krivičnih obsodb, na podlagi katerih so bili starši ustreljeni; o tem govorijo z zagrenjenostjo in poudarjajo, da so bili trajno prikrajšani za normalno življenje. Film prikazuje tudi poskus soočenja s storilci.

6. Interpretacija

Analiza filmov kaže, da so izgube staršev v vojni in po njej globoko prizadele takrat odraščajoče otroke, ki so po svojih lastnih besedah ostali zaznamovani z izgubo vse življenje. Na potek in motnje žalovanja so vplivali dejavniki, ki jih omenja že strokovna literatura: čustvena bližina svojcev (teta, stara mama, starejša sestra in brat) in drugih naklonjenih odraslih (posvojiteljska družina, učiteljica), odsotnost takšnih oseb, možnost izražanja stiske (jok ob praznikih, jok na skrivnem), javno priznanje njihove izgube oziroma javna prepoved žalovanja in poniževanje, ponotranjena podoba o sebi (sram pred vrstniki in v javnosti), travmatične okoliščine smrti staršev, odraslo življenje v svojih lastnih družinah in odraščanje njihovih otrok (Parkes 2006).

Primerjava med filmi oziroma skupinami otrok je pokazala, da nedovoljeno žalovanje ni prizadelo samo otrok na protikomunistični strani, ampak je nanje učinkovalo hkrati z drugimi, za otroka pomembnejšimi dejavniki: odsotnost ali navzoč-

nost naklonjenih odraslih skrbnikov, starost ob izgubi, vrstniški pritisk, dojemanje sebe kot ne vrednega. Osebe v filmih izražajo dojemanje sebe, v katerem prevladuje prizadetost in krivica, to pa nakazujejo tudi čustvena vzdušja, jeza, žalost in sočutje. V svojih lastnih očeh in v očeh ustvarjalcev filmov se osebe predstavljajo kot trajne žrtve. Tako na primer ni poudarka na tem, kako so se soočali s težavami in kako so našli smisel in motivacijo za nadaljnje življenje. Rezultati analize potrjujejo prepletanje in součinkovanje zunanjih dejavnikov (odsotnost staršev in naklonjenih odraslih v odraščanju, odsotnost javnega priznanja, zanikanje pravice do žalovanja) in notranjih dejavnikov motenega žalovanja (slaba samopodoba, tesnobne motnje, izogibanje bolečini, občutek trajne prizadetosti in nemoči, kronična jeza, osamljenost, alkoholizem, občutek praznine in nesmisla). Ker je bila naša analiza retrospektivna in se je opirala zgolj na izjave v filmih, ni bilo mogoče ugotoviti in nadalje raziskati, kakšna je bila vloga posameznih dejavnikov in kako so se prepletali med seboj (npr. zakaj so si nekateri otroci ustvarili družine, njihovi sorojenci pa so postali alkoholni odvisniki).

7. Sklep

K širšim družbenim razmeram, ki so v 20. stoletju onemogočale ljudem in družinam učinkovito soočanje s smrtjo njihovih najbližjih, zagotovo sodi tudi dejstvo, da se je v zgolj dveh generacijah nakopičila dotlej nezaslišana obremenjenost s krutimi in nesmiselnimi izgubami in smrtmi. Ljudje so se znašli pred nemogočo nalogo, da se v svojem zasebnem življenju poglobijo v travmatično jedro teh izgub in sami poiščejo pot do upanja in smisla življenja (Jalland 2005, 42). Šele v zadnjih desetletjih spoznavamo in preučujemo globino in dolgotrajnost prizadetosti, ki so jo utrpele generacije otrok in odraslih v drugi vojni. Ob tem ugotavljamo, da jim družba ni zmoгла ustrezno pomagati, ker ni prepoznala niti čustveno sprejela travmiranosti teh oseb, še posebno ne otrok in sirot, kakor je potrdila tudi naša analiza. Pri nas so bili otroci, žrtev medvojnega in povojnega revolucionarnega nasilja, izpostavljeni tudi neusmiljeni prepovedi žalovanja, ki je žalujočim otrokom najbolj škodovala s tem, da je prikrivala in zaničevala smrt staršev, to pa je pri njih povzročalo dolgotrajno negotovost in odloženo soočenje z dejstvom smrti. Poleg tega je bila posledica tega tudi to, da žalujoči praviloma niso iskali medosebne opore in si niso mogli pomagati z javnimi oblikami žalovanja in pomoči.

Reference

- Aloi, Janice A.** 2011. A Theoretical Study of the Hidden Wounds of War: Disenfranchised Grief and the Impact on Nursing Practice. ISRN Nursing. 18. 4. <http://www.hindawi.com/journals/isrn/2011/954081/cta/> (pridobljeno 10. maja 2015).
- Attig, Thomas.** 2004. Disenfranchised grief revisited: discounting hope and love. *Omega* 49, št. 3:197–215.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and loss*. Zv. 1. *Attachment*. London: Hogarth Press.
- Camillo, C. Bica.** 2006. The mythologizing of war from Vietnam to Iraq. *The Humanist* 66, št. 2:20–24.
- Corr, Charles.** 2002. Rethinking the concept of disenfranchised grief. V: Kenneth Doka, ur. *Disenfranchised grief: New directions, challenges, and strategies for practice*, 39–60. Champaign, IL: Research Press.
- Doka, Kenneth J., ur.** 1989. *Disenfranchised Grief: Recognising hidden sorrow*. Lexington, MA: Lexington Books.
- — —. 2002. *Disenfranchised Grief: New directions, challenges, and strategies for practice*. Champaign, IL: Research Press.
- Goenjian, Armen K., Luis Molina, Alan M. Steinberg, Lynn A. Fairbanks, Maria Luisa Alvarez, Haig A. Goenjian in Robert S. Pynoos.** 2001. Posttraumatic stress and depressive reactions among Nicaraguan adolescents after hurricane Mitch. *American Journal of Psychiatry* 158:788–794.
- Goodman, Robin F., Judith Cohen, Carrie Epstein, Matthew Kliethermes, Christopher Layne, Robert Macy in Dottie Ward-Wimmer.** 2004. *Childhood traumatic grief education materials*. Childhood Traumatic Grief Task Force Education Materials Subcommittee, National Childhood Traumatic Stress Network. Los Angeles: United States Department of Health and Human Services.
- Hadler, Susan Johnson, Ann Bennett Mix in Calvin Christman.** 1998. *Lost in the victory: Reflections of American war orphans in World War II*. Denton: University of North Texas Press.
- Jalland, Pat.** 2005. A private and secular grief: Katharine Susannah Prichard confronts death and bereavement. *History Australia* 2, št. 2:42/1–42/15.
- Janoff-Bulman, Ronnie.** 1992. *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*. New York: Free Press.
- Kauffman, Jeffrey.** 2002. The psychology of disenfranchised grief: Liberation, shame, and self-disenfranchisement. V: Kenneth Doka, ur. *Disenfranchised grief: New directions, challenges, and strategies for practice*, 61–77. Champaign, IL: Research Press.
- Kersting, Anette, Elmar Brähler, Heide Glaesmer in Birgit Wagner.** 2011. Prevalence of complicated grief in a representative population-based sample. *Journal of Affective Disorders* 131:339–343.
- Lobb, Elisabeth A., Linda K. Kristjanson, Samar M. Aoun, Leanne Monterosso, Georgia K. B. Halkett in Anna Davies.** 2010. Predictors of complicated grief: a systematic review of empirical studies. *Death Studies* 34:673–698.
- Maros, Zorica.** 2014. Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popraviljanje preteklosti. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:565–574.
- Oltjenbruns, Kevin A.** 2001. Developmental context of childhood grief and regrief phenomena. V: Margaret Stroebe, Robert Hansson, Wolfgang Stroebe in Henk Schut, ur. *Handbook of bereavement research: Consequences, coping and care*, 169–197. Washington, DC: American Psychological Association.
- Parkes, Collin Murray.** 2006. *Love and Loss: The Roots of Grief and its Complications*. Hove: Routledge.
- Pynoos, Robert.** 1992. Grief and trauma in children and adolescents. *Bereavement Care* 11, št. 1:2–10.
- Shear, M. Katharine, Katie A. McLaughlin, Angela Ghesquiere, Michael J. Gruber, Nancy A. Sampson in Ronald C. Kessler.** 2011. Complicated grief associated with Hurricane Katrina. *Depression and Anxiety* 28:648–657.
- Silverman, Phyllis R., in William J. Worden.** 1993. Children's reactions to the death of a parent. V: Margaret Stroebe, William Stroebe in Robert Hansson, ur. *Handbook of bereavement theory, research, and interventions*, 300–316. New York: Cambridge University Press.
- Stroebe, Margaret S., in Henk Schut.** 1999. The Dual Process Model of coping with bereavement: rationale and description. *Death Studies* 23:197–224.
- Stroebe, Margaret S., Robert O. Hansson, Wolfgang Stroebe in Henk Schut.** 2001. *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care*. Washington, DC: American Psychological Association.



Martin M. Lintner

Razstrupiti eros
Katoliška spolna morala na življenjski način

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 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 75 (2015) 2,287—296
 UDK: 177.74:159.942
 Besedilo prejeto: 05/2015; sprejeto: 06/2015

Mateja Centa

Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem onemogoča proces sprave

Povzetek: Stigmatizacija čustvenosti oziroma stigmatizacija sočutja otežuje ali onemogoča soočenje z resnico, nato spravo in s tem očiščenje travm, ki so nastale v vojnem času. V prispevku naštevamo vzroke stigmatizacije čustvenosti oziroma stigmatizacije sočutja; to so negativni predsodki, ki jih je ustvarila družba na podlagi osebnih prepričanj, vrednot. Sočutje je eno od čustev, ki je bistveno pri vzpostavitvi pristnih medčloveških odnosov, za katere pa med vojnim časom ni prostora. Zato vsi ti predsodki oziroma vzroki strahu pred sočutjem človeka odvrtaajo od soočenja s sočutjem in ga tako »pohablajo« v njegovi človeškosti. Delajo ga neobčutljivega zase in za druge. V prispevku se bomo dotaknili tudi vplivov kulture strahu in kako v povezavi s stigmatizacijo čustvenosti onemogočajo procese sprave.

Ključne besede: stigmatizacija, čustva, sočutje, resnica, strah, prepričanja, vojna

Abstract: **Stigmatization of Emotions and Fear of Compassion Preclude the Process of Reconciliation**

Stigmatization of emotions and especially stigmatization of compassion make it difficult or even impossible to confront the cruel truth, which in turn hinders or even precludes reconciliation and purification of the trauma that occurred during wartime. We argue that stigmatization of compassion is caused by the negative beliefs and prejudices society has created based on its own beliefs and values. Compassion, which is one of the most important emotions and essential for establishing genuine, true and honest human relationships, has no place in wartime. These factors cause fear of compassion, which discourages engagement with compassion and thus handicaps the humaneness of people. The affected people become insensitive to themselves and to others. This urges us to attempt to understand the meaning of emotions that arise under the pressure of unusual situations such as wars.

Key words: Stigmatization, emotions, compassion, truth, fear, beliefs, war

Najprej pogledjmo širši argument, ki ga bomo obravnavali in njegov sklep zagovarjali v tem prispevku. Obstajajo vrste čustev, na katera lahko načrtovano vplivajo pritiski iz širšega družbenega konteksta, posebno ideološki pritiski. Strah in sočutje sta takšni čustvi, na kateri lahko vplivamo. Vojni čas je še zlasti primeren za

ideološke pritiske, tako na prepričanja kakor tudi na čustvena stanja ljudi. Iz tega sledi, da sta sočutje in strah v vojnem času nadvse občutljiva za manipulacijo in pritiske. Obdobje vojne in (po)vojnih grozodejstev pomeni tako poseben kontekst za oblikovanje tako imenovane kulture strahu, ko strah postane prevladujoča perspektiva posameznikov in skupnosti. Takšna kultura pa ima tudi poznejše odmeve, ki jih je zaznati pri procesu sprave.

Ožje pa se bomo osredotočili na strah pred sočutjem in zagovarjali tezo, da strah pred sočutjem vznikla predvsem iz predsodkov o sočutju oziroma iz negativnih prepričanj o sočutju. V vojnem času, ki je izredno stanje preživetja, pa dobijo ta prepričanja še večji pomen. Predsodke in negativna prepričanja v prispevku združujemo pod oznako stigmatizacija in tako obravnavamo stigmatizacijo sočutja. Ob koncu pokažemo nekatere vplive te stigmatizacije na spravne procese.

1. Strah, sočutje in ideologija

Čustva prežemajo vse družbeno življenje, to pa vključuje tudi različna družbena gibanja (Jasper 2008, 398): proteste, stavke ..., v našem raziskovanju tudi izredne družbene situacije: z ideologijo podloženi totalitarni sistemi, vojne. »Čustva nas lahko vodijo v dejanja, ki se nam zdijo realna in primerna, lahko pa nas zapeljejo v dejanja, ki jih kasneje obžalujemo. So kompleksen proces, ki vključuje vrednotno ocenjevanje situacije, fiziološke in druge reakcije.« (Eckman 2003, 13) Ko smo torej v vsakdanji situaciji čustveno izzvani – od sodelavca, partnerja, otroka itd. –, si lahko vzamemo čas za premislek in se odločamo o svojih nadaljnjih dejanjih, čustva premišljeno uporabljamo in tako lahko gradimo dobre odnose in kot posledica tega pozitivno vplivamo na kvaliteto našega življenja. Zgodi pa se, da tega časa za premislek o čustvih, ki so bila izzvana, nimamo in smo zato pod prevelikim pritiskom teh okoliščin, to pa onemogoči pristno komunikacijo s seboj in z drugimi. Jasper navaja, da te okoliščine, pa čeprav so izzvane v vsakodnevni rutini, lahko privedejo do nasilnih čustvenih odzivov, prav zato, ker je bila ta rutina prekinjena. Kadar pa so dogodki nenavadni, lahko sprožijo še burnejše, intenzivnejše odzive (Jasper 2008, 398), še posebno če trajajo daljše obdobje, na primer protesti, stavke, vojna. Nenavadni dogodki namreč ljudi postavijo pod pritisk iz različnih razlogov, kakor so na primer hitre odločitve in dejanja, nestrpnost, in če dolgo trajajo, ljudje čutijo tudi pritisk nevzdržnosti v težkih življenjskih razmerah, nepredvidljivost in spremembe dnevne rutine ter nemoč nad njimi, pokažejo se različni strahovi (preživetveni, izdajstvo, nezaupanje ...), uničujejo se medosebni odnosi itd. Čustva v nenavadnih dogodkih, kakor dalje navaja Jasper (398), tako več »niso samo del posameznikovih odzivov na dogodke«, kakor se dogaja na primer v kakem osebnem konfliktu s partnerjem, kolegom ali v protestih, stavkah, ki trajajo krajše obdobje, »marveč postanejo oblikovalci nadaljnjih osebnih ciljev in dejanj«. To pomeni, da zunanje vsiljena čustva posameznik vzame kot svoja in z njimi uravnava odnose, ki niso več pristni. V prispevku nas zato natančneje zanimajo vrste čustev, na katera lahko načrtovano vplivajo pritiski iz širšega družbenega konteksta,

posebno ideološki pritiski, in se nam vsiljujejo. Značilnost teh čustev je, prvič, da so pomembna za preživetje. Kadar je namreč posameznik pod pritiskom strahu, ko na primer nastopi vprašanje življenja ali smrti, ga je lahko voditi in v vojnem času je celo pripravljen ubiti sočloveka. In drugič, ta čustva bistveno prispevajo h graditvi (pristnih) človeških odnosov. Odnosi so namreč bistvena potreba za preživetje posameznika, so prostor, v katerem posameznik (varno) razrešuje svoja čustva, občutja. Človek potrebuje sočloveka, da z njim sočustvuje. Med vojnim časom pa so pristni odnosi onemogočeni, da bi posameznik čimbolj služil vojni politiki. Posameznik se tako zaradi nezaupanja, strahu, laži, na primer v svoji lastni družini, med prijatelji, zaradi »varnosti« na neki način loči/zapre, tako pa tudi onemogoči pristen pretok čustev/odnosov in postane lahko vodljiv za vojno politiko. Zgleda takšnih čustev sta strah in sočutje. V vojnem času sta ti dve čustvi še posebno občutljivi čustvi za manipulacijo in pritiske. V prispevku se bomo osredotočili na strah, ki je odvisen od ideološke naravnosti oziroma širše izhaja iz kulture strahu; ker je zmanipuliran, daje lažni občutek boja za preživetje; nadalje je uničevalec pristnih medčloveških odnosov; upravlja življenje posameznika. Pozneje se bomo bolj podrobno dotaknili tudi čustva sočutja oziroma strahu pred sočutjem in njegove stigmatizacije; podobno kakor pri čustvu strahu vpliva na odnose, cilje in preživetje vsakega posameznika v vojni situaciji.

2. Strah

SSKJ opredeljuje »strah« kot neprijetno stanje vznemirjenosti zaradi neposredne ogroženosti, (domnevno) sovražnih, nevarnih okoliščin. To je čustvo, ki nas opozarja pred nevarnostmi, kakršne lahko ogrozijo naše preživetje. Strah ima torej prvotno biološki izvor oziroma nevrobiološki temelj v amigdali, vendar je tudi osebno in družbeno povzročen in oblikovan, predvsem v smislu, da je lahko močno odvisen od našega videnja sveta okoli nas, od nevarnosti, ki jih to vključuje, in od predstav o naših zmožnostih odziva nanje (Strahovnik 2012, 53). »Čeprav je strah vedno vezan na neko določeno resnično nevarnost oziroma problem, pa se zlahka premesti drugam, posebno če je ta proces pravzaprav posredovan z retoriko in ideologijo.« (Strahovnik 2014, 238) V prispevku se bomo osredotočili na družbeno privzeti strah, ki nastane v vojnih situacijah. V kulturi strahu torej vlada (privzeti) strah, da je skupnost soočena z močnimi in uničujočimi silami, ki ogrožajo njen obstoj (Svendsen 2008, 19). Strah je stanje družbe, v katerem se zdi, da strah prežema in zaobjema vse pomembne vidike človekovega življenja in v katerem je perspektiva strahu tista, prek katere dojemamo svet okoli sebe (Furedi 2006, ix–x; Svendsen 2008, 26–27, v: Strahovnik 2012, 52–53). Takšen strah ljudi lahko celo napravi pasivne, saj daje občutek nesposobnosti, nezmožnosti ukrepanja, kakor pravi Furedi (2006, 20): »Kultura strahu pretirano poudarja nevarnosti, ki jim je izpostavljena, ter hkrati tudi spodkopava zmožnosti, da bi se soočila s stiskami. Ko se tako oseba znajde v stiski, je tam kot ranljiv posameznik in se sam ne more spopasti z njo.« Strah je lahko zato v takšni kulturi tudi izjemno močno sredstvo manipulacije in nadzora. Prevladuje

načelo previdnosti, ki posameznikovo vedenje napoti v smer izogibanja vsem tveganjem (Strahovnik 2012, 53), torej posameznik raje verjame slišnemu in temu sledi, kakor da bi raje vklopil svoje lastno razmišljanje in se soočil z realno situacijo. Situacijo pa še dodatno otežijo razčlovečeni odnosi, kakor pravi Juhant (2012, 17), kakor je v vojnem času še posebej vidno, saj ti odnosi kulturo strahu tudi vzdržujejo. V vojni situaciji, ki je polna podkupovanj, prevar, nezaupanja, laži, prikrivanja tako med prijatelji kakor med sorodniki ..., se namreč prostor za ustvarjanje pristnih odnosov kot posledica tega zoži, saj primanjkujejo pristna čustva oziroma so igrana. Tako pa se tudi poveča prostor za manipulacijo čustev oziroma vsiljevanje teh čustev iz zunanjega sveta. »Namesto medosebne izmenjave in odnosov, ki so bistveni za varno razreševanje temeljnih bojzani/tesnob, se namreč razvijejo osebni in skupinski mehanizmi prisilnih strahov, nadomestkov upravljanja s strahom in/ali celo mehanizmi dodatnega ustrahovanja.« (Juhant 2012, 17) Vojni čas je v tem uničevanju medčloveških odnosov in s tem človeškosti skrajna oziroma uničujoča oblika kulture strahu. Kajti v takšnem kontekstu je odvzeta vsaka koristnost oziroma pozitivnost funkcije strahu kot nečesa, kar bi vodilo do pravih presoj in odločitev. Arendtova je v tem kontekstu pomembno izpostavila procese vojnega terorja, ki brišejo običajno vlogo strahu. »V okoliščinah totalnega terorja celo strah več ne more rabiti kot nasvet, kako se obnašati, kajti teror svoje žrtve izbira ne glede na posamična dejanja ali misli, izključno v skladu z objektivno nujnostjo naravnega ali zgodovinskega procesa. V totalitarnih pogojih je strah verjetno bolj razširjen kot kadarkoli prej; toda strah je izgubil vso praktično uporabnost, ko dejanja, ki jih usmerja, več ne morejo pomagati, da bi se človek izognil nevarnostim, ki se jih boji.« (Arendt 2003, 563)

Če povzamemo, strah je v vojnem času zmanipuliran, tako da koristi za nadaljnjo manipulacijo ljudi in odnosov, sproža nezaupanje, laži in prikrivanje, preprečuje oziroma zatira druga čustva, kot posledica tega pa povzroči zatiranje pristnih človeških odnosov, saj namreč sam postal glavni pogon v človeških odnosih.

Za vojno situacijo je značilno tudi stanje brezčutnosti, oziroma bolje rečeno, stanje brez sočutja. Zgledi ekstremov takšnih brezčutnosti do sočloveka so na primer: masovna posilstva v Bosni in Hercegovini, množični masakri v Ruandi, kjer so se ljudje med seboj pobili z mačetami v nekaj mesecih, zakopavanje in metanje živih in ranjenih ljudi v rudnike (Huda jama), v jame, v brezna. Gottschall (2004, 129–130) resda poizkuša pojasniti te okrutnosti in pravi, da so se posilstva in poboji večinoma dogajali masovno in da zgodovinski in antropološki izsledki kažejo, kako je tej praksi uspelo prevladati nad raznolikimi zgodovinskimi epohami kljub krutosti. Tako je posilstvo v kontekstu vojne ostalo v starodavni človeški praksi. Vendar kljub vsemu ostajajo takšna dejanja do neke mere nedoumljiva.

Kar vidimo skupnega v naštetih primerih, je, da sočutja do sočloveka v teh dejanjih ni bilo. V vojnih razmerah je sočutje stigmatizirano, saj pomeni šibkost človeka. Šibkost je veljala tako za žrtve kakor za rablje. Zato se pokaže še neka druga oblika strahu, to je strah pred sočutjem. O strahu pred sočutjem bomo govorili natančneje v naslednjem delu prispevka, saj moramo prej pojasniti pojem stigmatizacije čustvenosti, ki temelji na predsodkih, kakršne je ustvarila izredna situacija (vojna).

3. Stigmatizacija čustvenosti

Oxfordov slovar (2015) definira »stigmatizacijo« kot tisto ravnanje, ki stigmatiziranemu povzroča nelagodje, občutke, da je slab in nepomemben. Druge definicije stigmatizacije se prav tako navezujejo na specifično neprimerno in ponižujoče vedenje do drugih, zato naj bi bilo posameznike, ki so predmet takšne stigmatizacije, sram. Če je, na primer, nekdo stigmatiziran, je obravnavan od drugih tako, kakor da je slab in se mora zato sramovati.

Stigmatizacija je torej socialni, kulturni in moralni proces ali pojav (Kleinman in Hall-Clifford, 2009). Opredelimo jo lahko kot »močno družbeno neodobranje zaradi individualne značilnosti, prepričanja ali vedenja, ki nasprotujejo normam, ki so lahko ekonomske, politične, kulturne ali socialne.« (Lauber 2008, 10)

Ena od značilnosti stigmatizacije, ki je pomembna za prikaz stigmatizacije čustvenosti, je, da nakazuje zunanje vsiljevanje negativnih podob o nekih določenih osebah, skupinah ali fenomenih, ki izražajo drugačne podobe, prepričanja, vrednote. Te zunanje vsiljene negativne podobe pogosto izhajajo iz nerazumnih, nereflektiranih prepričanj ali obsodb, ki jih je dana družba ali skupnost ustvarila na podlagi svojih lastnih dogovorjenih vrednot, norm, idej. Zaradi želje po pripadnosti in zaradi pritiska strahu pred drugačnostjo pa se lahko negativne podobe, ki jih neka skupina oziroma skupnost ustvari ali vzbuja in spodbuja, prenesejo na nekatera občutja in čustva, ki jih nato člani občutijo kot »svoja lastne«. Nastala »skupina oziroma skupnost je, kot da bi imela svojo kulturo, simbole, sankcije in obredja, v katere mora biti novi član socializiran. Na podlagi teh so lahko tisti, ki jim ne uspe doseči skupnih norm, izključeni.« (Marshall 1998, 488).

Stigmatizacijo pa uporabljajo ideologije, ki izpostavljajo posamezne značilnosti drugih skupnosti, posameznikov itd. kot slabe oziroma širijo svoja lastna prepričanja, ki jih imajo za edino prava. Ta prepričanja so izkrivljena, popačena tako, da lahko pripadnik neke ideologije nadaljuje stigmatiziranje, brez pomisleka, da deluje izkrivljeno. Prepričanja se širijo s pritiskom strahu (preživetvenim ali kako drugo obliko), vendar ves čas ostajajo prepričljiva in vsa dejanja opravičljiva. Zato ljudje želijo pripadati ideologijam oziroma jih podpirati. Problem obstoja ideologij je tudi, da so izredno prepričljive; kakor izpostavi Arendtova. uporabljajo ideologije večkrat videz znanstvenosti oziroma znanstvene utemeljenosti, da bi bile prepričljive. »Ideologije so znane po svojem znanstvenem značaju: znanstveni pristop združujejo z rezultati filozofske pomembnosti in trdijo, da gre za znanstveno filozofijo. Njen predmet je zgodovina, na katero se »ideja« aplicira ... Ideologije trdijo, da poznajo skrivnosti celotnega historičnega procesa ..., ne zanima jih čudež bivanja. So historične, ukvarjajo se z nastankom in izginotjem, z vzponom in propadom kultur, tudi če poskušajo zgodovino pojasniti s pomočjo kakega »naravnega zakona«. Na primer: Beseda »rasa« v rasizmu ne označuje kakšne pristne radovednosti glede človeških ras kot polja znanstvenega raziskovanja, temveč pomeni »idejo«, ki gibanje zgodovine razlaga kot en sam konsistenten proces.« (Arendt 2003, 564–565) »Kolikor torej ideologija deluje kot spontano obrambno mišljenje ali napad na drugega, s tem zakriva resnične razloge za občutja, ki so v ozadju takšne-

ga mišljenja.« (Erzar 2014, 283) Tako se, na primer, vzpostavlja sovraštvo med judi in nejudi ali pa nestrpnost med Mariborčani in Ljubljčanmi, Romi, geji, med ljudmi druge barve kože, med revnimi ..., čeprav posameznik ni imel osebnega stika oziroma spora z nekim (ne)judom ali prebivalcem druge regije, ga sovraži ali ne prenese. Vse deluje na zaupanju (znanstvenim) vrednotam in prepričanjem v družbi, skupinam ali posameznim ideologijam. Torej imamo sistem prepričanj, ki deluje s čustvom strahu tako, da uničuje pristne odnose, razčlovečuje, ko onemogoča pristnim čustvom vzpostavljanje odnosov, prevzema nadzor nad drugačnim razmišljanjem z močjo strahu pred smrtjo in drugačnostjo. Problem torej nastane, kadar občutja in čustva, ki jih neko prepričanje izzove, ostanejo iz različnih razlogov nepremišljena in nenagovorjena. Eden od razlogov je predvsem strah, značilen za totalitaristično ideologijo, ki se pravzaprav s tem čustvom tudi učinkovito ohranja. Kakor že rečeno, je namreč vse, kar se z izbranimi vrednotami, normami ali idejami družbe ne ujema, lahko označeno kot napačno oziroma odklonilno ter sprevrženo in zato odvisno od pritiska »drugačnosti« oziroma raznih strahov pred posledicami stigmatizacije. Vzpostavi se torej neke vrste mehanizem, ki je kakor nekakšen ločevalnik med večino in »drugimi člani« oziroma stigmatiziranimi in hkrati tudi vzdrževalnik te negativne podobe. Ustvari se pritisk podrejanja logiki ideologije, ki je nikoli končan proces, narekuje odrekanje osebni notranji svobodi in uklonitev zunanji tiraniji (Arendt 2003, 569).

Nekako torej vidimo, da je posameznika strah tudi samih posledic stigmatizacije, ki so lahko izključitev, vsiljena samopodoba, razčlovečenje, vsiljeni sram in druga negativna čustva. S tega vidika vidimo tudi, da se stigmatizacija navezuje na moralno identiteto posameznikov: za stigmatiziranega ali tistega, ki stigmatizira, je lahko porušena oziroma vsiljena. Če povzamemo, stigmatizacijo čustvenosti definiramo kot tisto ravnanje, ki nakazuje oziroma vsiljuje (zunanjo) negativno podobo ali negativno vedenje glede izražanja čustev ali čustvenosti. Navadno je čustvenost zamenjana s pretirano čustvenostjo ali nekontroliranimi odzivi (npr. kričanje, ko smo jezni; »nepremišljen« pobeg, ko smo prestrašeni; nekontroliran jok ...).

4. Stigmatizacija sočutja

Ti mehanizmi označevanja neposredno zadevajo tudi stigmatizacijo sočutja, ki je, kakor smo izpostavili zgoraj, povezano z človeško moralnostjo oziroma medčloveškimi odnosi. Zato lahko v kontekstu vojne kot izrednega stanja, polnega nasilja, terorja in izkrivljenih prepričanj o svetu, izpostavimo izvore oziroma vzroke za stigmatizacijo sočutja, ki vidno vplivajo na moralnost posameznikov oziroma odnosov. Prvič, pri sočutju govorimo o predstavi šibkosti: če se človek pokaže ranljivega, ga bodo zato ljudje lahko izkoriščali ali pa jim bo celo edino zatočišče, to pa lahko postane za to osebo prevelik napor. Drugič, sočutje naj bi bilo neuporabno v zahtevnih oziroma »hudih časih«, že ideja, misel ali predstava o grozodejstvih je težka, kaj šele, če je treba nekoga mučiti ali ubiti – zato je treba zatrei vsak kanček čutenja z dru-

gim, drugače povzročijo dvom in omahovanje in nenazadnje neuspešno opravljeno nalogo. Sočutje je podobno empatiji, vključuje namreč domišljijo in življenje oziroma razumevanje situacije (Nussbaum 1997; Pence 1983, 189) trpeče osebe. V vojni pa tako žrtvi kakor rablju to ni dovoljeno, če želi preživeti. V tem duhu govorimo o zatiranju strahu in sočutja, ki se kaže v raznih prispevkih o vojnah in ga prikazujejo čustveno močni nagovori vodij in vojskovodij; vojakom hočejo odstraniti še zadnje strahove, še posebno (naravno) človekovo sočutje. K zatiranju strahu in sočutja lahko dodatno prispevajo še različne droge in alkohol, dejanja namreč, ki so jih morali opravljati vojaki, kako opisuje Doris (2002, 56): »... so bila nevzdržna v treznem stanju. Nacistični zdravniki tudi poročajo o pretiranem uživanju alkohola pred usmrtitvami /.../; prav tako velja za SS Einsatzgruppen, ki so bili poslani vojaki, da pomorijo jude s strelom v vrat iz neposredne bližine. Delo naj bi opravljali le eno uro naenkrat, kljub fizično nezahtevni nalogi in obilici namensko užitega alkohola ...« Tretji predsodek je, da sočutja ni mogoče razvijati med vojnim časom, ko vladajo nečloveški oziroma nepristni odnosi. Pristni odnosi so namreč bistvena potreba za preživetje posameznika; so prostor, kjer posameznik (varno) razrešuje svoja čustva, občutja. Med vojnim časom pa so pristni odnosi onemogočeni, da bi se čim bolje služilo vojni politiki. V odnose, ki jih posameznik pozna, se naselijo nezaupanje, laži, podtikanja in kot posledica tega se posameznik zaradi svoje lastne navidezne »varnosti« loči ali zapre pred sočutjem oziroma ga prepozna kot neuporabnega. Zadnji predsodek ali stigma sočutja pa se bolj očitno kaže tudi danes, ko se pogovarjamo o resnici in spravi. To je strah pred sočutjem, ker to lahko tudi boli. Ljudje nočemo trpeti, zato odlašamo, kolikor je le mogoče dolgo, da se ne zgodi soočenje s to bolečino, tudi če nas to moralno preoblikuje ali vodi v nemoralna dejanja. Podobno pravi tudi Žalec (2012, 25): »... da proti svoji vesti lahko ravnamo tudi zaradi strahu pred trpljenjem. Sprejeti trpljenje oziroma ne pobegniti od njega, če to zahteva moralnost, je vsekakor zelo težko. Tu ne govorimo samo o mučeništvu /.../, ki je najvišja oblika srčnosti, in se je ne da izsiliti /.../, ampak tudi o manjših žrtvah.«

Vsi ti predsodki oziroma vzroki strahu pred sočutjem človeka odvrčajo od soočenja s sočutjem in ga s tem »pohablajo« v njegovi človeškosti. Delajo ga neobčutljivega zase in za druge, tako pa je človek bil, je in bo sposoben takšnih grozovitosti.

5. Poskus pojasnitve stigmatizacije čustvenosti, sočutja

Proces in podlago za stigmatizacijo čustvenosti in čustvenosti lahko najbolje pojasnimo z vidika socialne in kulturne teorije čustev. Teorija trdi, da so čustva socialni, družbeni konstrukti, to pomeni, da so čustva produkti, ki so naučeni prek družbenih norm, vrednot, pričakovanj, izkušenj družb in kultur. Te norme, vrednote in pričakovanja so kakor neka pravila za izražanje primernih čustev ob neki določeni situaciji (Internet Encyclopaedia of Philosophy 2015, s. v. emotion). Ob eksekuciji namreč, naj bi vojak čutil ali strah (več oblik, npr.; preživetveni), gnus, jezo, Toda v trenutku, ko se vzpostavijo neka pravila, so ta pravila lahko kršena. Če torej posa-

meznik ali skupina ta pravila krši oziroma jim ne sledi, je lahko izločena in/ali stigmatizirana. Vojak, ki bi na primer izkazal v trenutku eksekucije sočutje ali ne bi bil ubogljiv, kakor mu je bilo ukazano, bi bil ali ustreljen ali pa izločen iz skupine. To je torej razosebljenje tako žrtev kakor tudi rabljev. Juhant (2012, 18) navaja: »Stric mi je pripovedoval iz partizanskega zapora v Novem mestu po vojni. Po jutranji telovadbi je bila komanda: Tek!, potem pa opozorilo: Na zadnje bomo streljali! Vsak dan so pobrali mrtve ali ranjene, ki so jih postrelili, jih zmetali na kamione in odpejlali. Teror ne pozna oseb.« Še bolj nazorno lahko stigmatizacijo čustvenosti ponazorimo z vidika teorije čustev v odnosu do družbenih vlog. V skladu s tem pogledom se pravila, katero čustvo se oblikuje in izraža, urejajo oziroma določajo prek družbene vloge (Internet Encyclopaedia of Philosophy 2015, s. v. emotion). Posameznik torej prevzame čustva, ki so v skladu z dano situacijo, in če kakorkoli odstopa od dane vloge ali izražanja primernih čustev tej vlogi, je ta vloga označena kot neprimerna oziroma odklonilna in sprevržena (Internet Encyclopaedia of Philosophy 2015, s. v. »emotion«). Poseben problem je verjetno enodimezionalnost in trdnost teh vlog v vojnem času, kjer je to izreden čas, ko so čustva še bolj intenzivna in določena vlogam. Za vojaka, na primer, sočutje ni sprejemljivo, ni del njegove vloge. Vendar tudi same žrtve ne »smejo« občutiti sočutja, če želijo preživeti, ko v samobrambi ubijejo vojaka. Prav tako velja tudi za vodje in za politike. Zato so lahko posledice nepoznavanja primernih odzivov oziroma vedenja v čustvenih vlogah usodne za posameznika in prav tako tudi za njegovo moralnost: nizka samopodoba ali popolna razčlovečenost, povečanje strahu, nervoza, izbira slabih in škodljivih odnosov, depresija, samomor in druga odklonila obnašanja. Stigmatizacija lahko vpliva tudi na moralni položaj stigmatiziranega posameznika ali skupine in tudi tistega, ki stigmatizira. »Moralni položaj posameznika ali skupine določa njihov lokalni družbeni svet in zato je vzdrževanje moralnega položaja odvisno od izpolnjevanja teh lokalnih in dogovorjenih družbenih norm, vrednot, pravil. Stigmatizirani pa so de facto onesposobljeni izpolnjevati te zahteve. Namreč stigma uničuje oz. onemogoča sposobnost vzdrževanja tistega, kar je običajnim ljudem iz nekega lokalne skupnosti najbolj pomembno, kot npr. bogastvo, odnosi in ostale življenjske priložnosti. Vendar ne glede na položaj posameznika, ki je ali stigmatiziran ali pa je tisti, ki stigmatizira, je v določeni lokalni skupnosti, v kateri se nahaja, prek odnosov povezan. Enaka stigma pa je lahko značilna tudi v drugih skupnostih, kulturah, družbah, vendar vseeno, specifično vpliva le na življenje v izbrani lokalni skupnosti.« (Kleinman in Hall-Clifford 2009, 418) Tu pa je tudi morebitni izziv za reševanje stigme, povezanost lokalne skupnosti je namreč zagotovo lahko prednost v takšnem procesu; z ravnanjem po zgledu že morebitnih rešitev stigem v drugih kulturah ali družbah lahko namreč posamezniki razrešijo tudi svojo lastno stigmo.

6. Sprava in spravni procesi

V vojnem času in ob odsotnosti sočutja vidimo, da ima to dvojne posledice za moralni status, saj je ta status odvzet vojakom in kot posledica tega tudi žrtvam. Go-

vorimo o stigmatizaciji sočutja na splošno. To pa po takšnih obdobjih onemogoča tudi pot k resnici in spravi. Prvič, to onemogoča priznanje človekovega dostojanstva in drugič, to preprečuje priznanje ranljivosti in soodvisnosti. Resnica in sprava sta namreč konkretno soočenje z bolečino bremena krivde, svoje ali pri drugih. Vendar kakor navaja Krašovec (1999, 284–287), so spreobrnjenje, odpuščanje in sprava mogoči celo po najbolj bridkem odpadu. V skladu z božjo popolnostjo ima Bog samo en cilj: spremljati uspešen razvoj ustvarjenega veselja in izvoljenega ljudstva — torej pozdraviti spreobrnjenje tistih, ki so zablodili. Stvarnik ne more popolnoma zapustiti ustvarjenega sveta, zato je vedno pripravljen na soočenje, dialog, pogovor, razrešitev. To je začetek »sprave, ki je konec nesporazuma in začetek novega odnosa, je proces ustvarjanja možnosti za različne ideje, dejstva, ki soobstajajo, vendar si ne nasprotujejo« (Oxford Learner's Dictionary 2015, s. v. reconciliation). Sprava je v psihološkem pogledu družbeni in kulturni proces in zajema večino članov neke družbe, ki oblikuje nova prepričanja o nekdanjem nasprotniku, o družbi in o odnosu med obema skupinama. To ni formalni postopek, saj zahteva spremembo družbenih prepričanj (Bar-Tal 2000, 356). Zato danes, ko se pogovarjamo o preteklem času, času vojn in konfliktov, ni smiselno nadaljnje vzdrževanje mehanizma, ki ga je vzpostavila vojna situacija in ga napaja strah, marveč je čas za spremembo družbenih prepričanj, za priznanje medsebojne človeške odvisnosti in za sočutje s sočlovekom, kakor pravi Juhant: »da je brez priznanja svoje omejenosti, ranljivosti težko priti do odpuščanja in še težje do medsebojne sprave, je pa le-ta v človekovi moči in ne le v moči Boga« (Juhant 2011, 32). Žalec (2012, 24–25) še dodaja: zmožnost, da trpljenje sprejmemo in ne pobegnemo od njega, tudi če imamo to možnost, zahteva ne samo neko golo spoznanje, da bi bil pobeg od trpljenja nemoralen, ampak potrebujemo tudi neko protiutež strahu, ki je na isti ravni kakor strah in ima enako pogonsko moč. To je ljubezen.

Zato je treba vse naštete predsodke, stigme strahu pred sočutjem odpravljati in gojiti sočutje, ga sprejeti oziroma se ga učiti. Sočutje je namreč pot (nazaj) k človeškosti in sredstvo razbremenitve krivde, sporov in strahov. Skupaj z zavezanostjo resnici nam pomaga preseči ideologije in njihove posledice. To pa lahko začnemo uresničevati s priznanjem (popolne) resnice ali resnic o človeku in v tem najdemo tudi sočutje, tako do žrtev kakor tudi do rabljev; to omogoča spravo in je pot očiščenja, razbremenitve travm in miru v posameznih osebah in v družbi.

Reference

- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bar-Tal, Daniel.** 2000. From intractable conflict through conflict resolution to reconciliation. *Political Psychology* 21, št. 2:351–365. <http://www.jstor.org/stable/3791795> (pridobljeno 5. junija 2015).
- Česnik, Staša.** Emocionalni svet moških in žensk. Diplomsko delo. Fakulteta za humanistične študije, Koper. <https://share.upr.si/fhs/PUBLIC/diplomske/Cesnik-Stasa.pdf> (pridobljeno 4. aprila 2015).
- Doris, M. John.** 2002. *Lack of character; Personality and moral behaviour*. New York: Cambridge University Press.
- Ekman, Paul.** 2003. *Emotions revealed; Recognizing*

faces and feelings to improve communication and emotional life. New York: Times Books Henry Holt and Company. <https://www.emotionsrevealed.com/> (pridobljeno 5. junija 2015).

Erzar, Tomaž. 2014. Sposobnost religij za razgradnjo ideologij. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:281–286.

Feldman, L. Barrett, in Eliza Bliss-Moreau. 2009. She's emotional. He's having a bad day; Attributional explanations for emotion stereotypes. *Emotion* 9, št. 5:649–658. <http://www.affective-science.org/pubs/2009/shes-emotional-2009.pdf> (pridobljeno 14. aprila 2015).

Furedi, Frank. 2007. The only thing we have to fear is the »culture of fear« itself. <http://www.frankfuredi.com/pdf/fearessay-20070404.pdf> (pridobljeno 1. junija 2015).

Gottschall, Jonathan. 2004. Explaining wartime rape. *The journal of sex research* 41, št. 2:129–136. <http://www.jstor.org/stable/3813647> (pridobljeno 15. aprila 2015).

Jasper, M. John. 1998. The emotions of protest; Affective and reactive emotions in and around social movements. *Sociological forum* 13, št. 3:397–424. <http://www.jstor.org/nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdf/684696.pdf?acceptTC=true> (pridobljeno 6. junija 2015).

Juhant, Janez. 2011. Sprava kot projekt slovenskega postkomunističnega dialoga. V: *Izvor odpuščanja in sprave: Človek ali Bog?*, 13–41. Ljubljana: Družina.

---. 2012. Strah in kultura strahu. V: *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 9–20. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Kleinman, Arthur, in Rachel Hall-Clifford. 2009. Stigma: social, cultural and moral process. *Journal of epidemiology and community health* (1979–) 63, št. 6:418–419. <http://www.jstor.org/nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdf/20720972.pdf> (pridobljeno 15. aprila 2015).

Krašovec, Jože. 1999. Obračun ali sprava? *Bogoslovni vestnik* 59, št. 3:279–288.

Lauber, Christoph. 2008. Stigma and discrimination against people with mental illness: a critical appraisal. *Epidemiologia e psichiatria sociale* 17, št. 1:10–13.

Link, G. Bruce, in Jo. C. Phelan. 2001. Conceptualization of stigma. *Annual review of sociology* 27:363–385. <http://www.jstor.org/nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdf/2678626.pdf?acceptTC=true> (pridobljeno 4. marca 2015).

Marshall, Gordon. 1998. *A dictionary of sociology.* New York: Oxford University press.

Nussbaum, C. Martha. 1997. *Cultivating humanity; A classical defense of reform in liberal education.* Cambridge: Harvard University Press. <http://www.cic.edu/meetings-and-events/Leadership-Development/Documents/Colloquium-Readings/Nussbaum.pdf> (pridobljeno 15. aprila 2015).

---. 2012. *The new religious intolerance; Overcoming the politics of fear in an anxious Age.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Pence, E. Gregory. 1983. Can compassion be taught? *Journal of medical ethics* 9, št. 4:189–191. <http://jme.bmj.com/content/9/4/189.full.pdf+html> (pridobljeno 3. maja 2015).

Strahovnik, Vojko. 2012. Kultura strahu in kultura(za)upanja. V: *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 51–62. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2014. Ideologija strahu in nova verska nestrpnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:235–246.

Svendsen, Lars. 2008. *A philosophy of fear.* London: Reaction Books.

Žalec, Bojan. 2012. Strah in ljubezen kot osnova etičnosti: Od sv. Tomaža Akvinskega do Alberta Schweitzerja. V: *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 21–31. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2, 297–311

UDK: 27-1-9“04/05“

Besedilo prejeto: 12/2014; sprejeto: 2/2015

*Wolfgang L. Gombocz***Dionys vom Areopag¹: eine trans-philosophische Gotteslehre**

Zusammenfassung: Zu Beginn des sechsten Jahrhunderts n.Chr. werden Existenz und Einfluss einer »transzendentalisierten«, dh. einer iterierten negativen Übertheologie in den Schriften des Dionys vom Areopag für Theologie- und Philosophiehistoriker bzw für Dogmengeschichtler greifbar. Sowohl der griechische Osten wie der lateinische Westen werden in ihren theologischen Bewegungen bzw Entwicklungen der negativen wie der symbolisch-mystischen Theologie durch Dionys richtungsweisend beeinflusst. Der Aufsatz analysiert indes nur den originellen Denker mit der hagionymen Selbstbezeichnung »vom Areopag«, der eine überschaubare Textmenge hinterlassen hat. Dabei werden Übernahme und »christliche Adaptionen« theologischer Lehren des ihm zeitgenössischen Platonismus kritisch erhoben und unter Hinweis auf die zum Teil gewalttätigen Eingriffe des Dionys bewertet und schließlich eingeordnet. Am überragenden Einfluss von Dionys kann kein Zweifel bestehen.

Schlüsselwörter: Dionys vom Areopag, Dionysius Pseudo-Areopagita, negative Theologie, mystische Theologie, kataphatische Theologie, apophatische Theologie, göttliches Dunkel, überseiender (= transzendeter) Uranfang, Unio mystica, Epekeina

¹ *Floruit* nach 476 A.D., aber vor 536. Wegen eindeutiger wörtlicher Textabhängigkeiten ist das *Corpus Areopagiticum* bezüglich seines Entstehens nach dem Athener Herzeige-Platoniker und Scholarchen Proklos/Proclus (412–485) zu datieren. Darüber hinaus kennt der hagionyme Verfasser Dionys das Credo in der Messe, womit seine Lebenszeit auf nach 476 *anno Domini*, dem Zeitpunkt der Einführung des Credos in die Messe durch Petrus Fullo, zu datieren ist. – So kann man annehmen, daß die Abfassungszeit im späten 5. oder frühen 6. Jahrhundert liegt. Als Terminus *ante quem* können die Jahre 510 oder 518/28 angesehen werden, in denen die Schriften des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien verfaßt wurden, wo erstmals aus dem CD [= *Corpus Dionysiicum*, WG] zitiert wird. (Kobusch 1995, 85) Textkritische Ausgabe: *Corpus Dionysiicum* (1990/1991). – Übersetzungen: Luibheid (1987), Stiglmayr (1911), Mário Santiago de Carvalho (1996). – Hier und als deutsche Vorlage für meine immer verbessernden Übersetzungen findet Verwendung Endre von Ivánkas Verdeutschung von »De mystica theologia« und von »De divinis nominibus« I–V, VII, XI, XIII (von Ivánka 1990). – Wichtige Sekundärliteratur zu den realienkundlichen Mitteilungen in CDI hinzu und neben dem erfrischenden Kommentar von Santiago de Carvalho sind Paul Rorem (1993), Inglis P. Sheldon-Williams (1967), Thomas von Aquin (Boiadjiev, Kapriev und Speer 1996), Bogoljub Šijaković (1996) und Denys Turner (1995). – Seit Ilarion Kanakis (1881) haben wir im Prinzip nicht viel zu den »Lebensumständen« des (Plotin und vor allem Proclus »kennenden« hagionymen) Dionys dazugelernt, wenn auch Kanakis nirgendwo in den Literaturverzeichnissen oder Registern, auch bei Suchla [CDI, XVII–XXIV] und Ritter [CDII, 266–267] nicht, aufscheint. – Vgl. auch meinen Aufsatz Dionys vom Areopag als Theosoph (Gombocz 2000).

Povzetek: **Dionizij Areopagit: transfilozofsko bogoslovje**

V začetku 6. stoletja po Kristusu zaznamo v spisih Dionizija Areopagita obstoj in vpliv »transcendentalizirane« oziroma iterativne (ponavljalne) negativne teologije. Tako grški Vzhod kakor latinski Zahod sta v razvoju svoje negativne oziroma simbolno-mistične teologije neposredno pod vplivom Dionizija. Članek analizira samo izvornega misleca Dionizija. Tako bomo kritično obravnavali njegovo posvajanje in »krščansko prilagoditev« njemu sodobne platonistične teološke misli in jo bomo z ozirom na njegove (včasih »nasilne«) posege pazljivo ovrednotili in uvrstili v krščansko bogoslovno izročilo. Brez dvoma je Dionizij Areopagit pomembno vplival na razvoj teologije.

Ključne besede: Dionizij Psevdo-Areopagit, negativna teologija, mistična teologija, katafatična teologija, apofatična teologija, božja tema, transcendentno prapočelo, unio mystica, epekeina

Abstract: **Dionysius the (Pseudo-) Areopagite: A Transphilosophic God-Lore**

At the beginning of the sixth century A.D. we can detect the existence and influence of a "transcendentalized" or iterated negative theology in the writings of Dionysius the Areopagite. Dionysius has directly influenced the Greek East as well as the Latin West in their development of negative or symbolic-mystical theology. The article, however, analyses only the original thinker Dionysius. His adoption and "Christian adaptation" of the contemporary platonistic theology shall be critically assessed and, with reference to his (in parts "violent") interventions, evaluated with care and finally properly integrated into the tradition of Christian theology. There is no doubt about the significant influence of Dionysius the (Pseudo-)Areopagite.

Key words: Dionysius the Pseudo-Areopagite, negative theology, mystical theology, cataphatic theology, apophatic theology, darkness of God, transcendent prime origin, Unio mystica, Epekeina

1. Vorbemerkung

Wenn ein in München vom Verlag Beck publiziertes und von Münchner Professoren »ökumenisch« (katholisch und evangelisch) herausgegebenes zweibändiges Standardwerk *Klassiker der Theologie* fünfundvierzig Namen, beginnend mit Irenäus von Lyon (2. Jh. n.Chr.) und endend mit Dietrich Bonhoeffer († 1945) und Romano Guardini († 1968), aber nicht den des Dionysios Areopagitês, anführt, dann – ja, was dann?

Es herrschen einmal Überraschung und Ratlosigkeit bei der informierten lesenden Person, die – wie der Verfasser – eine ökumenisch-theologische wie eine säkular-philosophische Ausbildung (ein Jahr davon in Göttingen bei Carl Andresen, Carsten Colpe und Werner Strothmann bzw. bei Wolfgang Wieland, Olaf Welding, Erhard Scheibe und Rykle Borger) durchlaufen und auch abgeschlossen hat und den hagiomythen Dionys erst dann draußen lassen würde/dürfte, wenn sie die Anzahl von

(abend- und morgenländischen) Klassikern auf unter (zweimal) zehn drücken müsste. Ein zweiter Blick der ungläubig-skeptischen Person im Leser fällt auf das »Münchner« Loch von etwa 600 Jahren zwischen Cyrill von Alexandrien († 444) und Anselm von Canterbury (11. Jh.) und das lesende Auge des Geistes vermisst nun auch Boethius, Johannes Philoponus, Johannes Eriugena, Photius, Petrus Damianus, Michael Psellus und vielleicht auch andere, insbesondere dann, wenn eine Theologen-Ökumene »Altorientalen«, Syrer, Griechen, Armenier, »Byzantiner«, Bulgaren, Ukrainer, Russen, Serben usw einschließen wollte, was sie sollte. Ein dritter Blick entdeckt weitere kleinere Lücken, allerdings aber auch Gregorios Palamas und Sergej Bulgakov als zwei der fünfundvierzig *christlichen* Theologen-Klassiker in den zwei Bänden. Also fand schließlich ein vierter, jetzt mehr denkender Blick alles wieder in Ordnung! Oder doch nicht? Und wenn nicht, warum nicht? Die Aufnahme unseres Dionysius Pseudo-Areopagita² in den 1995 ebenfalls bei Beck in München veröffentlichten Band »Klassiker der Religionsphilosophie«, der bereits mit Kierkegaard (1813–1855) endet, als eines von – nun auch *nichtchristlichen* – achtzehn Klassikern weist in die Richtung einer brauchbareren Historiographie, welche dem Verfasser des Dionysius-Beitrags, Theo Kobusch (1995), zu danken ist. Die Richtung stimmt.

Wie die *Großen Kappadokier* im ausgehenden vierten Jahrhundert erweist sich auch Dionys nicht als Neuerer, sondern als Bewahrer und Übermittler bereits reicher Traditionsströme, welchen Umstand er jedoch mittels der hagionymen Rückdatierung seiner selbst um mehr als vierhundert Jahre mit großer Anstrengung zu verdecken trachtet. Dies kann aber auch deswegen nur schwer gelingen, weil die unbarmherzige Hereinnahme spätneuplatonischer Philosophie und religiös-theurgischer Praxis die christlichen Lehren von Gottheit, Seele und Menschheit zu sprengen droht. Dionys gibt sein Lehrgebäude als rein christlich, ja als apostolisch und biblisch aus. Und obgleich er nur die Bibel (beider Testamente) und einige obskure christliche Autoren wie einen Heiligen Justus (Ioûstos; CDI 218.8) und einen »Apostelschüler« Hierotheus (diesen als Vertreter heidnisch-philosophischer Ideen; CDI 139.18; 143.8) anführt, sind Lehre und auch Stil zum Einen mit Sicherheit von den Großen Kappadokiern, insbesondere von Gregor von Nyssa (c335–394), beeinflusst³. Zum Anderen erwächst der Gesamtentwurf seiner – innerhalb der christlichen Tradition – signifikant neuartigen »hierarchisch-theurgischen Weltanschauung« als eines Aufstieges aus den Tiefen des Diesseits in die Höhen und mystischen Überhöhen des Jenseits aus der bereitwilligen Adoption, das ist der monistisch-monotheistisch orientierten Rück- und Umerziehung und der durchaus eiligen Taufe, des heidnisch-platonischen Findlings.

² Bedauerlich ist, dass die auf Beate Regina Suchla zurückgehende Namensansetzung von CDI-II »Pseudo-Dionysius Areopagita« lautet und nicht »Dionysius Pseudo-Areopagita«, da ja ausschließlich die Hagionymie als *der* Paulinische Areopagita ausgeschlossen werden muss bzw. kann, ohne dass es irgendeinen Anhaltspunkt gibt, es könne sich hier nicht doch um einen Dionysios genannten Weltweisen des 5. oder des beginnenden 6. Jahrhunderts handeln.

³ Vgl. dazu Richard Heinzmann (1992, 206): »Die Originalität von Dionysius hält sich in Grenzen. Der Rahmen, in dem sich seine Gedanken entfalten, ist der Neuplatonismus. Neben Plotin sind es Philon und Origenes, denen er verpflichtet ist. Den stärksten Einfluß hat jedoch nachweislich Proklos auf ihn ausgeübt, an dem er sich auf weite Strecken unmittelbar orientierte.«

Einen Teil heidnisch-philosophischen und also ursprünglich außerchristlichen Gedankenguts entnahm Dionys bereits den christlichen Quellen⁴ (hauptsächlich des *vierten* Jahrhunderts), während die starke Abhängigkeit vom Denken und von der quasi-religiösen Praxis des Schulplatonismus des *fünften* Jahrhunderts eine große Nähe zur 529 »geschlossenen« Athener Akademie aufweist (Proclus ist Schulhaupt ab etwa 438 bis zu seinem Tode im Jahre 485), möglicherweise jedoch auch aus besagtem, sonst aber unbekanntem Hierotheus entspringt, dessen behauptete Lehrtätigkeit und Existenz nicht unbedingt von Dionys erfunden zu sein braucht und der also direkter Proclus-, wenn schon natürlich nicht Paulus-Schüler, gewesen sein könnte. Augenfällig ist die Übernahme der Theurgie durch Dionys in die dem schulphilosophischen Teilbereich der Praxis entsprechenden Lehren vom Leben des Menschen auf Erden unter dominantem eschatologisch-anagogischem Gesichtspunkt. Seit Jamblich (c240/245–c325/326; vgl. CDII 246) richtete sich die Theurgie zunächst und hauptsächlich auf den (Seelen reinigenden bzw. rettenden) Gebrauch verschiedener Sinnendinge, da es die auf Grund der innerkosmischen und das All zusammenhaltenden *Sympatheia* allem »irdischen« innewohnenden Kräfte zu nützen galt. Dies führte bei Dionys zur Ausbildung einer christlichen Theurgie neben und zu den kirchlichen Sakramenten hinzu, welche das spätneuplatonisch-anagogische Gedankengut⁵ *en gros* einbezog und unter Anderem als das Wirksamwerden ritueller Handlungen und feierlicher Zeremonien zuerst »kirchlicher Hierarchien«, dann aber auch »der himmlischen«, angesehen wurde. Hierbei kam es im Basisbereich der vernunftgeleiteten Erörterung der Praxis des irdischen, im Jenseits fortzusetzenden Lebens naturgemäß zu einer Verschmelzung mit der Sakramenten- und Eschatalehre einerseits, zu einer Verstärkung epistemischer, also »gnostischer« Gesichtspunkte entlang des weiteren Aufstiegswegs andererseits: Die durch den Menschen qua Seele aufgenommene Wanderung durch die »kirchliche Hierarchie« hindurch bzw. mittels dieser bringt dem Menschen selbst neben Ordnung, Reinigung und Aufstieg auch Gnosis ein, welche innerhalb der unmittelbar anschließenden Fortsetzung der Rückwanderung durch die »himmlische Hierarchie« zu *Epistêmai*, zu einem (sc. höherstufigen bzw. meta-epistemischen) Wissen im Plural, also zu Wissenschaften führt, welche gegebenenfalls in eine *Agnôsia*⁶ bezüglich der transzendenten Gottheit, also in eine überunwissbare *Epignôsis*⁷ münden. Philosophisch beklagenswert ist der Umstand, dass die christlich-nachdionysische Auffassung der Praxis als geschäftiger Theurgie schließlich eine philosophische Ethik und Tugendlehre zum Verlöschen brachte, was

⁴ Vgl. dazu W.L. Gombocz (1997, 264–275 [Die Kappadokier] und 318–331 [Dionysius vom Areopag]. – Die Register in CDII (besonders 256–265) weisen neben Gregor von Nyssa Basilus, Clemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz und Origenes als die wichtigeren »christlichen Autoren« aus.

⁵ Vgl. Werner Beierwaltes (1994, 211–2): »Today it is undisputed that the philosophical structure of Dionysius's thought has its origin in Neoplatonism. This is evident from the ontological orientation of his hierarchical thought, from his stress on the immanent self-realization of the triadic principle, and from the drive towards abstraction which is decisive for his *theologia mystica* and which plays such a great role in Neoplatonic thought about the One, as well as in the form of life which is bound up with this thought.«

⁶ = Unwissenheit, Unkenntnis, Unbekanntheit, Nichtwissen, Wissenslosigkeit.

⁷ = Wiedererkennen, Wissen um / Einsicht in / eigene Unwissenheit und damit Neu-Wissen = Erkenntnis auf einer Metaebene.

übrigens auch innerhalb des heidnisch bleibenden Athener Platonismus (bis zu seiner kaiserlich-amtswegigen Außerkraftsetzung im Jahre 529) zu beobachten war, und dass die pseudo-areopagitische Seelenlehre (in nachaugustinischer Zeit) verstärkt dualistische Züge erkennen lässt, wenn sie z.B. keine erste »Unio« der rückkehrwilligen Seele mit dem darüber liegenden Nus, sondern nur jene letzte einzige mit dem Ersten Einen kennt. Die neue Gotteslehre, welche zunächst die Reste der schulphilosophischen *Theôria* verschlungen hatte, sollte sich über die christliche Form von Seelenrettingslehre und allzu praktischer Theurgie auch noch die (philosophische Disziplin) *Praxis* einverleiben. Das Endergebnis war ein ziemlich unifiziertes theurgisches Amalgam, das Dionys und »seine Schule« *Symbolische Theologie* nennen sollten.

Triadische *und* zugleich monadisch gedeutete Strukturen in sämtlichen Bereichen, auf allen Ebenen und bei jeder Einzelheit des dionysisch-theosophischen Universums sind die typisch platonisch-proclischen Elemente dieses »neuen« Denkens. Ihrer Herkunft nach gehen diese (die Systematik nun vertikal wie horizontal strukturierenden) Dreiergruppen mindestens bis auf Plotin (c204–270; vgl. CDII 249–250) und dessen Schüler Porphyry (c234–305; vgl. CDII 250) zurück, haben als solche schon die Trinitätsspekulationen der Kappadokier stimuliert und über die Vermittlung von Ambrosius von Mailand (c339–397) zu Augustinus von Hippo Regius (354–430) schließlich lateinisches wie griechisches Denken in ähnlicher Weise beeinflusst, ohne es aber in der Um- und Neugestaltung zu vergewaltigen. Hier bei Dionys wie auch bei den Athener Schulplatonikern der letzten beiden Generationen wird das monadisch-triadische Strukturelement zum herrschenden Prinzip des gesamten Denkgebäudes; es findet sich im kleinsten Detail des »Mikrobereichs«, untergliedert und segmentiert auch den »Makrokosmos« und baut das Systemganze unter Einschluss der darüber erhabenen, überseienden Gottheit auf. Außerdem sind auch Methode und theoretische Rede selbst zu einem Großteil triadisch verfasst. Jede dionysische Themenstellung, sei es die überseiend-transzendente Gottheit, das ideale Reich der Formen, der Kosmos als Ganzes oder eine einzelne transmundane Idee, betrachtet ihren Gegenstand unter drei Aspekten, welche im Gegenstand zwar untrennbar gegeben sind, aber abgetrennt und unabhängig voneinander erörtert werden können. Jedes der genannten Subjekte zeigt sich (1.) einmal als das, was es an und für sich selbst ist, was es unveränderlich bleibt, und es zeigt sich zugleich als ein solches Wesen, welches selber nirgendwohin durch Metochê teilnimmt und worin selbst nichts anderes teilhat. Weiters (2.) offenbart sich jedes dieser Subjekte als *causa efficiens*, als welche sie von der Art ist, dass die aus ihr hervorgehenden Dinge in bzw. an ihr teilhaben, weswegen die Causa selbst als »teilgehabt« rubriziert wird. Schließlich (3.) erweist sich jeder Gegenstand in seiner Funktion als *causa finalis* als Ziel und Auslöser der Rückhinwendung der aus ihm hervorgegangenen »Produkte« oder »Effekte«, welche durch Teilhabe an der »Finalursache« in Angriff genommen wird. Dieser Dreiteilung entspricht die Klassifikation der genannten (wie überhaupt aller) Wesenheiten als *amethektos*⁸,

⁸ CDII 271 gibt 12 Stellen zu *amethektos* und eine zu *amethexia* an.

als *methektos*⁹ und als *metechôn*¹⁰ (als »unteilgehabt«, »teilgehabt« und »teilhabend«). In der Redeweise der platonisch-plotinischen Hypostasenontogenese handelt es sich um *monê*, *prohodos* und *epistrophê* der sogenannten Hypostasen, wozu das von Porphyri »aristotelisch« zur Triade *ousia*, *dynamis* und *energeia* erweiterte Potenz-Akt-Paar tritt. In analoger Weise entsteht auch eine dreigeteilte Rede von Gott, welche sich nach Dionys in den drei Disziplinen der kataphatischen, symbolischen und mystischen Theologie widerspiegelt, welche drei ihrerseits jeweils drei »Gegenstandsbereiche« haben, die selbst wiederum triadische Gliederungen aufweisen.

Die *kataphatische Theologie* entfaltet sich als Rede und Wissenschaft von Gott als der *Causa efficiens* oder als *Prohodos* der ewigseienden Ideen und im weiteren z.B. als Rede von Gott als dem Guten und als der Allursache. Die *symbolische Theologie* entwickelt ihre Rede und Wissenschaft von Gott aus der Tatsache der *Epistrophê*, wobei der Rückaufstieg zur *Causa finalis* durch raum-zeitlich wahrnehmbare und durch überempirisch-geistige »Symbole« vermittelt wird, die ihrerseits z.B. kirchlichen oder himmlischen entstammen. Der *Theologia mystica* gerät die Rede von Gott zur Redelosigkeit, theologisches Wissen zum Unwissen, da sie sich um die »Wissenschaft« von Gott als der den Sinnen und dem Denken unzugänglichen *Monê* kümmert. Die mystische Theologie geht mittels mehrstufiger apophatischer Rede (wie überhaupt mit streng apophatischer Methode und Meta-Methode) vor, indem sie alle kataphatischen Aussagen über Gott, als z.B. den Guten oder als die Allursache, als für die Gottheit in ihrer Überseiendheit irrelevant erklärt und dadurch eine vollständige und explizite Ablehnung aller »null- und niedrigstufigen« traditionellen Prädikationen nach sich zieht. Implizit wiederholt sich diese methodologisch-apophatische Negation auch angesichts der (metatheoretischen) Aussagen der symbolischen Theologie sowie insbesondere jener der mystisch-apophatischen selbst. Dieses Terrain iterierter Denkbewegung(en) auf mehrstufigen Prädikationsebenen lässt sich beschreiben als ein grundsätzlich apophatisches Voranschreiten auf sich soteriologisch-anagogisch vereinheitlichenden Wegen: Von der Verneinung aller niedrigstufigen theologischen Prädikate über die Totalverweigerung jedweder Rede von Gott hin zur erkannten und also bewussten Redelosigkeit und zur *Agnôsia*, zu einer Wissenslosigkeit (als reflektiertem Über-Unwissen) bezüglich des Unausdenkbaren (als eines Über-Unwissbaren), und durch diese *Agnôsia* und Denklosigkeit hindurch zur *Henôsis*, zu jener überunausdenkbaren und dem Verstand unzugänglichen Vereinigung mit Gott, zur *Unio mystica*.

2. Die – kataphatische – Weisheitsrede von Gott

Gott als *Causa efficiens* klassifiziert Dionys als *to noêton*, dh. als einen (sc. den höchsten) Gegenstand des Wissens bzw. als eigentlichen Gegenstand des Geistes,

⁹ CDII 288 gibt zwar nur 1 Stelle zu *methektôs* an, man vgl. aber die nächstfolgende Anmerkung.

¹⁰ CDII 289 gibt eine Unzahl von Stellen zu *metechô*, *metochê* (zu *methexis* CDII 288), *metochikos* und *metochos* an.

des Nus. Das Wissbare an bzw. von Gott ist benennbar, Gottes Wesen allerdings ist unerkennbar und daher unbenennbar. Kataphatische Rede von Gott verlangt daher besondere Aufmerksamkeit und große Vorsicht auf Seiten des Philo- bzw. Theosophen. Dieser untersucht die (für einen Christen unhintergehbare) Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung wie in der Heiligen Schrift, er übersetzt und deutet die biblischen Namen innerhalb seines philosophischen Rahmens. Er konzentriert sich auf »unter-wesentliche« Benennungen und verwendet zu den bereits oben erwähnten Dreiergruppen hinzu Triaden¹¹ wie z.B. *archê-synochê-peras* (etwa Urgrund-Zusammenhalt-Endziel), Weisheit-Leben-Sein oder Weisheit-Macht-Friede, wobei als exegetisch-dominante Parallele die allgemein-platonische Dreiheit *monê-prohodos-epistrophê* fungiert. Gott ist z.B. Weisheit (*sophia*) als unvergänglicher, »bleibender Ort« der ewigen Ideen, Macht oder Quelle (*dynamis*) als All[ein]-Ursache der Hervorgänge und ihrer Existenzhaltung, und Friede (*eirênê*) als Wiederhersteller von Einheit und Harmonie bei/nach Konflikten und als dasjenige, das als Ziel der Rückhinwendung die Vielheit wieder zur Einheit führt. Die Idee, die Dialektik von *via positiva* und *via negativa* durch eine *via eminentiae* zu überhöhen, scheint Dionys fremd zu sein. Es stellt sich daher die Frage, ob Dionys neben seinem Verdienst der programmatisch grundsätzlichen Durchsetzung völliger theosophischer Apophase wenigstens auch ein Beitrag zur Erhaltung¹² der altehrwürdigen *Via positiva* zuzuschreiben ist.

Einer der Gedankenstränge, der die nach Umfang und Inhalt gut überschaubaren Schriften zusammenbindet, ist die (allerdings sehr komplexe!) Antwort auf die Frage, ob und, falls ja, wie die völlige Transzendenz oder Über- und Außerseiendheit Gottes mit dem Lehrstück seiner Selbstmitteilung, dh. mit seinen Theophanien, einerseits, und mit der biblisch begründeten Tatsache, dass er Schöpfer und Grund des Seins für alle seienden Dinge ist, andererseits, verträglich ist. Die Frage an Dionys lautet demnach: In welchem Sinne bzw. in welchem Ausmaße ist Gott, ist *dieser Gott* direkt oder zumindest indirekt erkennbar? Ist es möglich, die bzw.

¹¹ Vgl. Christopher Stead (1994, 75): »...their [sc. Neoplatonists'] divine hierarchies tend to become more complicated, and so to diverge more completely from Christian conceptions of the divine Trinity. The correspondence had never been very close, since although the Platonic triads often contained fair approximations to God the Father and the divine Logos, their third member – Soul, or the cosmic soul, or the ensouled cosmos – have never looked very like the Holy Spirit. But secondly, the Christians themselves began to move away from any appearance of an alliance as a result of the movement which led to the Councils of Nicaea and Constantinople. Origen, Eusebius and the Arian party, whatever their differences, had all believed in a serial or subordinationist Trinity with three Persons ranked in descending order of dignity. Nicaea pronounced the Father and the Logos coequal and led to a distinct conception of a Trinity as one God distinguishable into three Persons, rather than one God made into a Trinity by the addition of other persons. It is the more remarkable that the complex divine hierarchy taught by Proclus in the fifth century was adapted and Christianized in the very influential work of the writer we know as Dionysius 'the Areopagite' about AD 500.«

¹² Vgl. Endre von Ivánka (1964, 282–3): »Die klare Negation beider Motive bei Dionysius – der wesenhaften Göttlichkeit der Seele, als Erklärungsgrund ihrer Gotteserkenntnis und ihrer Gotteignung, und des stufenweisen Aufstiegs zu Gott, als der Form und Weise dieses 'einswerdenden Erkennens' – und ihre Ersetzung durch die Idee einer übervernünftigen Erkenntnis Gottes, aus der Liebe zu ihm, die nicht durch ein stufenweises geistiges Emporsteigen, sondern kraft ihrer »ekstatischen« Wirkung die Seele unmittelbar mit Gott vereinigt, indem sie sie aus ihrer eigenen Wesenheit heraushebt und in die Gemeinschaft mit Gott versetzt – das bedeutet eine Abwendung vom neuplatonischen Denken in seinem wesentlichsten Punkte.«

gewisse Inhalte einer solchen Erkenntnis, welche ja gemäß der Einsicht in unsere eigentliche Wissenslosigkeit, soweit es Gottes Wesen angeht, beschrieben werden müssen, verständlich auszudrücken bzw. mitzuteilen?

Was hier – programmatisch – gesucht wird, ist eine dem Denken kohärente und in der Sprache der *theosophischen Wissenschaft* ausformulierbare, also logisch mögliche Klammer von Gottes gänzlich »über- und außerseiender« Transzendenz und seiner innerkosmischen seinsbestands- und wesensbegründenden Zuständigkeit. Es ist die Frage, ob nach der Entdeckung und allgemeinen Etablierung der apophatischen Theo-Logie (als einer Gott-Rede[losigkeit]) in irgendeinem richtungweisenden Sinne noch Platz für die »objekttheologische« *Via positiva*¹³ geblieben ist. Die Suche nach einer brauchbaren Antwort erweist sich für Dionys deswegen als so schwierig, weil man – durch die ersten sechs Kapitel von »De divinis nominibus« hindurch – zu der dem Spätneuplatoniker und dem Christen gemeinsamen Einsicht gelangt ist, Gott, der »überseiende und überwesentliche« Gott, sei weder etwas Sinnlich-Wahrnehmbares, noch etwas durch menschlichen Vernunftgebrauch Erkennbares, noch überhaupt eines von den seienden Dingen, er sei in den Worten von »De mystica theologia« (I 3 [CDII 143.17; PG 1000C; Santiago 14.4]; cf. »De divinis nominibus« I 1 [CDI 107-110]) »*ho pantôn epekeina*«, »der Allem-Jenseits«, di. »der Jenseits-von-Allem/n«, der Allem-Jenseitige¹⁴. Er ist – was sich mit der (bei Dionys wie auch beim Verfasser des vorliegenden Aufsatzes) an ihre Grenzen stoßenden Sprache nur noch schwer ausdrücken lässt – der durch reines Absprechen, der durch ausschließliche Apophasis, also durch eine allerletzte Erhebung in ein Jenseits (*epekeina*) über alle Arten des Wirklichen, vernünftig und sprachlich noch irgendwie bezeichnenbare, alle Positivität vorheriger und alle Negativität darauf folgender Stufen schließlich ein allerletztes Mal negierende, »über-transzendente« Urgrund von allem. Daher auch ist die bereits weit über das an dieser Stelle zu Erwartende hinausgehende Antwort des Dionys (Kap. VII der »Göttlichen Namen«; CDI 193–200; Zitatbeginn CDI 197.18) sehr passend mit einem an die Spitze gestellten Fragezeichen eingeleitet: »Ist es nicht richtig zu sagen [*mêpote oun alêthes eipein, hoti theon ginôskomen*], dass wir Gott überhaupt nicht aus seiner eigenen Natur erkennen, denn die ist unerkennbar ..., sondern dass wir nur von der Ordnung des Alls aus, welche aus ihm hervorgeht und die Abbilder ... der göttlichen Urbilder in sich enthält, nach bestem Vermögen schrittweise zu dem emporsteigen, was jenseits von allem ist, dadurch, dass wir der Ursache alles Seienden alles absprechen und uns über alles erheben? So wird der Gott [*ho theos*; 198.2] in allem und doch abgetrennt [*chôris*; 198.3] von allem erkannt. So wird der Gott [*ho theos*; 198.4] durch Gnôsis [198.4] und

¹³ Vgl. Kobusch 1995, 91: »Deswegen ist nach Ps.-Dionysius Gott nicht nur jenseits aller Erkennbarkeit und in diesem Sinne unerkennbar, sondern auch der 'Überunerkenbare' ... oder Überunaussagbare. In diesem Sinne endet auch die Schrift *Mystische Theologie* mit einer Aufzählung der Verneinung verschiedener Gegensätze: Gott ist weder Gleichheit noch Ungleichheit ... er ist weder etwas vom Seienden noch vom Nichtseienden ... Gott ist allen Setzungen und Abstraktionen unseres Bewußtseins entzogen.«

¹⁴ *De mystica theologia* I.3 verwendet »*ho pantôn epekeina*« zweimal (CDII 144.12–13, PG 1001A; Santiago 14.20–21=15.27 im Genetiv).

durch Agnôsia [198.4] erkannt, und so gibt es noësis [ein Verstehen; 198.5], logos [eine Definition bzw. ein Reden/Urteilen], epistêmê [ein Wahrheitswissen], epaphê [eine 'begreifende/haptische' Wahrnehmung], aisthêsis [eine nichthaptische Sinneswahrnehmung], doxa [ein Fürwahrhalten; 198.5], phantasia [eine Vorstellung; 198.6] und onoma [einen Namen; 198.6] von ihm, und sonst alles dergleichen, und doch wird er weder erkannt, noch definiert, noch benannt und ist keines der seienden Dinge, und wird in keinem der seienden Dinge erkannt, ist alles in allem, und nichts in keinem, und wird aus allen Dingen einem jeden erkennbar, und niemandem aus keinem Ding. Denn alles das wird mit Recht über Gott ausgesagt, und aus allen diesen einzelnen seienden Dingen heraus entsteht Lob und Preis in verhältnismäßiger Entsprechung zu allen Dingen, deren Urheber er ist. Und doch ist die göttlichste Gottes(er)kenntnis [theiotatê theou gnôsis; CDI 198.12] die, die durch Unwissenheit auf Grund der über den Nus [hinausgehenden] Einigung erkennt, wenn der Geist, von allem Seienden sich abwendend und sodann sich selbst verlassend, geeint wird mit den überhellen Strahlen von dort her – und dort selbst erleuchtet wird von der unerforschlichen Tiefe der Weisheit [CDI 198.15] ...«

3. Die – mystische – Weisheitsrede von Gott

Trotz der – die gesamte aufstiegstheologische Höhenwanderung bis hin zur »übervernünftigen« aber »göttlichsten« Erkenntnis, ja bis hin zu einer Schau in und durch »Überwindung« der Wissenslosigkeit der (zum Nus gekommenen) Seele – und trotz der – die nun folgende und den Weg abschließende übergeistige, dh. sogar den Geist überfordernde Einigung mit »den überhellen Strahlen ... der unerforschlichen Tiefen der Weisheit« preisgebenden – Antwort ist anzumerken, dass verschiedene Stufen dieses hier so raschen und steilen Aufstiegs bedeutsame, legitime und für die Folgezeit *autoritative Philosophumena des Pseudo-Areopagiten* und seiner Gefolgschaft bleiben. Unter Berufung auf die »Logia« Gottes [sc. in den Hl. Schriften], in welchen der grundsätzlich verborgene Gott einiges über sich selbst geoffenbart habe, hält Dionys zum Beispiel eine kataphatische »biblische Fundamentaltheologie«, eine – so könnte man sagen: elementar-alltägliche – Theosophie, für recht und würdig. Sie hat die Aufgabe, die Gottesnamen der »Logia« sowie die in der paganen Philosophie gewonnenen Gottbenennungen zu interpretieren. Eine solche bejahende Theosophie (»nullter« Stufe) erreicht aber Gott nie als den überseienden Nichtseienden, nie als den überguten Nichtguten, nie als den überunausdenkbaren Unerkennbar-Nichterkannten, alle menschliche Denkanstrengung also, so der Schluss, weiß oder sagt a fortiori nie, wie Gott an sich, was er in sich, wer er für sich ist. Daraus ergibt sich für Dionys mit Denknötwendigkeit der – nächste, aber prinzipiell immer auch schon letzte – Schritt in die Apophasie, hier einmal und zunächst in das Absprechen aller null- und niedrigstufigen Prädikate der traditionellen Ausdrucksweise der Theologie, schließlich in ein allumfassendes Absprechen und »Ab-Denken«, ja in ein »Über-

Abdenken« hinein, welches zur Schau »überheller, von ihm ausgehender Strahlen« (also ganz eigentlich zum Nicht- bzw. zum Nichts-Schauen) führt und schließlich zur Unio mit ihm wird.

Fazit: Gott ist und bleibt allem unmittelbaren menschlichen Begreifen entzogen, er ist eine dem denkenden Menschen verborgene Gottheit, er ist unwissbar und auch überunwissbar. Nach Gott fragen bzw. epistemisch nach Gott suchen, heißt, das göttliche Dunkel zu erforschen. Dieses göttliche Dunkel ist zugleich auch ein menschliches; das wesenhafte Dunkel göttlicher Überunerkenbarkeit entspricht einem menschlichen Dunkel der Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, Wissens-, Denk- und Einsichtslosigkeit (*De mystica theologia* I.3; CDII 143.10–144.15; PG 1000C–1001A; Santiago 12.23–14.23): »... dass von der guten Ursache des Alls viel auszusagen ist und zugleich wenig, ja dass sie unsagbar [alogos] ist, weil keine Rede [logos] und kein Denkbegriff [noêsis] ihr entsprechen, da sie überseiend [hyperousiôs; CDII 143.12] über allem steht und nur denen sich unverhüllt und wahrhaft zeigt, die durch alles Unreine und auch durch alles Reine hindurch und über alle Stufen aller heiligen Höhen hinweg emporsteigen und alle göttlichen Lichter, Klänge und Worte vom Himmel her abseits liegen lassen und in das Dunkel [eis ton gnophon; 143.16] eindringen, wo nach den Worten der Schrift der Allem-Jenseitige wirklich wohnt [ontôs estin; 143.17]. ... Und dann macht er sich los von [all] jenem, was gesehen werden kann und was sieht, und sinkt hinein in das wahrhaft mystische Dunkel des Unerkennens [144.10–11: eis ton gnophon tês agnôsiâs eisdynêi ton ontôs mystikon], in dem er sein inneres Auge aller erkennenden Auffassung verschließt, und gelangt in das ganz und gar Unfassbare und in das ganz und gar Unschaubare, vollständig [Teil] dessen werdend, der jenseits von allem ist, und niemandem mehr angehörig, weder sich selbst noch einem anderen, dem gänzlich Unerkennbaren im Stillstand aller Erkenntnis im Ausmaß größtmöglicher Vollkommenheit einverleibt [kata to kreiton¹⁵ henoumenos; 144.14] und über den Nus hinaus erkennend dadurch, dass er nichts erkennt.« – Und weiter unten (III; CDII 147.7–10; PG 1033B–C, Santiago 20.5–8) wird in die Richtung des Aufstiegskontinuums weiterdenkend angefügt: »Denn je mehr wir in die Höhe emporstreben, um so mehr verengt sich in dem Maße, wie sich die Umschau im Geistigen erweitert, der Bereich der Worte, wie wir auch jetzt, wenn wir uns in das Dunkel jenseits des Nus versenken, nicht (bloße) Wortarmut, sondern völlige Redelosigkeit und Denklosigkeit [anoêsian; 147.10] vorfinden werden.« – Es ist indes immer noch ein Weg der Erkenntnis, es ist eine kontinuierliche, epistemisch bleibende, wenn auch steile »Höhenroute«, welche ein prinzipiell wissenshungrig seiendes Subjekt bis ans Endziel gelangen lassen kann: Um diese Via Dionysiaca tatsächlich zu Ende zu gehen, um an ihren Ziel- und Schlusspunkt, an bzw. »in« das Peras zu gelangen, muss der Mensch aus seinem gesamten Denken in der Ekstase heraustreten (*De mystica theologia* I.1; CDII 142.5–10; PG 997B–1000A; Santiago 11.14–13.4): »... wenn Du Dich um die mystische Schau strebend bemühest, lass die sinnliche Wahrnehmung und die Denktätigkeit zurück, alle Sin-

¹⁵ Santiago 15.28 trifft, obschon sehr frei wiedergegeben, den Kern der komplexen Rede: »...unindo-se da forma mais perfeita ...«. Vgl. Rorem 1993, 191: »... one is supremely united ...«

nendinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und alles Seiende, und strebe – soweit dies möglich ist – erkenntnislos auf das Geeintwerden mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden hin. Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie [pantôn aschetô ... ekstasei; 142.9–10] und rein von allem gelöste Heraustreten (durch Ekstase) aus Dir selbst wirst Du, alles abstreifend und aus allem erlöst, zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben werden.«

4. Zusammenfassung und Ausblick

Innerhalb der *Symbolischen Theologie* sucht der strebende und denkende Mensch für sich einen mehr oder minder »theurgisch gepflasterten« Aufstiegs Pfad aus dem Bereich der Sinnendinge in das Reich des Geistigen. Dieser Weg setzt sich dann vermittelt der apophatischen Theologie fort, indem er vom Wissbar-Geistigen zum Unwissbar-Übernoetischen weiter führt, um in einer überepistemischen und außernoetischen Vereinigung mit dem transzendenten Ersten Einen, in der Unio mystica, zu gipfeln. Das philosophische Grundvokabular dieser dionysischen Ausführungen – »Sinnending«, »Geistiges« bzw. »Wissbares«, »Unwissbares«, »Vereinigung« – hat neben seiner objektiven Bedeutung auch einen subjektiven, einen subjektbezogenen Sinn. Die Terme beziehen sich auf bzw. benennen entweder eine Eigenschaft des (epistemisch auf sein Objekt gerichteten) »tätigen« Subjekts, der Seele qua Mensch, oder sie bezeichnen z.B. im Falle der Sinneswahrnehmung eine Qualität des Sinnendinges, welche jenen epistemischen Zustand im Wahrnehmenden erst hervorruft. Die Sinnenwelt ist, objektiv gesehen, jener Teil des Universums, der zwar den Sinnen des Menschen, aber dem Menschen eben auch nur über und durch die Sinne zugänglich ist. Durch logische Transposition müsste folgen, dass ein bloßes Sinnenwesen Mensch auf den Bereich des »empirischen Inputs« beschränkt bliebe, da dieser ja nichts über die Sinne Hinausgehendes liefere. Sehen, Hören usw., eben Wahrnehmen, wäre schon alles, es gäbe nichts zu denken und auch nichts über das Empirische Hinausgehendes zu suchen. Der Kreis von Sinnendingen und reinem Sinnenwesen bliebe objektiv geschlossen. Hier setzt die symbolische Theosophie an und hebt, so könnte man es ausdrücken, das geistbegabte Seelenwesen aus diesem Kreislauf des Stofflich-Körperlichen heraus.

Da bzw. insofern der wahrnehmbare Kosmos (bei Dionys) als Folge der göttlichen Prohodos von Logoi erfüllt ist, ward er zu einer Welt auch voller Zeichen und Symbole. Der Seinsgrund eines solchen Zeichens liegt nicht in seiner raum-zeitlich-empirischen Erstreckung als eines Stückes Materie, sondern besteht in seinem »symbolischen« Gehalt, d. h. im (anagogischen) Zeichencharakter von Gegenständen auch der stofflichen Dingwelt. Symbolische Theosophie ist durch ihr Auffinden dieser Zeichenhaftigkeit der Sinnenwelt und durch das Ausrufen und Ausdeuten der jeweiligen Symbole und ihrer (sakramentalen bzw. theurgischen) Wirkung Wissenschaft von der Überwindung der Materie, auch des Körpers, Wissenschaft vom Ablegen des Stoffes. Sie ist darin »Negation« und bildet insofern bereits eine

erste Stufe bzw. die Vorstufe apophatischer Theorie, die hier alles Materielle hinter sich lässt, die Zeichen aber bewahrt. (Apophatische Theosophie negiert indes auf ihrer letzten Stufe selbst die Symbole.) Durch die Methode des Absprechens und durch den gemeinsamen Ausgangspunkt im Grundsatz, alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden – Geistwesen, Menschen, Sinnendinge – entsprechend ihrer Wesensnatur als Symbole des Ersten Einen oder als Theophanien Gottes zu verstehen, entwickeln symbolische und mystisch-apophatische Theosophie ihre Lehren in einem aufsteigenden methodischen Kontinuum. Der Ziel- und Schlusspunkt ist zugleich Öffnung eines Tores, er ist neuerliche Fortsetzung des Kontinuums ins »Epekeina« hinein: Die jenseits der Sphäre des Erkenntnismäßigen sich vollziehende Schau Gottes, die Einigung mit Gott im mystischen Erlebnis ist jedoch nicht etwas dem Erkennen grundsätzlich Entgegengesetztes, sondern steht dergestalt über dem Erkennen, dass es zugleich eine Fortsetzung des angesprochenen rationalen Aufstiegsweges und eine Überhöhung des vernunftgeleiteten Erkennens bildet, die geradezu geradlinige Verwirklichung seines tiefsten epistemischen Strebens darstellt. Dieser Gedanke findet sich schon bei den Großen Kappadokiern, er ist unverkennbar spätneuplatonisch und durch die Autorität des *Corpus Dionysiacum* – ausgesprochen christlich *und* fehlt dennoch im ökumenischen Verständnis Klassischer Theologie (zumindest im München der achtziger Jahre)! Um so besser für uns: Dionys kehrt in den Kreis der Theosophen, also in den der Philosophen zurück!

Der »spätneuplatonische Taufwerber« kann aber nicht jede seiner anthropologisch-soteriologischen, aber eben heidnischen Eigenschaften über sein Katechumenat in die neue Gemeinschaft mit herein bringen. Schon von Beginn weg muss Dionys – und müssen seine Glossatoren erst recht – diesen Täufling vorweg noch mehrfach beschneiden: Wie schon kurz erwähnt, wird z.B. die Hypostasenlehre durch Dionys (und Johannes von Skythopolis [*floruit* um 530]) in signifikantem Ausmaß dogmatisch-trinitarisch umtheologisiert und im Sinne der bereits etablierten Heilslehre adaptiert. Die Seele verliert ihre im Platonismus wesentliche Göttlichkeit und Präexistenz und der über ihr und unter der Gottheit stehende göttliche Nus wird dem dreieinig-dreifaltigen Ersten Einen einverleibt. Die spätneuplatonische, die zwei oberhalb des Seelischen liegenden Hypostasen durchlaufende Rückhinwendungs- und Aufstiegslehre wird auf die nun schon standardisierte soteriologische Gott-Mensch-Dualität reduziert. Dionys und seine Exegeten der ersten Stunde negieren zu diesem Zwecke zwei der ererbten außerchristlichen Motive der anagogischen Psychologie: Die christlich notwendige Ablehnung der wesenhaften Göttlichkeit und Präexistenz der Seele nimmt dieser den platonischen Erklärungsgrund für die Möglichkeit ihrer Gotteserkenntnis und für die – gegebenenfalls endzeitliche – Realisierung ihrer Gotteinigung als Gottwerdung. Die Einverleibung des Nus in das innertrinitarische »Leben« von Gott als dem Ersten Einen, welches auch noch den Logos und das Paradigma der Formen einbezieht, zerstört eine wesentliche Bedingung für das Modell des stufenweisen Aufstiegs des Menschen (qua Seele) zu Gott. Dadurch erfahren Zielnähe und Ende der Rückhinwendung, d.i. »einswerdendes Erkennen« und Unio eine »stufenlose«

Umdeutung. Der mehrstufige Vorgang der Gotteinigung wird ersetzt durch die dionysische Innovation einer übervernünftigen Erkenntnis Gottes, aus der Liebe zu ihm, die nicht durch ein stufenweises geistiges Emporsteigen, sondern kraft ihrer »ekstatischen« Wirkung die Seele unmittelbar mit Gott vereinigt, indem sie sie aus ihrem eigenen Wesen heraushebt und in die Gemeinschaft mit Gott versetzt. Das bedeutet eine Abwendung vom neuplatonischen Denken in einem der wesentlichen Punkte, Dionys wird schon durch diese einzelne »Umerziehung« zum Taufpaten des *Plato Christianus*.

Derlei Innovation scheint Dionysios Pseudo-Areopagitès, jedenfalls überall dort, wo er existierendes christliches Dogma als Richtschnur vor Augen hat, keine besonderen denkerischen Probleme aufzuerlegen. Überhaupt fällt auf, dass er bei manchen derartigen »Zusammenstößen« eine gewisse Leichtigkeit an den Tag legt, die er gelegentlich auch selbstbewusst als solche erkennt bzw. verkündet (*De divinis nominibus* XI.6; CDI 222.3–15; PG 953C–956A; meine Kursivierung): »Was aber meinen wir ... überhaupt mit dem 'Sein selbst' [to autoeinai; CDI 222.3], dem 'Leben selbst' [tên autozôên; CDI 222.3], oder wovon wir sonst noch sagen, dass es abgesondert und uranfänglich bestehe, und *als erstes aus Gott hervorgebracht worden sei? Das ist nicht so verwickelt, sondern ganz einfach und leicht zu erklären*. Denn wir sagen nicht, dass das Sein selbst, welches die Ursache davon ist, dass alles Seiende ist, irgendein göttliches oder engelhaftes Wesen ist, denn der alleinige Ursprung, der Seinsgrund und die Ursache dessen, dass alles Seiende ist und besteht, ist das überseiende Sein selbst. Noch sagen wir, dass es eine andere lebensspendende Gottheit gibt außer jenem Übergöttlichen Leben, das die Ursache alles Lebenden und des Lebens selbst ist ... Sondern wenn wir vom Sein selbst, vom Leben selbst, von der Gottheit selbst [autoeinai kai autozôên kai autotheotêta; CDI 222.13–14] sprechen, so meinen wir *im ursprunghaften, göttlichen und ursächlichen Sinne den einen überursprünglichen und überseienden (= transszedenten) Uranfang und die Ursache von allem ...*«

Die hier vorliegende innertrinitarische Deutung der *Prohodos* und die damit zusammenhängende innergöttliche »Reduktion« der systembildenden platonischen Noo- und Ideologie auf christliche Trinitariologie als Dreieinigkeitslehre sind ein weiteres Stück großzügigen Umganges mit Ererbtem, wobei wiederum der einverleibenden Taufe eine tatkräftige und tiefgehende Beschneidung vorausging. Wer Dionys liest, kann sich regelmäßig nicht des Gefühls erwehren, dass er »... should have done a little more rejecting and a little less incorporating ...«[®]. Inwiefern? Wie so oft, so gilt auch hier an der eben zitierten Stelle der »Göttlichen Namen«, dass die Art und Weise, wie Dionys das Eine Erste des athenischen Platonismus mit dem christlichen Gott in Beziehung, um nicht zu sagen, gleich setzt, viel zu viel vom christlich-dogmatischen Inhalt aufgibt und doch viel zu wenig vom Platonismus beibehält.

An dem überragenden Einfluss, den Dionys ausübte, kann kein Zweifel bestehen. Dabei hält sich die Originalität des Pseudo-Areopagiten als eines selbständigen orthodoxen Denkers ebenso in Grenzen, wie auch seine »Platonisierung« des christlich-philosophischen Denkens – eine reziproke Formulierung wäre ebenfalls

zulässig – dem Abendland eine »ausreichend« breite, dabei sicherlich glänzende, und doch in den Tiefen des Fundamentes äußerst schwankende Ausweitung der Basis, ie. Quellen, Tradition, Autorität, Orthodoxie und Interpretationsmuster gleichermaßen bestimmend, innerhalb der bereits real existierenden augustinisch-boethianischen Vorgaben eingepflanzt hat: Postdionysische Hypostasen- und Emanationslehre lassen z.B. der »Genesis«-Kosmologie ebenso Raum wie sie die Trinitariologie am ehesten »christlich« verfestigen. Und obschon er die »Hierarchien« erfunden und begrifflich ausgeprägt hat, hält die postdionysische Tradition daran fest, dass alles Seiende von Gott *unmittelbar*, jedenfalls ohne Hierarchien und ohne Mittlerwesen, verursacht wird bzw. ist. – So wohl auch die Münchner »Klassiker« – und drauß' bist Du – Dionys!

Referenzen

Textkritische Ausgabe

- CDI** – *Corpus Dionysiacaum*. 1990. Bd. 1., *De divinis nominibus*. Patristische Texte und Studien 33. Beate Regina Suchla, Hrsg. Berlin: de Gruyter.
- CDII** – *Corpus Dionysiacaum*. 1991. Bd. 2., *De coelesti hierarchia*. Patristische Texte und Studien 36. Günter Heil, Hrsg. Berlin: de Gruyter.

Übersetzungen

- Luibheid, Colm**. 1987. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. The Classics of Western spirituality. New York: Paulist Press.
- Santiago de Carvalho, Mário**. 1996. *Pseudo-Dionísio Areopagita: Teologia mística*. Versão do grego e estudo complementar. Textos e Estudos 10. Porto: Medievalia.
- Stiglmayr, Josef**. 1911. *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*. Kempten: Kösel.
- von Ivánka, Endre**. 1990. *Von den Namen zum Unnennbaren*. [Verdeutschung von *De mystica theologia* und von *De divinis nominibus* I–V, VII, XI, XIII]. 3. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Sekundärliteratur

- Beierwaltes, Werner**. 1994. Unity and Trinity in East and West. In: Bernard McGinn und Willemien Otten, Hrsg. *Eriugena: East and West; Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Chicago and Notre Dame, 18–20 October 1991*, 209–231. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Boiadjiev, Tzotcho, Georgi Kapriev und Andreas Speer**. 1996. *Gutheit, Schönheit, Licht: Der Kommentar des Thomas von Aquin zur Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Dionysius* (cap. IV, lect. 1–8). Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur 3. Sofia: s.n.
- Gombocz, Wolfgang L.** 1997. *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, 264–275 [Die Kappadokier]; 318–331 [Dionysius vom Areopag]. Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Wolfgang Röd, Bd. 4 München: Beck.
- — —. 2000. Dionys vom Areopag als Theosoph: Eine philosophische Gotteslehre. *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur* [Sofia], Heft 6:149–164.
- Heinzmann, Richard**. 1992. *Philosophie des Mittelalters*. Grundkurs Philosophie 7. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kanakis, Ilarion**. 1881. Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt. Leipzig, Phil. Fak., Univ., Diss. Leipzig: Rossberg.
- Kobusch, Theo**. 1995. Dionysius Areopagita (um 500). In: Friedrich Niewöhner, Hrsg. *Klassiker*

der Religionsphilosophie: Von Platon bis Kierkegaard, 84–98. München: Beck.

Martin, Christopher. 1996. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rorem, Paul. 1993. *Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*. Oxford: Oxford University Press.

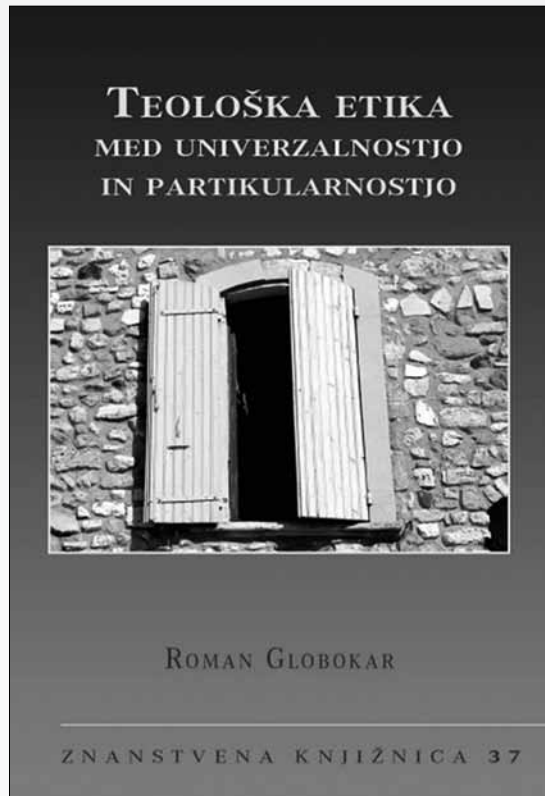
Sheldon-Williams, Inglis P. 1967. The Pseudo-Dionysius. In: Armstrong, A. H., Hrsg. *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, 457–472. London: Cambridge University Press.

Stead, Christopher. 1994. *Philosophy in Christian Antiquity*. Cambridge: University Press.

Šijaković, Bogoljub. 1996. Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis. In: *Amicus Hermes: Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie*. Podgorica: Oktoih. Vorher erschienen in: *Orthodoxes Forum* 8, (1994): 189–199.

Turner, Denys. 1995. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

von Ivánka, Endre. 1964. *Plato Christianus : Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.



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

Izvorni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,313—322
 UDK: 27-423.78:81'37
 Besedilo prejeto: 04/2015; sprejeto: 05/2015

Jože Krašovec

Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations

Abstract: A holistic perception of all dimensions of justice in its organic essence opens horizons of human life that lie beyond the scope of merely formal and legal justice. In this way we reach the basis of the highest ideals: love, solidarity, reconciliation, peace and longing for goodness. The dimensions of justice have to be investigated both in terms of its immense interrelated content and in terms of the representation of justice in literary sources, in philosophical and theological discourse and in various applications of justice in law, education and historical events. The paper focuses on semantics of basic terms that designate the concept of justice in the culture of the Ancient Near East and on the artistic, literary-poetical language that covers the dynamics of vital circumstances. Biblical literary-poetical speech reflects human comprehension and feeling in the range between the concrete and the abstract, the temporal and the infinite.

Key Words: justice, righteousness, semantics, arts, literary representations, ethics, philosophy, theology, law

Povzetek: **Semantika koncepta pravičnosti in njegove literarne reprezentacije**

Celostno dožemanje vseh razsežnosti pravičnosti v njenem organskem bistvu odpira obzorja človekovega življenja onkraj dometa zgolj formalne in pravne pravičnosti. Na ta način pridemo do osnove najvišjih idealov: hrepenenje po dobrem, ljubezen, solidarnost, sprava in mir. Razsežnosti pravičnosti je treba raziskovati tako glede njene brezmejne med seboj povezane vsebine kot tudi glede reprezentacij pravičnosti v literarnih virih, v filozofskem in teološkem diskurzu in v različnih aplikacijah pravičnosti v pravu, vzgoji in zgodovinskih dogodkih. Članek se osredotoča na semantiko osnovnih terminov, ki označujejo koncept pravičnosti v kulturi starega Bližnjega vzhoda, in na umetniški, literarno-poetski jezik, ki pokriva dinamiko vitalnih okoliščin. Svetopisemski poetični nagovor odraža človekovo dožemanje in čutenje v razponu med konkretnim in abstraktnim, časovnim in neskončnim.

Ključne besede: pravičnost, pravšnost, semantika, umetnosti, literarne reprezentacije, etika, filozofija, teologija, pravo

In the Bible, consideration of interrelation between personal, social and cosmic dimensions of justice is crucial for understanding the biblical conception of reali-

ty. Irena Avsenik Nabergoj states how various aspects of the concept of reality and truth are expressed in relation to cosmic and to personal realities: »Usage of the vocabulary from this semantic field shows that the concept of reality and truth in the broadest scope of meaning sometimes expresses a state in the order of creation. However, most biblical texts reveal an understanding of the concept of reality and truth in relation to man and God as personal beings in their reciprocal relationships« (Avsenik Nabergoj 2014, 29). This paper approaches biblical understanding of justice and righteousness in all relevant dimensions by considering the cosmic, social and personal presentation of justice in various literary types and forms. The focus is on the personal or ontological foundation, which is by far the most important dimension of justice in the Bible. Since biblical texts are literary in nature, all linguistic and literary means of expression have to be considered: semantics of relevant concepts, stylistics, rhetoric and literary analysis.

1. Semantics of the Concept of Justice in Its Cross-Cultural Relations

For clarification of the vocabulary used in the Bible it is important to investigate systematically the semantic field (*Wortfeld*) of the root *šdq* in relationship with its various forms and with other words from the roots *yšr*, *ḥsd*, and *špt* in a single sentence and literary structure. Antonyms are mainly derivatives of the root *rš'*, *ḥtt'*, and *'wn*. The corresponding semantic field in Greek, as used in the Septuagint, New Testament and many apocryphal writings, covers the derivatives of the root *dike*. In the sense of judgment the words *krima* and *krisis* are important. The Latin root for justice is *ius*, which became the basis for the concept of justice in all the Romance languages and also in English, besides the term *right* derived from Latin *rectus*. Of this root is reminiscent also the collective Germanic root *rehta*. The meaning of the original German base *rehta* and its derivatives in individual Germanic languages is very general and undefined, similarly to the Latin *ius*. The basic meaning clearly indicates only direction in communication. This basic meaning is associated also with the collective Slavic base with a very broad and indefinite meaning: *prav*. In this connection, mention may be made also of words designating justice in other ancient cultures: *me* (Sumerian), *kittu* (Accadian); *maat* (Ancient Egyptian); *r(i)ta*, *dharma* (Ancient Indian) (Krašovec 1988, 293–304; 2014 three articles).

All the above-mentioned roots and their derivatives reflect the primeval adjustment of the human being to communication and harmony. However, it is precisely here that actual problems begin in the evaluation of the word-stock within the framework of different cultures and religions and the interpretations of these word-stocks. The question is raised whether the vocabulary only covers the meaning that is an expression of the universal feature of human existence and its fundamental adjustment to some order, of natural and social law, or whether it is something more specific and more radical in existential terms. Only a total eva-

luation of individual religions and cultures shows that the dimensions of justice are not the same in all respects. In comparison with the dimensions of justice in the Hebrew, the decisive difference lies in the fact that the Sumerian and Accadian, Egyptian, Ancient Indian, Greek and Roman roots and their derivatives within their cultures did not rise above the framework of cosmic and collectivist social laws. The great advantage of the biblical understanding of justice is that it conceives of justice in terms of interpersonal relationships between God and humans as well in mutual human relationships.

In accordance with postulates of Hebrew religion the words derived from the Hebrew root *šdq* and equivalents in the Greek Bible derived from the root *dike* occur very often in synonymous combination with some other related words or in contrast patterns such as »righteous« and »unrighteous,« »faithful« and »unfaithful,« »salvation« and »condemnation,« etc. Words are basic units of semantics, but their meaning cannot be stated in isolation, only in relation to other words, to the whole sentence proposition and even sometimes to the whole literary structure. The grammatical and literary structure tells us little about the underlying fundamental understanding of the world, of the value of interpersonal relations and of the ultimate purpose of human life. Since the conception of righteousness of God is based on the dynamic of a relationship between God and humans, there is an existential basis available for the consideration of how righteousness of God definitely outweighs evil manifested by antagonists to God's authority and sanctity. Close correspondence between the meaning of linguistic and literary forms and truth conditions in which God manifests his power turns our attention to the passages dealing with the effective ways of God's righteousness in favour of the righteous people by subjugating hostile subjects and forces.

The distinction between the passages dealing with God's righteousness and those dealing with human righteousness is of utmost importance, because the concept of the righteousness of God is the origin, ontological norm and the basic model for the concept of human righteousness. Since God is the centre of admiration, reflection and prayer for refuge or deliverance from the enemies, formulaic compositions using synonyms and antonyms is much more characteristic of passages dealing with God's righteousness than in those dealing with human righteousness. The search for the meaning of the root *šdq* and Greek *dike* in relation to God shows that the meaning of the term covers such aspects as God's fidelity to the faithful people, God's steadfast love, saving help and victory against oppressors. Righteousness of God is an expression of God's loving attitude towards individuals, the covenant people and the entire world, an attitude which is based on God's sovereignty and is independent of human norms, knowledge and merit. Righteousness of God means the very best fruits of God's self-revelation and actions among humans. In the final analysis, righteousness of God is the distinctive mark of the Creator and the Redeemer, who is indisputably the beginning and the end of the whole of history. In view of all this, the semantic range of *šdq* vocabulary is extremely broad and yet indefinite. In different contexts it expresses various aspects of one and the same truth about God and of the constant hope of

humans in expectation of manifestation of God's righteousness. The absolute supremacy of God means that God is the only object worthy of returning human righteousness.

2. Interpersonal Communication and the Ways of Literary Representation of Justice in the Bible

It is obvious that in literary structures synonyms and antonyms expressing the concept or symbol of justice help to determine the meaning of individual words. On account of the prevailing expressions in *parallelismus membrorum*, the Hebrew Bible offers a possibility for investigating words according to the principle of semantic fields. Almost all the synonyms and antonyms frequently form parallel phrases or parallel formulas in different literary genres and structures. The frequent combination of synonyms and antonyms in the same syntagma in the form of parallelism confirms the validity of the theory of semantic fields. The limited feasibility of the theory must, however, be complemented by consideration of the context of passages containing the word-stock of the semantic field. In order to determine the meaning of a passage, all grammatical, stylistic and structural elements must be taken into consideration in their correlations and interactions. Representation of truth in literature helps us to penetrate beyond a semantic field of words to a deeper layer of human experience. A comparative literary approach helps to disclose the complex relationships between the reality of the world and life, language, culture, belief and truth. Irena Avsenik Nabergoj explains advantages of literary representations of reality and truth: »Immersing oneself in the nature and purpose of literature shows that all writers try, in the most varied of ways, to depict reality when they choose their subject matter, themes, and motifs from their material, cultural, and spiritual environments and from history, and when they endeavour to show man in his intellectual and spiritual state and in his relations with others« (Avsenik Nabergoj 2013, 208).

The priority of understanding God as person and the supreme authority of law over the cosmic and formalist social dimensions of justice discloses the centrality of the covenant in the Bible. The covenant relationship between God and Israel should not be considered as a formal norm but as a symbol of the close and intimate society of the family, mutual family life and emotional bond of friendship. Existential grounds and the bonds of interpersonal relations automatically include the requirement of faith, hope and love towards God and towards fellow human beings, extended to the sphere of humanity as a whole. The intentions and aims of elementary existential unity and of mutuality of interpersonal relations are beneath and beyond any legal and formal social norm. God manifests his righteousness by nature on the stage of the entire world, and hence it is not dictated by stipulations of the covenant. On the contrary, the righteousness of God is the content of his covenant, the foundation of the inherent principle of mutuality and the ultimate criterion of the attitude of humans towards God and fellow people.

Since God has granted fellowship with him to his people and to all mankind, he is also the only justifiable challenger of the whole world. On this theological ground we may conclude that cosmic, social and personal spheres should not be conceived as separate domains but rather in their organic interaction in relation to fulfilment in love union of persons. Matthew W. Levering deduces from the characteristic teleological biblical conception of interpersonal relations his unifying concept of »natural law,« and concludes: »From a theocentric perspective attuned to human creatureliness, natural law doctrine highlights the teleological attraction of the good, and thereby makes clear that human fulfilment is found in going outside oneself rather than in self-seeking actions« (Levering 2008, 224).

The nature of mutual righteousness between family members means that an intimate relationship is based on unexpected acts of goodness, kindness, righteousness and love and cannot be defined in terms of legal obligations. Given the fact that God as Creator infinitely surpasses humans in strength and power, it is all the more clear that in relation to him mutuality of righteousness cannot be presupposed or automatically expected. It is natural that God expects from humans loyalty, faithfulness and truthfulness towards him and constant mutual kindness in interpersonal relations among people. The only possible reason for the break-up of intimate common life and mutuality of relations is refusal to return to God and to humans acts of goodness, faithfulness and love. Disloyalty is therefore the most reprehensible sin Israel and nations could commit.

Since infidelity, ingratitude and obduracy in interpersonal relations among humans is a permanent state of affairs, the antithesis between God's saving and punitive acts manifests itself as a permanent crisis. When we see God as analogous to a judge in a criminal case it seems to be impossible to attribute both justice and mercy to him. But God has »many rights with respect to His creatures. Thus His mercy may be viewed as His deciding, out of love or compassion, to waive certain rights that He has – not to violate certain obligations that He has« (Hampton 1988, 177). God considers human frailty on the one hand and his final purpose of creation on the other. This helps to explain theologically why God manifests forgiveness and mercy in most situations of his dealing with humans (Lim 2002). The concept of righteousness of God expresses only generally the extent of divine grace, faithfulness and mercy. Hence it is understandable that the concept occurred in a set of related and to a great extent polysemous words that share a common semantic property yet have multiple meanings. It is therefore necessary to consider words that are in any sense related to the same semantic field.

The ideal is not to define the meaning accurately at any price: most often we must be content with only an approximate definition of the notion of God's righteousness. Passages dealing with the righteousness of God show the actional nature of *šdq* and its great semantic range as a part of a larger semantic field. In relation to recipients of God's righteousness the following designations are possible: goodness, fidelity, truthfulness, correctness of God's acts, deliverance, redemptive deeds, victory success, good fortune and mercy. The »negative« reason

for manifestation of righteousness of God shows itself in expression of divine mercy towards transitory mortal and sinful people (cf. Pss 51 and 103). Regarded from God's side, righteousness of God expresses itself as a promise or assurance; seen from the human perspective it is perceived as hope, frequently as hope against hope. There are two main circumstances stimulating hope against hope: firstly, oppression by adversaries; secondly, confronting one's own sinfulness. When oppressed by wicked adversaries, the righteous people hope and beg for deliverance; in cases of affliction caused by their own guilt and the guilt of their father, they beg God to bear with them and proffer them his redemptive grace. Since righteousness of God is by its very nature a redemptive concept, it cannot mean God's judgment according to strict justice. The holier and the more faithful God reveals himself to be, the more the gravity of human sinfulness enters the consciousness of the covenant people. In this relationship God is by definition a merciful redeemer, in spite of the people's sinfulness.

3. Limits of Judicial Symbolism and Polyphonic Representation of Justice in Literature

The most impressive texts dealing with the issue of justice and righteousness in literature, including the Bible, are not explained by words but by themes, motifs, symbols, characters, literary figures and structures. The same is true for all later poets and writers that reveal a profound need to reveal all dimensions of the secret of the human soul in interpersonal communication. Mikhail M. Bakhtin, one of the most influential philosophers of language and literary modes of representation, explained the essential role of dialogue in his influential works: *Toward a Philosophy of the Act*; *Problems of Dostoyevsky's Poetics*; *The Dialogic Imagination*; *Speech Genres and Other Late Essays* (see references). In his *Philosophy of the Act* he acknowledges the uniqueness of one's participation in Being. In interpersonal communication our irreplaceable uniqueness is expressed by means of the uniqueness of the dialogue between persons.

In *The problems of Dostoyevsky's Poetics* Bakhtin introduces three interrelated concepts: the concept of unfinalizable self, the relationship between the self and others, and the polyphony of many voices that speak for an individual or groups. His ideas are based on the fact that truth and justice can be distinguished from untruth and injustice only in mutual engagement and commitment to the context of real-life events. The dialogue between persons creates communication in which individuals hear the voices of others and mutually shape the characters. In *The Dialogic Imagination* Bakhtin defends primacy of context over text, the hybrid nature of language (polyglossia) and the relation between utterances (intertextuality). In his work on speech genres he deals with language as a living dialogue (translinguistics). He indicates that genres exist not merely in language, but rather in communication. Bakhtin acknowledges extra-literary genres and makes the distinction between primary genres that are acceptable in everyday life and secon-

dary genres that are characterized by various types of text, such as legal, scientific, etc.

Bakhtin's views are wholly applicable to our innovation of the ways of literary representations of dimensions of justice in the Bible and in the rest of ancient and of later literature, especially in religious and ethical domains. A genuine dialogue becomes possible where regular conventions are broken or reversed. Insight into the modes of dialogue in literature represents a substantive shift from views on the nature of language and knowledge by rejecting the separation of language and content. The dialogic nature of human communication inspires creation of verbal dialogue or literary representation of reality, especially of dimensions of justice (cf. the book of Job). In order to do justice to literary modes of representation of dimensions of justice one must take all forms of communication into account. Basic literary forms (such as parable, fable, moral tale and story) express unique meaning based on experience and understanding of the world. Colin McGinn states the utmost importance of basic literary forms in literature:

»In reading a novel we have ethical experiences, sometimes quite profound ones, and we reach ethical conclusions, condemning some characters and admiring others. ... Our ethical knowledge is aesthetically mediated. There is a clear interplay between art and ethics in moral education: the artistic and the ethical are processed simultaneously and in complex interpenetrating ways. ...« (McGinn 2007, 174)

Literature aims at a search for symbolic understanding of both meaning and expression of truth and justice through what is regular or irregular in human experience – in literature, world, mind, and word; in the structure of the world, the ordering power of thought, and the articulation of language; in truth, beauty and virtue interact companionship in the search for justice within the healing powers of nature. This explains the range of meaning of »poetic justice« in literature. The scope of poetic justice is to show how justice, law, and literary forms intersect through their conflicting appeals to nature and human nature in order to create logical, ethical, and emotional satisfaction for readers. The demand of satisfaction implies the belief that there must be an intrinsic capacity to distinguish between good and evil. In his study *Poetic Justice and Legal Fictions*, Jonathan Kertzer claims that »there must be some working model of human deeds, desires, powers, virtues, and frailties in order to formulate an authoritative system to judge and regulate conduct« (Kertzer 2010, 71).

Gustave Flaubert expressed his »devotion to justice as the supreme literary value« in his explanation of the »just word« (*le mot juste*). According to Flaubert »the right word appears when the idea is true, but only the right word will express its truth« (Kertzer 2010, 1).¹ Flaubert believes that »language may be not only eloquent and accurate, but just;« ... »when words are beautiful in their precision

¹ Kertzer explains: »*Le mot is juste* when it contributes to a justice of expression, thought and judgment. It permits a fusion of aesthetic and ethical values.« (1–2)

and precise in their beauty, they reveal that the world, the ordering power of the mind, and the structure of language are congruent« (Kertzer, 2). Flaubert praises »art for rendering justice in an unjust world« (Kertzer 2010, 3). The awareness of an intrinsic capacity to distinguish between good and evil implies a healthy awareness of the darker side of human nature, reflected in the deep and the widespread disorder among human beings. There is an evident gap between inclination to good ends and rebellion, between natural and positive law, and between the natural and rational demands of natural law. In our life situation, a clear vision of »the whole truth« comes after a trial of error.

Kertzer states: »Literary justice is defined differently in different historical periods, but traditionally it is associated with the virtue of poetic thought to organize, interpret, and justify the chaotic misrule of experience« (Kertzer 2010, 4). Cultivation of *le mot juste* is, however, often confronted with deception, namely, of an illusory world of one's own devising. »In modernist writing, *le mot juste* is not regarded as an agent of transcendental or platonic insight, but as one of realism. It is 'just' in its ability to do justice to its subject, that is, to touch the world and render the intensity of its physical presence« (Kertzer 2010, 5).² Kertzer continues: »Poetic justice« in literature »assures readers that we can know exactly what characters deserve, because secure knowledge of motives, actions, and responsibilities, as well as faith in the moral standards by which to assess them, are readily available to us.« ... »Poetic justice« makes it possible that readers »agree about what characters deserve and feel satisfied when they are treated appropriately. Even more basically they agree, at least temporarily, about what *is* appropriate so that artistic and moral propriety can sustain each other. Such calculations seem no longer arbitrary, biased, or historically relative, but poetical and just« (Kertzer 2010, 11). The inner appeal of justice raises attention to Kertzer's explanation of the aim of poetic justice in terms of satisfaction:

»As my glance at Shakespearean comedy illustrates, the satisfaction or dissatisfaction of literary justice operates not only as theme but as form and audience response. Satisfaction is therefore a function of genre, which offers an imaginative sanctuary, a privileged space where rule can be legislated, enforced, relaxed, or even dispelled. Genres are characterized by the kind of satisfaction they define and provide, where satisfaction involves a vision of what is just and proper. ... Satisfaction is a matter of fulfilment, sufficiency, completion to exactly the right degree. There is nothing more to be done, because enough has been done, and done properly – the end. We feel satisfied when justice is satisfied, and it is satisfactory when it fulfils its own principles and formal procedures. This ideal may seldom be realized in everyday experience, but one of the joys of literature is that it convinces us at least for as long as we are reading, that we can know

² Kertzer explains further: »This survey shows that the justice of *le mot juste* may be formulated differently, but in each case it relates consciousness to the world by seeking higher forms of accommodation and satisfaction, both of which are implied in the notion of jurisdiction.« (6)

exactly what is sufficient, and be content when it is achieved.« (Kertzer 2010, 14)

4. Conclusion

Justice can be considered a cosmic system, a virtue of social institutions or practices, agreement among parties about common interest, or integral righteousness of persons discerned by intuition. This distinction is fundamental and far-reaching. The article aims at disclosing complementary and contrasting relationships between dimensions of justice in the span between the cosmic, social and personal domains and the way of expressing them in speculative and metaphorical literary terms. The Jewish-Christian understanding of justice in all its aspects goes beyond any formalistic, let alone pragmatist considerations. This understanding is based on grounds of existential interdependence between humans as persons. Biblical beliefs in creation, covenant, and redemption establish connections between family structures and the transcendental social order. Assuming justice as the principal virtue of institutions is supplemented by the belief that every human being has intrinsic value and positive purposes within the human family. God as a Person and humans as persons are authors of law, and therefore our systems have no higher authority or deeper basis than holistic relationships among persons. From this view follows the recognition of the primacy of the moral over the conventional, the personal over the impersonal, the existential over the merely stipulative. Human rights and retribution are equal to and existentially prior to any contract or convention. Our being is both common and unique, dignity belongs to everyone, and all our formal institutions must be held to moral purposes. Jewish-Christian belief assimilates justice to benevolence; the ideal is an association of saints who forego authority over one another and who work selflessly together for one end, the glory of God and salvation of humankind. The dignity of humans deepens understanding of guilt, making it a sickness to heal rather than a wrong to punish. Based on this belief, literary representations of dimensions of justice in actions transcend the force of »poetic justice« by correlating justice with compassion, love, and forgiveness.

References

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2013. Pre–Modern Philosophical Views on Reality and Truth in Literature. *Synthesis Philosophica* 28, 1–2:195–210.
- — —. 2014. Semantika resničnosti inr esnice v Svetem pismu [Semantics of Reality and Truth in the Bible]. *Bogoslovni vestnik* 74, 1:29–39.
- Bakhtin, Mikhail M.** (1981) 2011. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist; trans. Caril Emerson and Michael Holquist. Austin, Tex.: University of Texas Press.
- — —. (1984) 2011. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. and trans. Caryl Emerson; introd. Wayne C. Booth. Theory and History of Literature 8. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- — —. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Trans. Vern W. McGee; ed. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, Tex.: University of Texas Press. Reprint 2010.
- — —. (1993) 1999. *Toward a Philosophy of the Act*. Trans. and notes Vadim Liapunov; ed. Vadim Liapunov and Michael Holquist. Austin, Tex.: University of Texas Press.
- Hampton, Jean, and Jeffrie G. Murphy.** 1988. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kertzer, Jonathan.** 2010. *Poetic Justice and Legal Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. OBO 76. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- — —. 2014. Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki [Comparative Scrutiny of the Concept of Justice in Antiquity]. *Edinost in dialog: Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog [Unity and Dialogue: Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue]* 69, 1–2:17–31.
- — —. 2014. Punishment. *Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics*, 167–174. Vol. 2. Ed. Robert Brawley. New York: Oxford University Press.
- Levering, Matthew.** 2008. *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Lim, Johnson T. K.** 2002. *Grace in the Midst of Judgment: Grappling with Genesis 1–11*. BZAW 314. Berlin: De Gruyter.
- McGinn, Colin.** 2007. *Ethics, Evil and Fiction*. Oxford: Oxford University Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,323—334
 UDK: 82.0:27-27
 Besedilo prejeto: 03/2015; sprejeto: 06/2015

Irena Avsenik Nabergoj

Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji

Povzetek: Namen članka je, prikazati temeljno posebnost svetopisemske narativne poetike. Vse literarne vrste in zvrsti literature nastajajo na podlagi neke življenjske zgodbe. Zgodba je lahko osebna, lahko je to zgodba naroda ali celotnega človeštva oziroma vesolja. Pesniki in pisatelji v zgodbah prikazujejo resničnost in resnico človekove samopodobe in njegovih odnosov v razmerju do sveta, do človeka in do transcendence. Vodi jih želja po spoznanju resnice; pogosto naravnost povedo, da se čutijo notranje, tudi brezpogojno zavezani resnici. S tem se do skrajnosti izostri najtežji vidik resničnosti in resnice: vprašanje etike. Ko eksperiment resnice ni nevtralnno razglabljanje na konceptualni in na sistemski ravni, ampak se dogaja v konfliktnih situacijah osebnega in družbenega življenja, postane zgodba, ki je po vseh kriterijih resnična. Intenzivnost doživljanja konkretnih življenjskih zgodb daje nešteto možnosti za literarno ustvarjanje s posnemanjem, z iskanjem analogije in tipologije in s težnjo po preseganju dosedanjih modelov. Za razumevanje pomenske razsežnosti koncepta resnice pa ni dovolj analiza strukture literarnega dela, ki v marsičem spominja na nekatere podobnosti v zunajbiblični literaturi od antike do danes. Ključ za uvid v osrednje poudarke je dejstvo, da ima svetopisemsko literarno besedilo svoje mesto v kanonu Svetega pisma. Zato je razumljivo, da so znotraj judovskih in krščanskih skupnosti literarna besedila Svetega pisma razlagali v simbolnem, pogosto alegoričnem smislu.

Ključne besede: resničnost, resnica, pripoved, poetična pripoved, zgodovina in fikcija, simbol, alegorija, kanon

Abstract: **Reality and Truth in the Poetics of Biblical Narrative and Its Interpretation**

The aim of the article is to present the fundamental peculiarity of biblical narrative poetics. All genres of literature are born on the basis of some sort of life story. This story can be personal, but it can also be a story about a nation, mankind, or the universe as a whole. It is through stories that poets and writers show the reality and truth of man's self-conception and his relations to the world, to mankind and to the transcendental. They are guided by the desire to recognize the truth, and often they state directly that they are internally and also unconditionally subject to the truth. With this insight we zero in on the most difficult aspect of reality and truth: the question of ethics. Whenever the

test of truth is not a neutral consideration at the conceptual and systematic level, it plays itself out in the conflicting situations of personal and social life, thereby becoming a story that is true in all its criteria. The intensity of experience of specific life stories, however, provides countless possibilities for literary creation through imitation, searching for analogy or typology, and tends to go beyond pre-existing models. To understand the dimensions of the meaning of the concept of truth, it is not enough to analyze the structure of the poem, which in some respects resembles that in non-biblical literature from antiquity to the present. The key to gaining insight into the main emphases lies in the fact that the biblical literary text has its place in the canon of the Bible. It is therefore understandable that within Jewish and Christian communities literary texts of the Bible were interpreted symbolically and often allegorically.

Key words: reality, truth, narrative, poetic narrative, history and fiction, symbol, allegory, canon

V Svetem pismu imajo pripovedi posebno odlično mesto. »Zgodbe« Svetega pisma so od nekdaj pa vse do danes vsestransko vplivale na življenje, na miselnost in na ustvarjalnost ljudi. Pripovedi so nastale kot produkt delovanja oseb ali karakterjev v njihovi komunikaciji. Njihova bistvena značilnost so odnosi med pripovedjo in aktivnostjo, med reprezentacijo in komunikacijo. Pripovedi živo prikazujejo, kaj se je zgodilo, kaj bi se lahko zgodilo in kaj se po naših pričakovanjih lahko zgodi v prihodnosti. To so torej temeljne resničnosti človekovega življenja, zato sta v sestavi zgodbe enako pomembna življenjska zgodba in način njene reprezentacije. Gregory Currie v svoji odmevni knjigi *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories* (2010) meni, da so literarne pripovedi artefakti posebne vrste. So intencionalne reprezentacije, ki izpolnjujejo svojo vlogo pripovedovanja zgodb z manifestiranjem intenc njihovih pisateljev. Veliko užitka v narativni komunikaciji naj bi bilo odvisnega od globoko zakoreninjenih in zgodaj razvitih tendenc v človeškem bitju po imitiranju in po skupni pozornosti. Imitacija se tako pokaže kot ključ do razumevanja pomembnih literarnih prijemov. Gregory Currie v svoji knjigi izpostavi glavne značilnosti literarne pripovedi: angažiranost v komunikaciji nastopajočih karakterjev; način, kako je njihovo delovanje prikazano, da vzbuja empatijo; izražanje motivov in stališč, ko delujejo v življenjskih situacijah. V predgovoru piše o razmerju med dejanskim in možnim dogajanjem v reprezentaciji zgodb:

»Pripovedovalci zgodb so odkrili načine za odpiranje drugih vrat do zgolj možnega z oblikovanjem svojih zgodb na načine, ki nas spodbujajo, da nanje odgovorimo iz neraziskane, včasih razburljive, včasih vznemirljive perspektive. Zgodbe nam dajejo alternative k resničnosti, pa tudi alternativne načine odgovora na te alternative.« (Currie 2010, v)

Avtor meni, da je to odvisno od edinstvene sposobnosti ljudi, ki jo imenuje »udeleženosť v čustveni pozornosti«, in pove: »Udeleženi smo v čustvih, ne samo v smislu tega, kar se je nekoč zgodilo tako, da je v istem čustvenem stanju, ampak v smislu izkušnje, vrednotenja naših čustvenih stanj kot udeleženi.« (v) Razumljivi-

vo torej, da »pripoved« zadeva velik krog disciplin: zgodovino, fikcijo, literarne oblike, jezik, komunikacijo, spomin, osebnostna vprašanja, psihiatrijo (vi).

David Jasper je v svojem članku o literarnem branju Svetega pisma zapisal, da literarno branje Svetega pisma ravno v biblični kritiki ni bilo vedno dovolj upoštevano: »V tem kratkem uvodu spomnimo na to, da je bilo Sveto pismo kot celota in v svojih specifičnih literarnih elementih in žanrih nenehno v interakciji z zahodno literaturo, celo znotraj svojih teoloških namenov, in je bilo temeljni vir »literarnega branja« in kritičnih pristopov, ki jih je biblična kritika sama pogosto zemarjala, predvsem v zadnjih dveh stoletjih.« (Jasper 2010, 22) V vrednotenju različnih pristopov k interpretaciji Svetega pisma Jasper meni, da je v interpretaciji treba izhajati bolj iz besedila samega kakor pa iz konteksta: »Ko se osredotočamo bolj na *tekst* kakor na *kontekst*, literarna branja Svetega pisma hočejo preseči hermenevtični problem o »dveh horizontih«, to je vrzel med starim besedilom in sodobnim bralcem. Ko se osredotočimo na literarne kvalitete svetopisemskih besedil, se bralec bolj neposredno sreča z njihovo močjo in skrivnostjo. Tako kot vsa velika besedila literature, jih vidimo kot zgodovinska *in* sodobna, kot tista, ki živijo znotraj zgodovine.« (27)

V zadnjih desetletjih je nastalo več študij o Svetem pismu z vidika umetnosti besede, se pravi literature: Alter 1981 in 1985, Sternberg 1985, Parker 1989, Fokkelman 1981–1993, Fokkelman 1991, Norton 1993, Long 1994, Gabel, Wheeler in York 1996, Jasper in Prickett 1999. Nekatere študije obravnavajo vpliv Svetega pisma v kulturi v širšem smislu: Dobschutz 1914 in 2012, Sivan in Paul 1973, Sawyer 2006, Klauck idr. 2009–. Dragocen je zbornik o interakciji med judovstvom in krščanstvom v zgodovini, religiji, umetnosti in v literaturi: Poorthuis, Schwartz in Turner 2009. Pomembne pa so tudi nekatere novejšje študije o etiki v literaturi na splošno: Singer in Singer 2005, Pojman in Vaughn 2011.

1. Značilnosti svetopisemske pripovedi

Pripovedi o svetopisemskih zgodovinskih dogodkih zahtevajo posebne premisleke glede razmerja med zgodovinskimi dejstvi, sporočilnim namenom in literarno reprezentacijo dogodkov. O tem temeljnem vprašanju je V. Philips Long napisal knjigo *The Art of Biblical History* (1994). Relevantno je njegovo stališče, da je poleg presoje o zgodovinskem ozadju za razumevanje pomena besedila potrebna presoja notranje koherentnosti besedila: »Ko verjamemo, da imamo neki občutek o tem, kaj ugotavlja zgodovinska resnica, ki jo predstavlja svetopisemski pričevalec, je naš naslednji korak, da preverimo zanesljivost teh ugotovitev tako, da jih podvržemo dvojnemu preverjanju. Prvič, ali je pričevanje notranje skladno? Drugič, ali se te ugotovitve ujemajo s tem, k čemur nas drugi viri in dokazi vodijo, da verjamemo v njihovo resničnost? Ker je naše težišče na svetopisemskem pričevanju, bodo nekateri razlagalci raje verjeli pričevalcem, medtem ko jim drugi ne bodo. V vsakem primeru velja: ko bomo preverili naše pričevanje glede notranje in zunanje skladnosti, bomo morda sposobni potrditi ali zavreči naše začetne sodbe.« (Long 1994, 185)

Ciljni literarni pristop k svetopisemskim in sploh literarnim besedilom se začne z vrednotenjem večpomenskosti besede na ravni jezika. Garth L. Hallett v svoji knjigi *Language and Truth* (1988) razkriva vse razsežnosti resnice, ki si jih lahko predstavljamo glede na svojo bivanjsko in kognitivno izkušnjo. V predgovoru pravi: »Preiskovanje koncepta *resnično* (true) deskriptivno in normativno, v širini in globini, me bo vodilo do tega, da bom govoril o medsebojnem delovanju med besedami, mislimi, rečmi; o uprizoritvah, izjavah, kognitivnih primerjavah, sekundarnih čutih in figurativnih izrazih; o empiričnem, trans-empiričnem, moralnem in vrednostnem diskurzu. Toliko bom govoril o jeziku in njegovem delovanju, kot bom govoril o resnici; od tod naslov.« (Hallett 1988, vii)¹ Tako kakor so posamezni jezikovni elementi lahko namenjeni tudi izražanju nadempiričnih in sintetičnih izkušenj, se »takšna intertekstualna igra večkrat zgodi v hebrejskem Svetem pismu s prevzemanjem njegovih ločenih elementov za neko mobilno, nepredvidljivo enoto« (Alter 1987, 14). Alter v uvodu k Stari zavezi v monumentalnem zborniku *The Literary Guide to the Bible* pravi: »Pisatelji postavljajo skupaj besede v nekem všečnem redu zato, ker red ugaja, a tudi, zelo pogosto, ker jim red pomaga požlahtniti pomene, narediti pomene bolj spomina vredne, bolj zadovoljivo kompleksne, tako da tisto, kar je bolj izoblikovano v jeziku, lahko močneje pritegne svet dogodkov, vrednot, človeških in božanskih ciljev.« (Alter 1987, 15)

V svoji knjigi *The Art of Biblical Narrative* ponuja Alter zelo inovativen pogled na hebrejsko Biblijo z literarnega vidika; prikaže jo z vidika tehnike ponavljanj, kontrastov, razvoja karakterjev idr. V knjigi jasno izrazi svoje vrednotenje biblične pripovedi: »Moj pristop se razlikuje od pristopa novih naratologov po občutku, da je pomembno iti naprej od analize formalnih struktur v globlje razumevanje vrednot, moralne vizije, ki je utelešena v določeni vrsti pripovedi.« (Alter 1981, x) Alter zelo posrečeno opredeli interakcijo med naracijo in spoznanjem v biblični pripovedi:

Ta nepozabno ponazarja, kako nas prijetna igra fikcije v Bibliji prestavlja v notranje območje kompleksnega spoznanja o človekovi naravi, o božjih namenih in močnih, a včasih konfuznih nitih, ki povezujejo oboje. Dovršena umetelnost zgodbe vključuje izdelano in domiselno rabo večine večjih tehnik biblične pripovedi, ki smo jih upoštevali v tej študiji: postavljanje tematskih ključnih besed; ponavljanje motivov; subtilno opredelitev karakterja, odnosov in motivov, večinoma z rabo dialoga; rabo, predvsem v dialogu, dobesednega ponavljanja, z majhnimi, a pomembnimi spremembami, ki jih dialog uvaja; pripovedovalčeve premike od strateškega in sugestivnega zadrževanja komentarja do občasnih samozavestnih in vsevednih pregledov; uporabo virov, s katerimi bi zajeli večplastno naravo fikcijskega subjekta. (176)

V knjigi *The Art of Biblical Poetry*, eni najzanimivejših študij o poetični tehniki, v kateri avtor bralcu omogoči, da doživi lepoto in čudež svetopisemske poezije,

¹ Jezikovna in retorična analiza nekaterih besedil torej ne posreduje samo poglobljenega razumevanja pomembnih vidikov skladnje, temveč tudi pomembne uvide v strukturo in v interpretacijo bibličnih besedil (Miller 1996).

prikaže Alter interakcijo med jezikom in poetičnimi izraznimi sredstvi vse do muzikalčnosti in konča takole:

Seveda nikoli ne bomo znova slišali teh pesmi točno tako, kakor so jih slišali nekoč v starem Izraelu. Toda napor, da postavimo ob stran literarne in religijske predsodke in v okviru biblične poetike na novo odkrijemo, kar moremo, je v veliki meri zagotovljen. Tudi omejen uspeh v prizadevanju za ponovno odkritje nam mora pomagati, da si bolj popolno prisvojimo izjemno moč teh antičnih pesmi, zamotane bistvene vezi med poetičnimi sredstvi in religiozno vizijo pesnikov ter ključno mesto korpusa bibličnega pesništva v kompleksni rasti zahodne literarne tradicije. (Alter 1985, 214)

Z literarno obliko pripovedi se je zelo intenzivno ukvarjal izraelski literarni teoretik Meir Sternberg. V svoji izjemni in obsežni knjigi *The Poetics of Biblical Narrative* je razkril teoretične osnove svetopisemskih besedil in prikazal Sveto pismo kot delo, ki manifestira visoko prefinjeno in uspešno pripovedno poetiko. Po vzoru literarnega načina predstavljanja resničnosti pri Erichu Auerbachu zelo poglobljeno razlaga svoje poglede o vlogi literarnih oblik prikaza zgodovinskih situacij, ki so razvidne iz starozaveznih zgodb. Njegov kredo je: »V nasprotju s tem, kar predpostavljajo nekateri novejši poskusi »literarne« analize, oblika nima nobene vrednosti ali pomena ločeno od komunikativne (historične, ideološke, estetske) funkcije.« (Sternberg 1987, xii) Posebno pozornost posveča biblični značilnosti božje vsevednosti in v zvezi s tem pravi:

Biblija zaradi tega predpostavlja pripovedovalca s tako svobodnim gibanjem skozi čas in prostor, javno in zasebno sfero, da svoje dramatizacije obleče z avtoriteto vsevednosti, ki je enaka vsevednosti Boga. /.../ Ne glede na to, ali razlagalci verujejo ali ne, ne morejo doseči pravega pomena pripovedi, če ne prevzamejo lastne vsevednosti pripovedovalca kot institucionalno dejstvo in njegovo dokazovanje božje vsevednosti kot utemeljeno načelo. (90)

Med novejšimi študijami o interakciji med kulturnimi, verskimi in literarnimi tradicijami in končno strukturo bibličnega besedila v kanonu velja omeniti knjigo *Leviticus as Literature* (2000) priznane antropologinje Mary Douglas. Avtorica v tej zelo kompleksni knjigi različnih verskih predpisov in razlag vidi literarno umetnino, ki v religioznih strukturah poudarja resnico o božji pravičnosti in usmiljenju.

Izjemen pomen Svetega pisma za razvoj evropske in svetovne kulture je razlog za izjemno zanimanje za svetopisemske motive in vsebine pri umetnikih od antike do danes. Literarnih interpretacij posameznih svetopisemskih karakterjev, motivov in vsebin je zelo veliko. Odmevnost svetopisemskih besedil v literarni interpretaciji je prikazana v nekaterih ciljnih študijah. Tu navajam samo nekatere novejše: Weiss 1984, Kamin 1991, Oražem 1996, Krašovec 1998, Kvam 1999, Lang 2009, McAuliffe 2010, Barton 2010, Verheyden 2013, Sekine 2014. Od leta 2009 dalje izhaja edinstveno delo zveze bibličistov in drugih izvedencev svetopisemskih izročil v interpretaciji Svetega pisma z naslovom *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Predvidenih je trideset leksikonskih zvezkov, doslej jih je izšlo že deset (Klauck idr. 2009–). Stephen D. Benin končuje svoj članek o iskanju resnice v Sve-

tem pismu pri judovskih in krščanskih razlagalcih v srednjem veku z mislijo: »Tako Judje kot kristjani so verovali, da so podedovali besedilo, ki je večno veljavno in ki lahko razodene resnico tistim, ki so jo vneto iskali. Toda iskanje resnice se nikoli ne konča, zato so strokovnjaki vsake generacije čutili potrebo, da so se raziskovanja lotili zase.« (Benin 2010, 26) John Barton daje podobno oceno v zvezi s temeljnim vprašanjem, kaj Sveto pismo pomeni: »Na to vprašanje nikoli ni mogoče odgovoriti enkrat za vselej, ne zato, ker bi se Sveto pismo spreminjalo, ampak zato, ker sta za dožemanje pomena potrebna dva: besedilo in njegov razlagalec. V vsaki dobi razlagalci postavljajo različna vprašanja, tako pa se pojavljajo različni vidiki pomena besedila. Namen interpretacije, v nasprotju z raziskovanjem, se že v načelu nikoli ne konča.« (Barton 2010, 1)

2. **Recepcija resničnosti in resnice v svetopisemski literaturi in v judovskem filozofskem diskurzu**

Za sodobno raziskovanje izvora, pomena in cilja religiozne in svetne kulturne zgodovine je značilno vsesplošno uveljavljanje zahteve po primerjalnem pristopu v diahronem in v sinhronem preseku gradiva, ki je na voljo. Splošno primerjalno načelo je v 20. stoletju močno spodbudilo raziskovanje svetopisemskih besedil in izraelske kulture v odnosu do kultur starega Bližnjega vzhoda. Primerjalne študije pa so bile bolj ali manj prepričljive. Raziskovalci so pogosto zasledovali posamezne prvine podobnosti ali identičnosti zgodovinskih, literarnih in umetnostnih virov, pri tem pa so prezrli bistvene razlike, ki so razvidne šele iz celote izhodišč, postavk in ciljev, kakor jih zasledujejo avtorji. Zato nekateri zgodovinarji, raziskovalci fenomena religije in teologi upravičeno poudarjajo, da je podobnosti in razlike, skupne značilnosti in posebnosti mogoče spoznati šele na podlagi celote gradiva, ki nam je na voljo. (Kitchen 2003) Pogosto se pokaže, da je temeljno sporočilo kljub skupnemu izvoru izročila in kulturnega okolja, ki je izoblikovalo skupne kulturne oblike, v celoti novih stvaritev bistveno različno. Pisatelji – pa tudi njihovi razlagalci – namreč ne izbirajo samo posameznih pojmov, besednih zvez in umetnih struktur, temveč v svoje pripovedi in analize vnašajo tudi svoje vrojene ideje in vnaprej določene sodbe.

Primerjave med kulturnim okoljem in tradicijo in razsežnostmi reprezentacije resničnosti in resnice v literaturi kažejo podobnosti in razlike. Personalistična in preroška usmerjenost hebrejske religije ima za posledico, da je težišče vedno na odnosih v razmerju med Bogom in ljudmi, to pa odpira pereča moralna vprašanja. Ta orientacija po definiciji vključuje antitetični način dožemanja etičnih vprašanj. K. van der Toorn ugotavlja: »Že sam nastanek antitetičnega modela v Izraelu kaže na razdaljo, ki je Izrael ločila od Mezopotamije.« (Toorn 1985, 114) Personalistično podlago hebrejske religije je v novejšem obdobju značilno označil Martin Buber s svojo osrednjo tezo, da resničnost in resnica prideta do veljave v zavesti edinstvenosti človekove osebe, to pa se kaže v osebni dialogu. Maurice Friedman v svojem vrednotenju Bubrove razlage »večnega Ti« ugotavlja, da Buber v hebrejski

religiji vidi edinstvenost v živetem dialogu. »Večni Ti« pa ni izraz za Boga v metafizičnem smislu, temveč »za naš edinstveni dialog z Absolutnim, ki ga ni mogoče spoznati samega na sebi« (Friedman 1984, 369).

Aktualnost konceptov resničnosti in resnice v biblični pripovedi in v njeni literarni interpretaciji je spodbudila veliko število mislecev, filozofov in teologov k primerjalnemu diskurzu o ontoloških, o kognitivnih in o etičnih vidikih recepcije resničnosti in resnice v Svetem pismu, v judovstvu in v krščanstvu. Tu se omejujem na filozofski diskurz judovskega filozofa Solomona Maimona (1953–1800), ki v svojih delih vprašanje resničnosti in resnice postavlja v središče.

Za zelo bogato judovsko hermenevtiko razsežnosti resničnosti in resnice je značilno iskanje enotnega načela in celovitosti dojemanja resničnosti. V filozofski tradiciji prizadevanje za racionalnost ni ločeno od intuitivnega dojemanja resničnosti. Dojemanje objektivne in subjektivne resničnosti je osrednja tema judovskega filozofa Solomona Maimona, ki se v temeljnih pogledih opira na vélikega judovskega filozofa Maimonida iz 12. stoletja (1135–1204). Maimon svojo razlago razsežnosti koncepta resničnosti in resnice razvija primerjalno in tako dokaj jasno pokaže, kje so glavni poudarki. V pogostem sklicevanju na Kantove poskuse racionalne razlage »stvari same na sebi« (*Ding an sich*) izpostavi judovsko tradicijo verovanja, da naše spoznavanje ni vedno vezano na razmerje med obliko in materijo. Ker je Bog čisti um (*intellectus, ens intelligens* in *ens intelligibile*), smo sposobni dojemati resničnost in resnico neposredno, neodvisno od kategorije časa in prostora. Maimon pa se zaveda, da smo državljani dveh svetov. Po eni strani smo sposobni »čistega spoznanja in čistega hrepenenja« in s tem presegamo prostor in čas svojega bivanja, po drugi strani smo vpeti v »eksistenco« empiričnega sveta. Spoznanje in hrepenenje v odnosu do nekega določenega predmeta človeka omejuje in zaslužnjuje, »višje spoznanje in višje hrepenenje« pa ga dvigata onkraj vsake kontingentne forme, ker je kognitivni impulz notranje povezan z impulzom hrepenenja, »kognitivni impulz« pa je sam v sebi namen.

To spoznanje je temelj za Maimonovo teorijo etike interakcije »materialnega« impulza, ki je odvisen od pogojev čutnega sveta in se lahko uresničuje le znotraj časa, »kognitivni impulz« pa deluje brez odnosa do časa. Bergman pravi: »Bistvena značilnost resnice je splošna veljavnost spoznanja. To postavlja vprašanje, ali je kognitivni impulz edini impulz, ki teži po splošni veljavnosti, ali pa obstajajo še kakšni drugi takšni impulzi. Zdi se, da je eden takšen impulz, ki zahteva univerzalno veljavnost, etičen impulz, čut za etično obveznost.« (Bergman 1967, 183) Za človekovo dojemanje in vrednotenje življenja je zelo pomembno vprašanje, ali zares obstaja resničnost, kakor je »etični impulz« z zavestjo zavezanosti moralnemu načinu življenja. Kako je to mogoče dokazati? Maimon vidi dokaz v človekovi zavesti in povezuje izkušnjo o vnemi za resnico z izkušnjo o vnemi za delovanje iz občutka dolžnosti. V obeh vidi splošno veljavnost: vse resnice so resnice za vsako racionalno bitje in vse dolžnosti so dolžnosti za vsako racionalno bitje (184).

Maimon ima človekovo sposobnost hrepenenja za dejstvo, ker ga povezuje z objektivno resničnostjo višje kognitivne sposobnosti. Kognitivni impulz je zgled, v

katerem se sposobnost hrepenenja določa *a priori*. Bergman ugotavlja: »Maimon je problem resničnosti višje sposobnosti hrepenenja razrešil s tem, da je kognitivno sposobnost jasno opredelil kot *primer* višje sposobnosti hrepenenja. Z drugimi besedami, impulz obveznosti obstaja, ker obstaja *impulz resnice*, to pa je samo po sebi impulz obveznosti. /.../ Maimon se zadovoljuje z neposredno intuicijo – prizadevanje za resnico je obveznost; impulz za resnico je impulz obveznosti; *obveznost* je *dejstvo*.« (Bergman 1967, 185) Na tej točki se postavlja vprašanje vloge človekove volje. V svojem delu *Kritische Untersuchungen* iz leta 1797 Maimon doktrino o brezčasnosti mišljenja dokazuje s svobodo »čiste« volje. Bergman ugotavlja:

Maimon gre dalje in pravi, da je volja, ki jo določa višja sposobnost hrepenenja, svobodna, ker je ne določajo objekti, ki so dani *a posteriori*, ampak se določa *a priori* z razumsko obliko, ki deluje skladno z lastnimi zakoni, ki niso odvisni od objektov. Ta »čista« volja ima splošno veljavo, ker intelektualna forma subjekta *na splošno* poseduje splošno veljavnost v odnosu do vseh posameznih subjektov, to pa velja tudi za voljo, ki jo ta določa. (Bergman 1967, 186)

Razum na čisto voljo deluje prek čustev, ki so neodvisna od objektov. Ker pa so vsi človekovi motivi vezani na čustva, Maimon razlikuje med nižjimi in višjimi čustvi, se pravi: med čustvi, ki so odvisna od stvari, in čustvi, ki ne zadevajo objektov, temveč obliko. Bergman razlaga:

Vsaka uresničitev *a priori* oblike, kot so resnica, lepota in krepost, se povezuje s prijetnim občutkom. Človek želi utelesiti čisto obliko v materiji na svetu in obdržati pred seboj oblike in reprezentacije, ker mu ta uresničitev objektov njegove intuicije daje čisto zadovoljstvo. Njegove oči dviga k višjemu območju eksistence. Ta prijetni občutek, ki ga sproža spoznanje resnice ali materialno utelešenje čiste oblike v materiji, znanosti, umetnosti ali delovanju, ni odvisen od časa ali kakšnega določenega pogoja kakršnegakoli subjekta ali od zunanjih okoliščin. Veselje spoznanja ne izhaja iz temperamenta, tudi ne iz spoznanega objekta; občutek je tisto, kar ima *univerzalno veljavo*, ki ni podvržena niti spremembi niti povzdigovanju. /.../ Čiste volje ne določajo naravni zakoni, ampak je *a priori*. Ta določitev ni vzročna; njena osnova ni zunaj volje, temveč je neločljiv del njenega bistva. (Bergman 1967, 190)

Etični ideali so odvisni od človekove razpetosti med nižjim snovnim svetom in višjim svetom, v katerem vlada razum. Etičen ideal je popoln moder človek. Najvišji etični ideal in sploh najvišje dobro sta zajeta v pravilu, da se je treba držati resnice (Bergman 1967, 208). Če je svet racionalen in ni protislovja med človekovo čisto višjo kognitivno sposobnostjo in njegovo nižjo sposobnostjo, ki je vezana na čas, pomeni, da odsotnost protislovja omogoča postavko o višjem bitju, torej koncept resničnega Boga, neskončno popolnega Bitja (272–276).

Noetika Solomona Maimona temelji na predpostavki duševno-telesne enosti človeka; priznava človekovo sposobnost neposrednega uvida. Za človeški razum in za njegovo hrepenenje po spoznanju je sprejemljivo le tisto, kar je razvidno. Robert Petkovšek je v svoji študiji o noetiki Frana Kovačiča pokazal, da je ontološki temelj noetike značilen tudi za »zmerni realizem« novotomizma, ki ga je med dru-

gimi razvijal slovenski filozof Fran Kovačič (1867–1939), toda Petkovšek njegova izvajanja v marsičem izpopolni z bolj poglobljeno in jasnejšo razlago in sklene: »Izvestna resnica je razvidna resnica ... Najvišje gibalno iskanje resnice je resnica sama, ki je umu zadostno razvidna. Um po naravi teži k resnici in se ne umiri, dokler je ne doseže. K pritrditvi ga ne more prisiliti nič drugega kakor razvidnost in jasnost resnice same. Zato je umska pritrditev utemeljena le, če temelji na resnici ... Če razvidnost resnice ni obenem samorazvidnost, ne moremo govoriti o temeljnih resnicah. Samorazvidnost je bistvena lastnost temeljnih resnic.« (Petkovšek 2007, 205)

Vprašanja vloge človekovega razuma, volje in vere se dotika tudi Branko Klun. V svoji razpravi o tem vprašanju razlikuje tri ravni razuma ali racionalnosti: instrumentalni razum, etični razum in »višji« razum in sklene: »Šele ob nenehnem dialogu z razumom in ob doseganju osnovne človeškosti lahko vera verodostojno pričuje za presežni *logos* in apelira na višji razum. Toda kakor vemo, to pričevanje ni v prvi vrsti pripovedovalne narave, temveč zahteva celovito življenjsko pričevanje. Ali kakor bi rekel Avguštin, zadnje besede nima spoznanje resnice, temveč izvrševanje, »delanje resnice« (*veritatem facere*).« (Klun 2013, 505) Tu se Klun navezuje na začetek desete knjige Avguštinovih *Izpovedi*, ki ga z dobrimi razlogi navajam: »*Glej, resnico si ljubil. Zakaj kdor dela po resnici, pride k luči. Jaz hočem delati po resnici v svojem srcu, z izpovedjo pred teboj, po resnici v moji knjigi, z izpovedjo pred mojimi pričami.*« (prevod Sovrè in Gantar 1984, 195)

3. Recepcija resničnosti in resnice v primerjalni hermenevtiki

Osnovni vir judovske filozofije, teologije in sploh religije je Sveto pismo Stare zaveze. Na Staro zavezo se opirata zelo bogata judovska intertestamentarna in poznejša literatura: grški in aramejski prevodi Svetega pisma, mišna, talmud, apokrif, midraši in druga besedila so nastajala večinoma v judovski diaspori v okviru helenistične kulture, ki sta jo prepojili grška miselnost in kultura. V tem položaju so bili Judje pogosto v konfliktu s prevladujočo grško kulturo. Judom pa ni šlo samo za preživetje, temveč za iskanje argumentov, da judovska religija tudi v »tujem« kulturnem ambientu najde ustrezne načine posredovanja spoznanja o resničnosti in resnici. Tu se omejujem na biblicista in religijskega analitika Karla Mateja Woschitzza, ki je razvil samobitno hermenevtiko svetopisemskih in drugih judovskih spisov.

V svoji zelo obsežni študiji z glavnim naslovom *Parabiblica* Karl M. Woschitz analizira vsa pomembnejša dela intertestamentarne literature, razlaga pluralizem judovske eksegeze Svetega pisma, pestro rabo literarnih vrst in zvrsti, predvsem pa opozori, kaj je bilo za Jude najpomembnejše: »V spopadu mnenj gre za zahtevo po resnici. Osrednje vprašanje, ki se postavlja, je, kako je mogoče judovske tradicije znotraj grških miselnih kategorij povezovalno utrditi in obvarovati zahtevo po resnici v razodetju.« (Woschitz 2005, 7) Govorimo o »religiozni resnici«, ki jo Judje posredujejo v živem dinamizmu interpretacije Svetega pisma in izročila:

»Judovstvo je eksegetska religija s Svetim pismom. Veliko referenčno povezavo religijske identitete sestavljajo Tora in tradicija, v okviru tega referenčnega okvira pojmi, usmeritve, podobe, simboli in pripovedi šele dobijo svoj smisel.« (8)

Nova zaveza dopolnjuje Staro zavezo v vseh dimenzijah osredotočenja na osebne odnose v razmerju do Boga in do človeka. Glede problematike koncepta resnice je najbolj znano mesto Pilatovo vprašanje med zasliševanjem Jezusa: »Kaj je resnica?« (Jn 18,38) Pilat to vprašanje postavi v sodnem postopku, ki so ga zahtevali Judje z obtožbo, da se Jezus razglašča za kralja in s tem ogroža cesarjevo oblast. Jezusa najprej sprašuje: »Si ti judovski kralj?« (Jn 18,33) Jezus prizna svoj status kralja z razlago, ki Pilatu ni mogla biti razumljiva: »Ti praviš: kralj sem. Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Vsak, kdor je iz resnice, posluša moj glas.« (Jn 18,37)² Na Pilatovo vprašanje »Kaj je resnica?« Jezus ni imel več priložnosti za odgovor. Celotni Janezov evangelij pa je tako izrazito osredotočen na utelešenje božje Besede, da Jezusovega pričevanja za resnico ni mogoče razlagati drugače kakor v odnosu do Jezusove božanske osebnosti: z nesporno božansko avtoriteto osebno »pričuje za resnico«, ki zahteva odločitve. Karl Woschitz jasno razloži to specifiko razumevanja koncepta resnice v povezavi s konceptom kraljestva: »Drugi pojem je pojem resnice (*alêtheia*), ki se v svojem odnosu do Kristusa ne razkriva filozofsko ali spoznavnoteoretsko, ne kot Kaj, ampak kot Kdo, kot Jezus v osebi, kot ›Jaz sem‹ (14,6).« (Woschitz 2012, 486)

Pilatovo skeptično vprašanje: »Kaj je resnica?« in Jezusova razlaga njegove vloge kot pričevalca za resnico v absolutnem smislu simbolizirata vse vrste nasprotij v razumevanju resnice. Jezusovo pričevanje za resnico do skrajnosti zaostri antitezo med svetom dejstev in svetom resnice o nad-materialnem božjem redu, med avtoriteto formalne oblasti in avtoriteto Mesija, ki prihaja z božjimi pooblastili. Ostrina te alternative v okviru Stare zaveze spominja na ostrino spopada med Mojzesovim pričevanjem za absolutno božjo avtoriteto in faraonom, ki se oklepa svoje lastne formalne oblasti (2 Mz 3–15). Vsa tovrstna nasprotja zadevajo možnosti, meje in smisel človekovega življenja. Jezusovo pričevanje za resnico pomeni, da samo v sprejetju njegovega pričevanja za človeka obstaja možnost bivanja in smisla. Karl Woschitz razlaga: »Vprašanje po smislu je treba enačiti z vprašanjem po resnici, ki življenje nosi in za življenje daje pooblastila. Tako ima vprašanje resnice, ki ga postavlja vprašanje o smislu, eksistencialno razsežnost, ali človek resničnost svojega življenja razume in prestane.« (Woschitz 2012, 487) Pereče človekovo iskanje smisla življenja v Svetem pismu Nove zaveze zadeva tudi druge temeljne koncepte, še prav posebej koncept upanja (*elpis*). Karl Woschitz v sklepu svoje monumentalne študije o tem konceptu ugotavlja: »V nasprotju z grškim načinom gledanja na *elpis* kot predvidevanje iz resničnosti, ki je dostopna, Pavel upanje – nasproti videzu obstoječe resničnosti – opredeljuje kot zaupanje v Boga, ki oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni (Rim 8,24sl.; 4,17sl.).« (Woschitz 1979, 764)³

² Podobno velja za nasprotja v razlagi znamenj, kakor so sanje. Egiptovski Jožef jih, na primer, razume kot božje znamenje, ki ne dopušča manipulacije, njegovi bratje pa Jožefove sanje samovoljno povezujejo s svojim položajem in se čutijo ogrožene vse do konca, ko postanejo priče uresničitve njegovih sanj (1 Mz 37–50).

³ Karl Woschitz se razumevanja resničnosti in resnice dotika še v nekaterih drugih delih: *Erneuerung aus*

4. Sklep

Glavni preizkus za pesnike, pisatelje, dramatike, filozofe in teologe je človekova vpetost med objektivne resničnosti sveta in naravni zakon ter med objektivno in duhovno doživljanje pomena življenja in zgodovine, predvsem pa pričakovanje prihodnosti. Zato je načelo posnemanja (*mimesis*) od antike dalje temeljno vodilo umetnosti vseh vrst, v veliki meri pa to načelo velja tudi kot merilo človekove praktične modrosti. Ko pesniki in pisatelji želijo prikazati harmonijo in konflikte v človekovem subjektivnem doživljanju, načelo posnemanja presežejo z načelom analogije, ki je podlaga za iskanje simbolov. Nenadomestljiva vloga simbolov je v tem, da ob stiku z objektivno resničnostjo omogočajo posredovanje izkušnje o presežni resničnosti in o vrednotah. To pa pomeni, da je svetopisemska religija bistveno več kakor iskanje razlage sveta, več kakor zbirka nekih določenih, konvencionalnih pravil za življenje. Bistvo svetopisemske religije se kaže v preroški viziji moralnega zakona ob stiku z osebnim Bogom in z bližnjimi. Po moralnem kriteriju resnica ne pomeni skladnosti med sodbami o svetu in človekovem življenju ter dejanskostjo sveta in življenja, temveč skladnost med sodbami in nameni srca osebe, ki daje sodbe. Iz tega sledi, da filozofski diskurz omogoča le ugotovitve, ki so hipotetične, življenjska izkušnja o izzivih, ko se je treba odločati po moralnih motivih, pa omogoča razpon med bedo človeka, ki zavrača resnico, in popolno trdnostjo osebnosti, ki je brezpogojno zavezana resnici. To razloži, zakaj je v Svetem pismu najvišji ideal resničnosti in resnice ljubezen. Neposredni stik z Bogom in z ljudmi omogoča celo mistično doživljanje življenja in preroške vizije.⁴

Reference

- Alter, Robert**, in Frank Kermode, ur. 1987. *The Literary Guide to the Bible*. London: Collins.
- Alter, Robert**. 1981. *The Art of Biblical Narrative*. London: George Allen & Unwin.
- . 1985. *The Art of Biblical Poetry*. Edinburgh: T&T Clark.
- Avguštin, Avrelij**. 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovrè in Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2013. *Reality and Truth in Literature: From Ancient to Modern European Literary and Critical Discourse*. Göttingen: V&R Unipress.
- Barton, John**, ur. 1999. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Benin, Stephen D.** 2010. *The Search for Truth in Sacred Scripture: Jews, Christians, and the Authority to Interpret*. V: Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish in Joseph W Goering, ur. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, 13–32. Oxford: Oxford University Press.
- Bergman, Samuel Hugo**. 1967. *The Philosophy of Solomon Maimon*. Prev. iz hebr. Noah J. Jacobs. Jerusalem: At the Magnes Press, the Hebrew University.
- Currie, Gregory**. 2010. *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobschutz, Ernst von**. 1914. *The Influence of the Bible on Civilisation*. New York: C. Scribner's Sons. Ponatis 2012.

dem Ewigen (1987), *Das manichäische Urdrama des Lichtes* (1989) itd., vendar v zvezi s tematikami, ki ne zahtevajo težišča obravnave na razumevanju resničnosti in resnice.

⁴ Avtorica izčrpno obravnava poglede znanih filozofov, literarnih kritikov in umetnikov besede od antike do danes glede vseh temeljnih vprašanj spoznavanja resničnosti in resnice v svoji monografiji *Reality and Truth in Literature* (2013).

- Douglas, Mary.** 1999. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Fokkelman, Jan P.** 1975. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Assen: Van Gorcum. Ponatis, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Fokkelman, Jan P.** 1981–1993. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*. Zv. 4. Assen: Van Gorcum.
- Friedman, Maurice.** 1984. Martin Buber's Approach to Comparative Religion. V: Haim Gordon in Joachim Bloch, ur. *Martin Buber: A Centenary Volume*. Eilat: Ben-Gurion University of the Negev.
- Gabel, John B., Charles B. Wheeler in Anthony D. York.** 1996. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Hallett, Garth L.** 1988. *Language and Truth*. New Haven, London: Yale University Press.
- Jasper, David, in Stephen Prickett.** 2010. *The Bible and Literature: A Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Jasper, David.** 1999. Literary Readings of the Bible. V: John Barton, ur. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, 21–34. Oxford: Oxford University Press.
- Kamin, Sarah.** 1991. *Jews and Christians Interpret the Bible*. Jerusalem. The Magnes Press, the Hebrew University.
- Kitchen, K. A.** 2003. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Klauck, Hans-Josef, idr., ur.** 2009–. *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Zv. 1–9. Berlin: de Gruyter.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73:495–505.
- Krašovec, Jože, ur.** 1998. *Interpretation of the Bible/ Interpretacija Svetega pisma*. Ljubljana: Založba SAZU; Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kvam, Kristen E., Linda S. Schearing in Valarie H. Ziegler, ur.** 1999. *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Long, V. Philips.** 1994. *The Art of Biblical History*. Foundations of Contemporary Interpretation 5. Grand Rapids: Zondervan.
- Maimon, Solomon.** 1797. *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*. Leipzig: Gerhard Fleischer.
- McAuliffe, Jane Dammen, Barry D. Walfish in Joseph W. Goering, ur.** 2010. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Cynthia L.** 1996. *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*. Harvard Semitic Monographs 55. Atlanta: Scholars Press.
- Norton, David.** 1993. *A History of the Bible as Literature*. Zv. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oražem, France, ur.** 1997. Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma: *Bogoslovni vestnik* 57. št. 1–2.
- Parker, Simon B.** 1989. *The Pre-Biblical narrative Tradition*. SBL Resources for Biblical study 24. Atlanta: Scholars Press.
- Petkovšek, Robert.** 2007. Noetika Frana Kovačiča. *Bogoslovni vestnik* 67:193–206.
- Pojman, Louis P., in Lewis Vaughn.** 2011. *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Poorthuis, Marcel, Joshua Schwartz in Joseph Turner, ur.** 2009. *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*. Leiden: E. J. Brill.
- Prikett, Stephen.** 1999. The Bible in Literature and Art. V: John Barton, ur. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, 160–180. Oxford: Oxford University Press.
- Sawyer, John F. A., ur.** 2006. *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*. Malden: Blackwell Publishing.
- Sekine, Seizo.** 2014. *Philosophical Interpretations of the Old Testament*. Prev. iz japonščine J. Randall Short ob sodelovanju Judy Wakabayashi. Behihte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 458. Berlin: de Gruyter.
- Singer, Peter, in Renata Singer.** 2005. *The Moral of the Story: An Anthology of Ethics through Literature*. Malden: Blackwell Publishing.
- Sivan, Gabriel, in Shalom M. Paul, ur.** *The Bible and Civilization*. Jeruzalem: Keter Publishing House.
- Sternberg, Meir.** 1987. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Toorn, K. van der.** 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Studia Semitica Neerlandica 22. Assen: Van Gorcum.
- Verheyden, Joseph.** 2013. *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*. Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions 16. Leiden: E. J. Brill.
- Volf, Miroslav, Ghazi bin Muhammad in Melissa Yarrington.** 2010. *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Weiss, Meir.** 1984. *The Bible from Within: The Method in Total Interpretation*. Jerusalem: The Magnes Press, the Hebrew University.
- Woschitz, Karl Matthäus.** 2005. *Parabiblica: Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung – Vermittlung – Wandlung*. Dunaj: Lit Verlag.
- — —. 2012. *Verborgenheit in der Erscheinung: Mystagogie und Spiritualität des Johannesevangeliums*. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 13. Freiburg: Herder.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,335—346
UDK: 316.74:27
Besedilo prejeto: 02/2015; sprejeto: 06/2015

Igor Babovec

Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics

Abstract: Many events show that Western civilization is in a period of major crisis. Due to excessive individualism and subjectivism and a lack of common good, the dominant mode of thinking and acting are destructive nihilism and immanent narcissism. We believe that these two ways of thinking cannot deliver a solution to the social crisis. In this paper we summarise Sorokin's analysis of how historical society dealt with such a deep social crisis.

We provide some proposals for contemporary democratic communitarianism, in response to the excessive individualism and moral emptiness of contemporary society. Finally, we give some elements of a genuinely creative Christian response to the crisis: the importance of genuine dialogue, the importance of the principle of person and the process of personalisation, fraternity, reflection and discernment, relationship ethics, and of memory and wisdom.

Key words: socio-cultural crisis, individualism, Sorokin, person, reflexivity, communitarianism, societal changes

Povzetek: **Krščanstvo v soočenju z individualizmom in s krizo zahodne kulture: pomen osebe, skupnosti, pristnega dialoga, refleksivnosti in etike odnosov**

Mnoga dogajanja kažejo, da je zahodna civilizacija v obdobju velike krize. Zaradi pretiranega individualizma in subjektivizma ter pomanjkanja skupnega dobrega sta prevladujoči drži destruktivni nihilizem in imanentni narcisizem. Menimo, da ti drži ne omogočata izhoda iz takšnega stanja. V prispevku povzema Sorokinovo analizo, kako so se pretekle družbe srečevale s takimi globokimi družbenimi krizami. Predstavimo tudi nekatere predloge sodobnega demokratičnega komunitarizma, ki je odgovor na pretirani individualizem in na veliko moralno praznino sodobnega družbe. Nazadnje opišemo elemente pristno krščanskega ustvarjalnega odzivanja na krizo: pomen pristnega dialoga, osebe in procesa posebljenja, bratstva, refleksivnosti in razločevanja, etike odnosa ter spomina in modrosti.

Ključne besede: družbeno-kulturna kriza, individualizem, Sorokin, oseba, refleksivnost, komunitarizem, družbene spremembe

Many events show that Western civilization is in a period of great transition. We are witnessing the end of the modern era in the form in which it has been known for centuries. In this paper we will look at some of the characteristics of the transitional period and show the potential contribution of Christianity to resolving this crisis period in European history.

The first part provides a brief analysis of the contemporary postmodern situation, different trends of postmodern society and some specifics of Western culture. In the second part, we identify some issues where there may be genuine dialogic encounters between the Christian faith and contemporary culture. In this context, special attention is paid to contemporary communitarianism. We are interested in what might result from a perspective that is based on elements like genuine dialogue, genuine person, community, fraternity, intermediary institutions, relationship ethics, and wisdom. It seems that these issues form an important part of changes which could transform society in the direction of a »culture of life« and a »new civilisation of love«.

1. The crisis of Western culture – are we facing a major transitional period?

Developments of Western civilisation in recent decades indicate more and more strongly that we are probably facing a deep social and cultural crisis. Among the various aspects often mentioned are the financial, economic, ecological and recently also more frequently, moral aspects of the crisis. We agree with these findings, but we believe that the crisis should be viewed in the context of broader social changes. It seems that the crisis extends into most areas of life.

Many indicators confirm that the findings of various mid-20th century – and indeed even earlier – authors concerning »the end of the modern era« were correct. For example Nikolai Berdyaev developed such reflections in philosophy, Pitirim Sorokin in sociology, Arnold Toynbee in history, Romano Guardini in theology¹. Post-war techno-economic progress has indeed alleviated some of the external aspects of the crisis for several decades. But since no thorough recasting of the depths of the cultural substance (including the spiritual substance) of Western civilisation occurred at the same time, it is becoming increasingly apparent that Western culture is in crisis, which is further deepening. The very core of this crisis is the weak spiritual substance of contemporary Western civilisation.

We agree with Pitirim Sorokin and those other authors mentioned who speak of the fact that we are in a transitional period from the modern era to the so-called postmodern era. What the dominant cultural orientation of this period will be like, we do not yet know.

¹ N. Berdyaev, *Novoe srednevekov'e: Razmyšlenie o sud'be Rossii i Evropy* (1924); P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (1937–1941 (4 volumes); resume in 1957); A. Toynbee, *A Study of History* (1936–1954; 1961 (12 volumes); R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung* (1950).

According to Gallagher (2003) there are three main directions of contemporary culture. One answer is destructive and nihilistic, denying the possibility of the existence of truth and common values. The second response is to emphasise immanence, in a culture of isolation, narcissism and self-realization. Both directions are characterised by passivity, apathy, temporality and fluidity. But there is also a third way, a constructive critique of modernity. This is characterised by the recognition of weakness and feelings, humble seeking, healing of old wounds and by creativity in finding new solutions. According to Griffin (1988, 10) so-called destructive post-modernism should actually be considered to be ultra-modernism – the continuation of the destructive tendency of the modern era.

The three trends of postmodernity were shown also by several other authors. Three seminal attitudes are fundamentalistic, relativistic and dialogical (Bahovec 2005).

We believe that Pitirim Sorokin made one of the most powerful insights into the core problems of the current period of Western civilisation. From his analysis of the socio-cultural dynamics of two thousand five hundred years of Western civilisation, Sorokin (1957) concludes that we are in a major transition. In the future the highest reality, the deepest foundation, the fundamental orientations of western society will be essentially different from those of the modern era.

1) Throughout history there have been periods, in which one of three types of consistent integrated supra-cultures dominated: *ideational*, *sensate*, and *idealistic*. As regards the *sensate* culture, the ultimate reality is this-worldly reality available to our senses – examples: late Hellenism, modern era. In the case of the *ideational*, the ultimate reality is supra-sensate, supra-rational, transcendental, symbolic, divine - examples: Homeric Greece, Middle Ages. In an *idealistic* period *human reason (ratio)* somehow consistently connects (integrates) both realities – two examples: the classical period of ancient Greece, the High Middle Ages. In some periods none of these three coherent forms of culture predominates, but we observe either mixed types of two of the above-mentioned cultures or of different non-consistent forms of culture. It is particularly important to note that an integrated culture includes consistency of internal and external expression, since pseudo terms and expressions are also known, for example in the pseudo-ideational type, which is such only according to its external expression and not according to the internal one. It is ideational only in form and not in the inner substance and/or ways of its realisation.

It should be emphasised that in Sorokin's analysis, no society has had only a single type of (supra)culture – there have always been other types of culture present, even if only in very small proportions. However, when a particular type of culture has experienced a serious crisis, then major changes have been born of another type of culture, a culture with a different foundation and orientation. »By virtue of the principle of immanent change, each of the three integrated forms, or phases, of Ideational, Idealistic and Sensate suprasystems cannot help changing; rising, growing, existing full-blooded for some time, and then declining.« (Sorokin 1957, 676)

2) Our time has many similarities with late Hellenism when there was a fundamental change in the Roman Empire. The western part of the Empire underwent a catastrophic change, while the eastern part, after the transitional period of turbulence, changed the central core of its culture (or cultural substance). Instead of the dominating form of the sensate supra-culture of late Hellenism, there emerged the ideational supra-culture of Byzantium. In the West, the culture of the Middle Ages, which is also ideational, slowly began to develop. Both cultures were creative responses to the crisis of sensate culture.

It is important to mention that the exceptional creativity of the Byzantine civilisation facilitated the apostolic work of the brother saints Cyril and Methodius, who responded to the invitation and brought Christianity to some of the Slavic regions of central Europe while respecting their language and culture. This interaction, between Christianity and the culture of the (old) Slavic nations, is an example of one of the most successful inculturation, genuine dialogic encounters between religion and culture. The fruits (in both faith and culture) are evident in many Orthodox countries, from Macedonia and Bulgaria to Russia and Belarus. But unfortunately it did not survive in Slavic Central Europe, where the church and political leaders effectively banished their followers.

3) During transitional periods, the law of polarisation and limited creativity of each culture is intensified. In every culture system the higher creative abilities are then stunted - when this has occurred, then negative aspects of this kind of culture take over. Sorokin has shown that many transitional phases in the past lasted at least 150 years and it is not to be expected that it would be otherwise today.

4) According to Sorokin the most important, essential part of all cultures concerns social relationships. Sorokin distinguishes three types of social relations that are internally consistent, coherent and integrated: *contractual*, *familistic* (genuine *Gemeinschaft*-like), and *compulsory* types of social relationships. There are also mixed types of social relationships - but these are either internally inconsistent or are fragmented, fluid, changeable - and pseudo forms where the internal and external aspects are not consistent. Sorokin's analysis showed that in the last centuries a mixture of contractual and compulsory relationships dominated, and the proportion of genuine *Gemeinschaft*-like relations strongly decreased.

Interestingly, the division into three types of social relationships can be found reflected also in other, very different, authors. Here are some: Spektorski (1932) discusses the three types of government in ancient Greece (tyranny, usurpation; democracy, agreement; an organic, spiritual authority), Arendt (1993 [1961]) distinguishes three types of authority (coercion and leadership; rational discussion, obedience and persuasion), Berger (1997) three types of mediation (imperative type; pragmatic type (agreement between the interests); dialogical type of mediation). Comparison of typologies of different authors (for different aspects of social life) shows that there are many similarities among the three types and that Sorokin's is most elaborated.

In recent centuries either compulsory (for example, in politics absolutism, dic-

tatorships and totalitarian regime in the planning economy) or contractual type of social relationships (democracy, market economy) predominated in Europe. Typical understanding of the relationship between human beings tended towards either individualism or collectivism (class, racial, national), or a combination of both (consumer society, mass popular culture).

Therefore, we think that the answer to the next stage of civilisation considerably depends on what will be the response to contemporary individualism.

2. Individualism and subjective culture

Individualism is not a new phenomenon; it has been described already by classical sociologists such as Emil Durkheim and Pitirim Sorokin (1957) as a phenomenon of atomistic individualism. Individualism is actually an older concept and is one of the important aspects of the Enlightenment understanding of Man. Even Hobbes' theory of the social contract arises from individualistic assumptions (Archer 2011, 121; Rožič 2013, 29–30). However, as Bellah et al. (1985) showed for the United States, it is important to distinguish between two expressions of individualism. In the classical form of individualism in the USA (both biblical and republican individualism) the tendencies of individual and community (religious or national) were balanced.

In the modern form of individualism this is no longer the case: utilitarian individualism in the public sphere and expressive individualism in the private sphere rank an individual's autonomy over that of the community. The culture of individualism in Western society has been strengthened and has reached a level which leads some authors to characterise contemporary society as a society of individuals (Norbert Elias) or individualised society (Bauman 2001). According to Beck »individualisation is becoming *the social structure of second modern society itself*« (in Archer 2011, 124).

The culture of individualism is reflected in the characteristic of the dominant trends of contemporary Western society such as consumerism, popular culture: mass society goes hand in hand with individualism.

Sociological analyses of values (such as the European Values Study and the World Value Survey) indicate that in Western civilisation, particularly in Europe, compared to other parts of the world, values associated with individualism, pluralism and secularisation are those more emphasised. There is a strong emphasis on individualisation and subjectivisation in various areas of life, and tolerance is seen as a superior response to the contemporary pluralism (Luckmann 1991; 1999).

The prevalence of individualism in Western societies is also evident from Hofstede's studies.² Western countries differ from all other civilisations in the indica-

² According to Hofstede's study in the 1980s, values that distinguish countries from each other can be statistically grouped into four clusters. They show different ways in which societies deal with differences between genders (masculinity versus femininity), power inequality (power distance), uncertainty (uncertainty avoidance), the relationship between individuals and (primary) groups (individualism versus

tors of individualism and power distance (Table 1). With other indicators the differences are not so unambiguous.

	Individualism Index	Power Distance Index
Western Europe	67,1	39,8
USA, Australia, Canada, New Zealand	85,0	34,3
South America	22,3	67,8
Sub-Saharan Africa	28,2	68,2
Islamic countries (North Africa and Near East)	38,3	74,9
Asia (without Near East)	26,0	72,8

Table 1: Hofstede's indicators of individualism and power distance (average values of countries group, own analysis). Source: Samovar at al. 2007, 142–147.

These trends are quite strongly reflected also in the changing of social religion. In respect to personal religiosity, it is clear that there has been a decline of church religiosity in the last half-century. However, there is also a search for spirituality – both inside and outside Christianity (Platovnjak 2013). Contrary to the secularisation thesis, »spirituality« has become a surprisingly central word in today's culture« (Gallagher 2003 [1997], 149). We are witnessing a true boom of alternative spiritual search, revival of the esoteric, the occult and openness to various aspects of Asian spiritual practices (Campbell 2007). A special place is given to New Age spirituality in a broader sense (Bahovec 2009). It is interesting that one of the leading researchers of the New Age (Sutcliffe 2003) showed that »seeker-ship« represents the main form of spiritual path in New Age. Spiritual seeking does not mean the same as in Christianity, where a seeker is looking to meet Christ /God and stay with him. In New Age seekers are »invited« (also supported by spiritual leaders) to move between different spiritual paths in the network of (alternative) spiritual offers and practices, without making lasting commitments.

This may also be confirmed with the words of a person I met discussing New Age in one small Christian group. He had searched for a long time in groups of New Age spirituality, and then found Christianity. He said that in searching in different New Age groups he never found peace – there was always achievability, he had to go elsewhere, forward. But when he met Christianity he no longer had the need to go elsewhere because he recognised that he had found his home, a place where he is »at home«, to which he can always return.

All this shows that a new social form of religion has been established, which Thomas Luckmann (1991) a few decades ago termed »subjective religiousness«.

collectivism). Later on, the fifth dimension of national culture was added: short-term versus long-term orientation (Samovar at al., 2007, 140-151).

3. Christianity and dialogical answer to the signs of the times

How should Christianity respond to the challenges of contemporary times, including those presented above? What should be the Christian response to the crisis of western civilisation? We believe that the appropriate answer connects several aspects.

According to our reflection the most important aspect is the promotion of genuine reflection and action which together strengthen and expand the relationship of genuine community. This is an acceptance of the fact that the human being is fundamentally relational and develops the culture of neighbourliness and brotherhood, which is so frequently emphasised by Pope Francis. According to sociologist Margaret Archer (2011, 136): »The opposite of individualism is not collectivism but fraternity«. In other words: »How we may envisage getting from the micro-level of friendship to the macro-level of societal fraternity, [...] is the most important question to answer in order to transcend the crisis that is Modernity.« (137)

3.1 The shift is already underway

First, Christianity in the different Churches is already responding to the changes described.³ According to our evaluation, the 2nd Vatican Council should be understood as a typical »postmodern« event. Council movements – including most of its decisions – cannot be placed in the framework of the modern era. There are also other »postmodern« elements in contemporary Christianity, including decisions in favour of new evangelization, inculturation and genuine dialogue in relation to other religions, cultures, unbelievers. These, of course, are the creative characteristics of a new culture, which does not necessarily mean, however, that this culture has already become the prevailing general culture – not even within Christianity. The most we can say is that this is the sign of a different culture in a transitional period which is still ongoing.

However, we believe that some expressions of new cultures have already been developed in society, not only in the Church. Although they do not yet constitute the mainstream of Western culture they are already an integral part of it. For example: in the last period, a strong emphasis has been placed on the dialogue between cultures and civilisations. As regards genuine dialogue, Peter Berger (1997) – a prominent Western sociologist – notes that there was no systematic knowledge about dialogue in the social sciences with the exception of inter-religious dialogue. Later, there was more emphasis on dialogue, as shown by the European Year of Intercultural Dialogue and World Year of Dialogue among Civilizations.

This suggests a special opportunity for meeting between the Church and the world. Knowledge of ecumenical and interreligious dialogue can help to develop knowledge about dialogue between cultures and in other areas of life. However,

³ This is also supported by some ecumenical movements, the emergence of new ecclesiastical lay communities and movements, by »multi« religious prayer meetings (Assisi) etc.

it must also be remembered that the transfer of knowledge into another area requires taking into account the diversity of issues – and that is why cooperation of experts and practitioners in both the areas concerned are necessary - they need to listen to each other in a creative examination of the differences under consideration.

3.2 Communitarian answer to contemporary individualism

We already mentioned that many sociologists characterise modern society as a society of individuals. According to Archer (2011, 126) »pervasive individualism without-dignity« should be seen as the main form of contemporary individualism. However, although we may agree to some extent with such denotation, we claim that it is not really a complete reflection of modern times.⁴ There are also theoretical conceptions and practices with a non-individualistic conception of man, searching for deeper cultural substance and moral solidarity. Among these we should particularly mention contemporary communitarianism (communitarianism is not to be confused with collectivism) and the perspective of intermediary institutions.

One of the central ideas of new communitarian thinking is that contemporary excessive individualism does not provide the optimal response to the demands of life in society. In a good society, there is a balance between individual and common good, between rights and responsibilities. The approaches of welfare state politics and a free market do not cover social needs; both civil society organisations and different forms of communities are needed for genuine personal and social life. An important role is given to active citizenship – but not, however, to individuals acting alone but in conjunction with civil society and community.

In this regard an important, even irreplaceable, source of social renewal is connected with revival of genuine intermediary institutions. These are institutions which act as intermediaries between individuals and social macro institutions (the state, free market etc.). Their important role is to mediate between individuals and macro-institutions, and this in both directions (Berger and Luckmann 1995; Luckmann 1998). If they do not do this, they will remain a private enclave of life or they will be the »extended hand« of macro-institutions (state, political parties, big business...). Also small groups within the church - parishes, (lay) ecclesiastical movements - are potentially authentic intermediaries. Whether or not they play this role in practice is an open question and must be examined for each case individually.

According to communitarianist authors three central aspects are:

1) The basic task of society is promotion of the individual both as a person and as an active community member. We become who we are through our relation-

⁴ It is true that prominent individualism is actually a characteristic of the dominant current of contemporary Western society, both in the forms of mass culture (i.e. consumerism, popular culture) and in central institutions of modern society (both the free market and the welfare state are in the current form highly individualistic).

ships. To develop his/her potential as a person each human being needs community, needs to be integrated in relationships with others. Participation takes place at different levels of society. In particular, it is important to be active participants in both »small life-world« and in broader civil society associations and movements.

2) *A good society is able to distinguish between core values and other values.* Complex western societies need to find a means to accept contemporary pluralism while at the same time contributing to social cohesion. *Core values are essential elements of the balance between pluralism and achievement of the necessary unity in diversity.* First, a society must not put forward the values of just one existing group (community) but must simultaneously work on two aspects which together allow for the preservation of liberty, active participation and other values of a genuine democracy. On the one hand, it must recognise and enforce the necessary common core values without which it is impossible to achieve sufficient cohesion and integration while, on the other, it must preserve diversity to give room for other values (Etzioni 1995).

3) The communitarian view recognises a community as genuine where the values of piety and civility do not exclude but complement each other (Selznick 1992, 387). The norms of piety are personal and passionate, the norms of civility are rational. Important forms of filial piety are love, obligations of family life, patriotism, friendship, vocational pride etc. Civility builds frameworks within which people can cooperate despite their divergent views and interests. Communitarianism values belonging to »complementary« associations, including the family, local community, cultural, ethnic and religious groups / institutions, economic organisations, trade unions and professional associations, the national state.

4. Conclusions: reflexivity and discernment, process of personalisation and fraternity, dialogue and relationship ethics, memory and wisdom society

It cannot be expected that many solutions to contemporary questions will be found without a common search and cooperation between Christianity and people of good will. Indeed, Christians, Jews, agnostics and atheists developed contemporary communitarianism jointly. Communitarianism also has a lot in common with the social teaching of the Catholic Church, such as the importance of the person, the common good, solidarity, and subsidiarity.

Among the key tasks in recovering from the contemporary crisis of our Western culture, according to our assessment, the following are particularly important:

1) To find a way out of individualism, more specifically out of the twins of individualism and collectivism. We believe this is the key step to moving towards developing processes of genuine *personalisation* (and not individualisation) and *fraternity*. The main precondition for this is to move from emphasising the individual to emphasising the person. The essence of the person is relationship, the

fullness of the person in a free and binding relationship with the other – this is love in the meanings of all three Greek words for love: *Eros*, *Philia* and *Agape*. Responsible freedom is an integral part of the principle of person and personalisation (Rupnik 1997).

Another important aspect of a person is the way he or she relates to culture, history, different communities, and social structure. Personal development is dependent on living memory and real traditions, which are open to new developments. From the meeting of old and new true creativity is born. Traditionalism is a diminishing of our inheritance (our tradition) for it maintains only its outer appearances and has no creative thrust.

2) The movement from the individual to the person is also related to a shift from society to *genuine community*. According to Sorokin, in a modern society the fundamental and predominant type of social relationship is either »social contract« (contractual relationships in democratic societies and capitalistic economies) or compulsory relationships (in absolutism, dictatorships, and totalitarian political regimes).

The contractual type of relationship also has limitations, since its central interest can be a barrier to really accepting and recognising another person. The other in this relationship remains a »stranger«. Therefore, it is not surprising that contemporary society puts a strong emphasis on tolerance of others (who are different). On the one hand, tolerance is necessary, but on the other hand, it is not sufficient. Tolerance alone does not provide comprehensive solutions to the requirements of cohabitation. An authentic contact requires true dialogue! The dialogue can occur when people recognise our interconnectivity (personal principle) and the merits of the cultural communities. So we can say that the quest for dialogue is at the same time a striving for a real personal principle and personalisation (not individualisation) and developing true mutual »*Gemeinschaft*-like« interpersonal relationships, not merely a contractual society, but a communal spirituality (Platovnjak 2012, 650) and a culture of fraternity.

According to Pope Francis (2015) fraternity is a necessary pillar of good society: »History has shown well enough, after all, that even freedom and equality, without brotherhood, can be full of individualism and conformism, and even personal interests. ... Today more than ever it is necessary to place fraternity back at the centre of our technocratic and bureaucratic society: then even freedom and equality will find the correct balance.«

3) The third necessary shift is the transition from that kind of subjectivity, which is popular, arbitrary and does not include the reason, to *genuine reflexivity*. Subjectivity is necessary – every process of personalisation also includes a subjective aspect. Genuine personalisation includes the reason and intellect. However, it is not about *ratio* in the sense of modern rationality – it is about »postmodern« reason, which is not based on the modern separation of subject and object. Two important terms of such use of reason are: (a) reason as part of reflection and confrontation of subjective feelings with objective aspects of religion and knowl-

edge, and (b) reason as part of wisdom. Reason in this context plays a key role in reflection and discernment - without that, all subjectivity becomes irrational.

4) The listed shifts also include a shift in ethics, which might be called a shift from emphasising »normative morals« or rational ethics to »*relationship ethics*«. The essence and foundation of such ethics is genuine community relationships (including love) and not rational reason. We can also call it »*interpersonal ethics*« because the foundation of such ethics and morality is confidence and trust in other persons and in interpersonal relationships. The foundation of such ethics is not an individualistic understanding of human rights, but a relational understanding of human dignity.

All these and other elements, so we believe, support a fundamental shift in Western civilisation, a shift to integral realisation, to deepening of the spiritual substance of our culture, to the implementation of specific knowledge that has been neglected in the modern era: (genuine) wisdom. It is a shift towards a *wisdom society* (Blasi 2006). Wisdom is based on reflected experience, symbolic communication, and memory rooted in social community and cultural-historic identity (Spidlik and Rupnik 2010). This also implies a shift in the dominant type of social relations – the shift might be called a shift from interest, contractual relations to genuine *Gemeinschaft*-like relationships. It is not surprising that Sorokin stressed that the very core of transition is transition to a new type of social relationships.

These are the elements with which Christianity has transformed the late Hellenistic approach. Living memory and the inspiration of the first centuries of Christianity extend beyond the critical confrontation with contemporary culture: this allows a genuine dialogue and a courageous and creative encounter with modern culture.

References

- Archer, Margaret S.** 2011. The current crisis: Consequences of neglecting the four key principles of Catholic social doctrine. In: *Crisis in a Global Economy: Re-planning the Journey*, 118–137. Pontifical Academy of Social Sciences, acta 16. <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta16/acta16-archer.pdf> (accessed 10.2.2015).
- Arendt, Hannah.** 1993 [1961] *Between Past and Future: eight Exercises in Political Thought*. [»What is authority?«]. New York: Penguin Books.
- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- — —. 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: IRSA.
- Ballin, Ernst H.** 2003. European Identity and Interreligious Dialogue. In: Wil Arts, Jacques Hage-naars in Loek Halman, eds. *The Cultural Diversity of European Unity*, 421–432. Leiden: Brill.
- Bauman, Zygmunt.** 2001. *The individualized society*. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, Robert N.** 1995/1996: Community Properly Understood: A Defence of »Democratic Communitarianism«. *The Responsive Community* 6, 1 (winter): 49–50.
- Bellah, Robert N., R. Madsen et al.** 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkley: University of California Press.
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann.** 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Gütersloh:

Bertelsmann Foundation.

- Berger, Peter L., ed.** 1997. *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Berger, Peter L.** 1999. The Desecularisation of the World: a Global Overview. In: P. L. Berger, ed. *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1–18. Grand Rapids: Eerdsmans.
- Blasi, Paolo.** 2006. The European University – Towards a Wisdom-based Society. *Higher Education in Europe* 31, 4:403–407.
- Etzioni, Amitai, ed.** 1995: *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective*. New York: St. Martin's Press.
- Francis, Pope.** 2015. General conference (Saint Peter's Square, Wednesday, 18 February). [Http://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150218_udienza-generale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150218_udienza-generale.html) (accessed 5.3.2015).
- Gallagher, Michael Paul.** 2003 [1997]. *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*. New York: Paulist Press.
- Griffin, David Ray, ed.** 1988. *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. New York: SUNY.
- Luckmann, Thomas, ed.** 1998. *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Luckmann, Thomas.** 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platovnjak, Ivan.** 2012. Ekumenska duhovnost. *Bogoslovni vestnik* 72, 4:645–651.
- — —. 1999. The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions. *Social Compass* 46, 3:251–258.
- — —. 2013. Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 73, 2:205–213.
- Rožič, Peter.** 2013. The illiberal founding of modern political science and its implications for the contemporary study of politics. *Theoria* 56, 2:23–36.
- Rupnik, Marko I.** 1997. *Dire l'uomo: Persona cultura della Pasqua*. Roma: Lipa.
- Samovar, Larry A., Richard E. Porter and Ewin R. McDaniel.** 2007. *Communication Between Cultures*. Wadsworth: Thomson.
- Selznick, Philip.** 1992. *The Moral Commonwealth: Social Theory and The Promise of Community*. Los Angeles: University of California Press.
- Sorokin, Pitirim A.** 1957. *Social & Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Porter Sargent.
- Spektorskij, Evgenij V.** 1932. *Zgodovina socialne filozofije*. Vol. 1, *Od starega veka do XIX. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Spidlík, Tomás, and Marko I. Rupnik.** 2010. *Una conoscenza integrale: La via del simbolo*. Roma: Lipa.
- Sutcliffe, Steven J.** 2003. *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,347—360
 UDK: 27-72-1
 Besedilo prejeto: 04/2015; sprejeto: 07/2015

Simon Malmenvall

Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega

Povzetek: Skozi zgodovino izražena napetost med pravovernostjo (ortodoksijo) in vesoljnostjo (katoliškostjo) Cerkve je v besedilu preučevana znotraj pojmovanja narave Cerkve, kakor jo utemeljujeta dva med seboj različna pogleda, vzeta iz ruske kulture modernega obdobja. Prvi pogled predstavljajo »zahodna«, katolištvu in papeštvu naklonjena stališča filozofa Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900), drugi pogled pa »vzhodna«, izročilu cerkvenih očetov in soglasju vseh pravoslavnih krajevnih Cerkva zavezana stališča teologa in zgodovinarja Georgija Vasiljeviča Florovskega (1893–1979), drugače kritičnega tudi do pogošte nacionalne »zaprtosti« v zgodovini ruskega pravoslavja. Obema omenjenima pogledoma se pridružuje avtorjeva refleksija, ki poskuša medsebojno primerjati ekleziologijo obravnavanih mislecev in obenem ponuditi svoj lastni pristop k razreševanju vprašanja o (izgubljeni) edinosti in vesoljnosti Cerkve.

Ključne besede: Vladimir Solovjov, Georgij Florovski, ekleziologija, vesoljnost Cerkve, ekumenizem, pravoslavje, katolištvo

Abstract: **Search for Unity and Universality of the Church: Ecclesiology of Vladimir Solovyov and Georges Florovsky**

The article presents the tension between orthodoxy and universality (catholicity) of the Church, which manifests itself throughout the course of history, within the conceptualization of the nature of the Church, as understood by two different points of view that originate in modern Russian culture. The first point of view is represented by the "western", pro-Catholic and pro-papal position of the philosopher Vladimir Sergejevich Solovyov (1853–1900). The second is represented by the "eastern" position of the theologian and historian Georges Vasilyevich Florovsky (1893–1979), which is bound to the tradition of the Church fathers and consensus of all Orthodox local Churches; he is nevertheless critical of the common national "isolation" of the Russian Orthodoxy throughout history. The presentation of both points of view is followed by a reflection of the author that attempts to compare the ecclesiology of the two thinkers and subsequently offer his own approach to answering the question about the (lost) unity and universality of the Church.

Key words: Vladimir Solovyov, Georges Florovsky, ecclesiology, universality of the Church, ecumenism, Orthodoxy, Catholicism

Vladimir Sergejevič Solovjov in Georgij Vasiljevič Florovski sta odločilno zaznamovala ne le rusko, temveč tudi celotno krščansko misel 20. stoletja. Solovjova je po ustaljeni sodbi idejnozgodovinskih študij mogoče označiti za prvega predstavnika ruske religiozne filozofije oziroma začetnika tako imenovanega ruskega religioznega preporoda ob koncu 19. stoletja. Florovskega pa navadno opredeljujejo kot utemeljitelja nove paradigme znotraj pravoslavne teologije 20. stoletja – povzete s pojmom neopatristična sinteza ali krščanski helenizem –, ki je v imenu obuditve cerkvenega izročila oziroma »patrističnega obrata« pomenila protiteuž domnevno filozofsko-idealistični smeri Solovjova. (Gavrilyuk 2014, 229; 253; 257–261; Raeff 1993, 232; 235–237)

Tako Solovjov kakor Florovski se pri pojmovanju narave Cerkve in njene veseljnosti ali katoliškosti sklicujeta na avtoriteto pravovernosti znotraj obstoječe ruske pravoslavne Cerkve, ki jo presojata vsak s svojo interpretacijo. Bistvene prvine ekleziologije Solovjova prinašata dve razpravi: *O razkolu v ruskem narodu in družbi* (1883) in *Veliki spor in krščanska politika* (1887). Bistvene prvine ekleziologije Florovskega pa je mogoče najti v preglednem teološko-historiografskem delu *Poti ruskega bogoslovja* (1937) in v člankih *Binkoštni zakrament* (1934) in *Katoliškost Cerkve* (1934).

1. Solovjov in njegova izhodišča

Bistvena značilnost religioznega »preporoda« je v osmislitvi vloge pravoslavja pri razvoju ruske kulture in nacionalne zavesti. V kontekstu razmisleka o zgodovini in prihodnosti ruskega naroda je Solovjov – na podlagi naslova svojega predavanja iz leta 1888 v Parizu – izoblikoval pojem ruska ideja. Omenjena besedna zveza označuje prepričanje o posebnem, od Boga določenem poslanstvu ruskega naroda, ki zadeva prihajajoče (ponovno) pokristjanjenje Evrope in združitev celotnega človeštva v eno Cerkev kot pripravo na drugi Kristusov prihod. Za Solovjova je ruska ideja pomenila preplet nacionalne in nadnacionalne razsežnosti. Segala je tako na področje ruske zavesti kakor tudi na področje njenega preseganja zaradi velike duhovne odgovornosti do sveta; pri tem je bil ruski narod razglašen za »orodje« v božjih rokah. Posebno poslanstvo Rusije pri združitvi pravoslavnih in katoliških kristjanov je Solovjov utemeljeval na razbiranju božje previdnosti oziroma »znamenj časa«. Rusija naj bi namreč s svojo zgodovinsko izkušnjo ponujala enkratno priložnost za uveljavitev cerkvene edinosti. Ohranjena pobožnost ruskega naroda, politična moč konservativne ruske monarhije, ki se še ni odrekla krščanski veri, in dejstvo pripadnosti družini slovanskih narodov, usodno sprtih zaradi ločitve med katolištvom in pravoslavjem, se po njegovem prepričanju kažejo kot povedna znamenja v prid vzpostavitve prenovljene, ekumenske naravnane ruske kulture in zunanje politike. (Maslin 1990, 10–15; 1967, Vvedenie 1967, XVIII; Gavrilyuk 2014, 110; Raeff 1993, 232; 235–237)

Za Solovjova je osrednji intelektualni cilj vseskozi ostajal enak: poiskati celovitost znanja in življenja kot odsotnost nasprotij med vero in razumom. V kontekstu

nenehnega iskanja celovitosti je posebno mesto zasedala želja po vnovični edinosti med vzhodnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) delom iste vesoljne ali katoliške Cerkve. Ekumenski naboj njegove misli je temeljil na treh predpostavkah. Prva predpostavka zadeva še vedno obstoječo bistveno ali mistično edinost 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 zadeva nujnost vnovične zunanje ali zgodovinske in ne zgolj mistične edinosti Cerkve, ki bi dotlejšnje prejemanje božje milosti nadgradila z učinkovitim pričevanjem o Cerkvi kot enem Kristusovem telesu na zemlji in kot posledica tega z uresničevanjem vere v Bogočloveka na vseh področjih človekove dejavnosti. Tretja predpostavka zadeva razloge za vidno razklanost Cerkve, ki naj bi bili v preteklem pomanjkanju npravstvene volje krščanskih voditeljev za vključevanje svojih lastnih kulturnih posebnosti v bistveno ali mistično edinost. (1967, I–V; XI; Solov'ev 1967a, 78–85; Florovskij 1983, 308; 310–311; 313–321; 425; 462; Gavriljuk 2014, 17; 110; 123; Williams 1993, 326–327; Krečič 2012, 654; 657–658)

Dejansko katoliškost Cerkve je po Solovjovu mogoče doseči na dva medsebojno povezana načina: s priznanjem že obstoječe mistične edinosti obeh delov Cerkva in z npravstvenim naporom pri doseganju tudi pravno ali navzven poenotene Cerkve. Glede pristnega poenotenja Solovjov opozarja pred enačenjem katoliškosti z »latinstvom« oziroma razkrojitvijo vzhodnih izrazov vernosti in teologije na račun popolne uveljavitve »latinskih« značilnosti. Pristno poenotenje Cerkve naj bi tako pomenilo sobivanje in dopolnjevanje »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 svoje ekumenske drže ni razumel v smislu odhoda iz ruske pravoslavne Cerkve, temveč v smislu vključitve obeh delov Cerkva v isto Kristusovo mistično telo na zemlji. (1967, V; XIII; XXI; 1967a, 78) Poenotenje Cerkve je nadalje 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. Tovrstno prenovljeno družbo v zanj najbolj idealni obliki ne pomeni le enotna cerkvena hierarhija pod vodstvom papeža, temveč tudi enotna svetovna država pod vodstvom ruskega imperatorja, ki naj postane svetna »roka« papeževe duhovne oblasti. Ideal svobodno dosežene vesoljnosti Cerkve se tako pri Solovjovu prenaša tudi na vesoljnost svetne oblasti, ki naj bi skupaj s Cerkvijo verniku pomagala k oprijemljivemu uresničevanju krščanskih načel v vsakdanjem življenju in s tem k učinkovitem pričevanju o enem mističnem Kristusovem telesu na zemlji. Kakor je Kristus z učlovečenjem v svoji osebi božjo naravo »nedeljivo in brez pomešanja« združil s človeško, tako naj bi se človeštvo po Kristusovem vstajenju prek Cerkve in krščanske države – pod duhovnim vodstvom papeža kot vsakokratnega naslednika apostola Petra – združilo z Bogom. Tesno sodelovanje med eno Cerkvijo in eno svetovno krščansko državo je za Solovjova pomenilo logično posledico prenovljene človeške narave, dosežene z darom odrešenja po ljubečem Bogočloveku. (1967 VII–VIII; X; XIV–XV; Gavriljuk 2014, 110; Williams 1993, 326–327)

2. Solovjov in njegove izpeljave

Razprava Vladimirja Solovjova z naslovom *O razkolu v ruskem narodu in družbi* se začne z ugotovitvijo, da sta za vesoljnost Cerkev potrebni predvsem dve merili: prvič, odsotnost nacionalne, geografske ali kakršnekoli podobne zamejenosti; drugič, zaobjemanje človeka v njegovi celovitosti, tako telesni in čustveni kakor tudi razumski, družbeni in duhovni razsežnosti. Naravo Cerkev kot »bogočloveško« celovitega organizma po Solovjovu najbolj razkrivajo različni razkoli, ki so pravo nasprotje za Cerkev značilne celovitosti – s prikazovanjem sebe kot nečesa, kar Cerkev ni, posredno kažejo na to, kar Cerkev dejansko je. Na podlagi tovrstnega sklepanja velja razkol v ruski pravoslavni Cerkvi sredi 17. stoletja, s katerim se Solovjov v omenjeni razpravi ukvarja, za vzorčni zgodovinski zgled, prek katerega je mogoče spoznati naravo vesoljne Cerkev (1967b, 3).

Položaj ruskih razkolnikov naj bi odlično odseval splošne zakonitosti krhanja vesoljnosti Cerkev. Njihov upor v imenu spoštovanja izročila je namreč po Solovjovu celovito ali katoliško izročilo ponižal na raven boja za ohranitev človeških časovno in prostorsko omejenih navad, tukaj specifično ruske liturgične prakse tedanje dobe. Boj za izročilo Cerkev je bil tako nadomeščen z bojem za vselej enako narodno starino. Ohranitev nekaterih zgodovinsko relativnih oblik se je pri tem prepletala tudi z nasilnim uveljavljanjem reforme (izganjanje, pobijanje); k temu sta se redno zatekali tako Cerkev kakor država. Vse to je razkolnike v zavesti velikega dela ljudskih množic napravljalo za mučenike in kot posledica tega moralne zmagovalce. Prav mešanica med zagovarjanjem delnosti na račun celovitosti in grešnostjo cerkvenih voditeljev, ki so moč svetne oblasti zlorabljali za uveljavljanje v bistvu plemenitih ciljev, se za Solovjova razkriva kot pogubni vzorec, pred katerim naj se varuje vsak, komur vesoljnost Cerkev pomeni nedotakljivo vrednoto. (1967b, 3; 6–9)

Po Solovjovu je glavna lastnost slehernega razkola vselej enaka: to naj bi bila privatizacija vere. Miselni svet protestantskega, ruskega ali kateregakoli drugega razkolnika naj bi bil odločilno zaznamovan s prepričanjem o nepopravljivih posledicah grešnosti cerkvene hierarhije in skupaj z njo celotne vidne Cerkev, to pa se v ruskem primeru navezuje na izgubo starega liturgičnega reda. Nepopravljive posledice grešnosti za razkolnika nadalje pomenijo ukinitvev Cerkev kot živega nadnaravnega hierarhičnega občestva, skozi katero se skozi zgodovino neprekinjeno razodeva božja modrost. Glede na zapravljeno verodostojnost hierarhije in od tod povzročeno prekinitvev delovanja božje modrosti se nekdanja avtoriteta vesoljne Cerkev prenese na »preostanek zvestih«, ki svoje človeško mnenje prikazujejo kot edino merilo resnice. Razkolništvo namreč v tej luči pomeni izgubo upanja v organski razvoj Cerkev, ki ga kljub človeškim stranpotem vselej oblikuje Sveti Duh. Boj za delne resnice in nebistvene prakse – denimo ohranitev starega ruskega obreda ali absolutizacija Svetega pisma pri protestantih – po Solovjovu vselej privede do izgube celovite vere in do opustitve zakramentalnega prenavljanja tako svojega lastnega kakor občestvenega življenja. (1967b, 9; 14–20; 28–30)

Razprava *Veliki spor in krščanska politika* je posvečena preseganju kulturnih razlik med Vzhodom in Zahodom. Glavno značilnost vzhodne kulture Solovjov

prepozna v pokornosti vsega človeškega nadnaravnim dobrinam (prevlada božjega in odiranje človeškega), glavno značilnost zahodne pa v individualni ustvarjalnosti človeka (prevlada človeškega in odiranje božjega). Ti glavni značilnosti dveh zelo različnih kultur naj bi navzven združil že »svetovni« rimski imperij, globinsko pa naj bi bili obe kulturi na način medsebojnega dopolnjevanja vključeni v Cerkev, ki si je do 5. stoletja duhovno podredila tudi sam rimski imperij. Oba vidika človekovega odnosa do življenja – pokornost božjemu in ustvarjalna svoboda posameznika – je v tem oziru Cerkev povezala z Bogočlovekom Kristusom kot idealom polne človeškosti. Po Odrješniku dosežena sprava med Bogom in človekom naj bi namreč človeku že na zemlji omogočala prejetje božje narave. Po Solovjovu tvori pravi »bogočloveški« organizem, prostor svobodnega občestva med »nebo« in »zemljo«, natanko Cerkev kot mistično Kristusovo telo, v katerem so vsi, ki v Bogočloveka verujejo in so ga deležni po zakramentih. Resnica o Bogočloveku govori o ponižanju Boga v človeško krhkost in kot posledica tega o odrešenju kot možnosti človekovega dviga v božjo neskončnost, od koder izhaja poudarjanje celovitosti človeškega bitja. Temelj vesoljnosti Cerkve po Solovjovu pomeni »bogočloveška« razsežnost Cerkve, ki od vernika zahteva razvitje vseh zmožnosti odrešenega človeka: duhovnih, razumskih, čustvenih, družbenih ipd. Cerkev je torej vesoljna predvsem zato, ker v sebi nosi tako vzorec skladnosti med Bogom in človekom kakor tudi od Boga zapovedano dejavno kristjanovo poslanstvo nenehnega oblikovanja sveta v smeri vse večje skladnosti z Bogom. (1967a, 37–39)

Kakor je Cerkev s posredovanjem resnice o Bogočloveku med seboj spravila vzhodno (božje) in zahodno (človeško) načelo, tako mora Cerkev – po Solovjovu – svojo celovito »bogočloveškost« vzdrževati s svojo lastno edinostjo, ki naj ne bo zgolj mistična, temveč tudi zunanja. Prav izvorno nasprotje med Vzhodom in Zahodom naj bi se skozi zgodovino krščanstva postopno spremenilo v razlog za izgubo zunanje edinosti Cerkve, ki traja vse od sredine 11. stoletja dalje. Obe polovici vesoljne Cerkve naj bi namreč zaradi slavljenja svoje lastne kulture poudarjali vsaka svoj vidik Kristusovega mističnega telesa. Vzhod naj bi poudarjal nespremenljivost Cerkve, ki jo varuje izročilo, in od zgodovine odmaknjeno teženje vernika k večnosti, Zahod pa njegovo hierarhično-pravno koristnost pri ustvarjanju krščanske družbe na zemlji. (1967a, 40–43) Ohranjanje edinosti Cerkve in s tem celovitosti »bogočloveškega« življenja je po Solovjovu mogoče doseči z enakomernim upoštevanjem izročila, hierarhične oblasti in osebne svobode: »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.« (1967a, 42)

Bistvo nepreseženega razkola po Solovjovu razkriva vprašanje, ali je poslanstvo Cerkve odvisno od enotne vrhovne oblasti, ki jo predstavlja papež, naslednik sv. Petra kot od Boga postavljenega voditelja apostolov. Zahodna stran naj bi pri tem zagovarjala družbeno dejavno Cerkev, ki si na zemlji prizadeva odsevati »nebeški red«. V tem oziru papeževa monarhična oblast izkazuje podobnost z božjim vladarstvom in tako pomeni pravno zagotovilo ne le izpovedovanja, temveč tudi učinkovitega družbenega izpolnjevanja zahtev svobodno sprejete vere. Oblast Cerkve s

papežem na čelu ima po interpretaciji Solovjova trojno naravo: vse delne pristojnosti različnih hierarhičnih služb in časti se stekajo v najvišjo pristojnost rimskega škofa; oblast Cerkev je po svoji prvenstveno duhovni naravi moralno nadrejena vsakršni posvetni oblasti ali državi; vsak, kdor se je odločil za sprejetje vere in za pridružitve Cerkvi, mora oblast Cerkev sprejemati brezpogojno. (1967a, 53–54; 64–65) Papeževa monarhična oblast po Solovjovu ni utemeljena na od Boga danem zakramentu svetega reda, temveč je vsakokratni papež kot posebljena cerkvena (ne božja) ustanova nosilec najvišje pravne (ne zakramentalne) pristojnosti znotraj škofovske stopnje duhovništva. Argumentacija za smiselnost papeštva tako ne sega na zakramentalno, temveč na zgodovinsko in praktično raven. Če sledimo avtoriteti apostola Petra, bi rimski škofje že od prvih stoletij krščanstva v vesoljni Cerkvi uživali poseben ugled pri razreševanju različnih vprašanj o nauku in o pravni ureditvi. Če pa sledimo učinkovitosti vodenja Cerkev, naj bi prav enotna vrhovna oblast v osebi rimskega škofa kar najbolje omogočala usklajeno uresničevanje njenega »bogočloveškega« poslanstva na zemlji. (1967a, 58–60)

V kontekstu razpravljanja o papeštvu in o družbeni vlogi Cerkev se Solovjov naposled usmeri k pojmu krščanske politike. Ta pojem označuje npravstveno prizadevanje za vzpostavitev edinosti vesoljne Cerkev, ki bi privedla do razrešitve tako vzhodnih kakor zahodnih zgodovinskih stranpoti. Prenovljena vesoljna Cerkev pod vodstvom papeža bi bila po eni strani naravnana k preseganju vzhodne težnje po odmaknjenosti od sveta in po zanemarjanju pravnih norm, po drugi pa k zavrnitvi zahodne srednjeveške zlorabe papeževe oblasti (npr. papeška država). Omenjena zloraba naj bi namreč zahodno Cerkev trajno ponižala s prekmernim posnemanjem države oziroma tekmovanjem z njo na svetnem področju. Cilj delovanja Cerkev se po Solovjovu ne kaže v neposrednem obvladovanju družbe na način prevzetja 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 Cerkev z zunanjim, moralno podreditev svetne oblasti cerkveni in kot posledica tega uspešno grajenje svetovne krščanske družbe, pripravljene na Kristusov drugi prihod. (1967a, 66; 69; 77–83; 85)

3. Florovski in njegova izhodišča

Drugače od Solovjova pa pri Florovskem ni mogoče najti trditev o mesijanskem poslanstvu Rusije. Kljub temu je Florovski v svojem najbolj znanem delu *Poti ruskega bogoslovja* ubral pristop, ki močno spominja prav na predstavnike religioznega »preporoda«, od katerih se je drugače deklarativno ograjeval. Svoj poziv k neopatristski sintezi ali krščanskemu helenizmu je namreč utemeljil zgolj na ovrednotenju izkušnje ruske idejne zgodovine. Zglede iz ruskega okolja oziroma nečesa »delnega« je tako uporabil za uveljavitev nečesa »vesoljno« cerkvenega. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Raeff 1993, 261) Svoj lastni pogled na rusko idejno zgodovino in na prihodnost pravoslavne teologije nasploh je med drugim

zagovarjal s poudarjanjem nepogrešljive vloge cerkvenih izobraževalnih ustanov, treh pravoslavniških akademij (moskovske, peterburške, kijevske) in vrste semenišč pri razvoju avtohtone ruske filozofije in historiografije v 19. stoletju (1983, 145–147; 174; 226–227; 232–233; 240; 242; 364–367; 369–373). Temu se je pridruževalo označevanje Solovjova za »sanjaškega« oziroma nemški idealistični filozofski smeri podrejenega misleca. Florovskega je motilo zlasti njegovo domnevno poudarjanje »umika iz zgodovine«. Z iskanjem popolne in s človeškim nrvstvenim trudom začrtane skladnosti – med vero in razumom, med Cerkvijo in družbo, med papežem in ruskim carjem – naj bi se Solovjov oddaljil od zgodovinske razsežnosti Cerkve, od njene pričevanjske kontinuitete v spremenljivih okoliščinah in od raznolikega delovanja Svetega Duha v njej. Iskanje vesoljnega ideala naj bi Solovjova delalo podobnega antičnim gnostikom. Florovski je svojo kritiko Solovjova dejansko uporabil v smislu relativizacije kulturnozgodovinskih zaslug religioznega »preporoda«, ki naj bi zaradi okrnjene zvestobe pravoslavni Cerkvi povzročil zmedo na duhovnem področju in hkrati povečal odvisnost sodobne ruske filozofije od zahodnih vplivov, zlasti od nazorov nemške idealistične filozofije in necerkvene mistike. (1983, 250–253; 308; 310–318; 320–321; 463–464; 466; 492–493; Gavriljuk 2014, 98–99; 106–112; 143; 182; 229; 263; Raeff 1993, 255–257; 272–274)

Jedro neopatristske sinteze Florovskega pomeni krščanski helenizem, ki ga je mogoče razumeti kot nekakšno pravoslavno »večno filozofijo«, posamezno kulturo presegajoči krščanski nazor, na temelju katerega naj bi bili zgrajeni sodobna pravoslavna filozofija in teologija. Pri krščanskem helenizmu govorimo o prepletu med univerzalnim razumsko dojemljivim cerkvenim naukom in zgodovinsko izkušnjo Boga, ki po svetopisemskem vzorcu človeka nagovarja osebno, prek njegove vključenosti v Cerkev in prek neizogibnega etičnega odločanja v odnosu do sveta. V skladu s Florovskim je krščanstvo zaradi Svetega pisma dedič judovskega načina mišljenja, obenem pa je zaradi poznoantičnih opredelitev cerkvenega nauka neizbrisno zaznamovano z grškim pojmovnikom. Izhajajoč iz vesoljnosti krščanskega oznanila, vrednoti Florovski tovrstno odvisnost od edinstvenih kulturnih kategorij pozitivno, saj naj bi kulturna edinstvenost veljala kot povabilo k izstopu svojega iz lastnega trenutnega kulturnega okolja in k bližanju Bogu kot ljubečemu »Drugemu«. Ker krščanstvo, po sledih logike Florovskega, vselej zahteva razumevanje nekaterih »sredozemskih« kulturnih kategorij, je njegovo sporočilo še toliko bolj živo, saj ne prinaša zgolj razumskih dognanj, temveč predvsem razodetje Boga v konkretnem prostoru in času, ki si ga je izbral Bog sam. Prav zgodovinska božjega razodetja naj bi skupaj s filozofsko natančnostjo podelila smisel izročilu kot bistvenemu intelektualnemu gradniku Cerkve. Izročilo naj bi namreč prek zgodovinske spremenljivosti vedno znova celovito pojasnjevalo »večne resnice«. Te resnice pa v neločljivem odnosu med Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom ter med apostolsko dobo in poznejšo zgodovino Cerkve vselej odsevalo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. (1983, 506–507; 509; 511–513; Gavriljuk 2014, 5; 96–97; 112; 125; 150–151; 201–202; 204; 206–207; 211–215; 222–224; Williams 1993, 289–291; 322–324)

Patristska teologija je za Florovskega pomenila normo, po kateri naj se presoja vsaka poznejša teološka smer. Pri tem je zastopal stališče, da je bila ruska pravoslav-

na teologija od 16. stoletja dalje »ujetnica« zahodnih vplivov: sprva katoliških, pozneje protestantskih in razsvetljenskih, naposled tudi romantično-idealističnih. Zaradi njih naj bi ruska teologija ne le izgubila svojo istovetnost, temveč predvsem povzročila vrsto »psevdomorfoz« pravoslavja, zapravila zvestobo pravoslavnemu izročilu oziroma navezanost na izvorno patristično teologijo. Ta teologija naj bi bila ob spodbudi verskega nacionalizma moskovske države z očitkom o grški »tujosti« v dobršni meri odrinjena že na začetku 16. stoletja. (1983, 24–28; 49; 56; 77; 81–84; 97–98; 104–105; 107; 117–119; 149–150; 200–201; 252–253; 285–288; 294; 330; 404–409; 412–413; 432–433; 450–451; 454–456; 492–500; 502–505) Prav iz prepričanja o »psevdomorfozi« je Florovski izpeljal cilj svoje neopatristične sinteze: postala naj bi reformni program celotne pravoslavne misli in temelj ekumenskega dialoga. »Vrnitev« k cerkvenim očetom je zanj pomenila vzpostavitev intelektualne in duhovne kontinuitete z antično in zgodnj srednjeveško Cerkvijo. Neopatristična sinteza ni bila mišljena kot restavracija starodavnosti – Florovski je patristično teologijo želel napraviti za sodobno in vselej verodostojno. Iz prepričanja o svežini izročila je tako katoliško kakor protestantsko teologijo in moderne tokove, izhajajoče iz razsvetljenstva, razumel kot zastarele in ozkogledne. V tem oziru je Florovskega mogoče označiti za inovativnega tradicionalista oziroma nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno pridružil dilemam svojega lastnega časa, ne da bi pri tem izročilo podvrigel relativizaciji. (1983, 506–507; 513; Gavriljuk 2014, 1; 10–11; 69–70; 96–97; 125; 214–216; 219)

4. Florovski in njegove izpeljave

Kritika religioznega »preporoda« je Florovskega spodbudila k poseganju po tradicionalnem načelu pravoslavne ekleziologije. V skladu s tem načelom mora biti pravi teolog dejavno vključen v liturgično-zakramentalno življenje Cerkve in od tod pri sebi dosledno uresničevati »krščanski način življenja«. Krščanski teologi, ki ne razpravljajo v imenu pravoslavne Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega ne sodijo med verodostojne Kristusove pričevalce, saj naj bi pripadnost Kristusovemu mističnemu telesu okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. Celotna ekleziologija Florovskega je zgrajena prav na omenjeni zavezanosti izkustvu Cerkve, ki naj bi s pomočjo delovanja Svetega Duha prinašala tudi edino končno merilo resnice. (1972c, 58–59; 60–61; Raeff 1993, 253–254; 257–258; 268–269) V tem kontekstu se Florovski v *Poteh ruskega bogoslovja* pogosto ustavlja ob »tragediji« ruske pravoslavne Cerkve in kulture, ki naj bi postopni prehod od moskovskega verskega nacionalizma do religioznega idealizma doživeli prav zaradi zaveštne izločitve njenih mislecev iz liturgičnega življenja Cerkve. Prav dvojnost med liturgijo in teologijo, med versko prakso in izobrazbo, naj bi namreč Cerkev v ruski družbi sčasoma preoblikovala v zastarelo in reakcionarno ustanovo. Od Cerkve odtrgana teologija in z njo povezana filozofija naj bi tako postali odsev poljubno razumljenega »napredka«, bodisi utilitarno sekularnega bodisi subjektivno idealističnega. (1983, 84; 92; 101; 201; 252–253; 311; 314; 316–318; 492–499; 502–505; Gavriljuk 2014, 178–184; 220–222; 228–229; Raeff 1993, 267–269; 271)

Florovski v članku *Binkoštni zakrament* razglaša Cerkev za eno in jo izenačuje s pravoslavno Cerkvijo, ki je po njegovem hkrati edina vesoljna oziroma katoliška. Cerkev ni katoliška zato, ker bi bila razširjena po vsem svetu, temveč zato, ker je v njej človeštvo predstavljeno na novo raven bivanja, da bi se izpopolnjevalo v edinosti po podobi življenja Svete Trojice. Cerkev je ena v Svetem Duhu in Sveti Duh jo »izgrajuje« v celovito Kristusovo telo. V Cerkvi kot Kristusovem telesu je vsekozi uresničevana skrivnost učlovečenja, združitve božje in človeške narave. Cerkev je predvsem ena v medsebojno odvisnem delovanju zakramentov, ki so temelj njenega celotnega življenja. Cerkev je tudi ena v binkoštih, ki pomenijo dan njene ustanovitve in posvetitve, to pa omogoča označevanje Cerkve za »binkoštni zakrament«. Binkošti tako zagotavljajo izvir in polnost posameznih zakramentov. Živeti v Cerkvi pomeni zlasti, biti deležen nenehne aktualizacije binkoštnega praznika, ki je delovanje Svetega Duha. (1976, 189–190; 1972b, 38–39; 41–42) Binkošti postajajo večne v apostolskem nasledstvu, to je: v neprekinjenosti hierarhičnih posvečenj, po katerih je sleherni del Cerkve vselej združen s Kristusom in z apostoli. Apostolsko nasledstvo in na njem zgrajena hierarhija nista zgolj pravno okostje Cerkve, temveč predvsem karizmatično načelo, ki služi posredovanju zakramentov. Prav zaradi posredovanja zakramentov tvori hierarhija »organ« edinosti vesoljne Cerkve. Posebnost škofovske naloge je, delovati kot »organ« apostolskega nasledstva. Škof se od duhovnika razlikuje po moči posvečevanja oziroma skrbi za kontinuiteto apostolskega nasledstva, to pa je tudi edina razlika med njim in duhovnikom. Po Florovskem je vsaka krajevna Cerkev prek svojega škofa vključena v polnost Cerkve kot celote. Prek svojega škofa je povezana s preteklostjo in s sedanjostjo in tako pomeni del živega organizma telesa vesoljne Cerkve. V svojem škofu vsaka posamezna Cerkev prerašča svoje lastne meje, prihaja v stik z drugimi Cerkvami in se vanje zliva. (1976, 190–191; 1972b, 45)

Iz binkoštnega dogodka Florovski izpeljuje misel o temeljni enakosti vseh članov Cerkve, a hkrati o njihovi pozitivni raznolikosti: »Čeprav je Duh eden, so darovi in službe v Cerkvi zelo raznolike. Medtem ko je Duh v zakramentu binkošti prišel na vse, je zgolj dvanajsterim podelil moč in hierarhično stopnjo duhovništva, ki jim jo je obljubil naš Gospod v dnevih svojega učlovečenega bivanja.« (1976, 192) Notranja skladnost Cerkve ne zadeva le objektivne edinosti v Svetem Duhu po zakramentu krsta in evharistije, temveč tudi subjektivno edinost »skupnega življenja« ali bratstva, ki odseva podobnost z božjo popolnostjo. Podoba telesa Cerkve je namreč Kristusova zapoved ljubezni. Ta zapoved pomeni sposobnost, videti sebe v svojem bratu, ki tako postane posameznikov »drugi jaz«. Še več: pravi kristjan vidi v slehernem bližnjem tudi samega Kristusa. Takšna celovita ali katoliška ljubezen je mogoča zgolj prek spreobrnjenja duše, doseženega z »zatajitvijo« samega sebe. Katoliškost nadalje kljub »zatajevanju« samega sebe ne predvideva kolektivizma. Prav nasprotno: »zatajitev« razširja domet posameznikove osebnosti, jo krepi in v njej zaobjema številne bližnje. Vse to ne pomeni, da vsak član Cerkve že samodejno dosega raven katoliške ljubezni, temveč to, da je k njej poklican in jo tudi zmore doseči. (1972b, 42–44)

V povezavi z binkoštnim dnem in z apostolskim nasledstvom se Florovski napoti k temi izročila. Po njegovem apostolsko nasledstvo ne more biti ločeno od apo-

stolskega izročila. Apostolsko izročilo ni zgolj zgodovinski spomin; zvestoba izročilu ne pomeni zgolj premočrtnega vztrajanja na tem, kar je staro. Izročilo je namreč enako duhovnemu življenju Cerkve. V prvi vrsti je to neprekinjeni tok duhovnega življenja, pritekajočega iz dvorane zadnje večerje, za živo vez z vso polnostjo Cerkve. (1976, 194; 1972b, 46) Izročila po Florovskem ni mogoče zamenjevati s konservativnostjo, temveč ga je treba razumeti kot začetek življenja, kot njegovo prenavo in rast. Izročilo je moč za poučevanje in pričevanje iz globine izkušnje Cerkve. Ta moč pa je že vsebovana v apostolskem nasledstvu, saj je po božjem določilu podeljena škofovskemu zboru. Hierarhija je s svojo učiteljsko pristojnostjo »ustnice« celotne Cerkve. To ne pomeni, da hierarhija za svoje poučevanje potrebuje dovoljenje cerkvenega ljudstva, saj ji to pristojnost podeljuje Sveti Duh po »maziljenju resnice« v zakramentu posvečenja. Znotraj Cerkve je namreč izključno hierarhiji dana pravica in obenem dolžnost poučevanja in pričevanja. Hierarhija znotraj Cerkve ne ustvarja česa samozadostnega, saj na katoliški način ali celovito poučuje edino takrat, ko Cerkev resnično v sebi zagovarja in zaobjema. Vse to posameznemu verniku nikakor ne jemlje možnosti do svobodnega izražanja osebnega mnenja. Ker je škofu podeljena moč, da deluje kot »srce« ljudstva, ima ljudstvo, zasledujoč notranjo skladnost Cerkve, tudi pravico in dolžnost strinjanja ali nestrinjanja. (1976, 194–196; 1972b, 46–47; 53–54) Moč za poučevanje tako temelji na dvojni kontinuiteti. Prvič, na neprekinjenosti duhovnega življenja v Cerkvi. V občestvo s Svetim Duhom je mogoče priti po zakramentih, ob tem pa se mora vsak član Cerkve truditi, da bi bil prek molitve in dobrih del s Svetim Duhom tudi »napolnjen«. Drugič, občestvo v zakramentih je mogoče doseči izključno prek neprekinjenosti duhovniškega nasledstva, ki presega zgodovinsko relativnost posameznih obdobij. Svoboda teološkega raziskovanja je utemeljena prav v tem hierarhičnem »maziljenju resnice«. Prav apostolsko nasledstvo je namreč tisto, ki na področju teologije dovoljuje gledanje onkraj duha nekega določenega časa in vstopanje v polnost resnice. (1976, 196; 1972b, 46–47)

V kontekstu upoštevanja učiteljskega glasu naslednikov apostolov se Florovski osredotoča tudi na temo odnosa med izročilom in Svetim pismom. Sveto pismo je po Florovskem vpeto v globino Cerkve, saj je iz nje izšlo in je bilo za njene vernike tudi sestavljeno – Cerkev in izročilo sta potemtakem »pred« Svetim pismom. Sveto pismo Florovski razume kot zapisano izročilo oziroma enega od njegovih tokov in utemeljiteljev. Oznanjati sporočilo Svetega pisma za Florovskega pomeni: oznanjati nikejsko-konstantinopelski obrazec veroizpovedi, ki posreduje bistvo božjega razodetja. Edino vnaprejšnja vera v Boga, usklajena z veroizpovedjo Cerkve, naj bi namreč svetopisemska besedila napravljala za prepričljiva v vseh zgodovinskih obdobjih. Tovrstna vera prvenstveno zaupa preteklim pričevalcem, cerkvenim očetom, ki so izkusili božjo ljubezen, po njej živeli in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Izročilo Cerkve je po Florovskem izraz njene neomajne zvestobe Bogu. Merilo zanesljivosti izročila naj bi bilo njegovo praktično potrjevanje v življenju Cerkve. Izročilo se tako najprej kaže kot »pravilno življenje« (ortopraksija) in šele drugotno kot »pravilno prepričanje« (ortodoksija). Nepogrešljivo razsvetljevanje po Svetem Duhu naj bi namreč izhajalo prav iz zvestobe Cerkvi in iz truda za sve-

tost. Z doktrinarnega in zakramentalnega vidika avtoriteta cerkvenih očetov kot razlagalcev Svetega pisma in nauka Cerkve temelji na dejstvu, da so bili povečini škofje ali duhovniki. Z zgodovinskega vidika pa njihova avtoriteta temelji na tem, da so bili tudi oblikovalci sklepov sedmih vesoljnih cerkvenih zborov. Doktrinarno-zakramentalni in zgodovinski argumentaciji avtoritete cerkvenih očetov Florovski dodaja še etično: cerkveni očetje so medsebojno skladnost v mislih in kot posledica tega medsebojno potrjevanje dosegli s svojim krepostnim življenjem, ki jim je sploh omogočilo razumevanje navdihov Svetega Duha. Izhodišče in vrhunec »ortopraksije« je po Florovskem liturgija – najtesnejše združevanje z Bogom, s Cerkvijo, z angeli in s svetniki. Prav znotraj liturgije naj bi se že zgodovinsko najprej izoblikovali veroizpovedni obrazci, ki so temelj slehernih teoloških izpeljav. Izročilo Cerkve, iz katerega raste teologija, ima tako svoj zgodovinski in vsebinski začetek v liturgiji. Izročilo po Florovskem ne zaobjema samo predajanje nauka, različnih pravil in obredov, temveč pomeni tudi posredovanje milosti in posvečevanja, to je: edinost zakramentov v Svetem Duhu. Prav zaradi predpostavljene zakramentalne edinosti je izročilo mogoče najti zgolj v Cerkvi, zgolj tam, kamor se neprekinjeno steka milost Svetega Duha, ki razkriva resnico. Izročilo kot »konstitutivna« prvina katoliškosti po Florovskem pomeni najvišjo obliko pričevanja o Sveti Trojici znotraj Cerkve in pričevanja o naravi Cerkve zunaj nje. (1972b, 47–48; 1972a, 95–98; 101–103)

5. Edinost in vesoljnost Cerkve: iskanje izgubljenega in spoštovanje že obstoječega

Ekleziologija obeh obravnavanih mislecev – Solovjova in Florovskega – je odločilno zaznamovana s temo edinosti Cerkve in njene vesoljnosti. Kljub obstoju skupne preučevane teme se med njima kažejo pomembna razhajanja, ki po svojem bistvu pomenijo različno pojmovanje razdeljenosti Cerkve na pravoslavno in katoliško polovico. Solovjov v tem oziru jasno prepoznava tragičnost razkola, zaradi katerega je po njegovem Cerkev postala družbeno manj prepričljiva. Od tod izpeljuje svojo željo po spravi med katolištvom in pravoslavljem, ki bi privedla do vnovične vzpostavitve vidne edinosti Cerkve. Nasprotno Florovskega vidni razkol ne vznemirja in ga zato ne dojema v tragični luči. Dejansko edinost in vesoljnost – tako notranjo kakor tudi vidno – namreč prepoznava že v trenutno obstoječi pravoslavni Cerkvi, ki jo obenem pojmuje tudi kot edino pravo Cerkev. Temelj pojmovanja dejstva razdeljenosti Cerkve je pri Solovjovu iskanje izgubljene edinosti oziroma preseganje trenutnega stanja, pri Florovskem pa je temelj vrednotenja istega dejstva spoštovanje že obstoječe edinosti znotraj samozadostne doktrinarne in hierarhične strukture pravoslavne Cerkve.

Različno pojmovanje razdeljenosti Cerkve vodi oba misleca tudi do razlike v družbeni razsežnosti njune ekleziologije. Solovjov namreč s svojim pojmom krščanske politike, ki zadeva državno pomoč pri uresničevanju vidne cerkvene edinosti in krščanskega načina življenja, sega onkraj ožje ekleziologije oziroma teologije. Naspro-

tno se Florovski ne ukvarja niti z neposrednimi družbenimi posledicami ali zahtevami že obstoječe krščanske edinosti znotraj pravoslavja niti z vprašanjem o posebnem poslanstvu ruskega naroda in tako brez kakršnekoli politične vizije ostaja v okvirih Cerkve kot izrazito duhovnega »organizma«. Različno vrednotenje razdeljenosti Cerkve pri Solovjovu in pri Florovskem je na podlagi omenjenega mogoče razumeti v smislu napetosti med filozofskim ali razumskim pristopom na eni strani (Solovjov) in teološkim ali avtonomno cerkvenim pristopom na drugi strani (Florovski). Napetost med filozofskim in teološkim pristopom se pomenljivo kaže na področju različnega pojmovanja uresničevanja edinosti in vesoljnosti Cerkve. Za Solovjova je uresničitev prave podobe Cerkve ideal, ki se odmika od trenutnega stanja in je prestavljen v nedoločeno prihodnost, za Florovskega pa je uresničitev prave podobe Cerkve dosegljiva že »tukaj in sedaj«. Solovjov želi do edinosti in vesoljnosti s človeškim naporom šele priti, Florovski pa edinost in vesoljnost jemlje kot po milosti Svetega Duha nikoli prekinjeno dejstvo pravoslavne Cerkve. Ker Solovjov celote neskladnosti med pravoslavjem in katolištvom na področju nauka in pravne ureditve ne razume kot odsev preiščenih teoloških razlogov, temveč kot posledico kulturnih razlik, se v tovrstno neskladnost na idejni ravni ne pogloblja. Zato njegovo pojmovanje uresničevanja edinosti in vesoljnosti Cerkve deluje pragmatično. Ker Florovski izhaja iz stvarnosti obstoječega pravoslavja in ga vidna razdeljenost med obema deloma nekdanje enotne Cerkve ne vznemirja, njegova ekleziologija ne prerašča v poseben načrt o prihodnosti Cerkve in družbe, temveč vsebuje misijonarsko povabilo k spreobrnjenju vseh ljudi oziroma k njihovi vključitvi v edino pravo Cerkev, ki je izenačena s pravoslavno.

V kontekstu prizadevanja za zблиževanje obeh delov nekdanje enotne Cerkve je mogoče s posebno naklonjenostjo izpostaviti dve ugotovitvi Solovjova: ugotovitev o tragičnosti razkola, ki zahteva rešitev, in ugotovitev o nikoli izgubljeni bistveni edinosti, ki zadeva zakramente in skupni apostolski izvor obstoječe hierarhije. V istem kontekstu pa je mogoče z enako naklonjenostjo izpostaviti tudi dve ugotovitvi Florovskega: ugotovitev o potrebnem izkustvu cerkvenosti oziroma vključenosti v življenje Cerkve, ki s preoblikovanjem osebnosti posameznega teologa omogoča ohranjanje pristne teologije, in ugotovitev o glavni avtoriteti Svetega Duha kot pravega vodnika Cerkve. Kljub temeljitemu preučevanju vesoljnosti Cerkve in njuni intelektualni pronicljivosti se Solovjov in Florovski nista dovolj ustavljala pri morebiti ključnem zgodovinskem vidiku Cerkve, brez katerega nastop razkola med pravoslavjem in katolištvom ostaja težko razumljiv. Ker je namreč Cerkev ne le božji, temveč obenem tudi človeški in kot posledica tega grešni »organizem«, lahko zgodovinsko ponavljanje vrste sporov in razkolov – vključno z neprežeženim razkolom iz leta 1054 – pričuje o nadvse običajnem in pričakovanem pokazatelju človeške slabosti. V tej luči prizadevanje za vzpostavitev edinosti ne more zadevati zgolj poenotenja nauka in pravne ureditve, temveč istočasno tudi osebno čimbolj neoporečno krščansko življenje slehernega pripadnika vzhodnega ali zahodnega dela nekdanje enotne Cerkve. Zato je edinost Cerkve potemtakem odvisna tudi od posameznikove osebne edinosti z Bogom, vključujoč zavedanje o pristni teologiji, ki se mora »napajati« iz molitve, iz liturgije in iz asketskih vaj.

Čeprav lahko iskanje rešitev za preseganje razkola iz leta 1054 pomeni predrzno poseganje v zapletene odnose med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, je ob zavedanju o tragičnosti prenehanja vidne edinosti Cerkve vendarle mogoče iskati izhod v smeri temeljnega soglasja, izpričanega skozi zgodovino prvega tisočletja krščanstva, zlasti skozi sedem vesoljnih cerkvenih zborov. Nikoli izgubljena veljavnost zakramentov, ki se ji pridružuje neprekinjeno skupno apostolsko nasledstvo, bi bila tako nadgrajena s temeljito preučitvijo smotrnosti vseh poznejših medsebojno neskladnih pravoslavnih in katoliških prvin nauka in pravne ureditve v odnosu do skupnega soglasja iz prvega tisočletja. V ta kontekst pa bi, izhajajoč iz resnicoljubnega upoštevanja skupne zgodovine, neizogibno sodila tudi določitev vloge papeža kot prvega v zboru škofov (naslednikov apostolov), zavzemajočega častno mesto v hierarhiji vesoljne Cerkve, na čigar avtoriteto bi se bilo mogoče sklicevati pri odločanju o občutljivih vprašanih nauka in pravne ureditve.

6. Sklep

Preučevanje Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega v njuni medsebojni zvezi omogoča postavitev sklepa: vsak s svojo ekleziologijo izražata po svojem bistvu različno vrednotenje stvarnosti kot takšne, saj se gibljeta znotraj dvojnosti med nezadovoljivo sedanostjo oziroma potrebo po idealu skladnosti sveta na eni strani (Solovjov) in sprejemanjem obstoječih možnosti oziroma pozivom k priznanju v svetu že polno delujoče vesoljne Cerkve na drugi strani (Florovski). Kljub različnemu vrednotenju stvarnosti je obema mislecema skupna predpostavka o edinosti in vesoljnosti kot temeljni in vselej potrebni značilnosti Cerkve, mističnega Kristusovega telesa na zemlji. Izguba ali zameglitev edinosti in vesoljnosti v tem oziru pri obeh velja za hudo poškodovanost Cerkve, ki sama po sebi zahteva ustrezno rešitev. Prepoznavanje morebitne poškodovanosti Cerkve in iskanje ustrezne rešitve pa se kažeta kot zahtevna naloga sleherne generacije kristjanov.

Reference

- Florovskij, Georgij V.** 1983. *Puti rusckago bogoslovija*. Pariz: YMCA-Press.
- Florovsky, Georges.** 1972a. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 93–104. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972b. The Catholicity of the Church. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 37–56. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972c. The Church: Her Nature and Task. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1976. The Sacrament of Pentecost. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 3., *Creation and Redemption*, 189–198. Belmont: Norland Publishing Company.
- Gavrilyuk, Paul L.** 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Krečič, Primož.** 2012. Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:653–644.

- Maslin, Mihail A.** 1990. *O Rossii i ruskoj filosofskoj kulture: filosofy russkogo posleoktjabr'skogo zarubež'ja*. Moskva: Nauka.
- Raef, Mark.** 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–286. Andrew Blane, ur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Solov'ëv, Vladimir S.** 1967a. Velikij spor i hristianskaja politika. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, 37–86. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- . 1967b. O raskole v ruskom narode i obščestve. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, 3–34. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- Vvedenie.** 1967. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, I–XXI. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- Williams, George H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Andrew Blane, ur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,361—371
 UDK: 27-534.3:299.5
 Besedilo prejeto: 03/2015; sprejeto: 05/2015

Peter Nastran

Krščanska molitev v sekulariziranem svetu

Povzetek: Z vidika krščanstva današnjo družbo zaznamuje problem sekularizma, kateremu botrujeta pozunanjenost in ideja uspeha. Po metodi kompilacije članek povzema predvsem iz virov cerkvenega učiteljstva in sintetično opiše pojme, ki pojasnjujejo podarjenost, nujnost izvajanja in ohranjanja in možnost razvoja krščanske molitve. Pristna molitev, ki upošteva te temelje, prinaša sadove. Deskripcija sadov molitve daje neposredni odgovor na problem nasprotnega toka današnje družbe. Molitev, ki je pomembna pastoralno-teološka tema zadnjih papežev, se kot temeljna izbira pokaže kot pot k osebnemu odrešenju in kot možnost za preroško delovanje v sekulariziranem svetu.

Ključne besede: molitev, sekularizacija, sadovi molitve, eksistenca, lepota, svetost, občestvo

Abstract: **Christian Prayer in a Secularized World**

From the Christian perspective, today's society is characterized by the problem of secularism, which is marked by exteriorization and the idea of success. Using the method of compilation, the article draws mainly from the sources of the Magisterium of the Church and synthetically describes the concepts that explain the gift, the necessity of performance and preservation, as well as the possibility of development of Christian prayer. Genuine prayer, which comprises these fundamentals, yields results. Fruits of prayer provide a direct response to the problem of counter-flow in today's society. Prayer is an important pastoral-theological theme of the recent Popes; it is also a fundamental choice that leads to personal salvation and confers the capacity for prophetic action in secularized world.

Key words: prayer, secularization, the fruits of prayer, existence, beauty, holiness, communion

1. Molitev v času številnih možnosti

Živimo v času številnih možnosti, prepričanj, življenjskih nazorov in moralnih vzorcev. »Današnji čas kaže očitne znake sekularizma. Zdi se, da je Bog izginil z obzorja nekaterih ljudi ali je postal realnost, do katere ne zavzemamo nikakršnega odnosa.« (Benedikt XVI. 2013, 14) Današnji svet pomeni civilizacijo podobe in dela, to je kultura, ki postavlja v ospredje dve bistveni vrednoti. Prva vrednota je podo-

ba: človek je toliko, kolikor nastopa, kolikor se kaže navzven, kolikor se – na primer – najde v medijih. Druga vrednota je delo: človek teži k fiksni ideji uspeha; človek je toliko in je tisto, kar dela. V zvezi z nešteto možnostmi in celovito različnimi nazori se današnjemu človeku kaže nešteto identitet: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo technicus*, *homo technologicus*, *homo digital*, *homo athleticus* ... (Masseroni 2007, 44; Benedikt XVI. 2013, 15)

Prevladujoči tok današnje sekularizirane in pozunanjene družbe v veliki meri zaznamuje tudi kristjana, še posebno katehumena ali novokrščenca. Številni kristjani, ki so pristopili k zakramentom uvajanja kot odrasli ali so uvajanje v krščanstvo izpolnili v dobi odraščanja s prejemom zakramenta birme, niso bili uvedeni v redno molitveno življenje in ga niso nikoli osvojili. Mistagogija, ki sledi katehumenatu, naj bi bila osnovna šola redne osebne molitve. Med vsemi dejavnostmi verujočega je molitev najbolj tipični odsev njegovega odnosa do Boga. Molitev je najosnovnejše sodelovanje s krstno milostjo. Benedikt XVI. navaja nauk cerkvenega učitelja sv. Alfonza Marije Liguorija: molitev rezultira v dokončno opredelitev človeka do Boga. Molitev, ki pomeni naš odnos z Bogom, je nekaj bistvenega za naše življenje (Benedikt XVI. 2013, 241–243).

Kljub prevladujočemu sekularizmu in pozunanjenosti, ki dominirata današnjemu človeku in družbi, pa so vidni znaki prebujenja religioznega čuta. Odkriva se pomembnost božjega za človekovo življenje. Kaže se potreba po duhovnosti, ki bi presejala zgolj horizontalni pogled na človekovo življenje. V zaznavanju notranjega domotožja, domotožja po notranjem svetu in po duhovnosti, se človek ponovno čuti kot *homo religiosus* (religiozno bitje), ali še točneje, kot bitje, ki je poklicano k neposrednemu odnosu z Bogom, *homo orans*. (Benedikt XVI. 2013, 15–17; Masseroni 2007, 44)

Sekularizacija sodobne družbe daje krščanstvu na več področjih poziv k osebni odnosu do presežnega. Štuhec ugotavlja, da je sekularizacija priložnost za novo religioznost. Religija se osvobaja od konfesionalne cerkvenosti in se vse bolj opira na posameznika in na njegovo svobodno izbiro (2012, 609–610). Krščanstvo bo preživelo moderno dobo v verujočih posameznikih, ki bodo v demokratični družbi prosto vstopali v razpravo s sekulariziranimi člani družbe (616–617). Krščanstvo tudi ne more obstati zgolj kot vsebina verskih resnic, saj bi s tem prišlo v nevarnost, da bi svoje resnice razumelo kot ideje. S tem bi se približalo ideologiji in izpostavilo očitku idolatrije. Temelj vere je v tem, da je ne moremo utemeljiti z občo logiko, ampak nujno vključuje razsežnost zaupanja v odnosu s povsem Drugim, s presežnim Bogom. (Klun 2014, 196–197) Povezanost s presežnim pa tako rekoč ni sama sebi namen, da bi zgolj ohranjala eksistenco krščanstva, ampak daje tudi jamstvo svobode v družbi (Šilak 2014, 332–338) in jamstvo za ohranitev vrednot, posebno vrednote življenja (Osredkar 2013, 469). Krščanstvu bo uspelo uresničiti poslanstvo v današnji sekularizirani in postsekularizirani družbi iz resnične pristnosti, ki jo omogoča povezanost s presežnim. To povezanost pa naravnost uresničuje molitev.

Na pomembnost molitve v današnjem času kaže kontinuirani nauk cerkvenega učiteljstva. Pastoralno naravnani nauk o molitvi je pomembna pastoralno-teološka

tema zadnjih papežev: apostolska spodbuda *O Marijinem češčanju* Pavla VI.; apostolsko pismo *Rožni venec Device Marije* Janeza Pavla II., ki je nekakšna aplikacija dokumenta Kongregacije za verski nauk *O meditaciji*, kot zadnje pa nam petinštirideset splošnih avdienc Benedikta XVI. v letih 2011 in 2012 prikaže kolikor mogoče širok in oprijemljiv nauk o molitvi. Pojem molitve se pogosto najde v dokumentih drugega vatikanskega koncila. Posebej pa se z molitvijo ukvarja *Katekizem katoliške Cerkve*. Ves četrti del je posvečen molitvi. Ta katekizemski del osvetljuje celotno vsebino katekizma in opozarja, da mora biti prav vse udejstvovanje vere, izpovedovanje, obhajanje in življenje, utemeljeno na molitveni povezanosti z Bogom, v resničnem, živem in osebnem odnosu (KKC 2558).

V naslednjih odstavkih bomo premislili, kako je krščanska molitev po zakramentalni milosti človeku podeljena zmožnost, da nam je zapovedana, kako jo je mogoče razvijati in kakšni so sadovi razvijanja te veščine.

2. Podarjena zmožnost krščanske molitve

Dar molitve je po božjem odrešitvenem načrtu splošno navzoč v stvarstvu: Jezus Kristus je z učlovečenjem v to zemeljsko izgnanstvo prinesel hvalnico, ki se na veke razlega v nebeških prebivališčih. V tem združuje vse človeško občestvo, da skupaj z njim prepeva to božjo hvalnico. (B 83) V kenozi svojega učlovečenja in trpljenja je prevzel nase žejo hrepenenja, da more biti človekovo hrepenenje naravnano na Boga. Sveti Duh je tisti, ki vzbudi v človekovem srcu željo po molitvi. Ta želja, ki se pokaže v srcu ponižnih, pomeni Očetov vesoljni klic vsej človeški družini k molitvi. (Corbon 2000, 97–99; KKC 2559–2561)

Neposredni uvod v krščansko molitev omogoča razodetje molitve, na katero človek odgovarja z vero. V samem izhodišču smo ljudje od Boga preveč oddaljeni in sami od sebe ne vemo, kako naj molimo. Zato nam Bog prihaja naproti z razodetjem. Že Stara zaveza razkrije božje ime, ki daje možnost, da Boga pokličemo, da vstopimo v odnos z njim. V besedah Svetega pisma nam Bog sam od sebe daje molitvene besede in nas uči moliti. Posebno novost molitve prinese Nova zaveza. To je molitev Jezusa Kristusa, ki na prošnjo svojih učencev razodene nauk o molitvi. Poleg tega, da nam Jezus pokaže poseben sinovski odnos do Očeta, nam v Duhu podari še besede molitve. Sin razodeva edinstveni odnos z Bogom Očetom, zaupni odnos molitve v Duhu. To je osebni pogovor z živim Bogom, molitev s srcem, v globini duše, ki je naravnana na Boga. Molitev, ki je osebna in občestvena. Molitev, pri kateri se izrečena beseda ujema s srcem in z Duhom. Jezus nam s tem daje delež pri njegovi lastni molitvi, uvaja nas v notranji pogovor troedine ljubezni. (Benedikt XVI. 2007, 147–156; Corbon 2000, 97–98; 102; KKC 2566–2649; Kongregacija za verski nauk 1990, tč. 4–7; IGLH 3)

Prejem zakramenta svetega krsta pomeni neposredni odgovor na povabilo razodetja k molitvi. Krst je maternica krščanske molitve, prerobenje v občestvo z Bogom. Krščanska molitev ni molitev v zunanem odnosu do Boga, ampak je molitev

v Bogu samem. Po krstu postane Sveta Trojica naše življenjsko okolje. Molitev pomeni dihanje tega novega življenja v občestvu Svete Trojice. Dar krščanske molitve obstoji v Očetovem daru Svetega Duha in v posinovljenju v Kristusu. S krstom vcepljeni na Kristusa postanemo udje njegovega telesa, ki je Cerkev. Naša molitev je molitev samega Kristusa, molitev glave telesa, ki so je deležni udje. (Corbon 2000, 97–101; KKC 2565; 2769; 2782; 2791; IGLH 7; Kongregacija za verski nauk 1990, tč. 13–15)

Zakrament birme dopolni zakrament krsta. Krščenu podeli še posebni pečat Svetega Duha. Sveti Duh naloži krščencu še popolnoma nove naloge: postane deležen krstnega duhovništva. Molitev je eno najpomembnejših dejanj, s katerimi krščenci opravljajo duhovniško službo. Trikrat sveti Bog nas na podlagi povsem zastonskega in trajnega daru svetega krsta kliče, naj ga molimo, in nas tega sam uči. (Corbon 2000, 102–104; KKC 1268, 1303–1305; IGLH 7, 8)

Evharistija kot tretji zakrament uvajanja v krščanstvo pomeni posebno deležnost pri Kristusovi molitvi. Sveti Duh odpre naša srca za poslušanje in umevanje božje besede. V naše srce položi pripravljenost za molitev, ki jo vzbuja bogoslužje božje besede. Sveti Duh nas stori deležne najglobljega razpoloženja Kristusovega srca, njegove darovanske naravnosti. V evharistiji je naša molitev na poseben način deležna Kristusove molitve, zahvale in prošnje. Pri očenašu smo deležni posebne zaupnosti z Očetom, ko molimo z darom molitve Boga v Bogu. Kličemo za prihod kraljestva in se zedinjamo z Očetovo voljo. Molitev v Sveti Trojici, ki jo slavimo pri sveti evharistiji, pomeni nepojmljivo domačnost v Bogu in Boga v nas. Molitev nedeljive Trojice nam daje izkustvo božje ljubezni, ki nas naravnava k ljubezni do bratov. (Corbon 2000, 107–114; KKC 1368)

Glede podarjenosti molitve Balthasar prav tako izhaja iz subjektivnega osebnostnega področja: Sveto pismo in krstna milost sta izhodiščna darova za razvoj osebne molitve. Ta molitev vodi od poslušanja k premišljevanju in napreduje v kontemplacijo (Balthasar 1994, 7). Molitev je resnični zaklad, v katerem smo deležni božjih lastnosti: božje neskončnosti, resnice, veličastva in ljubezni (5). Poseben dar molitve pa je obsežen v prostoru Cerkve, kjer je premišljevanje Svetega pisma – v molitvenem poslušanju Besede – povezano z zakramenti, v duhu marijanske poslušnosti Besedi in pod vodstvom Svetega Duha, ki znotraj Cerkve nezmotljivo veje. V prostoru Cerkve ima kristjan za svojo molitev največjo možno zanesljivost in varstvo. (20)

3. Molitev je zapovedana

Moliti smo dolžni najprej zato, ker smo za to zmožni. Ker nas je Bog ustvaril, da moremo moliti, nam je dal tudi sposobnost, drugače bi nasprotoval samemu sebi in ne bi bil resnica. Kljub trenutkom nezmožnosti nam je po daru vere Bog dal načelno sposobnost, da smo zmožni moliti. Vera nam omogoča, da onkraj svoje lastne človeško-svetne resnice dostopamo do absolutne resnice Boga, ki se nam

razodeva. Kdor veruje razodetju resnice, v to resnico privoli, jo ljubi in upa vanjo, ta je molivec. Bilo bi pa protislovno, če bi božjemu razodetju navzven pritrjevali in obenem zavračali sodelovanje, da bi nad razodeto resnico in ljubeznijo obupali. Od Boga je do nas vedno objektivna odprtost, da moremo k njemu dostopati z molitvijo. In v tej božji predanosti do nas je tudi vsebovana milost naše odgovarjajoče predanosti Bogu. V božji zavzetosti za človeka je vsebovana božja zahteva, da mu človek v svoji celotni eksistenci odgovarja. (Balthasar 1994, 21–23)

Molitev je zapovedana od Kristusa. V vdanosti njegovi zapovedi je osnovni izraz ljubezni do Boga. (Fenton 1939, 56–57) Kar je Kristus sam delal, je tudi zapovedal: naj molimo, prosimo v njegovem imenu. V očenašu je dal vzor molitve. Opozarjal je, da je molitev potrebna, in to čuječa, vztrajna, zaupljiva, s čistim namenom in v skladu z božjo previdnostjo. (IGLH 5; KKC 2598–2622) Kristusovo zapoved so udeležili in posredovali apostoli. Prav tako so dali zgled molitve, zapustili molitve same in zapovedali molitev: naj molimo vztrajno in stanovitno, hvalno, zahvalno, prosilno in posredovalno. (IGLH 5; KKC 2623–2625) Kristusova molitev se razprostira v Cerkev (IGLH 6–8; KKC 2623 sl.). Molitev sodi k samemu bistvu Cerkve, ki jo izraža v občestvu, z občestveno molitvijo (IGLH 1; 9). Molitev Cerkve je najprej usmerjena k Bogu, kot hvalnica skupaj z nebeško Cerkvijo (15). Hkrati je molitev Cerkve nenehna priprošnja v Kristusovem imenu za ves svet (17). Osebna molitev posameznika ima znotraj bogoslužne molitve Cerkve, glede na svojo globino največjo moč in učinkovitost, da verniki bolj krščansko živijo in prispevajo k edinosti in evangelizaciji (B 1–14). Molitev je konstitutivni element Cerkve, saj se po njej molitev razprostira zgodovinsko kot izročilo, hierarhično kot posredovalna molitev (C 18–47) in povezovalno z različnimi načini in stopnjami zemeljskega in onstranskega bivanja (48–51), in ima misijonski posredovalni pomen (15–17). Jasno je razvidno, da brez molitve ne moremo biti ne po volji Kristusu, niti zvesti izročilu nauka vere, niti resnično vključeni v občestvo Cerkve.

4. Razvoj krščanske molitve

Zakramenti uvajanja, predvsem krst in evharistija, so objektivni začetek kristjanovega zedinjenja z Bogom. Na tej podlagi pa more molivec dosegati osebno in posebno povezanost z Bogom. (Kongregacija za verski nauk 1990, tč. 22) Za to je potrebno uvajanje v molitveno življenje, ki vključuje človeške naravne sposobnosti, spreobrnjenje, šolo molitve in milost Svetega Duha (tč. 16–18). Dejanski problem številnih današnjih kristjanov je, da kljub sprejetju krsta krščanstva niso spoznali kot ideal, h kateremu bi se naravnavali in ga izpopolnjevali. Krščanske svetosti ne prepoznavajo, ne kot ideal niti kot zahtevo za večno zveličanje. Samo znotraj tega lahko obstaja motivacija za razvoj krščanske molitve. Tako more biti dvoje izhodišč za razvoj osebne molitve: krščansko okolje, ki posameznika v dobi odraščanja k temu vzgaja, ali pa korenito osebno spreobrnjenje po milosti. Adrienne von Speyr predstavi obe izhodišči za izpopolnjevanje odnosa z Bogom:

Spreobrnjenje je potrebno človeku, ki ne sodeluje z darom vere in ima zato ozek pogled samospoznanja. V svojem osebni bivanju in delovanju si postavi meje v tem, kar je njemu po človeško mogoče. Potrebno pa je, da gledamo nase v luči božje brezmejnosti in naše obdarjenosti z njegove strani. (Speyr 1997, 13) V tem pogledu človek vidi drugačno zahtevo in možnost za razvijanje svojih talentov, za doseganje moralnih norm in za podarjanje v ljubezni. Ta razvoj dosega z molitvijo, ko se za preseganje svojih lastnih meja odpira božji darežljivosti. Če smo verniki, ki vedo za moč molitve, si upamo dalje – oprti ne sami nase, ampak na milost. Molitev nam sploh omogoča spoznanje, da postavljamo prave meje in jih pomikamo v smeri proti Bogu. (13–14) Spreobrnjenje od nevere k veri torej predpostavlja izkustvo Boga. To izkustvo pusti v nas nekakšen »spomin vere«, zaradi katerega se kljub temi ponovno vračamo v molitev, in to s takšno zavzetostjo, da ponovno zaslutimo življenje troedinega Boga, notranjo troedino ljubezen v večnem kroženju. (17–18)

Drugo izhodišče za razvoj krščanske molitve je v duhovnem napredku odraslega človeka, ki vzporedno z naravnimi sposobnostmi razvija tudi svojo molitev: Vera, ki jo otrok prevzema od svoje matere, je še polna skrivnosti. Več vidikov odkrije pri verouku, po izkustvu v Cerkvi in v vsakdanjem življenju. Bog je po veri njegove družine navzoč med njimi in kakorkoli zavzemamo odnos do njega, se na tem snuje življenje molitve. Otrok v odnosu s starši razvije podobo o Bogu. Z odraščanjem se oddaljuje od zaupnega odnosa s starši in od skupne molitve. Okoliščine in njegova lastna duhovna in osebna potreba ga vodijo dalje, da vstopi v osebni odnos jaz – Ti z Bogom. Po tem novem izkustvu Boga se vedno znova vrača v srečanje z njim v molitvi. V tem vsakokratnem srečanju z Bogom prepoznava svoja napačna čustva, katerim se mora odpovedati. Če zanemarja to očiščenje in je pri ponovnem prihajanju pred Boga površen tudi v odpuščanju, potem njegov odnos do Boga postane mlačen. Božja razpoložljivost ga vedno kliče k poglobljenemu odnosu. Kdor je že prišel do osebnega srečanja z Bogom, zanj ni več poti nazaj. Mora razvijati dar molitve. (Speyr 1985, 238–241)

Razlogi in zakonitosti za razvoj in ohranjanje molitve so najprej v troedinem Bogu, izvirajo iz znotrajtrinitarnih odnosov. Nadalje so razlogi za razvoj in ohranjanje molitve v človeku: osebna rast in razvoj, interakcija z različnimi dogodki v življenju, neodrešenost v času, nenehno služenje v ljubezni. Speyr tako razlaga »pričakovanje in izpolnitev« – kot Sinovo polno odgovarjanje Očetu na rojevanje iz njega. V analogiji te relacije človek v Kristusu, v svoji molitvi postavlja v odnos do Boga svoje bivanje in življenjski razvoj. (28–33) Kljub vsej izpolnjenosti v troedinem Bogu je v odnosih med božjimi osebami izmenjevanje med verovanjem, gledanjem in ljubeznijo. Že v Bogu je dinamični odnos na način vere, upanja in ljubezni ter akcije in kontemplacije. (33–51) Glede na te ugotovitve in dejstva je pomembno, da se zavedamo: molitev ni nikoli nekaj dokončnega in sklenjenega, ampak zahteva nenehno izvajanje in trajno napredovanje.

Izpopolnjevanje krščanske molitve se kaže kot vseživljenjska naloga. Vsekakor pa pot razvoja molitve vodi v smer, v kateri se s človeškimi sposobnostmi in z darom milosti vsakokrat zavestno vračamo v odnos z Bogom (KKC 2564), dokler ne

bomo dosegli takšne zaupnosti z njim, kakor jo je imel prvi človek Adam. Živel je preprosto, pod božjim pogledom, v veri in veselju in v popolnem ujemanju z božjim gospodstvom. (Speyr 1985, 14–16)

5. Sadovi krščanske molitve

5.1 Krščanska eksistenca

Prvi med sadovi, ki jih prinaša molitev, je utrjevanje krščanske eksistence, ki določa temeljno pripadnost Bogu in vso človekovo naravnost. Strle razjasni antropološki temelj eksistence in jo povezuje z molitvijo: eksistenca je način bivanja, ki pripada samo človeku. Človek je tisto bitje, ki razmišlja o svoji preteklosti in dela načrte za prihodnost. Človek je odprt navzven, proti neskončnemu obzorju biti. Ta transcendenca, to preseganje samega sebe je človeku nekaj najbolj bistvenega. Obenem je človek zelo krhko bitje, omejeno v času in v prostoru. Človek tudi razlikuje med seboj in svetom, zavzema svoje stališče do sveta in mesto nad njim. Človek je »končnost v neskončnosti«. Kot ustvarjena bitnost je nekaj končnega; toda po svojem hotenju in teženju je neskončen, poklican je, da nastaja in da se izpopolnjuje. S svojo danostjo stoji pred obličjem neštevilnih prihodnjih možnosti. Človek ne le obstaja, ampak sega »iz« svoje narave (»ex-sistit«). Človek ni le neizbežna danost, ampak mora iz sebe napraviti in dopolniti razliko med tem, kar mu je dano, in tem, kar mu je naloženo kot naloga. Prav v tej odprtosti k neskončnosti je človekova naravna bogopodobnost in naravna disponiranost za odnos z Neskončnostjo troedinega Boga. V tej posebnosti človekove narave je temelj za molitev. Molitev notranje sodi k človekovi eksistenci in jo naravnost uresničuje. (Strle 1992, 365–366)

Še bolj nazorno duhovno-teološko povezavo pokaže Guardini: molitveno življenje v človeku razvije precej drugačno zaznavanje, drugačno zavest o sebi, o Bogu in o svetu. Molivec pridobi zaupanje v božjo previdnost, ki ima najboljši namen, da nas privede k zveličanju. Namesto da bi se krčevito prizadeval za trdnost v bližnji prihodnosti, išče v svojih molitvah božjo voljo, oblikuje pravilno lestvico vrednot in živi v naravnosti na večnost. (Guardini 1979, 68–77) Človek s krepkim molitvenim življenjem se čuti predvsem kot večnostno bitje, v živi povezanosti z Bogom, z eshatološko naravnostjo na večnost.

Molitev hrani naše duhovno življenje in preoblikuje našo eksistenca. Te eksistence ne more uničiti nobena človeška slabost, ne skušnjave, ne duhovna suhoča. Krščanska eksistenca je neuničljiva v veri, ki jo udejanja popolna pokorščina razuma in volje (KKC 154–155) in zaupanje v vsemogočnost božje ljubezni v Jezusu Kristusu (Rim 8,38–39; Benedikt XVI. 2013, 221–227).

5.2 Lepota svetosti

Eksistenca, ki je utrjena s kontemplacijo, sama po sebi prehaja v akcijo. Molitev nas v hrepenenju po Bogu vodi skozi očiščenje k resnični deležnosti božjega življe-

nja, ki prinaša kreposti, kakor so pravičnost, čistost, red (Guardini 1979, 29–33). Te kreposti se v človeku, prenovljenem po Kristusu (KKC 1701), navzven kažejo kot lepota svetosti. Lepota svetosti je zunanji izraz eksistence.

Pojem sveto ali svetost ima svoj izvor v spoznanju Boga kot edinega svetega. Svetost se pripisuje Bogu, ki je absolutno drugi, drugačen, transcendenten. (Downey 2000, 105) Ločenost Boga pa kljub temu ni takšna, da bi bila pot do nje in do doseganja njegove svetosti nedostopna. Učlovečenje in odrešitveno delo Jezusa Kristusa imata končni namen v posvečenju človeka: Kristus v svoji nebeški slavi ne sije sam sebi ali zase. Božja svetost ni nekaj osamljenega, kar bi bilo nedeljivo. Kajti Kristus je luč od luči, Sin, istega bistva in sijaj Očeta, živi in kraljuje v občestvu Svetega Duha. Sijaj njegove slave ni zaseben, zakaj on je luč sveta, ženin, ki daje lepoto nevesti (Cerkvi). Po vstajenju je njegova slava edinstvena, vendar ne nedeljiva. Pomeni vso lepoto božjih sinov, ki jo razliva na človeštvo (Ps 44,3). Na njegovi desnici je njegova mati, Devica, s telesom in dušo oblečena v njegovo slavo, in ob njenem dvoru je nepregledna množica tistih, ki so očiščeni v njegovi krvi. Kristus je krona vseh svetnikov. (Saward 1997, 19)

Svetost potemtakem velja za osebo, ki je povezana s transcendentnim, z Bogom, nadvse svetim. Iz klasične poti posvečenja, kakor jo prikaže Downey, moremo razbrati tri temeljne korake: oseba, ki ima višjo poklicanost ali hrepeni po višjih ciljih, se najprej loči od sveta, od družbe, ki je vedno zaznamovana s kolektivnim grehom. Puščavniška samota posamezniku omogoča, da se v korenitem spreobrnjenju in očiščenju naravna na Boga samega. V tretjem koraku se more človek iz tega novega izhodišča vključiti v skupnost, v kateri se uresničuje radikalna svetost. Iz tega radikalnega temelja se more obračati nazaj v svet in mu posredovati lepoto božje svetosti. (Downey 2000, 105–107)

Lepota človekove svetosti razodeva Boga samega, Troedinega, v vseh izrazih njegove ljubezni. Tako so poglobljeni molivci na svojem obličju (Mt 17,2; 2 Mz 34,29) razodevali veličastvo božjega erosa (Benedikt XVI. 2006, 7–10). Božji *eros* je izraz ljubezni, ki spominja na Svetega Duha, popolno vez med Očetom in Sinom. Lep zgled je življenje arškega župnika: med mašo je imel »ognjene oči, ki so ožarjale njegovo obličje« (Kolarič 1999, 327). Sveti Duh, »ki je govoril po prerokih« (nicejsko-carigrajska veroizpoved), se navzven izraža tudi kot privlačna božja *modrost* (2 Krn 9,1–12); kažejo jo cerkveni pastirji in učitelji. Svetniki, karitativni delavci, so ljubezen prav tako črpali v molitvi pred Gospodom in z dobrimi deli navzven razodevali lepoto božje dobrote. Ta dobrota izraža ljubezen *karitas*, ki spominja na Boga Očeta. Benedikt XVI. med svetniki navaja blaženo Terezijo iz Kalkute, častilko evharističnega Gospoda in služabnico ubogih (Benedikt XVI. 2006, 18). Tretji izraz božje lepote je v ljubezni *agape*, ki pomeni novozavezno novost (3). *Agape* je izraz ljubezni, ki potrpi in se daruje, spominja na Sina, Kristusa, ki se je daroval za nas (Ef 5,2). Kateri drug zgled te lepote, izražene pri človeku, nam izpričuje to nazorneje kakor pričevanje prvega mučenca, sv. Štefana? Njegova kontemplacija neposredno zre božjo slavo in Jezusa na božji desnici (Apd 7,55–56). V tem zrenju sklene svoje mučeniško darovanje, z besedami svojega Učenika Kristusa, z besedami priprošnje za svoje mučitelje (Apd 7,59–60; Benedikt XVI. 2013, 196–

197). Božja lepota more neokrnjeno izžarevati na obličju in v življenju resničnih molivcev. Človek, ki je resnično povezan z Bogom in zre njegovo troedino, ljubezni polno obličje, to obličje ali podobo tudi kaže svetu.

5.3 Občestvo ljubezni

Največji od sadov molitve je občestvo. Nastajanje prvega krščanskega občestva se začne z molitvijo poslušanja in pričakovanja obljubljenega daru Svetega Duha. Prve korake je Cerkev naredila v ozračju molitve. To je bila usklajena, enodušna, vztrajna molitev, ki je bila v prvem občestvu vseskozi navzoča (Apd 1,14; 2,46). Usklajena molitev je bila temeljna prvina prvega občestva in mora biti v Cerkvi vedno temeljna. Številna preganjanja tega občestva niso niti prestrašila niti razdelila, ampak so bili zedinjeni v molitvi in so kot en človek klicali Gospoda. Njihova edinost v preizkušnjah ni bila omajana, temveč je bila vzdrževana z neomajno molitvijo. Niso prosili, da bi bili rešeni sedanjih stisk, ampak da bi z vso drznostjo, pogumom in svobodo oznanjali vero. (Apd 4,29; Benedikt XVI. 2013, 175–186) Izrazita solidarnost tega občestva se kaže v duhovnih dobrinah, v molitvi za širjenje evangelija. Duhovna solidarnost se vidi tudi v molitvi za apostola Petra, ko je bil v ječi (Apd 12,5; Benedikt XVI 2013, 198–202). Znana je tudi velika solidarnost v materialnih dobrinah, ki so jih delili med seboj. Zlasti se to izkaže v izvolitvi sedmih diakonov, to pa hkrati izpostavi primat molitve. (Apd 6; Benedikt XVI. 2013, 187–197)

Takšno občestvo, ki ga prešinja božja ljubezen, danes uresničujejo molitvene skupine: nastajajo znotraj širših območij več župnij. Tem skupinam se iz notranjega nagiba pridružujejo posamezniki, da bi doživeli Boga, njegovo odrešenje in bratstvo. Molitvena srečanja pomenijo skupno doživljanje božje navzočnosti in odrešitvenih posegov. Skupna molitev omogoča ubesedenje in podelitev izkustev. Medsebojno pričevanje krepi vero in medsebojno povezanost. Manjša občestva doživljajo osebno spoznavanje drug drugega in zato tudi potrebno pomoč v molitveni in v materialni podpori. Moltmann razlaga, da takšno občestvo ustreza življenju troedinega Boga. To občestvo živi socialni program, ki presega konkurenčnost, lakomnost in privilegije. (Moltmann 2010, 160–164)

Globoko skupno mistično združenje z Bogom v občestvu nas more usposobiti in usmeriti k »mistiki srečanja«, h kateri vabi papež Frančišek. To je sposobnost pristne komunikacije v pristrčnih transparentih in iskrenih človeških odnosih. Skupno življenje more po izkušnji Boga preiti k milosti bratstva. Skupnost postane kraj, kjer postaja izkušnja evangelija stičišče med skrivnostjo človeka in skrivnostjo Boga. (Kongregacija za ustanove posvečenega življenja 2015, 13)

6. Molitev kot temeljna izbira

S svojimi sadovi se molitev kaže kot učinkovit odgovor vere današnjemu svetu. Na začetku smo izpostavili problem sekularizacije, z utrjeno krščansko eksistenco bomo v svetni družbi ohranili vso naravnost na Boga. Svetost bo kot drugi sad molitve, odgovor pozunanjeni družbi, v pričevanju lepote, ki ima svoj izvor v re-

snični povezanosti z Bogom. Tretji sad molitve je občestvo ljubezni, občestvo z Bogom in z brati in sestrami. Ta sad se kaže kot resnični cilj človeka, ki je v ljubečem odnosu z Bogom in z bližnjimi. To je pričevanje družbi, ki išče svojo napačno uresničitev: zgolj v delu, v urejanju snovnega sveta in v kopičenju materialnih dobrin, pozabi pa si vzeti čas za odnose z Bogom in z bližnjim.

S tem v zvezi moremo razumeti povabilo papeža Frančiška v letu posvečenega življenja: posvečeno življenje je v sedanjem trenutku poklicano, da posebno intenzivno živi *statio* posredovanja v molitvi. To je preroškost, ki dviga svoj glas iz gorečnosti za človeštvo. Ob pastoralni *parresia* besede je potrebna tudi *parresia* molitve. Posredovalna molitev občestva naj posodi glas človeški revščini, *adventus* in *eventus*, za mistično milostno srečanje z Bogom. (Kongregacija za ustanove posvečenega življenja 2015, 17)

Kratice

- B** – Konstitucija o svetem bogoslužju. V: *Koncilski odloki*. 2004.
C – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: *Koncilski odloki*. 2004.
IGLH – Splošna ureditev molitvenega bogoslužja [Institutio Generalis Liturgiae Horarum]. V: Slovenski medškofijski liturgični svet. 1972.
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 2008.

Reference

- Balthasar, Hans Urs von**. 1994. *Premišljevalna molitev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Benedikt XVI.** 2006. *Bog je ljubezen*. Cerkveni dokumenti 112. Ljubljana: Družina.
- . 2007. *Jezus iz Nazareta*. Zv. 1, *Od krsta v Jordanu do spremenitve*. Ljubljana: Družina.
- . 2013. *Prayer: Catecheses given by Pope Benedict XVI. during his weekly general audiences from May 4, 2011, to October 3, 2012*. Huntington: Our Sunday Visitor.
- Corbon, Jean**. 2000. Moliti v Sveti Trojici. *Communio* [mednarodna katoliška revija] 10, št. 2:97–115.
- Downey, Michael**. 2000. *Altogether Gift: A Trinitarian Spirituality*. Maryknoll: Orbis Books.
- Fenton, Joseph Clifford**. 1939. *The Theology Of Prayer*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Guardini, Romano**. 1979. *Uvajanje v molitev*. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve**. 2008. Ljubljana: Družina, Slovenska škofovska konferenca.
- Klun, Branko**. 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74:191–199.
- Kolarič, Jakob**. 1999. *Arški župnik: življenjepis sv. Janeza Marije Vianeya*. Koper: Ognjišče.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)**. 2004. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja**. 2015. *Pozorno opazujte: posvečenim osebam na poti Božjih znamenj; leto posvečenega življenja*. Cerkveni dokumenti 146. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za verski nauk**. 1990. *O meditaciji*. Cerkveni dokumenti 44. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Masseroni, Enrico**. 2007. *Zgled sem vam dal: lectio divina v »duhovnikovem dnevu«*. Ljubljana: Marijina kongregacija slovenskih bogoslovcev in duhovnikov.
- Moltmann, Jürgen**. 2010. *Sun of Righteousness, Arise!: God's Future For Humanity and the earth*. Minneapolis: Fortress Press.
- Osredkar, Mari Jože**. 2013. Sekularizacija – samomor religije? *Bogoslovni vestnik* 73:463–470.
- Saward, John**. 1997. *The Beauty of Holiness and the Holiness of Beauty: Art, Sanctity, and the*

Truth of Catholicism. The Bernard Gilpin lectures in pastoral theology. San Francisco: Ignatius Press.

Speyr, Adrienne von. 1985. *The world of prayer.* San Francisco: Ignatius Press.

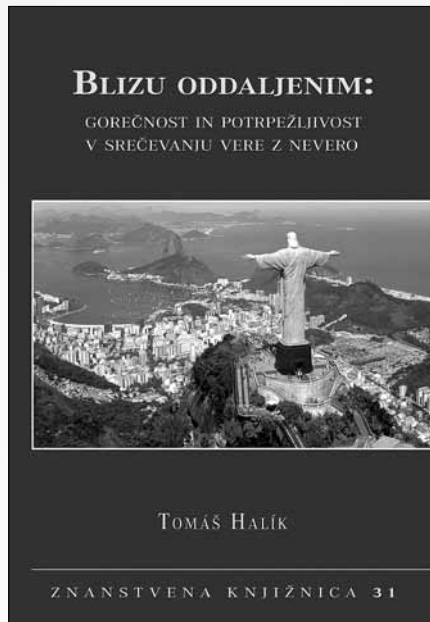
---. 1997. *Človek pred Bogom.* Ljubljana: Družina.

Splošna ureditev molitvenega bogoslužja. 1972. V: Slovenski medškofijski liturgični svet. *Molitveno bogoslužje: navodila za molitev prenovljenega brevija*, 15–99. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Strle, Anton. 1992. *Božja slava – živi človek: teološka antropologija.* V: *Izbrani spisi.* Zv. 3. Ljubljana: Družina.

Šilak, Jernej. 2014. Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi. *Bogoslovni vestnik* 74:327–339.

Štuhec, Ivan. 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost. *Bogoslovni vestnik* 72:609–618.



Tomáš Halík
Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

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

Paul L. Gavrilyuk. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 290 str. ISBN: 978-0-19-870158-3.

Monografija *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* (Georgij Florovski in ruski religiozni prepod) je zasnovana kot pregled in hkrati izvirna interpretacija idej Georgija Florovskega (1893–1979), ruskega emigrantskega pravoslavne filozofa, teologa in zgodovinarja. Delo Paula L. Gavrilyuka, Američana ukrajinskega rodu, doktorja teologije, strokovnjaka za cerkvene očete in profesorja na Univerzi sv. Tomaža v St. Paulu (Minnesota) z zgodovinsko-teološkega vidika pojasnjuje ključne teze in ugotovitve Georgija Florovskega, ki so odločilno vplivale tako na njegovo poznejšo osebno intelektualno pot kakor tudi na usmeritev celotne pravoslavne teologije v drugi polovici 20. stoletja. Omenjena monografija obravnava njegovo zgodnje in zrelo obdobje (1920–1948), ki ga je preživel v Evropi, zlasti čas med letoma 1925 in 1948, ko se je mednarodno uveljavil kot univerzitetni profesor na Inštitutu za pravoslavno teologijo sv. Sergija v Parizu. V tem obdobju je med drugim izdal *Poti ruskega bogoslovja* (1937), obsežno in tedaj prebojno študijo o glavnih silnicah ruske idejne zgodovine; postala je njegovo najbolj hvaljeno in obenem najbolj sporno delo. Gavrilyuk še posebno skrbno preučuje za Florovskega tako zelo značilno poglobljanje v rusko idejno zgodovino in občudovanje spisov cerkvenih očetov, pri tem pa glavni razlog za znameniti »patristični obrat« prepozna v vplivu tako odkri-

tih kakor prikritih polemik Florovskega s filozofom Vladimirjem Solovjovom (1853–1900), predvsem pa s teologom Sergejem Bulgakovom (1871–1944).

Georgij Florovski velja za enega najpomembnejših iz vrst tistih mislecev, ki so se v 20. stoletju na področju teologije zavzemali za »vrnitev« k cerkvenim očetom. Njegovo filozofsko, teološko in historiografsko prepričanje, zaobjeto v pojmu neopatristična sinteza ali neopatristična teologija, je postalo vodilo sodobne pravoslavne teologije in nekažna oporna točka pravoslavne intelektualne istovetnosti na Zahodu. Neopatristična sinteza Florovskega je skupaj z njegovima idejnima naslednikoma, Aleksandrom Schmemannom (1921–1983) in Johnom Meyendorffom (1926–1992), navadno postavljena v nasprotje z »modernistično« religiozno filozofijo Vladimirja Solovjova, Sergeja Bulgakova, Nikolaja Berdjajeva (1874–1948), Pavla Florenskega (1882–1937) in drugih predstavnikov tako imenovanega ruskega religioznega preporeda s konca 19. in z začetka 20. stoletja. Bistveni namen Gavrilyukove monografije je novo ovrednotenje tega ustaljenega razumevanja pravoslavne misli 20. stoletja, utemeljenega na poenostavljeni dvojnosti med »tradicionalnim« ali »cerkvenim« načelom na eni strani in »modernističnim« ali »avtonomnim« načelom na drugi strani. Avtor želi dokazati, da po svojih stališčih nedvomno »tradicionalna« neopatristična sinteza Florovskega vendarle izhaja iz kritičnega prevzema osrednjih tem in pojmov tako imenovanega ruskega religioznega preporeda, denimo odnosa med vero in naravnim razu-

mom, pomena stvarjenja in zgodovine in razsežnosti človeka kot osebe (personalizem). Vse značilnosti neopatristske teologije – osredotočenost na osebo Jezusa Kristusa, izkustvo eklezialnosti oziroma prostovoljna podreditev Cerкви in »krščanski helenizem« – se v tem oziru kažejo kot poudarki, ki jih je nemogoče razumeti brez upoštevanja poprejšnjega religioznega »preporoda« z vsemi njegovimi prednostmi in slabostmi. Poleg tega Gavrilyuk dokazuje, da je bila religiozna misel s preloma stoletja navsezadnje tista, ki je Florovskega pomembno oblikovala v njegovi mladosti in tako v nemajhni meri začrtala njegovo nadaljnjo intelektualno pot. Teologija stvarjenja, kakor jo je zastavil Florovski, po Gavrilyukovi interpretaciji pomeni prikrito polemiko s sofologijo (nauk o sveti Modrosti) Sergeja Bulgakova. Normativnost cerkvenih očetov oziroma njihova »vrnitev« v sodobno pravoslavno teologijo pa naj bi bila podobno posledica kritičnega odziva Florovskega na domnevno spekulativno, subjektivistično in od izročila pravoslavne Cerkve odtrgano pisanje njegovih ruskih predhodnikov, od Vladimirja Solovjova dalje. Prav pod vplivom religioznega »preporoda« naj bi Florovski posegel po tradicionalnem pravoslavnem načelu, češ da je dober teolog zgolj tisti, ki je vključen v liturgično življenje Cerkve in od tod pri sebi dosledno uresničuje »krščanski način življenja«. Po Gavrilyuku se ponovno odkritje cerkvenih očetov v pravoslavni filozofiji in teologiji ni zgodilo z neopatristsko sintezo, temveč je bilo močno navzoče že pri ruskih »modernistih« z začetka 20. stoletja, ki pa so izročilo cerkvenih očetov vsekakor obravnavali drugače od Florovskega. Predmet spora med generacijo Bulgakova in generacijo

Florovskega naj bi se tako ne vrtil okrog pomembnosti ali nepomembnosti cerkvenih očetov za sodobno pravoslavje – saj naj bi jih obe strani cenili kot avtoriteto –, temveč okrog tega, kako in ob katerih predpostavkah patristsko izročilo aktualizirati oziroma povezati s sodobno mislijo z in življenjsko prakso.

Po Gavrilyuku celotni opus Georgija Florovskega vsebuje izrazito kritiko samozadostne in pogosto intelektualnim iskanjem nenaklonjene države dobrih del takratne pravoslavne hierarhije, v skladu s katero je bilo izogibanje vsemu, kar se je zdelo »visoko« intelektualno, razglašeno za pristno krščansko ponižnost, za »pastoralno« skrbnost in za »pomirjenost« s svetom. Po vzoru tako imenovanega ruskega religioznega preporoda je Florovski vztrajno ponavljal, da se pravoslavna Cerkev ne sme odvrniti od intelektualne kulture. Ob tem je dodajal, naj bo Cerkev vsakokratno posvetno kulturo vselej pripravljena pogumno najprej poslušati in spoznati, nato v njej sodelovati, naposled pa jo na »misijonarski« način postopno preoblikovati oziroma pokristjaniti. Jedro neopatristske sinteze Florovskega je pojmovanje »krščanskega helenizma«, ki ga je razumel kot nekakšno pravoslavno ustreznico »večne filozofije«, kot edinstveni in posamezno kulturo presegajoči krščanski nazor, na temelju katerega naj bi bili zgrajeni sodobna pravoslavna filozofija in teologija. Pri »krščanskem helenizmu« govorimo o prepletu med univerzalnim, razumsko-filozofsko jasno razdelanim cerkvenim naukom in človekovo zgodovinsko izkušnjo Boga, ki po biblijskem vzorcu človeka nagovarja osebno, prek njegove vključenosti v skupnost (po Kristusovem vnebohodu je to Cerkev) in prek njegovega neneh-

nega etičnega odločanja v odnosu do fenomenov sveta oziroma zgodovine. V skladu s Florovskim je krščanstvo zaradi Svetega pisma dedič judovskega načina mišljenja, obenem pa je zaradi cerkvenega nauka oziroma poznoantičnih dogmatskih opredelitev neizbrisno zaznamovano z grškim pojmovnikom. Florovski v luči univerzalnega krščanskega oznanila tovrstno odvisnost od edinstvenih kulturnih kategorij vrednoti pozitivno, saj naj bi kulturna edinstvenost veljala kot »previdnostno« povabilo k izstopu iz svojega lastnega trenutnega kulturnega okolja in k bližanju Bogu kot ljubečemu »Drugemu«. Ker krščanstvo, po logiki Florovskega, vselej zahteva razumevanje ali razlago nekaterih »sredozemskih« kulturnih kategorij, je njegovo sporočilo še toliko bolj živo, saj ne pri naša idealistično-ezoteričnih dognanj, temveč razodetje Boga v konkretnem prostoru in času, ki si ga je izbral Bog sam. Prav zgodovinska razsežnost, vpisana v samo »naravo« božjega razodetja, naj bi skupaj s filozofsko natančnostjo podelila smisel izročilu kot bistvenemu intelektualnemu gradniku Cerkve. Izročilo naj bi namreč skozi zgodovinsko spremenljivost vedno znova dopolnjujoče in celovito pojasnjevalo »večne resnice«. Te resnice pa v neločljivem odnosu med Staro in Novo za vezo, Svetim pismom in »helenističnim« cerkvenim učiteljstvom, zapisanimi nauki in liturgijo, apostolsko dobo, patrističnim obdobjem sedmih vesoljnih cerkvenih zborov in poznejšo zgodovino Cerkve po Florovskem vselej dosledno odsevajo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. Sveti Duh tako s »starim« ne prelamlja, temveč na njem gradi po svojem bistvu nespremenljivo »Kristusovo telo« vesoljne apostolske

Cerkve. V okviru globokega spoštovanja izročila je patristična teologija za Florovskega pomenila normo, po kateri naj se presoja sleherni poznejši teološki sistem. Izhajajoč iz patristične normativnosti, je zastopal stališče, da je bila ruska pravoslavna teologija od 17. stoletja dalje »ujetnica« zahodnih, katoliških in protestantskih vplivov, zato naj bi izgubila svojo istovetnost in pronicljivost. Od tod je izpeljal tudi cilj svoje neopatristične sinteze: postala naj bi pravi reformni program ne le ruske teologije, temveč tudi optimalna usmeritev celotne pravoslavne misli in temelj ekumenskega dialoga. »Vrnitev« k cerkvenim očetom je zanj pomenila vzpostavitev intelektualne, psihološke in duhovne kontinuitete z antično in z zgodnjere dnjeveško Cerkvijo. Neopatristična sinteza ni bila mišljena kot podoživetje ali restavracija ranljive starodavnosti. Florovski je namreč patristično teologijo želel napraviti za sodobno in vselej verodostojno – moderne tokove, izhajajoče iz razsvetljenstva, pa je razumel kot dejansko zastarele in ozkogledne. V tem oziru je Florovskega mogoče označiti za »inovativnega tradicionalista« oziroma nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno pridružil dilemam svojega lastnega časa, ne da bi izročilo pri tem naredil odvisno od relativizacije.

Glavna pomanjkljivost Florovskega je po Gavrilyuku njegovo kratko, jedrnato in shematično izražanje; od tod izhaja neizostrenost številnih (celo ključnih) pojmov in sklepov, ki nastopajo v njegovih delih. Ob tem naj bi ga njegov značilno zgodovinski pristop oviral tako zelo, da mu ni uspelo ustvariti svojega lastnega teološkega sistema oziroma na enem mestu zaobjeti svojih idej. Večina njegovih del je bila namreč zasnovana

zgodovinsko, njegove zgodovinske ugotovitve pa so istočasno vodili teološki razlogi. Florovski je bil v tem oziru predstavnik zgodovinske teologije v času, ko še ni bila splošno priznana kot ena od disciplin teološke znanosti. Zgodovinski pristop Florovskega z vso svojo pronicljivostjo in hkrati omejenostjo najbolje odseva njegovo osrednje delo *Poti ruskega bogoslovja*, ki pod površjem temeljite raziskave ruske idejne zgodovine občasno prinaša prave teološke pamflete. Kritično vrednotenje zgodovine ruske misli v *Poteh* se namreč istočasno kaže kot poziv k novi usmeritvi pravoslavne filozofije in teologije. Florovskemu je pri zastavitvi nove usmeritve uspelo – toda tega ni dosegel s preglednim teološkim sistemom, temveč z vrsto ustvarjalnih in idejno drznih člankov oziroma zgodovinsko-teoloških »variacij« na patristično »temo«.

Gavrilyukova monografija je vsebinsko izrazito zgoščena in kot posledica tega za branje zahtevna. Poleg tega od bralca pričakuje razmeroma dobro predznanje tako s področja teologije kakor tudi s področja ruske kulturne zgodovine in zato ni najbolj primerna za ti-

ste, ki se s posameznimi odseki ruske (religijske) kulture šele seznanjajo. Monografijo odlikujejo dosleden zgodovinski pristop, bogat izbor arhivskega gradiva skupaj s še neobjavljenimi besedili in uporaba obsežne pomožne literature. Pomembna prednost omenjenega dela je vključitev zasebne korespondence Florovskega, prav tako tudi spominov njegovih sorodnikov, prijateljev in učencev oziroma osvetlitev njegovega zasebno-prostočasnega življenja, ki je v marsičem sooblikovalo proces intelektualnega dozorevanja neopatristične sinteze. Gavrilyuk svoje ugotovitve predstavi nazorno in jih prepričljivo podpre z natančnim znanstvenim aparatom ter s tem ustvari dober temelj za nadaljnje specialne raziskave ali razprave. Izhajajoč iz vsega omenjenega in zlasti iz dejstva, da je misel Georgija Florovskega v slovenskem prostoru neznana, bi bilo to delo vsekakor koristno za vsakega poglobljenega slovenskega rusista in teologa, še bolj smiselno pa bi bilo spoznati »osnovno branje«, to je *Poti ruskega bogoslovja*, ki je zdaj v fazi prevajanja.

Simon Malmenvall

Ivan Fuček. *Ispovjednik i pokornik: Moralno-duhovni aspekti*. Pazin: »Josip Turčinović«, 2014. 404 str. ISBN: 978-953-56288-2-8 (Biskupija).

Avtor knjige, jezuit Ivan Fuček (1926), ima za seboj bogato duhovniško, teološko in pedagoško pot. Zelo mlad je sprejel službo provinciala hrvaške jezuitske province (1962), bil je profesor na Filozofsko-teološkem inštitutu Družbe Jezusove in na Teo-

loški fakulteti v Zagrebu (1962–1980), profesor moralne teologije na Papeški univerzi Gregoriana v Rimu, član Mednarodne teološke komisije in Apostolske penitenciarije (Rim, 1980–2010), teolog Bioetičnega centra Katoliške univerze v Italiji (Milano–Rim), po vrnitvi v domovino (2010) pa je postal profesor in spiritual v semenišču Redemptoris Mater v Puli (Istra).

Fuček je plodovit teološki pisatelj. Njegova teološka misel je zbrana v zbirki *Mo-*

ralno-duhovni život (deset zvezkov), v katerih sto znanstvenih razpravah v mednarodnih znanstvenih revijah in v številnih člankih po domačih verskih časopisih.

Službe, ki jih je opravljal, kažejo, da je bilo njegovo življenje razgibano in bogato, kakor med drugim dokazuje tudi monografija, ki jo imamo pred seboj. Knjiga se tako po vsebini kakor po metodi obravnavanja ne ujema s klasičnim priročnikom, ki sistematično usposablja kandidate za duhovništvo za službo spovednika, vzgojitelja in pastoralnega svetovalca v zapletenosti in kompleksnosti vprašanja današnjega časa. Knjiga je namreč namenjena tudi laikom, ki so s svojimi vprašanji avtorja spodbujali k teološko-moralnemu razmišljanju in k pisnim in osebnim odgovorom. Iz njih spoznamo široko paleto verskih, duhovnih, moralnih, bioetičnih in drugih družbenih vprašanj, ki jih prinaša današnji čas. Knjiga namreč obravnava kar sto dvajset resda različnih, vendar vsebinsko sorodnih vprašanj.

Navajamo najprej vsebinsko zasnovo knjige, ki je prej raznolika kakor enovita, kakor je tudi življenje samo raznovrstno. Ni vsem vprašanjem posvečena enaka pozornost. Glavno mesto imajo osebna in družbena moralna vprašanja: človek in njegovo dostojanstvo, (samo) vzgoja, nrvnost, spolnost pred zakonom in v zakonu, poklicanost človeka, liberalna miselnost, krepost čistosti, zakrament spovedi z vidika spokornika in spovednika, pomen človeških zakonov, vloga medijev, raba interneta, pomen športa, današnje družbene anomalije (korupcija, igralništvo ipd.).

Posebno pozornost avtor posveča bioetičnim vprašanjem, kakor so razne oblike uravnavanja spočetij (kontracepcija), zunajtelesna oploditev (homolo-

gna in heterologna), splav, usoda zamrznjenih embrijev, evtanazija, skrb za življenje, aids, raba kondoma itd. Odgovori obsežno obravnavajo pomen in razumevanje spolnosti, to pa je zlasti pomembno za mlade v času dozorevanja, v pripravi na zakon in v zakonskem in družinskem življenju. Avtor se ne zadovolji z množtvom navodil, ampak v vprašanjih odkriva duhovno razsežnost, ki jo mora odgovore iščoč človek najti v sebi, v razumnem razmišljanju in v govorici vesti. Brez Duha ni mogoče prepoznati ustreznih odgovorov. Iskati jih mora ob pomoči božje milosti, ki mu je dana, da živi duhovno, pošteno in prepričljivo, da napreduje v popolnosti in svetosti, h kateri je poklican.

Med vprašanja in odgovore so vključena tudi nekatera verska področja, kakor so Sveto pismo, vera, kristološka in mariološka vprašanja, verski simboli, zakrament krsta, pomen nedelje in maše, liturgije, specifična vprašanja vere mladostnikov, ezoterični kult, obstoj hudiča ipd.

O teh in podobnih vprašanjih je avtor (že) odgovarjal v svojih knjigah, v domačih (hrvaških) in v tujih teoloških revijah in verskih časopisih, v nekaterih tudi skozi več desetletij. To dejstvo pove, da je bil zaželen sogovornik in svetovalec mnogim (škofom in duhovnikom, laikom in strokovnemu osebju, zlasti zdravstvenemu in pedagoškemu), ki so iskali odgovore na življenjska in poklicna vprašanja. Pogosto omenja ali celo navaja, kje in kdaj je na neko vprašanje že odgovoril. Svetuje: spraševalec naj *per analogiam* v vprašanjih in v odgovorih drugim prepozna tudi svoje vprašanje in najde nanje odgovor.

Naštevanje moralnih, verskih, duhovnih, družbenih in drugih vprašanj govo-

ri o širokih in različnih področjih, s katerimi se je avtor srečeval v svojem študiju in v poklicni (svetovalni) dejavnosti, s katerimi se ukvarja današnji človek.

Zanima nas tudi način (metodologija), kako avtor obravnava in odgovarja na vprašanja.

Priročnik presega kazuistično metodo v obravnavanju vprašanj, na katera ima odgovor ne glede na osebo, ki stoji pred pomembnimi odločitvami. Pred seboj ima konkretnega človeka z imenom (kdaj pa kdaj tudi s priimkom in s službo) in s specifičnim vprašanjem in izkušnjo. Odgovarja mu osebno, kliče ga po imenu, z njim išče pot do resnice, ki ima objektivno veljavo. Ko z nekaj besedami ponovi vprašanje vprašujočega in opredeli področje obravnave (*status quaestionis*), navede antropološka, svetopisemska in moralno-teološka izhodišča, na katerih odgovor utemeljuje. Poleg cerkvenih očetov, nauka cerkvenega učiteljstva, zlasti njenih novejših dokumentov, Katekizma katoliške Cerkve, teoloških avtorjev (moralistov), navaja dosežke in spoznanja sodobne znanosti in jih ovrednoti v duhu razumske in objektivne resnice, ki odkriva človeku utemeljeno, razumno in obvezujoče delovanje. Odgovor je treba iskati v naravi dejanja, v njegovi notranji vsebini, ki človeku kaže pot delovanja. Tako neka-ko, kakor pravi filozofski in etični aksiom: *Agere sequitur esse!* To človeku odkriva ne samo možnost moralnega delovanja, ampak tudi pot k osebni moralni dopolnitvi.

Pomemben vidik, ki ga vsebujejo odgovori, je, da je človek sposoben spoznati versko in moralno resnico in jo v življenju tudi spolnjevati. Fučkovi odgovori ne puščajo človeka v dvomu in nejasnosti, ampak glede na stanje dana-

šnje verske in etične refleksije bralca vodijo k nadaljnjemu osebnemu razmišljanju in odločitvam.

V razčlenjevanje in odgovor je vključena tudi duhovna komponenta, ki omogoča človeka presega-joče spoznanje. Bog, začetnik življenja in njegov končni cilj, je oseba, ki združuje vse razsežnosti človeškega bivanja: spoznanje, odločitve, dejanja, osebno srečo in dopolnitve, ki izhajajo iz resnice in ljubezni.

Kot zgled navajamo vprašanje evtanazije (Fuček, 96–102). Leta 2008 je v Italiji in v svetu odmeval primer dekleta Eluane, ki je živela šestnajst let v komi (vegetativno stanje). Oče je dosegel odločitev sodišča, da smejo izključiti vse naprave, ki podaljšujejo življenje. Mnemnja so bila deljena. Postopek zadeva človekovo dostojanstvo, spoštovanje in varovanje življenja. Z njim se ukvarja tako medicina in medicinska deontologija kakor moralna teologija. Cerkev je v zadnjem času večkrat spregovorila o tem vprašanju (*Izjava o evtanaziji*, 1980; Okrožnica *Evangelij življenja* (EŽ), 1995; *Katekizem katoliške Cerkve*, 1993). Izključena je kakršnakoli oblika neposredne evtanazije, ki je umor še živečega (EŽ, 65). Osebi v takšnem stanju je treba omogočiti umiranje v skladu s človeškim dostojanstvom, to je: zagotavljanje naravnih sredstev za ohranjanje življenja, vode in hrane (zraka) torej, čeprav z aparati, vso do naravne smrti. Na številne ugovore, ki se sklicujejo na svobodno človekovo izbiro, humanistične ali ekonomske razloge in zagovarjajo »kulturo smrti«, evangelij zagovarja »kulturo življenja«, saj je tudi smrt (umiranje) sprejeta v skrivnost odrešenja.

Fučkova knjiga obravnava žgoča

vprašanja časa; odseva miselnost današnjega človeka; odgovori so utemeljeni na antropoloških in filozofskih prvinah

razumevanja človeka in življenja, ki imajo potrditev v teološko-etični refleksiji.
Rafko Valenčič

Bogdan Kolar. *Martinišče v Murski Soboti*. Veržej: Marianum, 2015. 80 str. ISBN: 978-961-93181-4-0.

Profesor dr. Bogdan Kolar nadaljuje raziskovanje življenja Cerkve na Slovenskem v povezavi s salezijanskim delom v Sloveniji in dodaja k svojim študijam do sedaj precej neraziskano področje Prekmurja v času med obema svetovni-ma vojnama. Tako tokratna monografija predstavi delo salezijancev v Murski Soboti in ga poveže s širšimi družbenimi dogajanjmi. Pomembnost te knjige ni le v natančni predstavitvi internata za gimnazijce, ampak tudi v opisu zgodovinskih okoliščin, ki so spremljale vzgojno in pastoralno delo salezijancev na področju sedanje mursko-soboške škofije. V spremni besedi salezijanski inšpektor mag. Janez Potočnik opozori, da vloga Martinišča ni le vzgojna, ampak tudi pastoralna in prav sadovi s tega področja so v Prekmurju še kako živi (5).

Razmere po prvi svetovni vojni, ki so predstavljene v prvem poglavju, so bile še posebno zapletene na področju Prekmurja, tistega dela današnje Slovenije, ki je pripadal ogrskemu delu nekdanjega habsburškega imperija. Prebivalci te pokrajine so bili brez pravih stikov z matičnim narodom in le zasluga mnogih duhovnikov, ki so na področju, kjer je močna tudi protestantska skupnost, skrbeli za narodno in katoliško zavest. Prav duhovniki in še posebno Jožef Klekl so, potem ko je Prekmurje pripadlo novi kraljevini južnih Slovanov, čutili po-

trebo po katoliških vzgojno-izobraževalnih ustanovah. Ker so nekateri že poznali salezijansko delo in ker je v bližnjem Veržejju delovala salezijanska ustanova, so povabili salezijance, da bi začeli delo z dijaškim domom: skrbel bi tako za duhovne poklice kakor za svetno inteligenco, ki se je izobraževala v novonastali državni gimnaziji; izrecno je bilo omejeno: »Morate sprejeti našo ustanovo pod pogojem, da bo zavod gojil samo za nas predvsem svetne duhovnike in svetno inteligenco.« (14) Gimnazija je težko napolnila razrede brez dobre in predvsem poceni možnosti za bivanje, saj je bila večina ljudi revnih in si starši niso mogli privoščiti dragih stroškov izobraževanja za svoje sinove, izkazalo pa se je tudi, da bivanje pri zasebnikih ni dobro ne za šolski uspeh ne v vzgojnem smislu. Vodilni pobudnik je bil narodni buditelj in že prej omenjeni duhovnik Jožef Klekl. Avtor ob njegovi predstavitvi pokaže tudi na težave, s katerimi se je srečeval, ko je poskušal urediti to idejo. Ne samo materialne težave, ki so bile v tistem času izredno žgoče, ampak tudi osebna nasprotovanja so zavlekla začetek dijaškega doma. Mnogi duhovniki so nasprotovali salezijanski navzočnosti v Murski Soboti v strahu, da bodo bolj skrbeli za svoje lastne poklice, kakor pa za vzgojo škofijskih duhovnikov in posvetne inteligence. Zato je to delo tudi bogat oris različnih pastoralnih in vzgojnih pogledov in praktična ocena posledic takšnega razumevanja položaja Cerkve in duhovni-

ka za stanje duha v tistem času in prostoru. Hkrati pokaže tudi širšo cerkveno politiko, saj je področje Prekmurja, ki je bilo prej del škofije na Madžarskem, tedaj pripadlo drugi državi in je bilo treba urediti tudi cerkvenopravne razmere. Ime Martinišče, ki ga je dobilo po sv. Martinu, je znamenje povezanosti s škofijo Szombathely, kjer je bil doma sv. Martin in je tudi njen zavetnik.

Nadaljnja poglavja predstavijo postopno in težavno nastajanje tega vzgojnega zavoda. Kljub nedorečenosti in brez pravih materialnih podlag so vzgojno delo začeli leta 1924. Poleg začetka vzgojnega dela, ki je močno povezano z J. Radohom, prvim ravnateljem te ustanove, avtor opiše tudi način pridobivanja salezijanskih poklicev pred njihovim prihodom v Slovenijo. Kljub temu da je bil J. Radoha domačin, Prekmurec, kakor so tudi zahtevali domači duhovniki od salezijancev, je vedno bolj ostajal sam v prizadevanju za razvoj dijaškega doma. Težave salezijancev niso ustavile in število gojencev je vztrajno rastlo. Pokazalo se je, da odbor za zidanje dijaškega doma ni opravil svojega dela in se je vedno bolj umikal od naloge, ki si jo je zadal. Z dokumenti in pričevanji je avtor pokazal, kako so vzgojitelji prevzeli vso odgovornost in na svojo lastno pest začeli v težkih trenutkih ekonomske krize zbirati sredstva za najprej vzdrževanje stare zgradbe in končno za gradnjo novega internata. Nazadnje jim je uspelo leta 1929 zgraditi novo zgradbo, ki je omogočila bolj ali manj ustrezno pedagoško delo. Tipične salezijanske pedagoške dejavnosti (glasba, šport, gledališče itd.) so bile nekaj novega za to področje. Obširno so predstavljene dejavnosti dijakov, ki so jih spodbujali vzgojitelji in ki so pomagale tako dijakom ka-

kor okolici k višji ravni kulturne in narodne zavesti. Posebej sta predstavljeni tudi duhovna in pastoralna vloga zavoda za okoliško prebivalstvo, pa tudi težave, ki so jih zaradi razumevanja tega njihovega dela imeli mnogi domači duhovniki. Kljub omejevanju, ki so za njim stali okoliški duhovnik, jim je uspelo vključiti zavodsko življenje v prizadevanje za duhovno blaginjo v bližnji in v daljni okolici. Pobožnost do Marije Pomocnice na primer, ki so jo začeli v zavodski kapeli, je preživela vse do danes. Najbolj preprosta pastoralna dejavnost je vključevala pomoč župnikom pri njihovem delu na župnijah, hkrati pa so salezijanci zagotovili v zavodu redne duhovne vaje za različne stanove, za duhovno vodstvo in predvsem priložnost za spoved.

Za takrat sorazmerno kmečko prebivalstvo je bilo nedeljsko in praznično zbiranje mladih nekaj posebnega. Kljub temu da se je vedno bolj kazalo, kako pomembno je povezovati mlade in jih ustrezno zaposliti, so tem poskusom nekateri močno nasprotovali, predvsem z očitkom, da na primer šport mlade raztresa pri študiju in podobno. A salezijanci so kljub vsemu organizirali nedeljski in praznični oratorij, to pa je močno motilo tiste, ki so imeli pred očmi strogo zaprti internat brez vsakršnih stikov z zunanjim svetom. Prikazana vzgojna in pastoralna modrost takratnih salezijancev kaže na njihovo gorečnost in izvirnost, saj so se znašli tudi v tako drugačnem in nasprotujočem okoljem. Ker je bil zavod ustanovljen predvsem, da bi skrbel za svetne duhovne poklice iz Prekmurja, je predstavljeno tudi delo salezijancev na tem področju. »Pregled opravljenega dela, ki ga je pripravil zadnji ravnatelj zavoda Franc Dündek,

kaže, da je v dvajsetih letih delovanja v Martinišču določen čas imelo vzgojo in izobraževanje vsaj 45 poznejših duhovnikov, od tega 30 iz lavantinske škofije, po eden iz somboteljske, ljubljanske in zagrebške škofije, 7 salezijancev ter po en član redovnih skupnosti jezuitov, benediktincev, kartuzijancev, kapucinov in don Orionejeve skupnosti.« (51) Poleg tega je treba omeniti, da je iz zavoda prišlo kar nekaj misijonarjev in številni podporniki zanje. Za tem so predstavljeni salezijanci vzgojitelji v dijaškem domu, to pa omogoči lažje razumevanje predstavljenega vzgojno-pastoralnega delovanja.

Zaton dela v tem zavodu pomeni druga svetovna vojna. Področje je zasedla Madžarska in poskušala uvesti popolno madžarizacijo tudi pri vzgojno-izobraževalnem delu. Salezijanci so se temu poskušali na vsak način izogniti. Pri tem so jih podpirali tudi madžarski sobratje in vodstvo v Rimu (57), a so morali na koncu vsi skupaj popustiti in predati delo madžarskim salezijancem. Kljub močnemu uničenju opreme v zavodu, izropanju vsega, kar se je uporabljalo za življenje in vzgojo v njem, so že pred koncem vojne slovenski salezijanci poskušali obnoviti svoje delo. Ker pa so si razne vojske dobesedno podajale kljuko, kaj takšnega ni bilo mogoče. Po koncu vojne je bil zavod nacionaliziran in tako je bila salezijanska vzgojna navzočnost v Prekmurju zatrta, čeprav av-

tor opiše še nekajletno bivanje salezijancev po raznih farah in način, kako so poskušali najti nove možnosti za svoje apostolsko poslanstvo.

V sklepnem delu so še pričevanja in opisi dveh nekdanjih gojencev. Pričevanje Lojzeta Kozarja, duhovnika in pisatelja, in spomini treh na dr. Ernesta Frumna, pomembnega poslovneža v Kanadi in velikega dobrotnika salezijanskih vzgojno-pastoralnih ustanov, osvetlijo še z drugega vidika pomen te ustanove. Oba velika moža sta bila deležna salezijanske vzgoje v tem zavodu in sta poudarjala, da brez tega ne bi bila, kar sta. Lojze Kozar ugotavlja: »Podobna ustanova, kakor je bilo Martinišče, danes v Prekmurju zelo manjka in je s tem, da so salezijancem Martinišče odvzeli, bila narejena ogromna škoda, ki bi jo bilo treba na vsak način popraviti.« (70) Vse to kaže na uspešno, čeprav kratko vzgojno in pastoralno delo salezijancev.

Knjiga, ki je večjega formata in je tudi bogata z izvirnimi fotografijami, viri in literaturo – to daje delu znanstveno težo – se bo lahko uporabila kot vir navdih za nove pastoralne in vzgojne pobude v Prekmurju. Za študijske namene pa bo na voljo predvsem bogato predstavljeno ozadje delovanja tega zavoda v Murski Soboti, zlasti na cerkvenem, pa tudi na političnem področju med obema vojnama.

Janez Vodičar



Ciril Sorč

**Povabljeni v božje globine:
prispevek k trinitarični duhovnosti**

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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

Mednarodni simpozij

Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne identitete ob zgledu benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov

Stična, 14. april 2015

Muzej krščanstva na Slovenskem v Stični, ki je uvrščen med slovenske muzeje državnega pomena in je »osrednja slovenska muzejska ustanova na področju zbiranja, preučevanja in razstavljanja premične sakralne kulturne dediščine«, je dne 14. aprila 2015 pripravil enodnevni mednarodni simpozij z gornjim naslovom. To je bil dogodek, pripravljen v okviru evropskega projekta RISECI (Religion in the Shaping of European Culture Identity – Religija pri oblikovanju evropske kulturne identitete). Muzej, ki je drugače v slovenskem prostoru navzoč s pripravljanim razstav, z raznimi publikacijami in z drugimi prireditvami, je k projektu pristopil leta 2013. Polovico sredstev za sodelovanje v projektu je zagotovilo Ministrstvo za kulturo RS, ki je financer Muzeja krščanstva na Slovenskem, drugo polovico sredstev pa je muzej pridobil iz evropskega projekta RISECI. V projekt so vključene še specializirane ustanove iz Španije, iz Švedske in iz Škotske.

Uvodnim pozdravom Nataše Polajnar Frelih (direktorice Muzeja krščanstva), p. Janeza Novaka (opata stiške skupnosti) in Silvestra Gabersčka (sekretarja na Ministrstvu za kulturo) je sledilo dopoldne pet predavanj in popoldne štiri predavanja. Poleg slovenskih predavateljev so z izkušnjami in spoznanji o prispevku redovnikov za Evropo, zlasti o njihovem deležu pri pospeševanju kulturnih dejavnosti, sodelovali še strokovnjaki iz Nemčije, Portugalske, Nizozemske in iz Španije.

Iz slovenskega prostora je sodelovalo pet strokovnjakov. Dr. Anton Jamnik je svojemu prispevku dal naslov *Identiteta Evrope temelji na krščanskih koreninah* in v luči primerjave z drugimi okolji, kjer prevladujejo drugi verski sistemi, poudaril pomen krščanstva za oblikovanje in razvoj enotnega evropskega prostora. Bolj kakor ugotavljanje dejstev, ki so sama po sebi zadosti zgovorna, se tukaj postavlja vprašanje o priznavanju vloge in pomena krščanstva pri nastajanju evropske in slovenske družbe. Dr. Anton Nadrah, dober poznavalec cistercijanske navzočnosti na Slovenskem in pomena sv. Bernarda, je spregovoril o *Vplivu Pravila sv. Benedikta na evropsko umetnost*. Ob dejstvu, da so predvsem člani Benediktovih skupnosti Evropo naredili krščansko in postavili tudi njene duhovne temelje, je bilo vsekakor temeljno spoznanje o vlogi, ki ga je zanimanju za gradnje samostanov in cerkva ter njihovega opremljanja dajal sv. Benedikt in ga je zapisal v svojem Pravilu. Dr. Mija Oter Gorenčič, sodelavka Umetnostnozgodovinskega inštituta Franceta Steleta ZRC SAZU, je predavanje namenila mestu *Profanega v srednjeveški umetnosti reformnih redov v Sloveniji*. Osrednjo pozornost je namenila predstavitvi ohranjenega srednjeveškega arhitekturnega okrasja v samostanih cistercija-

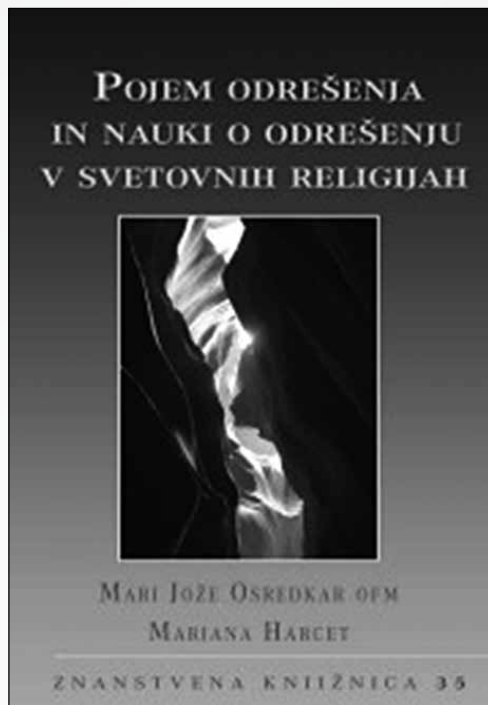
nov in kartuzijanov, to pa je bil poseben izziv raziskovalnega dela, saj je bilo znano, da sta omenjeni skupnosti nasprotovali razkošju in okrasju, s katerim so se ponašale ustanove starejših benediktincev. V teku stoletij je odpor novih skupnosti do profane ornamentike skopnel. Silvester Gaberšček je svoj prispevek naslovil *Krščanstvo v koreninah slovenske kulture* in v njem predstavil glavne postaje razvoja krščanstva v prostoru, kjer so se naselili predniki Slovencev, in vpliv, ki so ga na ta prostor imela cerkvena središča v soseščini. V krajih, kjer so zaživele, so meniške ustanove vplivale na vse vidike življenja ljudi, tudi na gospodarstvo, na izobraževanje, na vzgojne in socialne dejavnosti, poleg izvernih duhovnih in cerkvenopravnih. Podobe slovenske dežele si ni mogoče predstavljati brez njihovih izvernih potez, ki jih sestavlja okoli tri tisoč cerkva in na tisoče znamenj. Še teže bi bilo govoriti, »kakšen bi bil odraz njenih ljudi brez stoletnih ustvarjalnih vzgibov, ki so vzklili iz krščanstva«. Arhitekt, fotograf in oblikovalec Zvone Pelko, ki je v preteklosti veliko pozornosti namenjal skrbi za promocijo védenja o kartuzijah na Slovenskem, je svojemu prispevku dal naslov *Meniške poti Slovenije*. V sliki in besedi je predstavil svoja prizadevanja in prizadevanja članov KD Zgovorna tišina za oživljanje povezave starejših meniških redov in njihovega mesta tako v slovenskem prostoru kakor v duhovni in kulturni resničnosti srednje Evrope danes. Ob podobi kartuzijana z antifonarijem je pokazal na duhovno in kulturno bogastvo kartuzijanskih ustanov v slovenskem prostoru.

Predavatelji iz zgoraj naštetih dežel so s svojimi prispevki opozorili na duhovno in kulturno povezanost evropskega prostora in na delež, ki so ga pri tem, čeprav vsak na svoj izvorni način, razvili menihi iz treh redovnih skupnosti. Dr. Krijn Pansters, predavatelj na univerzi Tilburg v Utrechtu in raziskovalec na Katoliški univerzi v Leuvenu, je spregovoril o kartuzijanski duhovnosti in gradnjah in prispevku dal naslov *Gradnja kontemplacije. O duhovni obrti kartuzijanov*. Kot dober poznavalec srednjeveške mentalitete in religiozne misli je ob zgledu kartuzij v zahodni Evropi začrtal pomen kartuzijanske kontemplacije in molka za razvoj njihove duhovnosti in vpliva na pobožnost drugih ljudi. Predavanje z naslovom *Cistercijanska in benediktinska arhitektura na Frankovskem – opatije in samostani v okolici Bamberga* je predstavila Annette Schäfer iz Hirschaida pri Bambergu, strokovnjakinja za karolinško in otonsko arhitekturo. Ob zgledu štirih benediktinskih in cistercijanskih opatij je pokazala pomen umetnosti za samostansko življenje, na njihov vpliv na arhitekturo v južni Nemčiji in na zgodovinski pomen umetnikov, ki so sodelovali pri njihovem nastajanju, v srednji Evropi. Dr. Maria Adelaide Miranda je prišla iz Portugalske, kjer predava umetnostno zgodovino v Lizboni in se posveča predvsem srednjeveški umetnosti, barvam, ikonografiji in iluminacijam. Njeno predavanje je bilo naslovljeno *Santa Maria de Alcobça: globalni projekt cistercijanske umetnosti in duhovnosti*. To je bila predstavitev ugledne cistercijanske opatije, ki je imela pomembno vlogo v zgodovini portugalskega kraljestva in srednjeveške arhitekture. Izvirna je po svoji opremi, liturgičnih predmetih, knjižnici in po številnih iluminiranih rokopisih. Nastajala je pod vplivom sv. Bernarda in je bila izraz njegovih estetskih načel. Predavanje, ki ga je predstavil dr. Miquel Tresserras Majó iz Španije, zaslužni profesor zgodovine in sodobne misli, je bilo predstavljeno kot

odgovor na vprašanje *Ali je mogoče imeti sodobno krščansko umetnost na ravni tiste, ki so jo ustvarjale srednjeveške samostanske in stolnične skupnosti?* Po njegovem prepričanju je vsaka umetnost usmerjena v transcendentnost. Krščanska umetnost se je rodila znotraj krščanske skupnosti in je dobivala navdihe v krščanski teologiji. Za ilustracijo je predstavil dela, ki so nastala v delavnicah okoli šole ob stolnici v mestu Vico in v benediktinskem samostanu Ripoll v Kataloniji. Zaradi zadržanosti predavatelja dr. Imma Bernharda Eberla, vodja mestnega arhiva Große Kreisstadt Ellwangen, Nemčija, je odpadlo njegovo predavanje *Cistercijani – red za evropsko enotnost od srednjega veka naprej*.

Priprava mednarodnega simpozija vsekakor pomeni pomembno obliko vstopanja Muzeja krščanstva na Slovenskem v slovensko javnost in v širši evropski prostor. Vodstvu muzeja je uspelo pridobiti ugledne strokovnjake s področja srednjeveške monastične kulture in zagotoviti dobre možnosti za izvedbo simpozija. Predavanja in spremljajoče razprave so ponovno potrdile, da so bile redovne skupnosti pomembna vez slovenskega prostora s širšim evropskim prostorom, od koder so posredovale nove ideje in umetniške pobude, hkrati pa so v temeljih zaznamovale identiteto ljudi in prostora. Vsa predavanja in diskusije so bili simultano prevajani. Pripravljen je bil predstavitveni zvezek in upati smemo, da bodo predavanja pripravili tudi za tisk.

Bogdan Kolar



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**

Samo Skralovnik

Pomen in interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd in 'wh. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 351 str.

Samo Skralovnik je dne 22. septembra 2009 v Mariboru končal univerzitetni dvopredmetni program teologija in zgodovina z zagovorom skupne diplomske naloge pod naslovom *Pri tebi ne bo smelo biti reveža (5 Mz 15,4): Primerjalna študija med Svetim pismom in nekaterimi mezopotamskimi zakoniki*; mentorja sta bila dr. Terezija S. Večko in dr. Janez Marolt. Po končanem dodiplomskem študiju se je v študijskem letu 2009/2010 na Teološki fakulteti v Ljubljani vpisal na doktorski študij teologije pod mentorstvom dr. Terezije S. Večko.

Raziskava, ki jo je avtor opravil za diplomsko nalogo, ga je spodbudila k raziskavi pomena poželenja v Dekalogu. Pričakoval je, da bo z analizo mest v Stari zavezi, v kateri se najmeta korena hmd in 'wh v pomenu po/želeto, pokazal, da termin(-a) originalno označuje(-ta) stanje, ki mu neizogibno sledi tudi dejanje. Nastop istega termina v deseti božji zapovedi bi s tem dokazal, da je to mogoče razumeti (tudi) kot prepoved konkretnega dejanja, ki poželenju sledi. Tako deseta božja zapoved ne prepoveduje le notranjega vzgiba in želje po tem, *kar je tvojega bližnjega*, temveč tudi udejanjenje tega (po)želenja. To potemtakem pomeni, da je deseto božjo zapoved mogoče razumeti kot prepoved poželenja, ki je imelo za posledico revščino kot posledico ekonomskega izkoriščanja. Obenem to pomeni reakcijo in zavrnitev vpliva, ki ga je pri oblikovanju družbenega življenja Izraela imela prejšnja in okoliška kultura.

Avtor je kot raziskovalno orodje uporabljal semantiko, ki odkriva pomen besede na leksikalni ravni. Ker je za določitev pomena besede odločilno vsakokratno besedilo v vsej strukturalni celoti, v povezanosti vseh slovničnih in slogovnih prvin, je raziskavo izvedel strogo po zakonitostih semantike, ki jih je predstavil v uvodnem delu.

Nato je kot prvo predstavil osnovni pomenski razpon glagolskega korena הָמַד , ki v različnih oblikah opisuje tako aktivno željo subjekta kakor predmet, h kateremu se obrača želja. Vrsta poželenja je odvisna od sobesedila in od objekta poželenja. Analiza vseh mest, kjer se najde ta glagolski koren, ne kaže na posameznikovo prirojeno težnjo, temveč na (trenutno) dinamiko poželenja, ki jo od zunaj sprožijo čutne zaznave, vizualni vtis želenega predmeta ali osebe. Avtor je v raziskavi takšnih mest ugotovil, da ima oseba prilastitev za svoj temeljni cilj. Dejanje prilastitve je posledica, ki je splet primernih okoliščin in tudi posameznikovega

delovanja v tej smeri. Objekt poželenja je lahko tudi božja postava, katere vrednost je opisana z uporabo primerjave z najdragocenejšimi in najboljšimi zemeljskimi dobrinami, ki človeka privlačijo prek čutnih zaznav. Glagolski koren דָּמַד ne sodi v tipično religiozno besedišče, temveč izraža vse odtenke človekovega poželenja (hotenja), kljub temu pa je hrepenenje po postavi (oz. po Bogu) opisano s terminologijo eksistencialne privlačnosti, ki žene človeka k izpolnitvi mesenih teženj. To je seveda (po)želenje v najbolj pozitivnem pomenu besede.

Področje, kjer se ta glagolski koren uporablja, zajema besedila od narativnih do modrostnih tradicij, od preroških besedil vse do devterokanonične Sirahove knjige in do kumranskih rokopisov. Iz navzočnosti vseh opredelitev v kontekstu je avtor pokazal na moralno pozitivni ali negativni predznak (po)želenja.

Drugi glagolski koren הוֹא na vseh mestih označuje željo, apetit ali lakoto, večinoma po hrani. Medtem ko je za koren דָּמַד značilna preiščljena in razumna odločitev, umska privolitev skušnjavi, koren הוֹא označuje nagonsko sledenje čutnim dražljajem in telesnim potrebam. Označuje človeško hrepenenjo (instinktivno) naravo in razkriva, da je človek po svoji naravi hrepenenje samo (הוֹא). Ta glagol lahko izraža tudi božjo željo, ki izvira iz Boga, iz njegove iniciative in popolne svobode. Dinamika želje, ki jo izraža glagolska oblika korena הוֹא, se dogaja na predmiselni in predzavestni stopnji. Želja, ki jo izraža koren דָּמַד, pa deluje globoko v središču človeka na ravni zavestnega, v srcu, ki je notranjo počelo in gibalo človeških dejanj.

Kot najpomembnejše avtor ugotavlja, da je to, kar bistveno opredeljuje glagol דָּמַד, namera po prilastitvi. Razlikovanje med čustvom, to je poželenjem, ki je ostalo neuresničeno in ni imelo zunanjih posledic, in poželenjem z namero, ki je največkrat vodilo do »ustreznega« dejanja, potrjujejo tudi antične rabinske interpretacije. Avtor jih predstavi v nadaljevanju raziskave. Razloži tudi pomenske premike v grškem prevodu Septuaginti in povratek novozaveznega razumevanja prepovedi poželenja v Staro zavezo.

Avtor je predvidevanja v hipotezi potrdil. S preučevanjem vseh mest, kjer se najdeta glagolska korena za poželenje, je odkril raznoliko življenjsko dinamiko na medosebni ravni, z močnim poudarkom na odnosu Bog – človek in narobe. Ta široki spekter pomenov je potrdil hipotezo, da dekalog s svojo jasno prepovedjo poželenja, ki mu sledi dejanje, z božansko avtoriteto stoji na poti človeški pohlepnosti in prek tistih, ki poslušajo njegov glas, spreminja človeško družbo.

Terezija S. Večko

Irena Avsenik Nabergoj

Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in v njihovi literarni interpretaciji. Doktorska disertacija. Mentor Jože Krašovec. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 286 str.

Doktorska disertacija Irene Avsenik Nabergoj je sad njenega dolgoletnega znanstvenega raziskovanja v okviru programske skupine Teološke fakultete, raziskovalnih projektov Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU in predavanj o literarni teoriji na Fakulteti za humanistiko Univerze v Novi Gorici. To nalogo je avtorica kot svojo drugo disertacijo pripravila v okviru doktorskega programa s področja teologija na Teološki fakulteti UL. Svojo prvo disertacijo je kot mlada raziskovalka v okviru raziskovalnega programa Teološke fakultete pripravila v okviru doktorskega programa s področja slovenistike na Filozofski fakulteti UL z naslovom: *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju*. To nalogo je v sestavi komisije red. prof. dr. Helge Glušič (UL, predsednica komisije), doc. dr. Aleksandra Bjelčevića (UL), akad. prof. dr. Jožeta Krašovca (TEOF, UL) in doc. dr. Jožice Čeh (UM) z uspehom zagovarjala dne 3. februarja 2004. V nekoliko prirejeni obliki je disertacija leta 2005 izšla pri založbi Mladinska knjiga v Ljubljani (794 strani) z naslovom *Ljubzen in krivda Ivana Cankarja*. Novembra 2006 je Irena Avsenik Nabergoj za to delo na predlog Univerze v Novi Gorici prejela (državno) Zoisovo priznanje za pomembne dosežke.

Ta druga disertacija je nastajala v okviru intenzivne raziskovalne dejavnosti doma in v tujini. V poletnem času je v zadnjem obdobju vsako leto kot gostujoča profesorica obiskovala Univerzo v Cambridgeu. Od leta 2006 dalje je rezultate svojih raziskav skoraj vsako leto predstavila v okviru Ameriškega združenja za slovanske in vzhodnoevropske jezike in književnosti (AATSEEL = American Association of Teachers of Slavic and East European Languages) na letnih kongresih AATSEEL (Filadelfija 2006, Chicago 2007, Filadelfija 2009, Seattle 2012, Boston 2013, Chicago 2014, Vancouver 2015). Nekatere vsebinske vidike disertacije, ki se dotikajo bibličnih, teoloških in religioloških vsebin, je v zadnjih letih objavila tudi na kongresih združenja za srednjeveške študije IMC v okviru Univerze v Leedsu in ob diskusijah dobila nove vpoglede v različne vidike resničnosti in resnice v literarnih, filozofskih, zgodovinskih in v teoloških delih. Nastopala pa je tudi na številnih domačih literarnih, bibličnih, teoloških in lingvističnih znanstvenih konferencah.

Navedene okoliščine največ povedo, zakaj se je avtorica v svoji drugi disertaciji lotila zelo zahtevne interdisciplinarne teme, ki predpostavlja zelo dobro poznavanje več področij: svetovno književnost s posebnim poudarkom na svetopisemski literaturi, na umetnostni zgodovini (njeno drugo študijsko področje), na filozofiji in na teologiji. Poleg tega je za to tematiko potrebno poznavanje temeljnih spoznavoslovnih problemov izkustvenih znanosti. Resničnost in resnica sta temeljni vprašanji vseh znanosti, razlika med vsebino obeh konceptov pa je v tem, da se koncept »resničnost« uporabljata na vseh področjih znanosti kot osrednji pojem za

vsako vrsto bivajočega, tudi za »stvar samo na sebi«, koncept »resnica« pa je etično kvalificiran in je zato temeljnega pomena predvsem v domenah etike in religije. To razloži, zakaj je pojem resnice zbirni pojem vseh kreposti v Svetem pismu Stare in Nove zaveze. Druga pomembna okoliščina je dejstvo, da je v zadnjih desetletjih očitno obrat v interpretaciji Svetega pisma od pretežno zgodovinskokritične metode v celostno interpretacijo (po Martinu Bubru »Total Interpretation«) ob upoštevanju literarnih značilnosti Svetega pisma. Celostna metoda literarne analize besedila najbolj zanesljivo pokaže, kateri vidiki resničnosti in resnice so izraženi v različnih literarnih vrstah in zvrsteh Svetega pisma in literature sploh.

1. Struktura doktorske disertacije

Disertacija je smiselno strukturirana tako, da ima daljši uvod, ki je v bistvu sestavljen iz sprejete dispozicije disertacije (6–22), tri glavne dele, dvojezični povzetek (413–442) in seznam bibliografije (443–468). V uvodu avtorica opisuje namen raziskave, zasnovo in opis metod in izvirnost rezultatov. Prvi del naloge ima naslov *Razsežnosti resničnosti in resnice v literaturi in obsega šest poglavij*: I. Opredelitve konceptov resničnosti in resnice; II. Literarne vrste kot sitem komunikacije in umetnost izražanja resničnosti; III. Resničnost in resnica v starejši filozofski misli o umetnosti in v literarni teoriji; IV. Resničnost v mitu, v zgodovini in v fikciji; V. Resničnost in resnica v biografski in avtobiografski literaturi; VI. Predstavitev vrednot v književnosti in v verskih tradicijah. V teh poglavjih avtorica predstavi stališča priznanih filozofov in literarnih teoretikov od antike do danes: o možnostih in mejah racionalnega diskurza o resničnosti in resnici na splošno in o načinih reprezentacije resničnosti in resnice v literaturi.

Ključnega pomena je prvo poglavje I. dela naloge. Avtorica takoj na začetku naloge izpostavi semantiko konceptov resničnosti in resnice v Svetem pismu Stare in Nove zaveze in opredelitve konceptov resničnosti in resnice pri izbranih največjih pesnikih in pisateljih: Johann Wolfgang von Goethe, John Keats, Lev Nikolajevič Tolstoj in Ivan Cankar. Poglavje sklene z argumentacijo, da je literarnokritični, literarnoteoretični in simbolni pristop osnovno metodološko načelo naloge. V smislu tega vodila avtorica v II. poglavju predstavi Aristotelovo klasifikacijo literarnih vrst in zvrsti in njegovo razlago resničnosti v pesništvu. Poleg Aristotelove literarne teorije avtorica izčrpno prikaže tudi Horacijevu pesniško razlago enotnosti in skladnosti v pesništvu. V III. poglavju bolj izčrpno obravnava Platonove utemeljitve spoznanja in izražanja resničnosti in resnice v filozofiji in literaturi, s posebno pozornostjo na Platonovem stališču, da obstaja »stari spor med filozofijo in pesništvom« (*Država*, knj. 10). V tem poglavju se avtorica dotika tudi razlage večpomenskosti besed in simbolov pri Tomažu Akvinskem. V IV. poglavju avtorica obravnava kompleksno vprašanje možnosti in meja predstavitve resničnosti v mitu, v zgodovini in v fikciji. V. poglavje prinaša veliko gradiva iz starejše in iz novejše biografske in avtobiografske literature, ki kaže na razmerje med zgodovinskimi dejstvi in namenom pisateljev, ko pišejo o drugih in o sebi. V VI. poglavju avtorica

večjo pozornost posveča vprašanju, kako so v literaturi in v kulturni tradiciji predstavljene vrednote kot razpoznavni znak resničnosti in resnice.

Vsestranska predstavitev stališč filozofov in literarnih kritikov v I. delu je podlaga za kritično aplikacijo pomenskih vidikov konceptov resničnosti in resnici v II. delu, ki obravnava resničnost in resnico v biblični pripovedi in v njeni literarni interpretaciji, in v III. delu, ki z nekaj izbranimi pesnitvami predstavi resničnost in resnico v svetu lepote in iskanja resnične ljubezni. II. in III. del naloge vsebujeta vsak po tri poglavja. V treh poglavjih II. dela avtorica predstavi nekaj zgledov recepcije resničnosti in resnice v biblični pripovedni literaturi, v judovstvu in v krščanstvu (prvo poglavje), preizkus, preizkušnjo in skušanje v grški misli in v Svetem pismu (drugo poglavje) in zgodbo o egiptovskem Jožefu v Svetem pismu, v izročilu in v umetniški predelavi (tretje poglavje). V treh poglavjih III. dela avtorica obravnava Visoko pesem v svetopisemskem kontekstu (prvo poglavje), poglede o ljubezni in lepoti pri nekaterih znanih literarnih teoretikih od antike do novejšee dobe (drugo poglavje), ljubezen in žrtvovanje v Prešernovem *Krstu pri Savici* (tretje poglavje).

V sklepu in v izčrpnem povzetku avtorica v slovenščini in v angleščini analitično predstavi vsa bistvena spoznanja, ki jih je pridobila s kritično presojo pogledov filozofov in literarnih kritikov, predvsem pa z analizo izbranih literarnih del iz Svetega pisma in iz nekaterih drugih del, ki so nastala pod vplivom duha Svetega pisma. Obsežen seznam literature (str. 443–468) zgovorno kaže, kako izčrpna in vsestranska je znanstvena obravnava konceptov resničnosti in resnice v disertaciji, saj so vsa navedena dela zares tudi obravnavana v tej študiji.

2. Interdisciplinarnost v iskanju ustreznih metod

Disertacija Irene Avsenik Nabergoj z interdisciplinarnim pristopom odgovarja na vprašanja: Pod kakšnimi vidiki je mogoče govoriti o resnici? Kakšno je razmerje med literarnimi deli, ki imajo za tematiko zgodovinske dogodke, in pesništvom, ki opisuje človekova čustva iz bivanjske izkušnje brez neposredne povezave z zgodovino? Ali so vidiki resničnosti oziroma resnice, ki jih izražajo literarna dela, komplementarni, ali pa velja stališče nekaterih, da so si lahko tudi v pravem nasprotju? Kakšne so možnosti razumskega dojetja in opredeljevanja resnice v zgodovini, umetnosti na splošno in posebej v literaturi? Kakšne so možnosti za opis duhovnega pomena besedil? Kako se spraševanje po resnici v svetopisemskih besedilih navezuje na razmerje med naravnim zakonom in razodetjem? Kakšno je razmerje med bivanjskimi danostmi človeka in zgodovinsko pogojeno interpretacijo človekove dejavnosti v zasebnem in družbenem življenju?

Tako zasnovano raziskovanje zahteva soočenje s pogledi, ki so jih izoblikovali znani starejši in novejši avtorji o resničnosti in resnici v umetnosti na splošno in posebej v literaturi. Avtorica je za izhodišče znanstvene hipoteze vzela vprašanje, kako je mogoče razlikovati med resničnostjo ali resnico v odnosu do zunanega

poteka stvari in do družbenih norm in resnico v osebnem, globljem moralnem pomenu, torej med »zunanjo« in »notranjo« resnico. Namen te študije je, da avtorica z natančnejšo analizo izbranih besedil odkrije ustrezne kriterije za razlikovanje med enostranskimi, pristranskimi in vsestransko utemeljenimi pogledi teoretikov estetike, literarnih teoretikov, eksegetov, filozofov in teologov o pomenskih vidikih resničnosti in resnice. V okviru Svetega pisma so v središču pozornosti načini reprezentacije resničnosti in resnice v pripovednih in v pesniških besedilih. Pripovedi živo prikazujejo, kaj se je zgodilo, kaj bi se lahko zgodilo in kaj se po naših pričakovanjih lahko zgodi v prihodnosti.

»Pripoved« zadeva velik krog disciplin: zgodovino, fikcijo, literarne oblike, jezik, komunikacijo, spomin, osebnostna vprašanja, psihiatrijo. V novjšem obdobju številni literarni kritiki in eksegeti ugotavljajo, da literarno branje Svetega pisma prav v biblični kritiki ni bilo vedno dovolj upoštevano. Ta študija torej pomembno zapolnjuje to vrzel. V zadnjih desetletjih je nastalo več študij o Svetem pismu z vidika umetnosti besede, se pravi: literature: Alter 1981 in 1985, Sternberg 1985, Parker 1989, Fokkelman 1981–1993, Fokkelman 1991, Norton 1993, Long 1994, Gabel, Wheeler in York 1996, Jasper in Prickett 1999. Nekatere študije obravnavajo vpliv Svetega pisma v kulturi v širšem smislu: Dobschutz 1914 in 2012, Sivan in Paul 1973, Sawyer 2006, Klauck idr. 2009–. Dragocen je zbornik o interakciji med judovstvom in krščanstvom v zgodovini, religiji, umetnosti in v literaturi: Poorthuis, Schwartz in Turner 2009. Pomembne pa so tudi nekatere novejšje študije o etiki v literaturi na splošno: Singer in Singer 2005, Pojman in Vaughn 2011. Z literarno obliko pripovedi se je zelo intenzivno ukvarjal izraelski literarni teoretik Meir Sternberg. V svoji izjemni in obsežni knjigi *The Poetics of Biblical Narrative* (1987) je razkril teoretične osnove svetopisemskih besedil in prikazal Sveto pismo kot delo, ki manifestira visoko prefinjeno in uspešno pripovedno poetiko. Nikoli pa še nihče ni poskušal z analizo izbranih besedil kritično presoditi, koliko pogledi filozofov in literarnih kritikov ustrezajo izzivom reprezentacije resničnosti in resnice v literarnih besedilih.

Iskanje resnične ljubezni je po naravi povezano z doživljanjem lepote ali njene nasprotja, predvsem pa je izraz človekove intimne, ki je resničnost svoje vrste. Pomembne so študije, ki poskušajo raziskati vse vidike človekove čustvene odzivnosti na moč intimne v konkretnih partnerskih odnosih. Pregled obstoječih študij kaže, da je sorazmerno malo takšnih, ki bi se načrtno lotevale nekaterih temeljnih vprašanj glede ontologije intimne: Katere so osnovne značilnosti človekovega hrepenenja po ljubezni? Ali je mogoče v omejenih življenjskih okoliščinah doživeti izpolnitev ljubezni? Ali je hrepenenje po ljubezni močnejše kakor smrt? V literaturi različni avtorji intimno čutenje oseb prikazujejo na različne načine, v številnih kompleksnih položajih notranje resničnosti. Moč hrepenenja in ljubezni je naravno povezana z dožemanjem razsežnosti lepote. Na področju literature bistveno zadeva svet simbolov, ki izražajo medosebne odnose, ki se gibljejo med hrepenenjem in obupovanjem, med ljubeznijo in sovraštvom, med lepim in grdim. Umetniki besede in drugih umetnostnih izraznih sredstev v slikanju hrepenenja, lepote in ljubezni ne čutijo potrebe, da bi uporabljali abstraktno besedišče, kakor sta

termina »resničnost« in »resnica«, ker je sama narava vsebin tako resnična, da presega možnosti abstraktnih opredelitev in opisov.

3. Izvirnost teze in veljavnost njenega dokazovanja

Izvirnost teze in veljavnost njenega dokazovanja je vsestransko nesporna. Iskanje ustrezne opredelitve pojmov resničnosti in resnice, ki omogočata ustrezno, celostno dojetje sporočila v literaturi, zahteva kritično presojo teorij na področju filozofije in literarne teorije. Na tej podlagi je mogoče narediti korak naprej v ugotavljanje specifičnosti svetopisemskega pojmovanja resničnosti in resnice. Analiza izbranih bibličnih in nekaterih drugih besedil in vidikov njihovih aktualizacij v poznejših literarnih delih omogoča dobro zasnovano bolj sistematično in sintetično obravnavo resnice v medkulturnih in globinsko osebnostnih razmerjih.

Avtorica disertacije ugotavlja, da sodobni literarni teoretiki na splošno govorijo o resnici v bolj ali manj relativnem smislu, Sveto pismo pa glede na svoje teološke postavke vse etične vidike resnice postavlja v absolutnem smislu. Absolutni kriterij antiteze med resnico in lažjo je sam po sebi nenehen izziv za svetovno kulturo. Brezkompromisno je nasprotje med nasiljem in idealom miru, med politično močjo in močjo duha. Pri tem se odpira vprašanje, kolikšna je stopnja formativnega vpliva Biblije na evropsko in svetovno literaturo. Pregled pogledov na umetnost na splošno in posebno na literaturo v zvezi z vprašanjem resničnosti in resnice od antike do danes kaže, da zavzema to vprašanje osrednje mesto v vsaki podrobnejši razpravi.

Poleg iskanja ustreznega interdisciplinarnega pristopa za kritično presojo veljavnosti pogledov o resničnosti in resnice in prepričljivosti literarnih reprezentacij vsebin te vrste na več mestih vodi do utemeljenega sklepa, da filozofski pristop ne zadošča za presojanje resničnosti in resnice v življenjskih situacijah in v literarnih predstavah. Specifično področje filozofskega razglabljanja je namreč prizadevanje za racionalno presojo konceptov po deduktivni metodi ali čistem umskem uvidu, literatura pa temelji na izkustvu življenjskih zgodb v konkretnih okoliščinah. Avtorica prepričljivo pokaže, kako pesniki in pisatelji v življenjskih zgodbah prikazujejo resničnost in resnico človekove samopodobe in njegovih odnosov v razmerju do sveta, do človeka in do transcendence, kako jih vodi želja po spoznanju resnice in kako jih včasih določa zavest, da so brezpogojno zavezani resnici. To velja zlasti za tiste, ki verjamejo v obstoj absolutne resnice v smislu Gandijeve izjave v uvodu njegovega dela *Zgodba o mojih eksperimentih z resnico*: »Resnica je zame vrhovno načelo, ki vsebuje še mnoga druga. Ta resnica ni zgolj resnicoljubnost v besedi in misli in ne zgolj relativna resnica našega dojetanja, temveč absolutna resnica, večno načelo, se pravi Bog.« (Gandi 2010, 17) Literarna ustvarjalnost je po naravi postopek pomiritve med »idealizmom«, »realizmom«, »materializmom« in »eksistencializmom«.

Zgodbe o življenju, kakor so na primer zapisane v pripovednih besedilih številnih literarnih vrst in zvrsti, so velikokrat zelo preproste in vsem razumljive; jasno

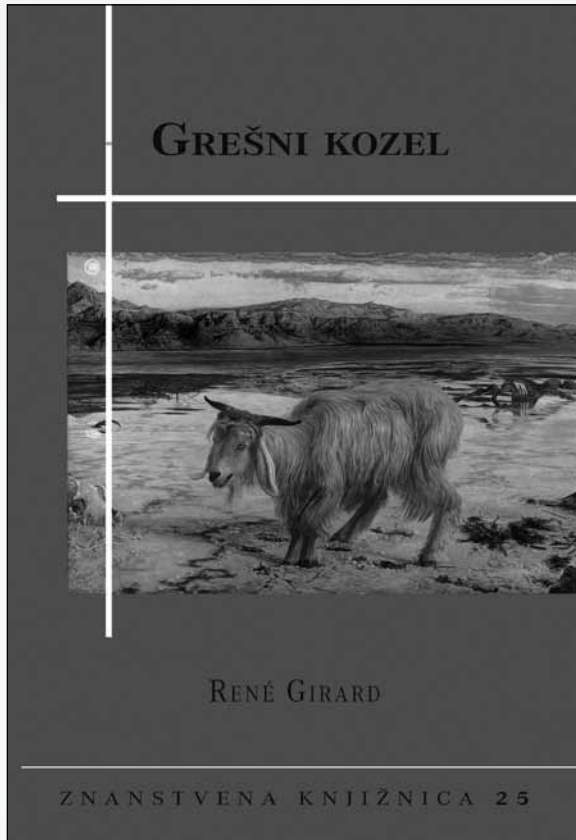
je razviden tudi »konec« zgodbe, kakor v zgodbi o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50). Vsako doživljanje zgodbe je vendarle v marsičem novo, ker sta življenjski položaj in pričakovanje bralca in raziskovalca sklenjena v novo sintezo. Avtorica v interdisciplinarni raziskavi kompleksnega vprašanja, kako se človeku kažeta resničnost in resnica v literarnih zgodbah in v poetičnih vizijah, jasno izpostavi nesporno dejstvo, da branje živelih zgodb utrjuje občutek za red v strukturi sveta in zgodovinskega ritma, za duševno in duhovno stanje človekove osebnosti in družbe. Nekatere življenjske zgodbe, ki so v literarni obliki ustrezno prikazale človekovo dostojanstvo, njegovo strastno prizadevanje za ljubezen, veljavo pravičnosti in solidarnosti med ljudmi, so postale lokalni ali univerzalni simboli, ki imajo pomembno vlogo kot kriterij v doživljanju in presojanju človekovih kriz in rešitev. Vse, kar na področju znanosti, filozofije in teologije deluje kot teorija, ki nagovarja razum, se v literaturi »učloveči« in spregovori človekovemu srcu, ki zlasti sredi življenjskih dram strastno išče resnico. Človekovo naravno naravnost na resničnost in resnico v pravičnosti, v solidarnosti in v ljubezni razumejo nekateri filozofi, teologi, pesniki in pisatelji kot človekov brezpogojni notranji zakon, ki določa človekovo eksistenco. Brezpogojna zavezanost smislu, resnici in ljubezni je gonilna sila celotne umetnosti, zato je logično tudi edina prava razlaga za aktualnost umetnosti, še posebno literature.

4. Sklepna ocena

Disertacija Irene Avsenik Nabergoj je izjemno delo, ker v nadpovprečnem obsegu obravnava vsa temeljna vprašanja resničnosti in resnice v soočenju z zgodovino filozofske racionalnosti od antike do danes s težiščem na analizi izbranih svetopi-semskih pripovednih in pesniških besedil, ki resničnost in resnico nazorno prikazujejo v resnih življenjskih konstelacijah v razponu med resničnostjo in utvaro ter med resnico in lažjo. V svojem redu je delo edinstveno. To je med drugim razvidno iz zelo obsežne bibliografije, ki kaže, da so vprašanje resničnosti in resnice številni pesniki, pisatelji, literarni kritiki, filozofi in teologi obravnavali parcialno, nihče pa ni tvegal komparativne analize literarnih besedil ob nenehnem soočanju z zgodovino racionalnega diskurza. Naloga je relevantna za vsa znanstvena področja, še posebno za področje humanistike in družboslovja, znotraj humanistike pa na področju teologije in religijskih študij pomeni najbolj temeljno in aktualno vprašanje. S svojo inovativnostjo in izvirnostjo ter znanstveno nespornostjo avtorica odpira nove raziskovalne smeri, novo področje raziskav in pedagoške prakse, ki jih doslej na Slovenskem še ni in na področju humanistike primanjkujejo. Med drugim je letos to tematiko ponudila kot poseben izbirni predmet za doktorski študij Teološke fakultete UL. Naloga se vsestransko vključuje v sodobne domače in mednarodne aktualne diskurze oziroma debate o teh vprašanjih. Ker je avtorica upoštevala vso dosegljivo mednarodno znanstveno literaturo, pomembno posreduje spoznanja svetovne akademske sfere v slovenski akademski prostor. Interdisciplinarnost naloge kaže težnje po medkulturnem, medreligijskem dialogu in sploh po

preseganju različnih omejitev. Naloga je tudi v formalnem pogledu sestavljena vzorno, v skladu s sistemom, ki je na Teološki fakulteti v veljavi za objave v *Bogoslovnem vestniku* in v zbirkah znanstvenih monografij.

Jože Krašovec



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/](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 uredništva / Address of editorial	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 / Viceeditor	Miran Špelič
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
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. 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. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerкви 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 Cerкви in v širši družbi.



3 830031 150347

Bogoslavni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- | | |
|--------------------------------|--|
| Philippe Bordeyne | <i>Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju</i> |
| Andrej Šegula | <i>Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila</i> |
| Suzana Vuletić | <i>Moralna presoja stališč o spolnosti</i> |
| Roman Globokar | <i>Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung</i> |
| Martin M. Lintner | <i>Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes</i> |
| Ivan Platovnjak | <i>Divorce and Remarriage of the Divorced</i> |
| Barbara Simonič | <i>Ranljivost sodobnih družin</i> |
| Ivan Janez Štuhec | <i>Fenomen homoseksualnosti</i> |
| Antonio Autiero | <i>Homoseksualnost in krščanska etika</i> |
| Tadej Stegu | <i>Za svobodo osvobojeni</i> |
| Marcin Godawa | <i>Conditioning of Intellect in Christian Contemplation</i> |
| Jože Krašovec | <i>General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible</i> |
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi</i> |
| Tamara Griesser - Pečar | <i>Anton Strle na zatožni klopi</i> |
| Ctirad Václav Pospíšil | <i>Giovanni Hus e i cattolici cechi</i> |

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 75

2015 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 75
Leto 2015**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2015

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem : o svetopisemskem etosu
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

POGLED NA DRUŽINO IN SPOLNOST V KATOLIŠKI CERKVI PO DRUGEM VATIKANSKEM KONCILU*VIEW OF THE FAMILY AND SEXUALITY IN THE CATHOLIC CHURCH AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL*

- 407 Philippe Bordeyne, Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju: od drugega vatikanskega koncila do sedanje sinode o družini**
Consideration of Gradualness in Moral Life: From the Second Vatican Council to the Current Synod on the Family
- 417 Andrej Šegula, Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes**
Image of the Layperson in the Documents of the Second Vatican Council and Its Challenge for Today
- 427 Suzana Vuletić, Moralna presoja stališč o spolnosti in z njo povezanih vprašanj zakonskega življenja**
A Moral Assessment of Viewpoints on Sexuality and Sex-Related Questions Regarding Married Life
- 447 Roman Globokar, Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moraltheologie Klaus Demmers**
Življenjska odločitev kot dokončna določitev svoje lastne prihodnosti: o pomenu življenjske odločitve v moralni teologiji Klauza Demmerja
Life Decision as Definitive Determination of One's Own Future: On the Importance of Life Decision in the Moral Theology of Klaus Demmer
- 461 Martin M. Lintner, Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes**
The Question of Divorced and Remarried Persons from Vatican II to Today
- 475 Ivan Platovnjak, Divorce and Remarriage of the Divorced as a Step toward Engaging in a Life with Christ and the Church?**
Razveza in poroka razvezanih kot vstopanje v zavzeto življenje s Kristusom in Cerkvijo?
- 487 Barbara Simonič, Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine**
Vulnerability of Modern Families and an Encouragement of Maternal Sensibility in Pastoral Care of Families
- 495 Ivan Janez Štuhec, Fenomen homoseksualnosti in moralni kriteriji za njegovo družbeno umestitev**
The Phenomenon of Homosexuality and Moral Criteria for its Place in Society

- 505 Antonio Autiero, Homoseksualnost in krščanska etika: ali se miselnost spreminja?**

Homosexuality and Christian Ethics: Is the Attitude Changing?

- 515 Tadej Stegu, Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katezezi**

Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis

RAZPRAVE / ARTICLES

- 525 Marcin Godawa, Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience**

Pogojevanje uma v krščanski kontemplaciji v luči definicij in izkušnje sv. Avguština

- 541 Jože Krašovec, General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible**

Splošna in osebna imena za Boga/bogove v hebrejskem Svetem pismu

- 559 Irena Avsenik Nabergoj, Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnosti**

Comparative Scrutiny of Biblical Texts about Temptation and Trial and the Method of Intertextuality

- 569 Tamara Griesser - Pečar, Anton Strle na zatožni klopi**

Anton Strle in the Dock

- 581 Ctirad Václav Pospíšil, Giovanni Hus e i cattolici cechi: dal trauma alla riconciliazione**

Jan Hus in češki katoličani: od travme do sprave

Jan Hus and the Czech Catholics: From Trauma to Reconciliation

OCENE / REVIEWS

- 591 Igor Salmič, Al di là di ogni pregiudizio (Bogdan Kolar)**

- 593 Ludger Müller, Wilhelm Rees in Martin Krutzler, ur., Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? (Andrej Saje)**

- 599 Alojzij Pavel Florjančič in Bogdan Vidmar, ur., Otmar Črnilogar (Miran Špelič)**

POROČILO / REPORT

- 601 Znanstveni simpozij Svetopisemski posvet o medreligijskih odnosih, Kristiansand, 11.–23. avgust 2015 (Jože Krašovec)**

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 603 Navodila sodelavcem**

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Antonio AUTIERO

prof. emer. dr., za moralno teologijo PhD, Prof. emer., Moral Theology
 Katoliška teološka fakulteta, Univerza v Münstru Faculty of Catholic Theology, University of Münster
 Johannisstraße 8–10, D – 48143 Münster
autiero@uni-muenster.de

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
 Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Znanstvenoraziskovalni center SAZU Scientific Research Centre of SAZU
 Univerza v Novi Gorici University of Nova Gorica
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Philippe BORDEYNE

rektor, prof. dr., za moralno teologijo Rector, PhD, Prof., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Katoliški inštitut v Parizu Faculty of Theology, Institut Catholique de Paris
 Rue d'Assas 21, F – 75270 Paris
p.bordeyne@icp.fr

Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo 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

Marcin GODAWA

izr. prof. dr., za duhovno teologijo 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
marcin2409@interia.pl

Tamara GRIESSER - PEČAR

doc. dr., za novoveško in sodobno zgodovino PhD, Assist. Prof., Modern and Contemporary History
 Fakulteta za uporabne družbene študije School of Advanced Social Studies
 Gregorčičeva ulica 19, SI – 5000 Nova Gorica
tamara.griesser@gmx.at

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino 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

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, 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

Martin M. LINTNER

prof. dr., za moralno teologijo PhD, Prof., Moral Theology
 Visoka filozofsko-teološka šola Philosophical-theological Academy
 Seminarplatz 4, I – 39042 Brixen (Südtirol)
martin.lintner@hs-itb.it

Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo 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

Ctirad Václav POSPÍŠIL

prof. dr., za dogmatično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology
 Teološka fakulteta sv. Cirila in Metoda, Saints Cyril and Methodius Faculty of Theology,
 Univerza v Olomucu Palacký University, Olomouc
 Univerzitní 22, CZ – 770 00 Olomouc
cpospasil@volny.cz

Andrej SAJE

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
 Ciril - Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Barbara SIMONIČ

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
barbara.simonc1@guest.arnes.si

Tadej STEGU

doc. dr., za področje pastoralne in kerigmatične teologije PhD, Assist. Prof., Pastoral and Kerygmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.stegu@teof.uni-lj.si

Andrej ŠEGULA

doc. dr., za pastoralno teologijo 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

Miran ŠPELIČ

doc. dr., za patrologijo PhD, Assist. Prof., Patrology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miran.spelic@teof.uni-lj.si

Ivan Janez ŠTUHEC

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Suzana VULETIĆ

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
 Katoliška teološka fakulteta, Catholic Faculty of Theology,
 Univerza Josipa Jurja Strossmayera University of Josip Juraj Strossmayer
 Petra Preradovića 17, HR – 31400 Đakovo
suzanavuletic007@gmail.com

Razprave na temo

Pogled na družino in spolnost v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu?¹

View of the Family and Sexuality in the Catholic Church after the Second Vatican Council

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,407—415

UDK: 272-732.3-45

Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

Philippe Bordeyne

Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju: od drugega vatikanskega koncila do sedanje sinode o družini

Povzetek: Drugi vatikanski koncil na različnih mestih govori o zgodovinskosti božjega razodetja in bogoslužnih izročil in tudi o zgodovinskosti Cerkve v odnosu do različnih vprašanj v družbi. Človek torej postopoma odkriva resničnost. Na moralnem področju je razprava o zakonu postopnosti spodbudila okrožnica *Humanae vitae*. Papež Janez Pavel II. je zakon postopnosti pri uresničevanju načel odgovornega starševstva kot upravičenega zapisal v apostolski spodbudi *Familiaris consortio*. To načelo se je sprva navajalo tudi v pripravljanih dokumentih za sinodo o družini 2014, vendar ga je v končni verziji nadomestila besedna zveza božja pedagogika. Avtor predstavi razliko med zakonom postopnosti in božjo pedagogiko in argumente v prid božji pedagogiki. Sklicevanje na božjo pedagogiko poudarja pozitivno plat pri soočenju s človeško krhkostjo in grešnostjo in daje upanje, da je božje usmiljenje vedno večje od naših napak in grehov. Hkrati pa nas božja pedagogika spodbuja, da prevzamemo svoj del odgovornosti za soustvarjanje boljšega sveta.

Ključne besede: škofovska sinoda o družini, zakon postopnosti, božja pedagogika, upanje, *Humanae vitae*

Abstract: **Consideration of Gradualness in Moral Life: From the Second Vatican Council to the Current Synod on the Family**

Several documents of the Second Vatican Council speak on the historicity of the Divine revelation and liturgical traditions as well as on the historicity of the Church's relating to various issues in society. Man only gradually discovers reality. In the area of morality the encyclical *Humanae vitae* encouraged discussions on the law of gradualness. Pope John Paul II justified the law of gradualness for the realization of the principles of responsible parenthood in his apostolic exhortation *Familiaris Consortio*. This law was cited in the preparatory documents for the Synod on the Family in 2014, but the term 'law of gradual-

¹ Tematski blok sta uredila izr. prof. dr. Ivan Janez Štuhec in doc. dr. Roman Globokar.

ness' was later replaced by the term 'Divine pedagogy.' The author presents the difference between 'law of gradualness' and 'Divine pedagogy' and arguments in favor of 'Divine pedagogy.' Appealing to 'Divine pedagogy' emphasizes the positive side in the face of human fragility and sinfulness, and it gives hope that Divine mercy is always greater than our errors and sins. At the same time, Divine pedagogy encourages us to accept our part of the responsibility for creating a better world.

Key words: Synod of Bishops on the Family, law of gradualness, Divine pedagogy, hope, *Humanae vitae*

1. *Gaudium et spes* obravnava moralno življenje z vidika zgodovinskosti

Drugi vatikanski koncil je napravil pomemben korak pri teološkem razmišljanju o človeški zgodovinskosti v zvezi z odrešilnim delovanjem Boga v zgodovini. Štiri koncilске konstitucije poudarjajo zgodovinskost liturgičnih izročil (*Sacrosanctum concilium*), božjega razodetja (*Dei verbum*), Cerkve v sebi (*Lumen gentium*) in Cerkve v odnosu do družbe (*Gaudium et spes*). Pastoralna konstitucija drugega vatikanskega koncila bolj zgodovinsko obravnava moralno antropologijo v povezavi z naukom *Dei verbum* o postopnem uvajanju oznanjevanja evangelija. Kristus je namreč »apostolom zapovedal, naj evangelij /.../ vsem oznanjajo kot vir vse odrešenijske resnice in nramnega življenja in jim tako priobčujejo božje darove« (DV 7).

Gaudium et spes že v uvodu poudari, kako globoke in nagle so spremembe v svetu. Govor je o »resnični družbeni /.../ preobrazbi« človeka, ki je predvsem posledica vpliva tehnoloških sprememb »na njegove individualne in kolektivne sodebe in želje, na njegov način mišljenja in delovanja« (GS 4, 2). Sodobni učinki človeške zgodovinskosti so v smislu moralnega napredka in krhkosti obravnavani skupaj. To je še posebej očitno pri zakonu in družini. Družina je najprej opredeljena kot »šola za bogatitev človečnosti«, s tem pa je poudarjena postopna narava učenja v okviru družine. Konstitucija trdi, da s kakovostjo čustvenih odnosov dozoreva nesebična drža zakoncev, ki tako »bolj in bolj dosemeta svojo popolnost in medsebojno posvečenje« (GS 48, 2). Odnosi med generacijami v družini prav tako dinamično rastejo, to pa jim omogoča doseganje »polnejše modrosti« (GS 52, 2). Človek v družini pridobi sproščenost v medčloveških odnosih in se nauči dobrote, modrosti in velikodušnosti. Družina je opisana kot »temelj družbe« (GS 52, 2), s tem pa se poudari njena vloga pri moralnem dozorevanju posameznikov, ki se tako lahko vključijo v skupno življenje v širšem obsegu, to je: v celotno družbo.

Nasproti tem pomembnim nalogam družine za oblikovanje družbe stoji njena krhkost. Koncil odločno poudarja, da je treba družino zaščititi, za to pa je v prvi vrsti odgovorna svetna oblast, ki ima nalogo, »da resnično naravo zakona in družine priznava, ščiti in ji pomaga k napredovanju; da varuje javno moralno in pospešuje blaginjo v družinah« (GS 52, 2). Odgovornost kristjanov je, da »vrednote za-

kona in družine /.../ pospešujejo« in pri tem upoštevajo človeško zgodovinskost. Kristjani morajo »[odkupovati] sedanji čas« in »[znati] razlikovati to, kar je večnega, od spremenljivih oblik« (GS 52, 3). Duhovniki morajo na drugi strani »[dohiti] potrebno izobrazbo glede družinskih vprašanj« in »z različnimi pastoralnimi sredstvi, z oznanjevanjem božje besede, z liturgičnim bogočastjem in z drugimi duhovnimi pripomočki [podpirati] poklicanost zakoncev v njihovem zakonskem in družinskem življenju«. Prav tako naj jih »prijazno in potrpežljivo /.../ krepijo v težavah in utrjujejo v ljubezni, tako da bodo nastale družine, ki bodo zares blagoedno izžarevale v svojo okolico« (GS 52, 5).

2. Sinoda o družini iz leta 1980: različni pristopi k zakonu postopnosti

Koncept postopnosti ni nov, saj se opira na teološko in moralno izročilo (You 1991). To, da ga je cerkveno učiteljstvo uporabilo v posinodalni apostolski spodbudi *Familiaris consortio* (Apostolsko pismo o družini, 1981), pa vendarle pomeni novost, katere specifično ozadje je bilo sprejetje nauka okrožnice *Humanae vitae* (Posredovanje človeškega življenja) o nadzoru rojstev, ki je prepovedal uporabo »umetnih metod uravnavanja rojstev« (HV 7).

2.1 Poziv k pastoralnemu razumevanju po okrožnici *Humanae vitae*

Kmalu po objavi okrožnice leta 1968 so škofje iz različnih držav poudarili potrebo po tem, da se ravna po normah, ki jih je postavilo cerkveno učiteljstvo (Belgija), in da se upoštevajo »zakoni rasti v dobrem« (Italija) (You 1991, 48–55; Delhaye, Grootaers in Thils 1970). Francoski škofje so izpostavili ambivalenco, mešanico dobrega in zla, ki obstaja v moralnem življenju, ko je v razvoju. Obstajajo »zakoni rasti, ki zapovedujejo celotno krščansko življenje in predpostavljajo postopen prehod, ki ga še vedno zaznamujejo pomanjkljivosti in grehi« (Eyt 1991). Poudarjajo »strpnost« in »ljubezen, za katero je Gospod sam dal zgled s svojim ravnanjem z ljudmi«. Želja po tem, da se na »razočaranja«, »težave« in celo »neuspehe« gleda s »pozitivnega vidika«, se odločno kaže tudi v sinodi o družini iz leta 1980 (Delhaye 1981, 461–462). Uvedba »zakona postopnosti« v apostolski spodbudi *Familiaris consortio* torej izhaja iz škofovske zbornosti, nad katero bdi petrinska služba.

2.2 Vztrajanje Janeza Pavla II. pri vzgojni odgovornosti Cerkve

Vztrajanje Janeza Pavla II. se pravzaprav kaže v njegovem obravnavanju postopnosti. Tako kakor mnogi škofje upošteva »težave«, s katerimi se soočajo krščanski zakonci, velik poudarek pa daje »vzgojnemu delu Cerkve« (FC 33; 34). Od Cerkve zahteva, da opravlja svojo dolžnost vzgoje vesti, tako da jasno in ustrezno predstavi nauk okrožnice *Humanae vitae* in moralne norme, ki izhajajo iz njega, in predlaga »žrtev«, povezano s Kristusovim »križem«, za katero je potrebno »stalno in nenehno spreobračanje« (9). Janez Pavel II. navaja, da se ustrezna uporaba zakona postopnosti ne sme zamenjati s postopnostjo zakona. Zakonci se morajo zave-

zati k »spoštovanju cerkvenega nauka«, si iskreno prizadevati za »spolnjevanje npravne postave«, imeti »zavest o grehu« in se zatekati k zakramentalni »spravi«. »Potrpežljivost« in pastoralno razumevanje, na katera so se francoski škofje sklicevali leta 1968, sta tu omejena na možnost, ko se zakonca razhajata pri odgovornem starševstvu in pri metodah uravnavanja rojstev (34).

Janez Pavel II. v celoti vključi zgodovinskost moralnega življenja: »Toda človek, ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje npravno dobro v postopni rasti.« (34) Vendar pa tako zelo vztraja pri ontološki možnosti te rasti, da se zdi: ne dopušča nobenih napak na tej poti, ko takoj po sinodi leta 1980 uvede »postavo postopnosti« in pri tem odločno nasprotuje kakršnikoli »postopnosti postave«. ² Zato so pogoji za izvajanje zakona postopnosti tako omejevalni, da hočeš nočeš povečujejo vrzel med idealom svetosti in resničnostjo.

2.3 Monsignor Eyt poudari izziv navajanja vesti na svobodo

Tako kakor Janez Pavel II. je tudi bordojski nadškof Eyt leta 1991 vztrajal pri povezavi med načelom postopnosti in oblikovanjem vesti (Eyt 1991, 2). ³ Vendar pa si je oblikovanje vesti predstavljal bolj v smislu odgovornosti Cerkve, da ljudi navadi na svobodo. ⁴ Trdi, da »zakon postopnosti izraža solidarnost med ljudmi, ki so poklicani, da postopoma odkrijejo svobodo v tem, da si vedno bolj prizadevajo za dobro« (3). Zaradi vztrajanja pri oblikovanju vesti se zakon postopnosti loči od edine problematike »spreobrnjenja«, moralna rast pa se v prvi vrsti obravnava v zvezi z »delovanjem milosti«, ⁵ ki pomaga, da se ravnamo po moralnem zakonu. Kar zadeva zakonsko zvezo, monsignor Eyt navede evangelij po Marku: »Pri ljudeh je to nemogoče, ne pa pri Bogu, kajti pri Bogu je vse mogoče.« (Mr 10,27) Nato komentira: »»Zakon postopnosti« ne more zasenčiti vsemogočnosti milosti. Vendar pa nas spomni, da milost deluje po »naravi« in tako ohranja časovnost, temeljni element človeške pogojenosti.« (Eyt 1991, 6) Eyt nas torej opozori na dejstvo, da sklicevanje na antropološki zakon postopnosti lahko prikrije bližnjice, ki jih ubere milost.

² Izraz je vzet iz homilije Janeza Pavla II. med mašo ob koncu sinode: »Zato tako imenovane postave postopnosti ali postopne poti ne moremo enačiti s postopnostjo postave same, kakor bi v božji postavi obstajale različne stopnje in vrste zapovedi glede na različne ljudi in razmere. Vsi zakonci so po božjem načrtu v zakonu poklicani k svetosti; in ta vzvišena poklicanost se uresničuje v tisti meri, v kateri je človeška oseba sposobna odgovoriti božji zapovedi z vedrim duhom, zaupajoč v božjo milost in lastno voljo.« (FC 34)

³ Beseda zakon v izrazu »zakon postopnosti« ima splošen pomen in bi ga lahko enačili s »pogledom«, z »načelom«, s »smernicami«. Pierre Eyt je leta 1980 kot teolog aktivno sodeloval pri sinodi.

⁴ Tu začne navajati slovitro Teorijo vzgoje (*Théorie de l'éducation*) Luciena Laberthonnièra (1935): »[Vzgojitelj] mora pomagati oblikovati svobodno vest, tako da se misli in prepričanja, ki jih vzbujajo, v vesti kažejo kot njeni lastni sadovi življenja.« (Eyt 1991, 2)

⁵ Ta pogled je zelo podoben nauku Tomaža Akvinskega o novi postavi, o Svetem Duhu, ki deluje v človeku, tako da mu vlije »nov dinamizem«, »notranjost«, ki mu omogoča, da postave ne izpolnjuje kot suženj, ampak kot svoboden človek (Tomaž Akvinski, *In 2 Cor c. 3, lect. 3*). To navaja Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 2. zv. (Pariz: Cerf, 1979), 166.

3. Sinoda iz leta 2014 odpravi zakon postopnosti v prid božje pedagogike

»Zakon postopnosti«, na katerega se vmesno poročilo sinode *Relatio post disceptationem*⁶ (13. oktobra 2014) sklicuje trikrat, je v celoti izginil iz delovnega gradiva za naslednje zasedanje sinode (*Lineamenta*). Zamenjala ga je omemba »božje pedagogike«. ⁷ Kako naj si razlagamo to spremembo?

3.1 Upoštevanje vse večje raznolikosti življenjskih razmer in načinov življenja

V apostolski spodbudi *Familiaris consortio* je bil pri uvajanju zakona postopnosti poudarek na vrzeli med idealom in resničnostjo pri kristjanih, ki naj bi poznali in sprejeli moralni zakon Cerkev. Na sinodi leta 2014 so se škofje začeli bolj zavedati široke palete družinskih razmer na »različnih celinah« (začetek končnega sporočila z dne 18. oktobra 2014). Pri prepletanju kultur in načinov življenja pogosto ni izhodišč, ki bi omogočila uporabo zakona postopnosti v smislu Janeza Pavla II. (poznavanje moralnega zakona, »spoštovanje« tega zakona in volja po izpolnjevanju tega zakona). To šibkost bi lahko pripisali samim ljudem, pa tudi težkim gospodarskim okoliščinam (*Lineamenta*, št. 6; 8), ki vplivajo na dostop do zakonske zveze (št. 42) in na rodnost (št. 57), ali celo kulturnemu okolju, ne najbolj naklonjenemu odločitvi za zakonsko zvezo in za zakonsko stabilnost, iz tega pa izhaja »razlikovanje med objektivnim stanjem greha in olajšujočimi okoliščinami« (št. 52). Poleg tega papež Frančišek poziva k novemu pristopu pri evangelizaciji, »začenši pri »življenjskih obrobjih«, s pastoralo, ki je prepoznavna kot »kultura srečanja«. Ta je sposobna prepoznati svobodno delovanje Gospoda tudi izven naših običajnih shem in brez pomislekov sprejeti vlogo »poljske bolnišnice« /.../, ki veliko prispeva k oznanjevanju božjega usmiljenja.« (*Lineamenta*, uvod) Zato moramo priznati, da v moralnem življenju ne poznamo samo rasti, ampak tudi neuspehe, neljalnosti in napake. V teh primerih nas evangelij vabi, naj verujemo, da lahko božja milost svobodno deluje onkraj naših (preveč) človeških vidikov.

3.2 Posvečanje pozornosti delovanju Boga v življenju ljudi

»Božja pedagogika« je še drugič omenjena v *Lineamenta*, št. 25.⁸ V številki poprej je naveden odlomek iz apostolske spodbude *Evangelii gaudium* (*Veselje evangelija*), 44: »Majhen korak sredi velikih človeških omejitev je lahko Bogu bolj všeč kakor na zunaj neoporečno življenje tistega, ki preživlja svoje dni, ne da bi se spadal z omembe vrednimi težavami.« Navedba vsebuje referenco na evangelijski priliki o izgubljeni ovci (Lk 15,3–7) in o izgubljenem sinu (Lk 15,11–32). Nato je v

⁶ Osrednji odlomek je št. 13: »Zaradi zakona postopnosti (prim. FC 24), ki je lasten božji pedagogiki, si je treba zakonsko zvezo razlagati zgolj v smislu nepretrganosti in novosti, z vidika stvariteljskega redu in redu odrešenja.« Druga dva odlomka obravnavata pastoralo ponovno poročenih ločenih (št. 17; 47).

⁷ »Pogled na Kristusa in postopnost v zgodovini odrešenja« je postal »pogled na Kristusa in božja pedagogika v zgodovini odrešenja.« (št. 12–14)

⁸ Prva omemba (*Lineamenta*, št. 13) je bolj običajna, saj tako kakor *Dei verbum* 15 vsebuje patristično pojmovanje postopnega uvajanja božjega načrta odrešenja.

št. 25 potrjeno: Cerkev ima nalogo, da »pokaže božjo pedagogiko milosti« ljudem, ki se »na nepopoln način udeležujejo njenega življenja. Priznava, da božja milost deluje tudi v njihovem življenju. Spodbuja jih, naj delajo dobro, naj ljubeče skrbijo drug za drugega in izpolnjujejo, naj bodo v službi občestva, v kateri živijo in delajo.« Pri »zakonu postopnosti« je bila vrzel med »neurejenimi primeri« (FC 79) in moralnim zakonom obravnavana, da bi se zapolnila, pri »božji pedagogiki« pa se to že uresničuje. Zaznava se začetek delovanja »dobrega«, ki bo omogočil nadaljevanje. Kakor so francoski škofje ugotovili v svoji pastoralni opombi o *Humanae vitae*, je božja milost že na delu, čeprav se je pot komaj začela in je še zaznamovana z »mejami« in z »nepopolnostmi«,⁹ z mešanico dobrega in zla. Vidika »spodbujanja« (št. 26) in »spremljanja« (št. 12; 14; 27; 28) sta tu vodilni osi.

Predvsem moramo upoštevati, da z božjo pedagogiko sprejmemo vidik božjega delovanja. Antropologija ustvarjenega in odrešenega človeka napravi prostor za teologijo Boga Stvarnika in Odrešenika, ki se svobodno razodeva v človeški zgodovini. Ločimo se tudi od vidika »vzgojnega dela Cerkve« (FC 34) in se usmerimo v vidik božje pedagogike. Vzgojna naloga Cerkve se spremeni – njen cilj v prvi vrsti ni več nauk o moralnih normah, ampak pričevanje o božji pedagogiki milosti, ki deluje v življenju (*Lineamenta*, št. 25).

3.3 Poziv k sodelovanju pri božjem razodetju v osebnih zgodovinah

Naloga Cerkve je, vsem »pokazati«, da milost deluje »tudi v njihovem življenju« (št. 25). Zaradi koncepta božje pedagogike gledamo na razodetje kot na neprekinjeno delovanje Boga v človeški zgodovini in ne več kot na edinstveno, izjemno dejanje, ki je človeški razum prepričalo, da krščanska apologetika skuša nasprotovati pozitivistični znanosti. Ne zaveda se pa, da uporablja podobna sredstva. Drugi vatikanski koncil je božjo pedagogiko v *Dei verbum* omenil prav zato, da bi vpejal bolj zgodovinski pogled na razodetje. Za koncept »razodetja« se torej kristjani lahko zahvalimo knjigam Stare zaveze, ki »sicer vsebujejo tudi nepopolne in časovno pogojene stvari, kljub temu pa izpričujejo resnično božjo umetnost vzgajanja. Živ čut za Boga izražajo in shranjajo vzvišene nauke o Bogu, osrečujočo ter zveličavno modrost o človekovem življenju in čudovite molitvene zaklade. V njih je končno skrita skrivnost našega odrešenja.« (DV 15) Zato si je mogoče razodetje predstavljati tudi kot usmiljeno delovanje Boga v človeški zgodovini. Knjige Stare zaveze vsem »razodevajo /.../ spoznanje o Bogu in o človeku ter načine, kako pravični in usmiljeni Bog ravna z ljudmi.« To usmiljeno delovanje se uresniči z novo zavezo. Kakor je Janez Pavel II. poudaril v svoji drugi okrožnici, »Kristus daje celotnemu starozaveznemu izročilu o božjem usmiljenju dokončen pomen« (FC 2).

V DV 16 se sklicevanje na božjo pedagogiko opira na Ireneja Lyonskega, ki si skrivnost razodetja razlaga kot usmiljenje v luči učlovečenja. Tudi Katekizem katoliške Cerkve božjo pedagogiko izrecno primerja z Irenejevo teologijo, ki uči, da »se

⁹ Sprememba vidika št. 25 je vidna v velikem številu glasov »proti« (39) in v velikem številu glasov »za« (40) kljub 2/3 večini. Božja pedagogika, ki deluje v stvarjenju (št. 13), je povezana s št. 22 v »dragocениh [prvinah], ki so navzoče v drugih verstvih (*Odlok o nekatoliških verstvih (Nostra aetate)*, 2, in kulturah kljub njihovim mejam in nepopolnostim.«

Bog in človek polagoma navajata drug na drugega«. ¹⁰ *Lineamenta* sinode iz leta 2014 torej obnovijo patristično temo, ki želi utemeljiti delovanje Boga v veliki zgodovini človeštva, in jo začnejo uporabljati tudi v osebnih zgodovinah moških in žensk, ki jih Cerkev mora pripraviti do tega, da usmiljeno delovanje Boga sprejmejo »v svoje življenje«. ¹¹

4. Spremljanje družin in opiranje na delovanje milosti

Lineamenta več pozornosti posvečajo delovanju milosti pri ljudeh, katerih način življenja se ne ujema s priporočili Cerkev, in tako krščanske skupnosti pozivajo, naj ocenijo družbene spremembe, ponovno razmislijo o pastoralnih pobudah in izvajajo poglobljeno evangelizacijo, pri kateri naj se opirajo na družine. Janez Pavel II. je vztrajal pri postopnem oblikovanju moralnega življenja »s številnimi svobodnimi odločitvami« (FC 34), sinoda pa se v skladu z *Gaudium et spes* bolj osredotoča na odgovornost cerkvenega spremljanja v času, ko so ljudje manj pripravljeni na to, da bi sami ubrali pot moralne postopnosti, in ko je svetna oblast manj naklonjena podpori takšnega zakona, kakor ga je v preteklosti izoblikovalo pastoralno delovanje Cerkev (Rouche 2008). Dejansko ne moremo prezreti družbenih dejavnikov, ki ovirajo odločitev ljudi za zakon in za vztrajanje v njem. Otroci razvezanih staršev imajo iz najrazličnejših čustvenih in psiholoških razlogov pogosto bolj zapleten dostop do zakona. Eden od dejavnikov je tudi to, da nekateri ljudi vse večji pomen pripisujejo delu in preživljanju prostega časa in se težko odrečejo dejavnostim, ki niso najbolj združljive z družinskim življenjem. Poleg tega nekatere miselnosti nasprotujejo krščanskemu pomenu zakona, ki od ljudi zahteva, naj bodo pripravljeni živeti solidarnost, deljenje in gostoljubnost tudi zunaj družinskega kroga.

Če želimo spremljati ljudi, da bi se jim odločitev za zakon zdela izvedljiva in bi nato v zakonu z veseljem vztrajali, je nujna celovitejša vzgoja človeka za družbeno poklicanost. ¹² Zato se je treba začeti zavedati nekaterih zelo konkretnih vprašanj, za katera bi krščanske skupnosti morale gojiti čut med mladimi in odraslimi. Ni namreč dovolj, da negujemo lepe ideje o deljenju in solidarnosti. V nekem trenutku se je treba vprašati, kolikšen del svoje plače bomo namenili deljenju in solidarnosti z najrevnejšimi, pa tudi, v katerem okolišju bomo živeli in v katero šolo bomo poslali svoje otroke. Ta spoznanja kličejo k skupnostni vzgoji, ki bi omogočila dovolj konkretno postopno integracijo družbene poklicanosti človeka. Ljudje tako lahko svoje življenjske načrte vključijo v antropološko dinamiko, ki zajema zakon in ga presega.

¹⁰ KKC 53 navaja *Adversus haereses*, 3, 20, 2.

¹¹ *Lineamenta* se na tem mestu pridružijo teologom, ki poudarjajo osebno previdnost (Durand 2014).

¹² Kakor je bilo poudarjeno na drugem vatikanskem koncilu, dobi zakon smisel šele v luči družbene poklicanosti človeka: »Toda Bog ni ustvaril človeka samega: že od začetka ju je ustvaril moža in ženo (1 Mz 1,27). Njuna medsebojna zveza sestavlja prvo obliko občestva oseb. Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more živeti ne razvijati svojih darov.« (GS 12, 4)

S to novo potrebo po cerkveni opori »božja pedagogika milosti« preprečuje kakršenkoli paternalizem do ljudi, ki se »na nepopoln način udeležujejo« življenja Cerkve. Sinoda se zaveda pomanjkljivosti posredniških teles, a ne dvomi o tem, da ljudje lahko uresničujejo svojo moralno svobodo v smislu dobrega, v skladu s Stvarnikovim načrtom. Teološki temelji božje milosti potrjujejo človeško poklicanost v družinskih zadevah, s tem pa se obnovi tudi zaupanje v to, da Cerkev s svojimi sredstvi (Gagey 2015) lahko poveča učinek božje milosti. Družbeni akterji namreč radi zanemarjajo svojo nalogo vzgoje in podpore družinam, Bog pa se temu ne more odpovedati – biblična vera nas nagovarja, naj verujemo, da deluje v dobrih in v slabih časih. To prepričanje je zakoreninjeno v upanju psalmov: »Zares, moj oče in moja mati sta me zapustila, Gospod pa me sprejema.« (Ps 27 (26),10) Naša vera v božje delovanje v tem času še zdaleč ne krepi pasivnosti, ampak poveča zahtevo po kolektivni predanosti.

Dinamika sinode torej spominja na doktrinalno in pastoralno držo Janeza XXIII., ki je na začetku koncila ostro kritiziral »preroke pogube« in zagovarjal ponovno odkrivanje krščanskega upanja, ki se težavam ne pusti premamiti in jih hkrati ne skriva. Ne smemo pozabiti, da je drugi vatikanski koncil potekal v povojnem obdobju teološke in pastoralne preнове. Sklicevanje na božjo pedagogiko je igralo pomembno vlogo v začetnih fazah kateheze otrok s posebnimi potrebami v petdesetih letih 20. stoletja (Fino 2015). Zaradi vere v delovanje milosti pri vseh – ne glede na njihove šibkosti – se je nanje gledalo kot na polnopravne partnerje v vzgojnem odnosu in kot na akterje svojega lastnega razvoja, ki jih je Bog takšne ustvaril po svobodni volji.

Ta kratki zgodovinski pregled nam pomaga, da obudimo verodostojnost moralne teologije pri današnjih družinskih vprašanjih. Sklicevanje na božjo pedagogiko nas nagovarja k temu, da na ljudi gledamo kot na soakterje svojega lastnega preporoda, to pa predvideva tudi nekatere pedagoške dvome in epistemološke premike. Danes izziv ni le posredovanje znanja o družinski morali, ampak tudi zagotovitev, da ljudje čustvene odnose začnejo živeti na nov način. Z vidika temeljne moralne teologije upanje v stalno delovanje božje milosti prispeva k temu, da se zanimamo za moralni napredek ljudi, ne glede na omejitve, ki jih pretresajo. Poglobljena vzgoja za moralno življenje pomeni, da iščemo temelje, ki se lahko nato uporabijo kot spodbuda za rast, namesto da se osredotočamo na raznovrstne ovire, težave, neuspehe in zapreke. Krščansko upanje nas opominja, da te ovire, težave in neuspehi nikoli ne bodo imeli zadnje besede.

Reference

- Delhay, Philippe.** 1981. Quelques thèmes majeurs du Synode 1980. *Esprit et Vie*, 6. avgust, 461–462.
- Delhay, Philippe, Jan Grotaers in Gustave Thils.** 1970. *Pour relire Humanae vitae: Déclarations épiscopales du monde entier*. Gembloux: Duculot.
- Durand, Emmanuel.** 2014. *Évangile et Providence: une théologie de l'action de Dieu*. Pariz: Cerf.
- Eyt, Pierre.** 1991. La 'loi de gradualité' et la formation des consciences. *Documents Épiscopat*, št. 17 (december).
- Fino, Catherine.** 2015. Un déplacement du regard: du mal commis vers la libération, œuvre de la

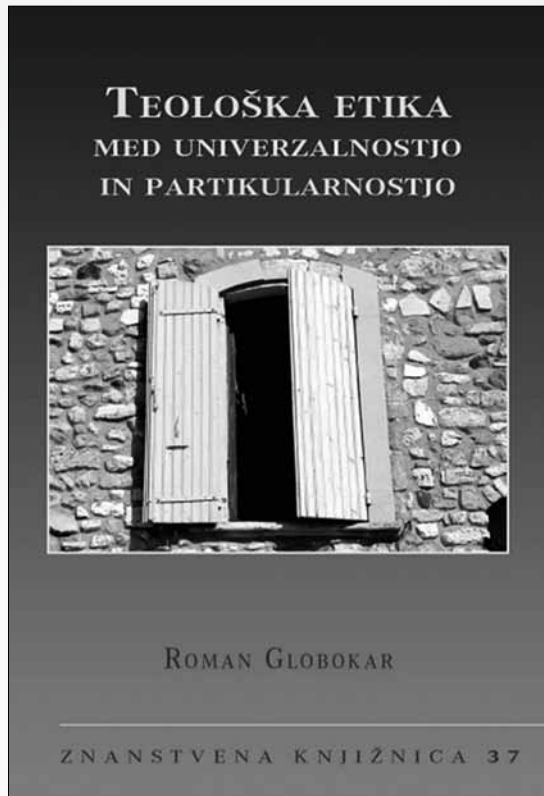
grâce. V: *Pédagogie divine: L'action de Dieu dans la diversité des familles*. Pariz: Cerf (v pripravi).

Gagey, Henri-Jérôme. 2015. *Les ressources de la foi*. Pariz: Salvator.

Janez Pavel II. 1980. *Dives in misericordia*. [Http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html) (pridobljeno 27. avgusta 2015).

Rouche, Michel. 2008. *Petite histoire du couple et de la sexualité*. Tours: CLD Éditions.

You, Alain. 1991. *La loi de gradualité: une nouveauté en morale? Fondements théologiques et applications*. Predgovor Édouard Hamel. Pariz: Lethielleux.



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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,417—425
 UDK : 27-46-732.3"1962/1965"
 Besedilo prejeto: 07/2015; sprejeto: 09/2015

Andrej Šegula

Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes

Povzetek: Drugi vatikanski koncil je redefiniral vlogo laika v Cerkvi. Pogled na laika se je začel spreminjati že pred koncilom, ki ga imenujemo tudi pastoralni koncil, nato pa je dobil ustrežnejše mesto. Laiki tako niso več definirani glede na kler (negativna definicija), ampak so del božjega ljudstva, ki ima svojo poklicanost in svoje mesto v življenju Cerkve. O laikih govori kar nekaj koncilskih dokumentov: *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, *Odlok o laiškem apostolatu*, *Izjava o krščanski vzgoji*. Z imenom laiki razumemo vse vernike, razen članov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi: vernike, ki so bili s krstom vključeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ob *Odloku o laiškem apostolatu* odkrivamo področje apostolskega delovanja. To je delovanje znotraj Cerkve: župnija, družina, mladina, pa tudi navzven: družbeno, narodno in mednarodno okolje. S tem koncil že sam nakaže primarna področja delovanja laikov. Pogled na konkretno stanje v Cerkvi, posebno ob upoštevanju življenja v slovenski Cerkvi, pa razkriva, kako pomembni sta intelektualna in duhovna vzgoja laikov, posebno tistih, ki v Cerkvi prevzemajo različne službe. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* govori tudi o laiku v Cerkvi na Slovenskem. Na pragu novega tisočletja se živo zavedamo nenadomestljivega poslanstva, ki ga imajo v procesu evangelizacije slovenske družbe krščanski laiki. Laike tako srečujemo v tradicionalni obliki pastoralnega dela po naših župnijah, pa tudi v na novo nastalih gibanjih in organizacijah. Odprtost Duhu je pogoj za iskanje pravih odločitev na področju dela z laiki.

Gljučne besede: laik, drugi vatikanski koncil, slovenski pastoralni načrt, laični teolog, formacija

Abstract: **Image of the Layperson in the Documents of the Second Vatican Council and Its Challenge for Today**

The Second Vatican Council, which is also known as the Pastoral Council, has redefined the role of the laity in the Church. The view of the layperson had been changing already prior to the Council but found a more appropriate form at the time of the Council. The laity is no longer defined with regard to the clergy but as part of the People of God who have their own calling and place in the life of the Church. Several documents of the Council speak on the laity: *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Apostolicam Actuositatem*, *Gravissimum Educati-*

onis. The term 'laity' covers all the faithful, with the exception of the members of the holy orders and members of the religious orders that have been approved by the Church, that is, the believers who have been baptized into Christ and incorporated into the People of God. *Apostolicam Actuositatem* discloses the areas of apostolic activity within the Church, such as the parish, family and youth, as well as outside the Church, such as the societal, national and international sphere; the Council thus indicates the primary areas of activity of the laity. The actual state of the Church, particularly the life of the Church in Slovenia, shows the importance of intellectual and spiritual formation of the laity, especially those who are involved in various ministries of the Church. The *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia)* also speaks of the layperson in the Church in Slovenia and shows an awareness at the turn of the century of the vital and irreplaceable mission the Christian laity have in the process of evangelization of Slovenian society. We meet laypeople in the traditional kind of pastoral work in our parishes as well as in the newly formed movements and organizations, so it is crucial to let the Spirit guide the search for appropriate approaches to work with the laity.

Key words: layperson, laity, the Second Vatican Council, Slovenian Pastoral Plan, lay theologian, formation

1. Uvod

Mesto laika v Cerkvi in v družbi se je skozi stoletja precej spreminjalo. Močan preobrat se je zgodil med drugim vatikanskim koncilom. Družbene spremembe in tudi spremembe znotraj cerkvenega življenja so privedle do redefinicije laikov v življenju Cerkve. Vse to pa vpliva tudi na pokoncilske dokumente in na pojmovanje laikov danes (Villata 2014, 228–234). Duh drugega vatikanskega koncila je zavel tudi v slovenskem prostoru, kljub totalitarnemu političnemu sistemu so se dogajale spremembe. S spremembami v družbi – prehod iz totalitarnega političnega sistema v demokratičnega – je tudi Cerkev drugače zadihala. Vsaka sprememba prinaša tako pozitivne kakor tudi negativne posledice.

2. Drugi vatikanski koncil o laikih

Drugi vatikanski koncil nekateri imenujejo kar »pastoralni koncil«, spet drugi pa »koncil o laikih«, ker se je kot prvi v zgodovini koncilov s tem vprašanjem tako temeljito in obširno ukvarjal. Janez XXIII. si je cerkveni zbor, katerega je sklical, zamišljal že vnaprej kot pastoralni koncil. Tako so ga umevali tudi koncilski očetje. Skrb Cerkve za ljudi, ki so poklicani k odrešenju – to je bilo cerkvenemu zboru nenehno pred očmi (Koncilski odloki 2004, 26). V splošnem uvodu v Koncilске odloke je zapisano, kako za koncil ni bistveno, da bi izoblikoval le trajna načela Cer-

kve, njene verske resnice, moralni nauk ter cerkvenopravne določbe in zakone za življenje Cerkve. Ta cerkveni zbor je – poleg omenjenega – predložil tudi smernice in vodila, ki so v nekem pogledu karizmatične narave (27).

Posebno pomembni koncilski dokumenti v povezavi z laiki so: *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, *Odlok o laiškem apostolatu* in *Izjava o krščanski vzgoji*. To so dokumenti, ki definirajo nov pogled na mesto in poslanstvo laika tako v Cerkvi kakor tudi širše, v družbi (Kvaternik 2015a). V dokumentih drugega vaticanskega koncila najdemo besedo laik ali laiki kar na sto osemindesetih mestih.

Koncil je prelomil z obdobjem, v katerem so bili laiki predvsem podrejeni in pasivni del Cerkve. Četrto poglavje *Dogmatične konstitucije o Cerkvi*, ki je za razpravo o laikih ključnega pomena, je treba brati v povezavi s prvim in z drugim poglavjem. Šele na podlagi vsega tega lahko prav razumemo tudi odlok o laiškem apostolatu oziroma celotno koncilsko občestveno strukturo Cerkve. Koncil poudarja, kar je posebno poslanstvo laikov: v skladu z svojim načinom življenja naj prvenstveno pričujejo v svetu. Vendar njihovega poslanstva ne skrči samo na ta pomen, ampak jim priznava njihov prostor in pravice tako v Cerkvi kakor tudi v svetu. Do sveta pa koncil zavzame zelo pozitivno stališče (Kvaternik 2015b).

Drugi vaticanski koncil oblikuje definicijo o laikih, ko pravi: »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike, razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom vključeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu.« (C 31)

Tema o laikih je bila aktualna že pred drugim vaticanskim koncilom. Tako je s svojim pisanjem na koncil vplival že teolog Yves Congar, ki je napisal knjigo z naslovom *Laik*. Prizadeval si je opredeliti laika pozitivno, v odnosu do sveta. Congarjeva definicija laika je preprosta: »Laik je človek, za katerega stvari obstajajo, za katerega njihova resničnost zaradi višjega odnosa ni nekako zamegljena in ukinjana. Kajti prav resničnost prvin tega sveta, katerih podoba mine, je tisto, kar mora naravnati na absolutnost.« (Yves 1964, 51) Po Congarju so laiki polnopravni člani Cerkve in imajo zato v Cerkvi svoje naloge in tudi pravice. Congar pravi, da so trojne službe v Cerkvi deležni vsi verniki, torej tudi laiki.

Teologijo laikata je razvil tudi Hans Urs von Balthasar. S svojo definicijo je postavil mejo ločnico med laiki in kleriki. Laiki namreč ne morejo biti nosilci cerkvenih služb, noben nosilec cerkvene službe pa ne more biti hkrati tudi laik. Trdi, da sta to dva nezdružljiva stanova. Združljiva pa sta stanova laikov in redovnikov. Po njegovi definiciji je tako laik nekdo, ki ni klerik. Takole pravi: »Laik spoštuje službo, saj brez njenega posredovanja ne bi imel dostopa do vira odrešenja. Duhovnik pa spoštuje laika, v katerem vidi namen in cilj svoje vloge služenja.« (Balthasar 1961, 342)

Tudi Karel Rahner poskuša definirati mesto laika. Njegovo razmišljanje gre v dve smeri: v negativno, to pomeni, da laik ne pripada kleru, in v pozitivno, s svetno naravo njegovega življenja. Pravi, da nekdo ne postane klerik s posvečenjem, am-

pak s prevzemom cerkvene službe. Postavi se vprašanje, kaj so potem kateheti, župnijske pomočnice, organisti. Po Rahnerju to niso več pravi laiki. Zanj je laik tisti vernik, ki ni sprejel nobene cerkvene službe in ni posvečen. Laik je »kristjan, ki ostane v svetu«. Rahner meni, da je mesto laika v svetu: »Če bi laiki to področje, ki jim je očitno priznано le v omenjenem obsegu, izvrševali v polnosti, bi postal svet v pol stoletja krščanski.« (Rahner 1961, 363)

Teolog Edward Schillebeeckx izhaja iz dejstva, da smo vsi božje ljudstvo. Tako je laik kot član tega ljudstva dolžan iskati božje kraljestvo v svetu. »Opredeljeni niso s svojo dejavnostjo v svetu, temveč z dejavnim sodelovanjem pri dejavnosti Cerkve.« (Schillebeeckx 1970, 151) Schillebeeckx meni, da mora biti skrb za Cerkve tako stvar duhovnikov kakor tudi skrb laikov.

Če izhajamo iz definicije drugega vatikanskega koncila, potem lahko povzameмо, da je poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov znotraj božjega ljudstva. To je torej ena najpomembnejših pastoralnih idej koncila, ki je najtesneje povezana s strukturo Cerkve. Koncil spregovori tudi o organizacijskih oblikah, po katerih bodo laiki sodelovali v življenju in v poslanstvu Cerkve (C 33, četrto in peto poglavje, LA, Š 10; 27, M 21), a se pri tem odpo ve natančnejšim predpisom.

3. Vizija Odloka o laiškem apostolatu

Odlok je razdeljen na šest poglavij: Poklicanost laikov k apostolatu; Nameni, ki jih je treba doseči; Razna področja apostolata; Razni načini apostolata; Ureditev laiškega apostolata; Vzgoja za apostolat.

Laiki imajo dolžnost in pravico do apostolata že zaradi svojega združenja s Kristusom – glavo. Gospod sam jih določa za apostolat, ker so po krstu včlenjeni v Kristusovo skrivnostno telo in pri birmi okrepljeni z močjo Svetega Duha. Posvečeni so v kraljevo duhovništvo in svet narod (prim. 1 Pet 2,4–10), da vse svoje delo darujejo kot duhovne daritve in po vsem svetu pričajo za Kristusa. Zakramenti, zlasti presveta evharistija, pa podeljujejo in hranijo tisto ljubezen, ki je kakor duša vsega apostolata (LA 3). V šesti točki piše: »Laiki imajo neštete priložnosti za apostolat evangelizacije in posvečevanja. Že samo pričevanje krščanskega življenja in dobra dela, ki jih store v nadnaravnem duhu, imajo moč, da pritegnejo ljudi k veri in k Bogu, saj pravi Gospod: ›Tako naj vaša luč sveti pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih.‹ (Mt 5,16).« (LA 6)

V tretjem poglavju odlok spregovori o različnih področjih apostolata. Ker govorimo o življenjskem prostoru laikov, lahko rečemo, da so v prvi vrsti poklicani k uresničevanju svoje poklicanosti tam, kjer so. Laiki opravljajo svoj mnogovrstni apostolat tako v Cerkvi kakor v svetu. V obojnem redu imamo razna področja apostolske dejavnosti (9).

Osnovni prostor življenja laika je občestvo, cerkvena skupnost. Odlok postavlja skupnost kot izhodišče. Laiki so deležni službe Kristusa duhovnika, preroka in kralja. Zato imajo v življenju in delovanju Cerkve svojo dejavno vlogo. V cerkvenih

skupnostih je njihova dejavnost tako nujna, da brez nje tudi apostolat pastirjev Cerkve večidel ne more imeti pravega uspeha (10). Odličen zgled cerkvene skupnosti je župnija, ki vse človeške različnosti, kar jih najde v sebi, zbira v enoto in jih vceplja v vesoljno Cerkev. Laiki naj se navadijo delati v župniji v tesni povezanosti z duhovniki (10).

Poleg občestva na drugo mesto odlok postavlja družino: »Krščanski zakonci so drug drugemu, svojim otrokom in ostalim domačim sodelavci za milost in pričevalci za vero. Svojim otrokom so prvi oznanjevalci in vzgojitelji vere; z besedo in zgledom jih vzgajajo h krščanskemu in apostolskemu življenju, modro jim pomagajo pri izbiri poklica ter z vso skrbnostjo gojijo duhovni poklic, ki so ga morda v njih odkrili.« (11) Na eni strani družina, na drugi strani pa spodbuda, da bi mogli laže doseči namen svojega apostolata, naj se družine združujejo v skupine.

Kot naslednje področje apostolata odlok omenja mladino. Mladi ljudje so v današnji družbi moč, ki je zelo velikega pomena. Njihove življenjske razmere, njihova miselnost, pa tudi njihov odnos do svoje lastne družine so se zelo spremenili (12). Spreminjanje družbe in spreminjanje odnosov in prioritet v njej sta stalnici v življenju družbe. To pomeni, da se v vseh obdobjih človek ukvarja z mladino in z njihovim odnosom do sveta in do družbe. Odlok spodbuja tudi starše in starejše, da bi iskali dialog z mladimi, da bi drug drugega bogatili. Tudi otroci imajo svoj lastni način apostolskega delovanja. Po svojih močeh so resnične žive priče za Kristusa (12).

V nadaljevanju se odlok dotakne še dveh pomembnih področij, in to družbenega in narodnega oziroma mednarodnega področja. Katoličani, večši v vprašanih javnega življenja in primerno utrjeni v veri in v krščanskem znanju, naj se ne branijo opravljanja javnih služb; če jih vestno opravljajo, lahko koristijo javni blaginji, obenem pa utirajo pot evangeliju (). Odlok poudari pomembnost poslanstva laikov v svetu. To pomeni, da so poslani v svet, kajti mnogi morejo slišati evangelij in spoznati Kristusa samo po laikih, ki so jim blizu. Ker poleg tega laiki kot državljani tega sveta sodelujejo pri graditvi in oblikovanju časnega reda, morajo v družinskem, poklicnem, kulturnem in v družbenem življenju v luči vere iskati višjih nagibov za delovanje in jih ob priložnostih odkrivati tudi drugim, zavedajo se, da tako z Bogom Stvarnikom, Odrešenikom in Posvečevalcem sodelujejo in ga slavijo (16).

V sklepu uvoda v odlok je zapisano: »Da bi le bil čim bolj in čim bolje preveden v življenje Cerkve kot »vesoljnega zakramenta odrešenja!« (Koncilski odloki 2004, 389) V bistvu so to temelji in vizija koncilskih očetov glede aktivnega delovanja in poslanstva laikov v različnih okoliščinah družbe. Na eni strani je aktivnost znotraj verskega občestva (župnija, družina, mladinska skupina ...), na drugi strani pa pričevanjsko poslanstvo v svetu, v okolju, kjer Odrešenika morda ne poznajo, v okolju, ki je lahko celo sovražno naperjeno proti Cerkvi, proti Bogu, proti veri. Tako ima odlok pred očmi celostni položaj laika v svetu. Aplikativnost odloka pa se razlikuje od enega do drugega družbenega sistema, pa tudi od različnih časovnih obdobj, ki so zaznamovana s svojimi karakteristikami.

4. Smernice in izzivi, ki jih prinaša sedanji trenutek

Laiki so del Cerkve in imajo v njej svoje mesto. Ko spregovorimo o družbi danes, hitro naletimo na besede soudeležba, participacija, soodločanje, sodelovanje (Šimunović 2006, 205–208). Vse to so karakteristike demokratične družbe, v kateri živimo. Čeprav sta Cerkev in država nekako ločeni, na drugi strani Cerkev ne more mimo temeljnih zakonitosti sodobne demokratične družbe. Zato je treba vse naštetu teološko ovrednotiti in povezati z oznanilom. Le tako lahko oblikuje pastoralo, ki bo odgovorila na konkretne izzive družbe in časa (Fischer 1999, 61).

Cerkev se uresničuje na treh poljih pastoralnega delovanja. Prvo je *martyria* – pričevanjski vidik in uresničevanje preroškega poslanstva. Sledi *leiturgia*, v kateri uresničuje svoje bogoslužno in zakramentalno življenje, v *diakonii* pa svoje poslanstvo. Drugi vatikanski koncil podčrta četrto dimenzijo. To je *koinonia*, tako se imezuje oblikovanje bratske skupnosti, ki je nekakšna podlaga preostalih treh dimenzij.

Župnija je temeljna celica hierarhične Cerkve (Vranješ 2013, 270–274). Pred koncilom smo jo videli kot piramido, na vrhu katere je župnik. V duhu koncila pa jo razumemo v podobi koncentričnih krogov, v katerih vsak vernik, laik, lahko prevzame svoj del odgovornosti. Župnik je središče teh krogov. Ta preobrat v pojmovanju župnije potegne za sabo spremembo gledanja na občutek pripadnosti. Tako ni le župnik tisti, ki mora skrbeti za »skupnostnega duha«, ampak je soodgovorno celotno občestvo. Občestvo torej lahko skrbi zase, prav tako pa tudi za tiste, ki so »zunaj«. »Župnik ni edini, ki je pastoralno aktiven, ampak je nekako v središču zelo raznolikega in močno razvejanega akcijskega centra, za katerega resda sam skrbi z vso odgovornostjo, dejansko pa ga vodijo laiki. Pri župniku se stekajo niti iz vseh pastoralnih enot, župnijskih skupin, pa tudi iz župnijskega pastoralnega sveta in iz podobnih skupin sodelavcev (Karrer 1999, 250). Pokonciliska podoba župnije nima več niti oblike piramide niti oblike koncentričnih krogov, ampak obliko mreže, ki skuša na zelo raznolike načine z udejanjanjem božjega kraljestva na zemlji zajeti *ribe vseh vrst* (Kvaternik 2015b).

Že drugi vatikanski koncil je iskal možnosti, kje in kako še bolj vključiti laike v življenje Cerkve. Govor je o postopnem iskanju vstopnih mest z uvajanjem svetovalnih teles. To se dobro kaže na župnijah z delovanjem župnijskih pastoralnih svetov (ŽPS). ŽPS je organ, prek katerega »vstopajo« laiki. Glede na način delovanja pa lahko rečemo, da se v tem čuti demokratizacija Cerkve. ŽPS so našli svoj prostor v življenju župnijskega življenja. Nekateri so bolj, drugi manj dejavni. Laiki lahko v ŽPS uresničujejo svoje poslanstvo pri soustvarjanju občestvenega življenja. Hkrati pa se čuti nedorečenost njihove vloge pri vodstveni službi Cerkve. Premalo je samo »biti« v ŽPS, treba je tudi »delovati«. Za neaktivno sodelovanje sta krivi tudi nizka verska izobraženost in nepripravljenost laikov na prevzem nalog v Cerkvi. Ta problematika je večplastna. Lahko je »krivda« pri laikih: pasivnost, neizobraženost, neusposobljenost. Lahko pa je »krivda« tudi v »hierarhiji«: župnik in kaplan, ki nista pripravljena izpustiti stvari iz rok.

Na mesto laikov v poslanstvu Cerkve zagotovo vplivata tudi upadanje in pomanjkanje duhovnikov. Tako Cerkev (župnija) ni več zmožna odgovarjati na vse

izzive. Nastaja trenje med tradicijo, povezano z neprilagodljivostjo, ki postaja dolgočasna, in novimi izzivi, ki prinašajo novega duha. Rojevajo se nove oblike cerkvenega življenja, naj bo to znotraj ali zunaj meja župnijskega občestva. Te spremembe je težko ovrednotiti kot dobre ali slabe. Iskati moramo poti do sodelovanja in povezovanja vseh teh na novo nastalih »občestev«. To so strukture, v katerih delujejo predvsem mnogi laiki. Groba delitev nas privede na eni strani do novih duhovnih gibanj (delimo jih na tista, ki delajo za osebno vernost, in na tista, ki so predvsem apostolske narave), na drugi strani pa do cerkvenih organizacij. Po koncilu so cerkvene organizacije doživele krizo umeščanja v cerkvene strukture, včasih pa tudi nezaupanje cerkvenega vodstva (Kvaternik 2015b).

Uveljavljajo se nove oblike pastoralnega delovanja. Zaradi »drobljenja« moramo razmišljati tudi o kooperativni pastoralni. K temu nas spodbuja Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem v obliki medžupnijskega sodelovanja v okviru dekanij. Da bi olajšali delo na področju župnijske pastore, so nastali novi organizmi: dekanjski pastoralni svet (DPS), dekanjski odbor za mladino (DOM) in drugo. V vsem tem kontekstu je pomembno iskanje poti sodelovanja med hierarhično strukturo Cerkev in na novo nastalimi organizmi, v katerih laiki prevzemajo vedno večjo odgovornost.

Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem pomeni enega pomembnejših dogodkov na področju pastoralne organiziranosti v zadnjih desetletjih. Poznavalci ocenjujejo, da je prvič dal možnost za enakopraven dialog znotraj celotne cerkvene pokrajine in možnost za uveljavitev nekaterih skupnih pastoralnih standardov v cerkvenem delovanju.

V tem kontekstu se pokaže še neka druga pomanjkljivost oziroma potreba. Laike je treba spremljati, vzgajati in formirati, tako na intelektualni kakor tudi na duhovni ravni. Postavi se vprašanje, kje in kako. Ko razmišljamo o laikih, se kaj hitro zgodi, da gledamo nanje z organizacijskega ali uporabnega vidika, manj pa z vidika enakopravnih članov Cerkev, ki črpajo iz iste duhovne zakladnice cerkvenega nauka. Anketa med duhovniki ljubljanske nadškofije leta 2012 prinaša pomenljive odgovore. Na vprašanje: Kje pri laikih (duhovniki) čutite največji minus, ki ga bodo morali nadoknaditi za uspešno opravljanje svojega poslanstva v Cerkvih čez deset let? sledijo odgovori. Kot glavna ovira za večje sodelovanje laikov na župniji je navedena neusposobljenost na pastoralno-teološkem področju – teološka izobrazba, razumevanje poslanstva Cerkev, strokovna podkovanost. Na drugem mestu je pomanjkanje čuta odgovornosti za župnijo oziroma Cerkev, na tretjem mestu pa sta nezainteresiranost in pasivnost. Sledijo odgovori: slaba duhovna formacija, strah pred priznavanjem vere v javnosti (Perše 2014, 486–487).

Pogled na mesto laika v današnjem pastoralnem kontekstu nam lahko pomaga iskati poti za jutrišnje pastoralno. Nekaj smernic je jasnih. Najti pa moramo poti, kako priti do cilja. Predvsem je jasno, da prihodnje delo z laikih ne bo šlo v smeri masovnosti, ampak v smeri manjših skupin, občestev.

5. Namesto sklepa

Za iztočnico vzemimo zapis z bloga Branka Cestnika, ki je takole razmišljal: »Kaj je narobe z laiki? Nič. No, nič, dokler se kleriki ob njih ne počutimo ogrožene. Včasih je za občutek ogroženosti dovolj že to, da nad aktivnimi in nekoliko bolj avtonomnimi laiki nimamo zelenega nadzora. Večkrat sem dejal, da smo slovenskega laika stoletja vzgajali za ovco, po II. vatikanskem koncilu pa naj bi kar naenkrat postal lev: dejaven, samozavesten, pobudniški. Pravzaprav nekateri kleriki od laika pričakujemo, da je lev in ovca obenem ... Če rjove v džungli, zakaj ne bi tudi v staji? Takega laika se bomo morali v cerkveni sredici preprosto bolj navaditi. Če hočemo odpraviti shizoidno nihanje med levom in ovco, se bo potrebno več srečevati, pogovarjati, podpirati. Naša smer je bolj sinodalna Cerkev.« (Cestnik 2015) Pričevanje, ki kaže resnično potrebo po formaciji, tako intelektualni kakor duhovni. Odprta ostajajo vprašanja: kje, kdaj in kako?

Kakor pravi Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem v točki 395: koncilsko razumevanje Cerkev kot božjega ljudstva, v katerem so laiki skupaj z duhovniki in člani ustanov posvečenega življenja deležni istega dostojanstva božjih otrok, moramo v Cerkvi na Slovenskem čimbolj pospeševati. Poglobljeno pojmovanje Cerkev zahteva vzgojo in izobraževanje laikov in duhovnikov za pogumnejše in ustvarjalnejše sodelovanje in za krepitev njihove lastne identitete (Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem, 395). Razvoj dogodkov nas spodbuja, da iščemo načine in oblike sodelovanja med laiki in kleriki (Turnšek 2014, 60–62). Ponekod je to sodelovanje že na rodovitni ravni, spet drugje bo treba narediti še prve korake.

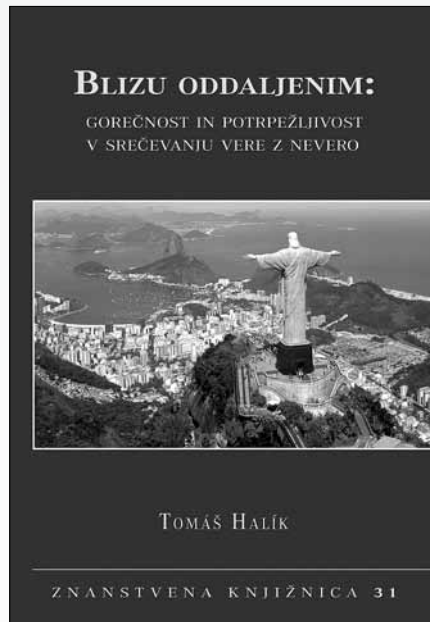
Vsekakor bo ob razmisleku o prihodnosti koristno, da ponovno vzamemo v roke dokumente drugega vatikanskega koncila in drugo in iščemo navdih za konkretno delo z laiki na področju pastorale in na drugih področjih življenja Cerkev. Posvečeni, laiki in redovniki smo poklicani, da skupaj iščemo in ustvarjamo jutrišnjo podobo Cerkev.

Kratice in krajšave

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: *Koncilski odloki* 2004.
- CS** – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: *Koncilski odloki* 2004.
- DOM** – Dekanijski odbor za mladino.
- DPS** – Dekanijski pastoralni svet.
- KV** – Izjava o krščanski vzgoji. V: *Koncilski odloki* 2004.
- LA** – Odlok o laškem apostolatu. V: *Koncilski odloki* 2004.
- Š** – Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi. V: *Koncilski odloki* 2004.
- ŽPS** – Župnijski pastoralni svet.

Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1961. *Sponsa Verbi: Skizzen zur Theologie*. Zv. 2. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Cestnik, Branko.** 2014. Zaznamek ob zadevi Goričane. 28. 4. [Http://branenacesti.blogspot.si/2014_04_01_archive.html](http://branenacesti.blogspot.si/2014_04_01_archive.html) (pridobljeno 10. septembra 2015).
- Congar, Yves.** 1964. *Der Laie: Entwurf einer theologie des Laientums*. Stuttgart: Schwabenverlag.
- Fischer, Michael.** 1999. *Zukunftsoffene Gemeindeentwicklung*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Karrer, Leo.** 1999. *Die Stunde der Laien*. Freiburg: Herder Verlag.
- Koncilski odloki.** 2004 Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kvaternik, Peter.** 2004a. Laiki v Cerkvi in družbi. 2. 9. [Http://kvaternik.over.net/i90/](http://kvaternik.over.net/i90/) (pridobljeno 10. septembra 2015).
- . 2004b. Laiki v Cerkvi na Slovenskem. 2. 9. [Http://kvaternik.over.net/i91/](http://kvaternik.over.net/i91/) (pridobljeno 10. septembra 2015).
- Perše, Brigita.** 2014. Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let. *Bogoslovni vestnik* 74:479–493.
- Rahner, Karl.** 1961. *Über das Laienapostolat*. Einsiedeln: Johannes.
- Schillebeeckx, Edward.** 1970. *Gott, Kirche, Welt: Die typologische Definition des christlichen Laien nach dem zweiten vatikanischen Konzil*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument Plenarnega zбора Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Šimunović, Milan.** 2006. *Pastoral za novo lice Crkve: Teološka promišljanja o župnoj zajednici*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Turnšek, Marjan.** 2014. *Prebudimo dremajočega velikana: Cerkev na Slovenskem kot živo skrivnostno telo Jezusa Kristusa*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Villata, Giovanni.** 2014. *L'agire della Chiesa: Indicazioni di teologia pastorale*. Firenze: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Vranješ, Nikola.** 2013. *Pastoral danas: Izabrane teme iz pastoralne teologije*. Zagreb: Glas Koncila.



Tomáš Halík
**Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju
vere z nevero**

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

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 75 (2015) 3,427—446
 UDK: 27-42:17.023.33
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

Suzana Vuletić

Moralna presoja stališč o spolnosti in z njo povezanih vprašanj zakonskega življenja

Povzetek: V članku so predstavljeni rezultati projekta Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja, ki se je izvajal pod okriljem Katoliške teološke fakultete v Đakovu v letih 2006–2012. Poleg rezultatov avtorica izpostavi tudi temeljne izzive za sodobno družbo in za Cerkev glede nekaterih vprašanj, ki so povezana s spolnostjo in s Cerkvijo. Podrobneje so predstavljena štiri področja: predzakonski spolni odnosi, oploditev z biomedicinsko pomočjo, kontracepcija in splav. Avtorica ugotavlja, da se na Hrvaškem dogajajo premiki glede pojmovanja spolnosti v smeri večje liberalnosti in manjšega strinjanja vernikov z uradnim stališčem Cerkve. Še posebno velik razkorak je na področju vrednotenja predzakonskih spolnih odnosov in oploditve z biomedicinsko pomočjo. Po avtoričinem mnenju bi morali rezultati spodbuditi katoliško Cerkev na Hrvaškem, da bi bolj nazorno predstavila krščanski pogled na spolnost in na družino. Zapiše tudi nekaj konkretnih predlogov, kako bi lahko okrepili pastoralo na tem področju.

Ključne besede: spolnost, oploditev z biomedicinsko pomočjo, kontracepcija, splav, katoliška morala

Abstract: **A Moral Assessment of Viewpoints on Sexuality and Sex-Related Questions Regarding Married Life**

The article presents the results of the project titled Christian Identity and Quality of Married and Family Life that was carried out under the auspices of the Catholic School of Theology in Đakovo in the years from 2006 to 2012. In addition, the author exposes the key challenges facing modern society and the Church regarding sexuality and the Church. Four areas are presented in more detail: premarital sexual relations, biomedically aided fertilization, contraception, and abortion. The author concludes that in Croatia there are shifts in the perception of sexuality in the direction of greater liberalness and less agreement among the faithful with the official position of the Church, with a particularly large gap in the areas of premarital sexual relations and biomedically aided fertilization; these results should spur the Catholic Church in Croatia to more clearly present the Christian view of sexuality and family. The author makes some concrete proposals for strengthening pastoral efforts in this field.

Key words: sexuality, biomedically aided fertilization, contraception, abortion, Catholic morality

Živimo v času, v katerem so se številni kulturni, družbeni in politični dejavniki zarotili in izzvali vse bolj očitno krizo družine, zakonske morale in samega dostojanstva človeške osebe (EE 90). Naša sekularizirana in liberalna družba skuša prikazati negativno sliko o krščanskem nauku, za katerega mnogi menijo, da je netoleranten, konservativen, fanatičen in neobčutljiv za »višje vrednote zakonske skupnosti«. »Spolnost, zakon in zaščita človeškega življenja od spočetja do naravne smrti, družina in vzgoja so se v sodobni, postmoderni družbi preobrazili v fenomene, pred katerimi se Cerkev v številnih moralnih prepričanjih jasno in nedvoumno razlikuje od raznih prevladujočih svetovnih interpretacij in vrednotenja teh pojavov.« (Matulić 2008, 72) Posledica tega je, da se verniki v sodobni družbi pogosto sprašujejo, ali je pod pritiskom silnic postmoderne možno živeti zakon po katoliških načelih z vsemi njegovimi vrednotami, predvsem na področjih predzakonske spolne vzdržnosti, reguliranja zakonske plodnosti, odnosa do zakonske neplodnosti in soočenja z nezaželeno nosečnostjo.

To nas je spodbudilo, da smo z empirično raziskavo poiskali odgovore na nekatere pomembna vprašanja: Ali ima Cerkev pravico vstopati v človekovo intimno sfero? Ali je zares prestroga pri vprašanjih o spolni morali? Ali se mora Cerkev prilagajati duhu časa in pri tem žrtvovati svoje tradicionalne norme? Kako osmisliti zakon s krščansko identiteto, da bo postal mesto avtentične ljubezni? Zakaj spolnost omejevati z institucijo, z zakonom in s prokreacijo? Kaj je z odgovornostjo, ki izhaja iz takšnih odnosov? Vse to poraja številne dvome o vernikovem moralnem življenju in postavlja pod vprašaj verodostojnost krščanskega *etosa*.

To je bil povod, da smo na Hrvaškem izvedli znanstveni projekt z naslovom Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja.

1. Kratek opis projekta Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja

Katoliška teološka fakulteta v Đakovu, ki je del Univerze Josipa Juraja Strossmayerja v Osijeku, je izvedla znanstveno raziskavo z naslovom Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja.¹

Izhodiščni cilj projekta je bil odgovor na vprašanje: Kako oblikovana verska identiteta vpliva na kvaliteto zakonskega in družinskega življenja?

Moj interes za projekt je izhajal iz želje po preverbi, kako intenzivno se moralne sodbe kažejo pri spolni morali pred(zakonskega) in družinskega življenja. Pri tem sem analizirala štiri tematske sklope, ki so skušali prikazati odsev verske identitete na izbranih področjih: predzakonski spolni odnosi, uporaba naravnih metod uravnavanja spočetja, mnenja vernikov o fizični neplodnosti in o tehnikah oploditve z medicinsko pomočjo in sprejemanje neželene nosečnosti oziroma mnenja o

¹ Projekt je potekal v letih od 2006 do 2012. Kvalitativna raziskava v obliki odprtih intervjujev se je izvedla na vzorcu 1200 oseb; raziskavo je izvedla Agencija za družbene raziskave *Target* iz Zagreba. Pri projektu je sodelovala skupina profesorjev Katoliške teološke fakultete pod vodstvom prof. dr. Pera Aračića.

splavu.² »Cerkev se zaveda, da zakon in družina predstavljata eno izmed najdragocenejših dobrin človeštva, in si želi, da se njen glas sliši in da svojo pomoč ponudi tistim, ki že poznajo zakonske in družinske vrednote, ter si prizadeva, da bi jih le-te zvesto živeli v službi prave svobode in dostojanstva. Da bi uspeli uresničiti pomoč zakoncem pri spoznavanju poti njihove svetosti in izpolnitvi njihovega poslanstva, je temeljno oblikovati njihovo zavest, da bi izpolnili božjo voljo na področju zakonskega življenja, torej v njihovi zakonski skupnosti in služanju življenju.« (Šolić 1994, 206)

2. Stališče do predzakonskih odnosov

Med izhodiščnimi predpostavkami in cilji raziskave smo za to poglavje navedli, da želimo mlade usmeriti k odkritju indikativne vrednosti spolnosti in k zavedanju o vlogi staršev in o svetovanju Cerkve pri pravilni vzgoji mladih.

Če želimo to uresničiti, se moramo najprej zavedati, da je mladim danes težko odraščati, saj se spopadajo z različnimi težavami pri iskanju identitete in vrednot, po katerih bi hoteli in morali živeti. Izpostavljeni so najrazličnejšim vplivom razumevanja občin in verskih vrednot in se zato pogostokrat počutijo nemočne in dezorientirane (Jugoslovanski škofje 1983, št. 12). Okolje, v katerem odraščajo, nedvomno vpliva na njihovo razumevanje spolnosti, ki čedalje bolj izkrivlja pravi pomen človeške spolnosti, saj jo izkoreninja iz njene bistvene usmerjenosti na celotno osebnost. »Mladi, s spuščanjem v predzakonske spolne odnose, banalizirajo spolnost in s tem človekovo osebnost. Spolnosti ne razumejo kot integralni del osebe, ampak kot nekaj, kar se poseduje, kot sredstvo za uporabo, s katerim razpolagamo po svoji volji. Z banaliziranjem lastne spolnosti se škodi razvoju osebe, njeni integraciji in usmerjenosti k drugemu. To je nevarna podlaga za zakonsko nezvestobo in posledično za nestabilnost zakona in družine.« (Šolić 1994, 206)

V pomanjkanju moralnih dimenzij na področju spolnosti in v invaziji prevladujočega erotiziranega pristopa je spolnost vulgarno genitalizirana, prevladuje filozofija konzumizma, hedonizma in liberalizma, pod močnim vplivom permisivne družbe, ki je zrušila vse tabuje in omejitve in idolizirala spolnost. Čedalje bolj očitno hipergenitalizacijo družbe opredeljujejo čezmerni erotizem, trženje s uporabo zapeljivih atributov telesa, totalna promiskuiteta, propagirana vulgarnost v množičnih medijih in liberalna promocija seksualne (ne)morale. Ta ne(morala) je v današnji permisivni družbi do neke mere individualizirana, osvobojena institucionalnih norm, zavedena s subkulturno genitalizacijo in s površnim pristopom k spolnosti skozi depersonalizacijo ljubezni, ki je oslepljena za bistveno usmerjenost na vrednost celotne osebnosti.

² Pri njihovi analitični obdelavi in sociodemografski interpretaciji smo skušali predložiti relevanten pregled. Izhajali smo iz preteklih raziskav, da bi dobili izhodiščno podlago za opredelitev ciljev in hipotez; tako bi nam s predstavljenimi rezultati projekta uspelo prikazati pričakovana odstopanja in/ali ujemanje glede na posamezni časovni razpon med raziskavo. Na podlagi dobljenih rezultatov smo vsako poglavje zaočkrožili s končnimi moralno-pastoralnimi smernicami, ki so kakor spodbude za čedalje bolj zvesto pričevanje krščanske identitete in za uresničevanje vrednostno kakovostnejšega zakonskega življenja.

Glede na stališče o predzakonskih spolnih odnosih se avtorji poprejšnjih raziskav strinjajo, da spolna morala mladih v marsičem odstopa od uradnega nauka Cerkev, pri tem pa v današnji kompleksni družbi išče svojo individualno socialno identiteto skozi konformistično vedenje. »Sodoben človek svojo spolnost živi na križišču teh kontradiktornih in raztrganih izkušenj. Po eni strani je pogojen s tabuistično represijo preteklosti, katere zapuščine se ne more zlahka rešiti, po drugi strani pa ga zaznamuje današnja permisivna kultura, ki stalno izvaja pritisk na vsakodnevno obnašanje.« (Aramini 2009, 225)

V kontekstu postmoderne razumevanja morale vstopanje v spolne odnose ne pomeni nujno izražanja ljubezni. Pojem ljubezni zadeva golo »izvajanje ljubezni«, prek spolnosti na njeni najnižji genitalni ravni. V današnjem okolju hedonistične mentalitete sta telo in telesnost reducirana na čisto materialnost, na usmerjenost k užitku in učinkovitosti, odvzeta jima je razsežnost osebne resničnosti in usmerjenost k drugemu in k Bogu (Vuletić in Pažin 2011; Vuletić 2008, 597). Namesto da bi prispevala k oblikovanju osebnosti, se spolnost uporablja za osebno odtujenost, v kateri so se predzakonski odnosi stihijsko sprevrgli v neko *quasi* normalno vedenje, »seks« pa je postal preizkus/dokaz ljubezni ali seksualne usklajenosti, golo razvedrilo, ker »tako vsi počnejo« brez kakršnihkoli omejitev.

Kot posledica tega je spolnost instrumentalizirana in čedalje bolj postaja priložnost in sredstvo za potrjevanje svojega lastnega »jaza« in egoističnega zadovoljevanja svojih lastnih želja in nagonov. Nenehno narašča število mladih, ki so odvisni od odobravanja sprotnega seksa, od promiskuitete prostitucije, od odprtih zvez, od poskusnega zakona, ki odstopajo od tradicionalnih vrednot spolnosti. Tako se izkriplja in ponareja izvirna vsebina človeške spolnosti (EV 23; *Pontificio consiglio della pastorale per gli operatori sanitari* 1995, št. 17). Spolnost izgublja svoj globoki, avtentični pomen. V teh družbenih okoliščinah popuščajo tradicionalne norme vedenja in se krepi propagiranje individualne morale, s katero se Cerkvi odvzema kompetentnost govora in celovitega tolmačenja spolnega področja človekovega življenja.

30. Kakšno je Vaše stališče do spolnih odnosov pred poroko?	Sploh se ne strinjam (v %)	Ne strinjam se (v %)	Ne morem oceniti (v %)	Strinjam se (v %)	Popolnoma se strinjam (v %)
1. To je danes normalno.	4,2	7,7	11,6	48,6	27,8
2. Predzakonski spolni odnosi so zaželeni zaradi pridobivanja izkušenj.	13,7	26,5	20,8	26,8	12,2
3. Predzakonske spolne odnose bi priporočil ali tiho odobril svojemu lastnemu otroku.	13,0	21,1	25,8	29,2	10,9
4. Ne odobravam predzakonskih spolnih odnosov, ker niso v skladu s cerkvenim naukom.	22,6	32,1	20,1	17,7	7,5
5. Ne odobravam predzakonskih spolnih odnosov, ker so pogosto vzrok za neželene komplikacije (spolne bolezni, neželena nosečnost).	14,4	18,6	21,3	30,2	15,6

Tabela 1: *Analiza dobljenih podatkov v projektu Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja (Aračič, Džinić in Hlavaček 2011, 360).*

Z raziskavo ugotavljamo, da v takšnih okoliščinah mladi doživljajo religijsko prakso in promocijo krščanske morale kot težko združljivi s fenomenom (sub)kulture seksualiziranega sveta, v katerem živijo, in da »trdna« stališča katoliške Cerkve do posameznih vprašanj spolne morale vodijo do odtujitve vernika.

Z utemeljitvijo izhodiščne hipoteze smo prikazali, da se spolnost danes živi brez norm in pritiskov in da današnja mladina živi v času, ko je *seks* postal sestavni del zveze in je »normalno«, če mladi živijo v zunajzakonskih odnosih.

Rezultati kažejo, da je za današnjo mladino prakticiranje predzakonskih spolnih odnosov bolj ali manj normalno in ga odobrava okrog 76,4 % naših anketirancev. Glede na rezultate torej večina mladih meni, da so predzakonski spolni odnosi povsem normalni, nimajo jih za greh in mislijo, da je »nenormalno« pričakovati dolgoletno zvezo brez prakticiranja spolnih odnosov.

Če primerjamo dobljene rezultate z enako formulacijo vprašanja na poprejšnjih raziskavah (Črpić 1995), ko je bil ta odstotek bistveno nižji, lahko z našimi rezultati potrdimo hipotezo o čedalje večji permisivnosti in liberalnih tendencah sodobne mladine in o opuščanju tradicionalno »konservativne« podobe nekdanje potrebne nedolžnosti pri vstopanju v zakonski stan. Mladi sploh ne ločijo spolnih odnosov na predzakonske in zakonske, še bolj problematično pa zveni, da večinoma mladi vstopajo v spolne odnose v mladoletni dobi, pred petnajstim letom starosti.³ Problem je telesno/spolno dozorevanje pred psihološkim/duhovnim, zato se mora mlada oseba naučiti vzdržnosti od svojih spolnih nagonov, dokler ni popolnoma pripravljena na darovanje same sebe. Oseba, ki nima sebe v lasti, se ne more niti popolnoma predati, ne da bi pozneje občutila krizo identitete, saj jo je šele začela pridobivati.

Mladi se s prvimi spolnimi izkušnjami pod družbenim in (sub)kulturnim vplivom želijo čimprej potrditi ter postajajo nestrpni in radovedni. To hipotezo naše raziskave potrjuje v 39 % (12,2 % tistih, ki se popolnoma strinjajo, in 26,8 % tistih, ki se strinjajo), medtem ko večinski delež (40,2 %) pripada tistim, ki se s tem načeloma ne strinjajo (13,7 % se jih sploh ne strinja, 26,5 % pa se jih ne strinja).

Na podlagi takšnih razmišljanj smo preverili tudi stališče staršev in njihovo vlogo pri usmerjanju spolne vzgoje svojih otrok. Velik odstotek staršev (40,1 %) pravi, da bi predzakonske spolne odnose svojim lastnim otrokom priporočili ali pa potihoma odobrili. Morda je takšen rezultat vendarle plod poraznega prepričanja in zavedanja staršev, da bi bil vsakršen njihov drugačni nauk in usmerjanje v nasprotju z drugimi odločilnimi spodbudami okolice in s prakso večine. Toda iz pogovorov smo razbrali: starši menijo, da so pri pogledih na spolno vzgojo nekompetentni, in imajo v neki meri občutek sramu, tabuja, nelagodja, zato vzgojo prepuščajo drugim institucijam, družbi ali pa otrokom samim, da najdejo tisto, kar se jim zdi pravilno.

³ Odločitev, da se spustimo v spolne odnose, ko za to še nismo dovolj sposobni, ima lahko veliko negativnih posledic. Pogosto se zgodi, da mladi, ki prakticirajo predzakonske spolne odnose, iz čezmernega zanosa padajo v popolno malodušje, depresijo, frustracijo in nemoč; iz veličastnih misli v občutek nevednosti in v manjvrednostni kompleks s prebujenimi občutki krivde in s slabo vestjo; lahko nastane tudi situacija, ko se sklene neželena zakon, najhuje pa je, če se pri tem zgodi še neželena nosečnost, ki nato povzroči nepremišljeno, prehitro sklenitev zakonske zveze, ne zaradi avtentične ljubezni, ampak zaradi otroka, ki je »na poti«.

21. Kaj od navedenega je pomembno za dobro vzgojo otrok v družini?	Sploh ni pomembno (v %)	Ni pomembno (v %)	Ne vem (v %)	Pomembno je (v %)	Zelo je pomembno (v %)
1. Primeren in odprt pogovor z otrokom o spolnosti.	2,3	6,2	20,8	48,9	21,9
2. Pustiti otroka, da se sam razvija.	6,4	22,8	21,9	36,1	12,9
3. Otroku ne vsiljevati svojih verskih stališč.	4,5	19,1	26,4	37,0	13,0
4. Spoštovati otrokove želje.	0,6	4,6	19,8	55,6	19,4

Tabela 2: *Analiza dobljenih podatkov v projektu Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja (Aračić, Džinić in Hlavaček 2011, 356).*

Neodločnost, neseznanjenost in nejasnost samih staršev o spolni vzgoji nam potrjuje tudi formulacija, pridobljena v korelaciji s katehetsko-interesnim področjem, ko isti starši (ki bi potihoma odobrili predzakonske spolne odnose ...) istočasno menijo, da bi se bilo za dobro vzgojo *vendarle* treba primerno in odprto z otrokom pogovarjati o spolnosti (70,8 %). Očitno moramo ta visoki odstotek jemati kot klic na pomoč, kot potrebo po pastoralnem delovanju in po vključevanju Cerkve pri vzgojni vlogi, ne le pri biološki razlagi spolnosti, ampak predvsem pri vrednostni opredelitvi.

Z raziskavo smo potrdili, da mladi religijsko prakso težko povezujejo s fenomenom mladosti, vendar pa med njimi kljub vsemu obstaja tudi odstotek tistih, ki so pripravljeni slediti nauku Cerkve o predzakonski čistosti in o zahtevani vzdržnosti in prepoznavajo njegovo vrednost. V naših družbenih okoliščinah se v prizadevanjih za upravičenost predzakonskih spolnih odnosov skuša vsiliti mit statistične normalnosti in utemeljiti etično normo na sociografsko potrjenih dejstvih (sub)kulturnega situacionizma. Z raziskovanjem tega poglavja smo prišli do prepričanja, da se skuša Cerkev oporekati kompetentnost za vprašanja ljubezni, spolnost pri mladih pa postaja razlog za distanciranje od Cerkve in od njenega oznanila. 54,7 % vprašanih se je negativno izjasnilo glede trditve, da bi se predzakonskim spolnim odnosom morali izogibati, saj niso v skladu s cerkvenim naukom. Le 25,2 % pa je tistih, ki se jim zdi spoštovanje predzakonske čistosti po priporočilih cerkvene morale, prikazane v neskladju z duhom časa, dokaj pomembno. Večinoma se zanika religiozna razsežnost spolnosti in se trdi, da je to povsem antropološka stvarnost, ki je dana človeku in človek z njo svobodno razpolaga.

Kriza krščanske spolne morale je odvisna od različnih dejavnikov, eden od njih je prav gotovo tudi način predstavljanja norm spolnega vedenja. Glavne pomanjkljivosti cerkvenega sistema v zvezi s spolnimi normami so (Valjan 2002, 126):

- sama formulacija spolnih norm (pretežno v zaskrbljenem tonu in na avtoritativen način, ki zahteva popolno moralno poslušnost);
- vsebina se izraža v normah, ki ne ustrezajo realnemu stanju;
- razumevanje spolnih norm, ki so se sčasoma spremenile prek teološkega nauka.

Spolne norme se morajo formulirati in dojeti ne kot deontološke norme, kot izraz absolutne moralnosti, ampak kot splošne vrednote v dinamični in pedagoški

perspektivi. Če izhajamo iz teh kriterijev, lahko govorimo in moramo govoriti o spolnih normah brez padanja v sterilni relativizem ali irealno abstraktnost.

V takšnem družbenem okolju mladi nimajo trdnih opornih in orientacijskih točk za pravilno nadaljevanje. Da bi mladi, pa tudi prihodnje generacije družbe zgradili pravilen odnos do zakona, je potrebno celovito, pravočasno, vztrajno delo že od njihovega najzgodnejšega obdobja, v subsidiarni vzgoji staršev in cerkvene kateheze, da bi jih privedli do psihološke, efektivne in moralne zrelosti. Krščanska skupnost in vzgojitelji morajo glede predzakonskih spolnih odnosov pri zaročencih in pri mladih ponuditi svoje razumevanje in konkretno organizirati delo prek dobrega pouka in pravilne (in)formacije mladim, ne pa zgolj obsojati njihove izbire in aktivnosti.

Treba je prenoviti metodiko vzgojnega dela in moralne vzgoje, afirmirati in okrepiti vzgojno funkcijo šole in več pozornosti nameniti pripravi adolescentov na spolno, na zakonsko in na družinsko življenje, ki temeljijo na resničnih moralnih vrednotah (Vukasović 1991, 300). Pomembno je, da se organizira takšna pastoralna, ki bo skozi celotno otroštvo in mladost vzgajala za zakon in za družino. Takšen pastoralni pristop ne bo v pomoč le zakoncem, ampak tudi Cerkvi sami, da se vera ne bo razumela zgolj kot institucija, ki posega v človekovo intimo, ampak bo postala način življenja, opora, smisel življenja in vrelišče moralnih vrednot.

Če želi Cerkev pomagati mladim, jih mora podpreti pri iskanju identitete in jim prikazati spolnost kot pozitivno vrednoto ter mlade prepričati, da se splašča tako živeti! »Naloga teologije je odkriti indikativno vrednost spolnosti in razsvetliti korak, da se človeška spolnost ne bi preoblikovala v destruktivno in odtujevalno moč, ampak našla način avtentične osvoboditve.« (Valjan 2002, 63)

Mlade bomo morali prepričati o upravičenosti spolne morale. »Vsako človeško obnašanje ima svojo moralno dimenzijo, spolno obnašanje ni nobena izjema. Če se obide moralna razsežnost človeške spolnosti, se pade v nevarnost dezintegracije in dehumanizacije. Zgolj biološka ali sociološko-statistična kontrola so nezadostni mehanizmi prizadevanja za usmerjanje človeškega spolnega obnašanja.« (113)

Da bomo uresničili cilj, kako pokazati vrednost spolnosti, je treba prepričljivo poudarjati lepoto in pozitivni pristop k spolnosti prek iskrene in avtentično razumljene ljubezni. Starši, kateheti in duhovniki morajo z razumevanjem in s pretanjenim pristopom pokazati, da razumejo notranje borbe in težave s samokontrolo, ki ga mladim zadaja obdobje adolescence.

Cerkev je prepričana, da vera ne le sprejema in spoštuje tisto, kar je človeško, ampak tudi očiščuje, povzdiguje in izpopolnjuje. Ostaja ji še moralno-pastoralna naloga: v to prepričati tudi mlade!

3. Uporaba naravnih metod za urejanje spočetja

Za urejanje spočetja znotraj zakonskega življenja Cerkev dopušča zgolj uporabo naravnih metod. Temu vprašanju je bilo posvečeno 31. področje znotraj projekta.

Da bi ljubezen dosegla polno osebno vrednost in resnično združitev moškega in ženske, mora trdno temeljiti na sprejemanju vrednosti celotne osebe. Ljubezen in z njo povezana spolnost sta vedno na višji ravni, ki ni zgolj biološka, temveč tudi transcendentna, duhovno-duševna, saj zajemata celotno osebnost in sta usmerjeni k rodovitnosti na poti skupnega spolnega življenja. Normativno, personalno utemeljene izhodiščne misli za presojo spolne aktivnosti potrebujemo za razumevanje, da združitev partnerjev ni nikoli zgolj biološko dejanje, ki istočasno ne bi zajemalo vseh razsežnosti človekove spolnosti.

V luči pravilnega ovrednotenja človeške spolnosti moramo preučiti in razumeti pravilno pojmovanje človeške spolnosti in specifiko zakonskega dejanja in ga zaščititi. Zato spolnosti ne moremo preučevati kot erotično igro, ampak moramo realizirati sposobnost darovanja in čustvenega izpopolnjevanja ter odgovornost do partnerja in do možnega potomstva.

Za tovrstno uresničitev poziva krščanska morala zakonce k spoštovanju svoje narave v zakonskem odnosu. »Da bi svojo spolnost živeli in izpolnili svojo odgovornost v skladu z božjim naukom, je pomembno, da zakonci poznajo naravne metode urejanja spočetja.« (Sveti zbor za katolički odgoj 1984, št. 62)

Glavni namen poglavja, ki je posvečeno naravnim metodam urejanja spočetja, je bil, vključiti temo spolnosti v kontekst osebe in njene telesnosti in od tam potegniti predpostavke za pravilno moralno presojo uporabe posameznih metod.

Krščanski zakonci se pri svojem klicu k ljubezni in k odgovornemu starševstvu pogosto znajdejo pred številnimi izzivi, težavami in nejasnostmi okrog naravnega načrtovanja družine (Vuletić 2010). Sodobni pogled na spolnost bi z moralno-etičnega stališča na kratko lahko opisali kot banalnega in manipulativnega, posebno na področju uravnavanja plodnosti. Drugače kakor nekoč, ko se zakonsko plodnost blagoslavljali, se danes prizadevajo za njeno izključitev z vsemi mehansko-kemičnimi in farmakološkimi sredstvi, ki so omogočila, da se svobodna ljubezen promovira s protirojstno politiko »kulture splava« in »kontracepcijske mentalitete«. Moderni trendi namreč odbijajo stališče cerkvenega učiteljstva o urejanju zakonske plodnosti, ki v svojem pogledu povezuje izraz ljubezni v medsebojnem združenju (unitarni vidik) in odprtost za življenje (prokreacijski vidik).

Moralna norma glede različnih metod proti spočetju mora preseči golo instinktivno in zgolj biološko preučevanje človeške spolnosti. Iskati jo je treba znotraj celostne vizije zakona in človeške ljubezni. Če sprejmemo to dejstvo, ni odgovorno, manipulirati z zakonskim dejanjem tako, da bo to dejanje izražalo zgolj psihološko-afektivno razsežnost, ne pa tudi prokreacijske, ali pa le biološko-telesno dejanje, ne pa tudi afektivne in duhovne združitev. Dvojni namen zakonske združitve v ljubezni in odprtosti za življenje je sam po sebi objektivno neločljiv in sodi v samo bit zakonskega dejanja.

Zato je bila naloga tega področja, skušati pokazati vzvišenost in dostojanstvo zakonske poklicanosti pri krščanskem pogledu na spolno združitev zakoncev. To se najbolj primerno izvaja s spoštovanjem naravnih metod, ki se bistveno razlikujejo od prevladujočega pogleda na svet panseksualne kulture sodobne družbe, ki beži

pred prokreacijo. Naravna kontracepcija je nedvomno zahtevna metoda planiranja spočetja, ki zahteva sodelovanje obeh partnerjev: spoznati morata obdobja plodnosti in neplodnosti menstrualnega cikla, da bi lahko regulirala spolne odnose.

Ponujenim vprašanjem smo skušali dodati etično-orientacijsko sintezo spolne morale. Kako v želji po telesni združitvi živeti zakonsko intimnost: moralno sprejemljivo, etično zavestno, medicinsko zanesljivo, občasno zaželeno, starševsko odgovorno in pri tem še krščansko spodobno? Dosedanje raziskave v zvezi z izpraševanjem stališč in s prakticiranjem naravnih metod uravnavanja spočetja so pokazale, da obstajajo številne katoličanke, ki uporabljajo nekatere kontracepcijske oblike (Matulić 2009, 452).

31. Katoliška Cerkev pri vprašanju načrtovanja števila otrok zahteva uporabo naravnih metod za uravnavanje spočetja. Kakšno je Vaše stališče glede tega vprašanja?	Ne (v %).	Da (v %).	Ne vem, ne morem oceniti (v %).
1. Sprejemam naravne metode uravnavanja spočetja.	13,2	68,1	18,7
2. Uporabljam naravne metode.	28,4	52,0	19,2
3. Menim, da naravne metode niso zanesljive.	31,4	34,9	33,7

Tabela 3: *Analiza dobljenih podatkov v projektu Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja (Aračić, Džinić in Hlavaček 2011, 360).*

Glede na našo raziskavo lahko zatrdimo, da večina anketiranih, 68,1 %, kljub vsemu sprejema naravne metode uravnavanja spočetja, medtem ko jih je 52 % izjavilo, da te metode tudi dejansko uporablja pri svojih zakonskih združitvah. Kljub želji po sprejemanju teh metod nekateri anketiranci, okrog 34,9 %, vendarle menijo, da načini, ki zahtevajo spolno vzdržnost, ovirajo razpoložljivost za spolni dialog zakonskega para in programersko organizirajo zakonsko življenje glede na temperaturno krivuljo ali preračunanost koledarja: periodična vzdržnost včasih razdvaja, namesto da bi združevala, in s tem ovira spontanost zakonske ljubezni v dneh, ko je navzoča plodnost in ko se najbolj hrepeni po spolni združitvi.⁴

Z analizo dobljenih podatkov smo s skromnim optimizmom ugotovili, da večina naših anketirancev sprejema in uporablja naravne metode spočetja v svojih zakonskih združitvah, opažamo pa velik odstotek tistih, ki še niso poučeni, pa bi jih lahko k uporabi teh metod pritegnili tako, da bi jih plansko poučili o naravnih metodah s pomočjo vzgojno-izobraževalnih, zdravstvenih in cerkvenih ustanov.

Cerkvena skupnost se mora v današnjem času soočiti in truditi s problemom uravnavanja rojstev, da ustvari prepričanja in zagotovi povsem konkretno pomoč tistim, ki želijo očetovstvo in materinstvo živeti resnično odgovorno. »Nauk Cerkev o uravnavanju rojstev, ki ga razglašča božji zakon, bi se mogel mnogim zdeti za iz-

⁴ Nasprotniki imenujejo te metode nenaravne, ker zadržujejo željo po spolni združitvi v plodnih dneh, ko partnerji po naravnih nagonih in zakonih občutijo močno potrebo po spolni aktivnosti.

polnjevanje zelo težaven, da ne rečemo celo nemogoč. Kakor vse dragocene in koristne dobrine zahteva tudi ta zakon od posameznikov, družin in od družbenih skupnosti resne napore in mnoge žrtve. Kdor dobro premisli, bo uvidel, kako ti napori človek plemenitijo in prinašajo blagor človeški družbi.« (HV 20)

Na področju odgovornega starševstva v prvi plan ne sodijo norme, ki govorijo o metodah načrtovanja spočetja, ampak resnične vrednote, za katerimi nekdo stoji s svojo moralno odločitvijo. Poslednja razsodnost vsake naravne metode ni osredotočena na preprosto učinkovitost ali biološko verodostojnost, ampak na usklajeno doslednost s krščansko vizijo spolnega izražanja zakonske ljubezni (Janez Pavel II. 1984).

Moralno vrednotenje načina uravnavanja zakonske plodnosti presoja namen zakoncev glede uporabe ustrezne metode, ki jo znanost in medicina vsiljujeta družinam prek raznih ponudb in »rešitev«, ki niso v skladu z božjo voljo. Da bi to lahko uresničili, je treba s ciljno pastoralno aktivnostjo spodbujati soodgovornost vseh vernikov in skupnosti, predvsem zdravnikov, strokovnjakov, zakonskih svetovalcev in vzgojiteljev, ki lahko dejavno pomagajo zakoncem, da bodo svojo ljubezen živeli s spoštovanjem namena zakonskega dejanja.

Iz vsega navedenega se jasno kaže potreba po ustanovitvi inštituta za permanentno zakonsko in družinsko svetovanje, da bi razvijali čut odgovornosti. Naravne metode skupaj s pravilno uporabo zagotavljajo zanesljivo možnost, da se opremo na plodne cikle, nedolžne so, krepijo obvladovanje samega sebe, pripomorejo k boljšemu poznavanju in delovanju človekovega telesa in zakonce spodbujajo k odkrivanju drugačnih načinov izražanja ljubezni prek sentimentalnosti in v dialogu.

4. Stališče do oploditve z medicinsko pomočjo

Medtem ko se velika večina partnerjev boji svoje plodnosti in jo omejujejo z različnimi metodami, si drugi del populacije čedalje bolj prizadeva doseči svojo prikrajšano generativno sposobnost oploditve z obljubami reprodukcije medicine in s tehnikami oploditve z medicinsko pomočjo.

Eno od življenjskih področij, ki vključujejo soodgovornost zakoncev pri uresničevanju božjega sostvariteljskega načrta, je moč njune prokreacije. Na žalost smo priča povečanemu številu zakoncev, ki nimajo polne naravne možnosti za uresničitev starševske plodnosti.

V tem telesnem prikrajšanju se ne zadovoljijo le s površnim poznavanjem prepovedi Cerkve na tem področju, ampak s sodobnimi diagnostično-terapevtskimi metodami za zdravljenje sterilnosti in s tehnikami zunajtelesne oploditve ali oploditve z medicinsko pomočjo poskušajo uresničiti željo po starševstvu. Od preprostih metod postopoma prehajajo na bolj kompleksne metode oploditve z biomedicinsko pomočjo, ki za sabo povlečejo čedalje ostrejšo moralno sodbo. Kljub vsem težavam medicinsko-etično-pravne narave se je tehnologija oploditve z biomedicinsko pomočjo vsilila kot optimalna rešitev za neplodne pare. Velika želja po po-

tomstvu, zavestna stagnacija, moralna ignoranca, pa tudi vsesplošna neinformiranost vernikov o resničnem ozadju povzročajo zaslepljenost in vodijo v popolno zaupanje v te čedalje bolj prestižne tehnike prokreacije.

Vprašanje, ki si ga naši anketiranci, prizadeti zaradi neplodnosti, pogosto zastavljajo, se glasi: če medicina ponuja metode za reševanje neplodnosti, zakaj jih ne bi uporabili? Vsesplošno neznanje ljudi, zakonska nedorečenost in površno konzultiranje z zdravniki puščajo naše anketirance brez podrobnih razlag in odgovorov na številna odprta moralna vprašanja, ki se skrivajo za to problematiko. V številnih pogledih so metode reprodukcijske medicine takšne narave, da depersonalizirajo, materializirajo, tehničirajo ljubezen, osebnost in zakon. Z navedenimi metodami pa se kompromitirajo integriteta in dostojanstvo osebe, njena svoboda in odgovornost, njena psihična, telesna in spolna integriteta.

Na temelju prejšnjih raziskav (Baloban in Črpić 2000, 325), ki so povezane z vprašanjem zakonske neplodnosti, lahko trdimo, da otroci pomenijo pomembno vrednoto za pomen in ohranjanje zakona (96 %). Z rezultati smemo potrditi, da lahko telesna neplodnost enega od zakoncev močno načne stabilnost zakona. Raziskava kaže tudi, da večina anketirancev, celo 70,6 %, ni seznanjenih s postopki umetne oploditve oziroma imajo o njej napačno predstavo. Največji delež anketirancev meni, da to pomeni zdravljenje neplodnosti in uresničevanje dozdevne »pravice do potomstva«.

Da bi današnjim vernikom pokazali krščansko moralno-avtentično posredovanje človeškega življenja, smo v 32. poglavju projekta najprej skušali utemeljiti genetično identiteto, na katere biološki podlagi se lahko nato razvija zrela verska identiteta.

Prvotni namen te sekcije je bil, ugotoviti, ali so otroci temeljna prioriteta zakonske vrednosti. Izhajali smo iz ugotovitev in iz samih statističnih podatkov o biološko-reprodukcijskih težavah, ki prizadenejo 10–12 % zakonov.

Rezultati našega projekta kažejo odgovore na vprašanje, kako se odzvati ob neplodnosti zakonca.

32. Kakšno je Vaše stališče do neplodnosti enega od zakoncev?	Ne (v %).	Da (v %).	Ne vem, ne morem oceniti (v %).
1. Ob neplodnost enega od zakoncev je treba izkoristiti vse metode oploditve z medicinsko pomočjo.	7,4	75,5	17,1
2. Neplodnost je treba sprejeti in zakonsko življenje usmeriti k skrbi za revne in zapuščene otroke.	22,2	48,7	29,2
3. Partnerjeva telesna neplodnost se lahko nadomesti s posvojitvijo otroka.	5,7	72,0	22,3

Tabela 4: *Analiza dobljenih podatkov v projektu Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja (Aračić, Džinić in Hlavaček 2011, 361).*

Prvi cilj raziskave o stališčih naših anketirancev do neplodnosti enega od zakoncev je bil, preveriti, ali bi anketiranci odobrili in bili pripravljene izkoristiti vse metode oploditve z medicinsko pomočjo. Kakor vidimo, se je 75,5 % naših anketirancev odločilo v prid OBMP. Z raziskavo smo potrdili, da je našim anketirancem za

njihovo zakonsko ljubezen zelo pomembna prokreacija. Možnost prokreacije je dar in namen same zakonske ljubezni in obenem pot do svetosti zakoncev v njihovi odprtosti za rojevanje in sprejemanje potomstva. Na žalost smo v naši družbi priča številnim parom, ki za tovrstno uresničitev potrebujejo medicinsko pomoč. Ta pomoč se mora v nekaterih primerih omejiti na tiste tehnike, ki spoštujejo pomembne in neločljive dimenzije duhovne in telesne združitve zakonskih partnerjev v spolnem aktu, ki je dostojanstven za nastanek novega življenja.

Naši verniki so v svojih odgovorih glede ustvarjanja potomstva pripravljeni sprejeti vse načine in metode, da bi postali starši. Želja zakoncev po potomstvu, to je: po realizaciji starševstva, je povsem naravna in upravičena, vendar ni zadosten razlog niti motiv za moralno opravičevanje potomstva »za vsako ceno«. Najdemo ga v kontekstu neoliberalnih argumentov v prid reprodukcijskih pravic človeka. Povezano je z biomedicinskimi posegi v človeško rojevanje, z medicinsko pomočjo, z zunajtelesno ali umetno oploditev. Tu se porajajo številna etična vprašanja.

Novi medicinski dosežki reprodukcijske medicine pogosto izzivajo razprave, tako s sociološkega kakor z etičnega vidika. Umetne oploditve ne moremo obravnavati izključno z biološkega in z medicinskega vidika in pri tem ob strani puščati moralna in pravna stališča, o katerih bi se morali podrobno in primerno konzultirati pred oploditvijo z medicinsko pomočjo. »Pri zdravljenju neplodnosti morajo novi medicinski postopki spoštovati tri temeljne dobrine: a) pravico do življenja in telesno nedotakljivost vsakega človeškega bitja od spočetja do naravne smrti; b) zakonsko zvezo, ki vključuje vzajemno spoštovanje pravice, da postaneta oče in mati samo drug preko drugega; c) specifično vrednoto človeške spolnosti, ki zahtevajo, da je človeško posredovanje življenja sad zakonskega dejanja, ki je značilno za ljubezen med zakoncema.« (Kongregacija za verski nauk 2009, št. 12)

Zdravniški poseg se dopušča le pod pogojem, da pripomore k učinkovitosti samega dejanja, vendar ga ne zamenja (po načelu *aujuvatio naturae*), in se uporablja kot pomoč zakoncema in njuni plodnosti. V luči teh načel moramo izključiti vse načine heterologne umetne oploditve, pa tudi tiste načine homologne tehnike umetne oploditve, ki zamenjujejo zakonsko dejanje.

Če zakonca ne moreta imeti svojega lastnega otroka, a si ga močno želita, lahko svojo željo potešita s posvojitvijo otroka ali pa sprejmeta svojo zakonsko-generativno neplodnost in se usmerita k drugačni obliki izpolnjenosti. V tem primeru bosta imela oba enaka čustva do otroka; zanj bosta skrbela z enako ljubeznijo in skrbnostjo; v njem bosta našla izpolnitev svojih starševskih občutkov in hrepenenj. Posvojeni otrok je lahko pravi blagoslov in rešitev, da zakon kljub neplodnosti ostane trden in stabilen. Poleg tega pa se lahko zakonca bolj intenzivno posvetita služenju ljudem na socialni in pastoralni ravni in tako v veliki meri sublimirata željo po potomstvu (Šolić 2002, 259).

Ploden zakon se ne kaže le v rojevanju otrok. Papež Janez Pavel II. je zapisal: »Ne smemo pa pozabiti, da zakonsko življenje tudi tedaj ne izgubi svoje vrednosti, če roditev novega življenja ni mogoča. Telesna nerodovitnost more biti zakoncema pobuda za drugačno pomembno služenje človeškemu življenju, kot so posvojitve,

različne oblike vzgojne dejavnosti, pomoč drugim družinam ali pa revnim in prizadetim otrokom.« (FC 14). Ta priporočila bi sprejelo 48,7 % naših anketirancev, le 22,2 % pa ne, medtem ko 29,2 % anketirancev ni prepričanih, ker pravijo, da niso v takšni situaciji in niso o tem še nikoli razmišljali.

Glede na vse te ugotovljene podatke lahko povzamemo, da so naši anketiranci pripravljani ob morebitni neplodnosti izkoristiti vse metode OBMP (75,5 %), vendar tudi sprejeti in svojo zakonsko neplodnost nadomestiti s posvojitvijo, toda šele po preizkusu vseh ponujenih metod »vsemogočne reprodukcije medicine«. Nekateri biologi s tem opravičujejo tezo »sebičnega gena«. To se najde v kontekstu neoliberalnih argumentov v prid reprodukcijah človekovih pravic.

Za utrditev naših vernikov v krščanski identiteti je treba pokazati na nekatere moralno-etične smernice, s katerimi bi morali ozvestiti ljudi pri pastoralnem bioteičnem posvetu pred pristopom k oploditvi z medicinsko pomočjo.

Cerkev razume trpljenje neplodnih zakoncev in njihovo željo po potomcih, vendar sama želja ne more opravičiti »proizvodnje potomstva po naročilu« s pomočjo vsemogočne reprodukcije medicine. Takšna medicina je omogočila podrejanje procesa človeškega rojstva goli tehnologizaciji in medikalizaciji, ki človeško življenje obravnava kot izdelek ali rezultat tehnične operacije. Nosečnost je postala dejanje, ki ga lahko natančno programiramo, in prispeva k razumevanju otroka kot zahtevanega objekta, ko prokreacija dobiva konzumistično vrednost. Umetna oploditev postaja sredstvo zadovoljitve samoprisvojenih pravic očetovstva ali materinstva.

Znotraj pastoralnih zahtev Cerkev jasno spodbuja k opogumljanju raziskav, ki bi pripomogle k zmanjšanju človeške neplodnosti pod pogojem, da so v službi človeka, njegovih neodtujljivih pravic, njegovega pravičnega in celovitega dobrega v skladu z božjim naukom in z božjo voljo (KKC 2379; 2375).

5. Soočanje z neželjeno nosečnostjo

Medtem ko številni pari sanjajo o starševstvu, se drugi odločajo za splav, da bi namerno prekinili nosečnost. V 33. poglavju projekta so predstavljena stališča o soočanju z neželjeno nosečnostjo.

Ko se oseba znajde v neželjeni nosečnosti, se pogosto zateče k splavu in k odstranitvi spočetega življenja. S sodobnimi farmakološkimi tehnikami je to dejanje mogoče opraviti bolj prefinjeno. Čedalje bolj nejasna je meja med kontracepcijo in samim splavom, saj obstajajo abortivna sredstva, ki preprečujejo ugnjezdjenje že oplojenega jajčeca in se uvrščajo znotraj enake vrste sredstev za tako imenovano »preprečevanje nosečnosti«.

Najpogostejši vzroki za mentaliteto, ki je nasprotna prokreaciji, so v zakonski legalizaciji splava, v protirojstveni politiki, v krizi materinstva, v indiferentni družbi, v neugodnem materialnem stanju, v čustveni nezrelosti, v izgubljanju občutka za požrtvovalnost in altruizem, v vsesplošnem pomanjkanju ljubezni nasploh, pa

tudi v dojemanju življenja, ki se rojeva in razume kot prepreka egoističnemu razvoju svoje lastne osebnosti. Splav se glede na vse to kaže kot edini odgovor na *neuspelo kontracepcijo*.

Medtem ko cerkveni dokumenti jasno obsojajo hoteni splav kot neposredni in namerni umor človeškega življenja, sodobne liberalno-permisivne filozofije in družbene ureditve skušajo splav depenalizirati, legalizirati in ga prikazati kot nedolžno rešitev za neželjeno nosečnost. Pri tem se sklicujejo na svobodo, na pravico in individualno avtonomijo subjekta, ki sam odloča o končni rešitvi. Življenje, ki bi lahko nastalo iz spolnega srečanja, se v luči hedonistične mentalitete obravnava kot ovira egoističnemu razvoju svoje lastne osebnosti, zato se zdi, da je splav edina možna rešitev. S tem se razvija, raste in čedalje bolj oživlja abortivna mentaliteta »kulture smrti«.

Rezultati prejšnjih raziskav kažejo, da se velika večina državljanov strinja: s splavom se prekine človeško življenje, vendar mnenje glede (ne)dopustnosti splava variira glede na različne okoliščine. Stališče o splavu je interpretirano z variacijami permisivnosti v posameznih primerih.

33. Ali se glede soočanja z neželjeno nosečnostjo strinjate z navedenimi trditvami?	Sploh se ne strinjam (v %).	Ne strinjam se (v %).	Ne vem, ne morem oceniti (v %).	Strinjam se (v %).	Popolnoma se strinjam (v %).
1. Splav je nujno zlo, ki mora ostati kot možni izbor vsake ženske.w	10,7 (13,6) ⁵	11,7 (8,3)	16,5 (12,9)	38,5 (26,8)	22,7 (37,6)
2. S splavom se prekine že spočeto življenje.	2,4 (4,0)	7,1 (4,7)	16,7 (10,0)	40,4 (25,9)	33,4 (54,7)
3. Otrokov oče mora prav tako odločati o splavu.	4,0 (4,9)	6,1 (3,4)	16,2 (9,8)	46,2 (31,3)	27,5 (49,9)
4. Splav ženski povzroči trajne psihološke posledice.	3,0 (2,9)	6,7 (4,0)	26,6 (17,9)	34,9 (27,8)	28,8 (46,0)
5. Osebnost ne bi nikoli naredila splava (ne bi dovolil svoji ženi/dekletu, da ga naredi).	7,2 (12,5)	16,3 (11,0)	25,5 (20,8)	23,4 (15,5)	27,5 (39,3)
6. V posameznih primerih se mi zdi splav opravičljiv.	6,0 (8,0)	5,2 (5,3)	14,9 (12,6)	46,2 (32,3)	27,7 (41,1)
7. Splav je treba prepovedati z zakonom.	31,9 (37,2)	29,0 (18,0)	20,4 (18,4)	8,8 (8,6)	9,8 (16,2)
8. Cerkev se ne bi smela vmešavati v vprašanje o splavu.	10,6 (22,6)	16,4 (16,3)	20,4 (20,7)	29,8 (16,6)	22,8 (23,1)
9. Le ženska, ki zanosi, se more odločati o splavu.	9,3 (17,6)	22,7 (14,6)	30,2 (19,3)	26,0 (21,9)	11,8 (25,6)

Tabela 5: *Rezultati znanstvenoraziskovalnega projekta Krščanska identiteta in kvaliteta zagnanskega in družinskega življenja (Aračič, Džinič in Hlavaček 2011, 361).*

61,2 % naših anketirancev ima pretežno enako stališče, da bi namreč moral splav ostati izbira ženske, medtem ko je vsega 22,4 % tistih, ki se s tem ne strinjajo. Na podlagi tega velja prepričanje o individualni interpretaciji in osebni odločitvi ženske, ki se znajde v takšnem, zanjo »neželenem« stanju.

⁵ Podatek v oklepaju velja za rezultate prejšnje raziskave (Baloban in Črpič 1998, 645).

73,8 % anketirancev meni, da se s splavom prekine že spočeto življenje. Glede na prejšnje raziskave, v katerih je bil ta odstotek 80,6 % in je pričal o večjem zavedanju ljudi o prekinitvi spočetega življenja, imamo danes anketirance, ki so počasi prevzeli neoliberalna prepričanja. Ti ljudje so plod sodobne liberalno-individualne kulture, v kateri potekajo ostre razprave o temeljni pravici do življenja.

Človeško življenje gre skozi različne valorizacije in interpretacije. Moderne biološke znanosti si prizadevajo govoriti o človeku kot o potencialni osebi že od njegovega spočetja dalje. Nekateri pripadniki sodobnih bioetičnih razprav se z njimi ne strinjajo in glede na fazo embrionalnega razvoja različno preučujejo človeški plod in mu samovoljno pripisujejo neki določen status in kot posledica tega pravico do življenja. Človeškim bitjem se oporeka ontološki status nosilcev pravic. »Oporekanje pravice do življenja človeškega embria s strani liberalne filozofije in bioetike ni le ontološko demoliranje človeka, ampak tudi prevzemanje nase pooblastila za razpolaganje s pravico do življenja.« (Matulić 2006, 50)

Na znanstvenem in družbenem področju opažamo uporabo nejasne in lažne terminologije, s katero se skuša – z uporabo drugih imen – zamaskirati termin splav, da bi bil manj viden. Govorimo o manipulacijskih informacijah, kakor so »čiščenje«, tehnika »kontrolne rojstva« (nepravilno imenovane kontracepcijske, saj so v bistvu to interceptivne ali protivgnezdritvene tehnike); plod se imenuje skupek ali konglomerat celic, ki postopoma dobiva dušo, poznamo pojmovanje predzarodka in še druge teorije, ki zagovarjajo idejo, da obstaja postopni proces humanizacije.

Na vprašanje, ali ima zarodek moralni status, obstajata dve nasprotni stališči. Nekateri menijo, da je zarodek nukleus življenja, potencialni človek in ima kot takšen status človeške osebe, to pa zahteva človekov moralni pristop in ga je zato treba brezpogojno varovati. Drugi pa trdijo, da je zarodek le skupek človeških celic, ki same po sebi nimajo moralne vrednosti vse do nekega določenega stadija razvoja. Zato zarodek še nima priznane »brezpogojne pravice do življenja«.

V nasprotju s temi individualistično-pluralističnimi nazori neoliberalnih bioetičnih napetosti in v nasprotju z nezmožnostjo njihovega konsenza katoliška Cerkev zarodku nedvomno priznava status človeškega bitja od samih začetkov njegovega obstoja. Cerkev zagovarja prepričanje, da se »mora človeško življenje spoštovati in varovati od trenutka njegovega spočetja« (Sveta stolica 1984, 13; **HV 14.**; **FC 30**). **»Zato sad človeškega spočetja zahteva od prvega trenutka svojega obstajanja, to je že takoj, ko se izoblikuje zigota, tisto brezpogojno spoštovanje, ki ga moralno dolgujemo človeškemu bitju v njegovi telesni in duhovni celoti. Človeško bitje moramo spoštovati in ravnati z njim kot z osebo že takoj od njegovega spočetja dalje in smo mu zaradi tega od tistega trenutka naprej dolžni priznavati osebnostne pravice, med katerimi je predvsem nedotakljiva pravica vsakega nedolžnega človeškega bitja do življenja.«** (Kongregacija za verski nauk 1987, 20)

»Sodobne raziskave čedalje bolj potrjujejo že prej sluteno dejstvo: pri vsakem namerno izvedenem splavu sta dve neposredni žrtvi, mama in otrok, pa tudi oče, ki ni nič manjši faktor ter nosilec odgovornosti za nastanek in usodo spočetega bitja. Upravičeno lahko govorimo o postabortivnem sindromu pri mami in očetu.«

(Casey 1996, 18–20; Rue in Tellefsen 1996) Tudi sami smo potrdili njegovo pomembno vlogo pri soodločanju, saj se 74,7 % anketirancev strinja s to trditvijo.

Številni znanstveniki družboslovnih in medicinskih ved se strinjajo, da najmanj 10–30 % žensk, ki splavijo, trpi zaradi resnih, dolgotrajnih in negativnih psiholoških posledic. Zdi se, da se te drame in samih psihičnih posledic zavedajo, okrog 63,7 % populacije pa s svojim izrečenim strinjanjem vse to sluti. V naši raziskavi se 27,5 % anketirancev popolnoma strinja, da nikoli ne bi naredili splava niti ne bi svojemu dekletu/ženi dovolili, da ga naredijo. Če k njim prištejemo še 23,4 % tistih, ki se strinjajo s tem, dobimo približno 50,9 % tistih, ki s propagiranjem katoliškega moralnega nauka in z zaščito nerojenega človeškega življenja sledijo pravi poti.

Da bi bil v nekaterih primerih lahko splav upravičen, trdi 27,7 % tistih, ki se popolnoma strinjajo, in 46,2 % tistih, ki se strinjajo. Splav bi morda lahko bil upravičen ob posilstvu ali incestu (le 1 % vseh primerov); ob abnormalnosti ploda (1 % vseh primerov); ko je ob nadaljnjem razvoju otroka v materinem telesu ogroženo njeno zdravje (3 % vseh primerov); če nosečnost podreja žensko in zadržuje njeno kariero in izobraževanje (večine žensk nosečnost ne ovira pri delu ali dokončanju izobraževanja, zakoni pa preprečujejo delodajalcem, da bi odpuščali ali diskriminirali nosečnice, ženske niso prisiljene obdržati rojenega otroka, vedno obstaja možnost posvojitve in socialnih ustanov, ki sprejemajo takšne matere). Vidimo, da se tovrstni primeri zelo redko najdejo, zato jih ne bi bilo treba opravičevati v tako velikem odstotku.

Če govorimo o specifičnem primeru terapevtsko inducirane splava, ko nadaljevanje nosečnosti resno ogroža življenje ženske, kvaliteta spočetega plodu pa je takšna, da ne omogoča normalnega nadaljnjega razvoja, se po načelu *dejanja z dvojnimi učinki* splav dovoli, ko se vsaj ženski reši življenje, smrt fetusa pa nastopi kot drugotni, nehoteni učinek.⁶

Želeli smo pogledati tudi odgovore na vprašanje, ali je treba splav z zakonom prepovedati. V vseh državah, kjer je splav legaliziran, plod nima statusa ustavne kategorije, da bi mu ustava zagotavljala in ščitila temeljno pravico do življenja, ki jo je treba priznati vsakemu posamezniku od njegovega spočetja dalje. Danes je bolj poudarjena individualna avtonomija samovoljnega odločanja kakor pa demokratična pravica. Na Hrvaškem se še vedno razpravlja o spremembi zakona o legalizaciji splava iz leta 1978. Ta zakon je v izrecnem nasprotju z Ustavo Republike Hrvaške, v kateri je v 21. členu zapisano, da »ima vsako človeško bitje pravico do življenja« (Republika Hrvatska 2001, čl. 21). Zdi se, da velika večina naših anketirancev ne nasprotuje neustavnosti veljavnega zakona, saj se jih 31,9 % sploh ne strinja s trditvijo, da bi bilo treba splav z zakonom prepovedati, prišteti pa moramo še 29,0 % tistih, ki se s tem ne strinjajo. Tako dobimo 60,9 % anketirancev, ki podpirajo legalnost splava. Le 9,8 % + 8,8 % pa je tistih, ki bi se strinjali z razveljavitvijo tega zakona.

Tistega, kar je objektivno in moralno nedopustno, ne sme noben pozitiven dr-

⁶ Spomnimo na pogoje uporabe tega načela ob splavu: zdravnik lahko ta poseg opravi le, da bi rešil življenje pacientke; zla se ne smemo osvoboditi prek umora fetusa (cilj ne opravičuje sredstva); zdravniški postopek mora biti edini izhod in je nezamenljiv s čim drugim.

žavni zakon spremeniti v pravno dopustno, saj je pravni red podrejen moralnemu redu. Zavest konkretne osebe, ki meni, da je namerni splav nemoralno dejanje, dopušča stališče, da takšnega dejanja noben državni zakon ne more spremeniti v pravno dopustno.

V katoliški tradiciji veljajo jasna stališča o splavu kot prekinitvi življenja. O tem govorijo številni cerkveni dokumenti, ki ga izrecno obsojajo in razglašajo za »težak zločin« in »težak moralni nered« (Congregazione per la dottrina della fede 1974, št. 14; GS 51). »Cerkev je poklicana, da znova ter z jasnejšim in trdnejšim prepričanjem vsem pokaže svojo odločenost, da bo z vsemi sredstvi branila človeško življenje zoper vse napade in na vsaki stopnji razvoja.« (FC 30) Ta klic k sodelovanju v božjem stvarstvu se razodeva v klicu k spoštovanju človeškega življenja od vsega začetka, še posebno nerojenega življenja (EV 42; 44; 58–63).

Glede na zgoraj navedene trditve o kompetentnosti in nujnosti, da se Cerkev »vmešava v vprašanje o splavu«, je resnično zaskrbljujoče, da se 22,8 % ljudi popolnoma strinja in 29,8 % strinja s tem, da se Cerkev ne bi smela vmešavati v to področje.

Z liberalno-individualno možnostjo za legalizacijo prekinitve nosečnosti, po kateri ima ženska pravico, da s svojim telesom razpolaga kot s svojo lastnino, se razglašajo kriterij individualne svobode in osebne izbire: moralno se opravičuje svobodna izbira splava, še posebno ob tako imenovani neželjeni nosečnosti. Možnost »pro choice« v naši raziskavi podpira približno 37,8 % anketirancev; medtem ko se 32 % »pro life« orientiranih anketirancev z njo ne strinja.

Glavna skrb in prizadevanje Kristusove Cerkve (pa tudi naši cilji raziskovanja tega segmenta) sta, da se življenje zaščiti in spodbuja. To prizadevanje se uresničuje z ozaveščanjem o moči zločina, s katerim se neposredno ubije življenje, za katerega nastanek smo odgovorni sami; in s poudarjanjem ontološko-antropološkega pravnega stališča človeškega zarodka kot konkretnega človeškega bitja od trenutka njegovega spočetja dalje, po katerem temu zarodku pripada nesporna prirojena temeljna pravica do življenja.

»Prva pravica človeške osebe je pravica do življenja. Obstajajo tudi druge pravice, ki so človeku dragocene, vendar pravica do življenja je temeljna in pogoj za ostale pravice, zato jo je potrebno braniti bolj kot druge pravice. Nobena družba ali javna oblast katerekoli oblike nima pravice, da bi nekaterim priznala, drugim pa odvzela to pravico. Ta pravica namreč ne izhaja iz dobre volje nekoga, le-ta je pred vsako milostjo in kot takšna zahteva priznanje; ko pa se jo zanika, se s tem krši pravičnost v strogem pomenu te besede.« (Congregazione per la dottrina della fede 1974, št. 11)

Splav se ne sme nikoli odobravati, predvsem pa je treba odstraniti vzroke zanj. Vse to zahteva številne akcije: od družbeno-kulturološke, politične in socialne do cerkveno-pastoralne. Najpomembnejša naloga Cerkve v teh okoliščinah je: skušati mora preprečiti, da bi se splav zgodil, in narediti vse za pomoč ogroženim ženskam s svetovanjem in z duhovno podporo krogom reševanja in vrednotenja ter promoviranja miselnosti »pro life«. Od medicinske stroke pa se – v skladu z zdravnikovim poslanstvom – pričakuje, da bo, kolikor bo le mogoče, ohranjala in

spodbujala življenje, nikakor pa ga ne uničevala, še posebno ne v stadiju, ko je najbolj ranljivo.

In ne nazadnje: moralno-pastoralna zahteva tega poglavja imperativno ukazuje, da mora biti vsakemu človeku »priznано dostojanstvo osebe od spočetja do naravne smrti. To temeljno vodilo izraža veliki DA človekovemu življenju in mora biti v središču etičnega razmišljanja o biomedicinskih raziskavah, ki imajo vedno pomembnejšo vlogo v današnjem svetu.« (Kongregacija za verski nauk 2009, 5)

6. Sklep

Filozofija današnje družbe v marsičem velja za liberalno, v moralnem smislu pa za permissivno. To se še posebej kaže v spolnosti. K njeni liberalizaciji so veliko pripomogla egoistično-hedonistična prizadevanja za osvoboditev od tabuistične represije preteklosti, ki jo spodbujajo erotizirane (sub)kulturne spodbude množičnih medije, s katerimi sta se spremenila način življenja in odnos do spolnosti.

Namesto da bi spolna združitev, ki je primerna za izražanje medsebojne ljubezni in nežnosti med partnerjema, pomenila edinstveni način za poglobljanje njune popolnoma predane pristnosti v lepoti odnosa, ki je značilen le za zakonca, se ji v današnji panseksualni kulturi odvzema možnost, da bi se dogajala znotraj zakonske zveze in njene biološke odprtosti za rojstvo.

Odgovorno starševstvo se v teh liberalno-permissivnih družbenih okoliščinah identificira s kontracepcijo. Ob neuspešni kontracepciji pa se raje zatečemo k splavu kakor pa k razmišljanju in sprejemanju posledic prokreacijske odgovornosti spolnega odnosa.

Za izvedbo tega projekta so nas navdihnile ideje vodstva katoliške Cerkve, ki pravijo, da »Cerkev zna ceniti tudi sociološka in statistična raziskovanja, če se zde koristna za dojetje zgodovinskih okoliščin, v katerih mora vršiti pastoralno delo, in če pripomorejo k boljšemu poznanju resnice« (FC 5) ter da »je potrebno v moralni teologiji, bolj kot v drugih teoloških disciplinah, upoštevati rezultate naravoslovnih in humanističnih znanosti ter človeškega izkustva; čeprav je jasno, da znanstveni rezultati ne morejo utemeljiti ali celo ustvariti moralnih norma, pa lahko močno osvetlijo položaj in obnašanje človeka« (Sveta kongregacija za katolički odgoj i izobrazbo 1976, št. 99). Ker zakon in družina kot instituciji ustrezata najglobljim zahtevam srca in dostojanstva osebe (CIV 44), sem – še posebno po dobljenih rezultatih projekta – globoko prepričana, da ju je treba postaviti v središče nove evangelizacije; tako bi postala predmet resnega in systemskega preučevanja, razmišljanja in moralno-pastoralnega delovanja.

V sodobni družbi, znotraj katere smo izvajali raziskovalni projekt, obstaja veliko dejavnikov, ki religijsko identiteto pospešujejo ali pa jo vodijo v krizo. Le z odkrivanjem resnične, moralno utemeljene identitete krščanskih vrednot zakona bosta lahko tako družba kakor krščanska skupnost našli zanesljiv način za nadaljnji obstoj.

Kratice

- CIV** – Benedikt XVI. 2009.
EE – Janez Pavel II. 2003.
EV – Janez Pavel II. 1995.
FC – Janez Pavel II. 1982.
GS – drugi vatikanski cerkveni zbor. 1980.
HV – Pavel VI. 2014.
KKC – Slovenska škofovska konferenca. 1993.

Reference

- Aračić, Pero, Ivo Džinić in Biljana Hlavaček, ur.** 2011. *Krščanski identitet i obitelj*. Đakovo: Biblioteka Diacovensia.
- Aramini, Michele.** 2009. *Uvod u bioetiku*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Baloban, Josip, in Gordan Črpić.** 2000. Bitne vrednote za uspešan brak u Hrvatskoj. *Bogoslovska smotra* 70:313–341.
- . 1998. Pobačaj i mentalitet u društvu. *Bogoslovska smotra* 68:641–654.
- Benedikt XVI.** 2009. Okrožnica *Ljubezen v resnici (Caritas in veritate)*. Cerkveni dokumenti 127. Ljubljana: Družina.
- Casey, Patricia Rosarie.** 1996. Psychological Effects of Abortion. *Catholic Medical Quarterly* (februar): 18–20.
- Congregazione per la dottrina della fede.** 1974. *Dichiarazione sul aborto procurato*. V: Stanko Lasić. 2009. *Pravo na rođenje u učenju Crkve*. Zagreb: CBR.
- Črpić, Gordan.** 1995. Religijske tendencije srednjoškolske omladine. *Vjesnik Đakovačko Srijemske biskupije*, št. 10:471–495.
- Drugi vatikanski cerkveni zbor.** 1980. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (Gaudium et spes). V: *Koncilski dokumenti*, 570–667. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Janez Pavel II.** 1982. *Apostolsko pismo o družini (Familiaris consortio)*. Cerkveni dokumenti 16. Ljubljana: Cerkveni dokumenti.
- . 1984. Govor udeležencem Kongresa o problemih zakona, družine in plodnosti. 8. 6. V: *Insegnamenti*, 1664–1665. Vatikan: Libr. Ed. Vaticana.
- . 1995. Okrožnica *Evangelij življenja (Evangelium vitae)*. Cerkveni dokumenti 60. Ljubljana: Družina.
- . 2003. Posinodalna apostolska spodbuda *Cerkev v Evropi (Ecclesia in Europa)*. Cerkveni dokumenti 103. Ljubljana: Družina.
- Jugoslovanski škofje.** 1989. *Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri*. Cerkveni dokumenti 39. Ljubljana: Cerkveni dokumenti.
- Kongregacija za verski nauk.** 1987. *Navodilo o daru življenja (Donum vitae)*. Cerkveni dokumenti 36. Ljubljana: Cerkveni dokumenti.
- . 2009. *Dostojanstvo osebe (Dignitas personae)*. Cerkveni dokumenti 125. Ljubljana: Družina.
- Matulič, Tonči.** 2006. *Medicinsko prevrednovanje etičkih granica: svetost života priklještena između autonomije i tehnicizma*. Zagreb: Glas Koncila.
- . 2008. Mladi i spolnost: Teološko-moralni pristup. *Diacovensia* 16, št. 1–2:67–93.
- . 2009. *Metamorfoze kulture: teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*. Zagreb: Glas Koncila.
- Narodne novine.** 1978. Zakon o zdravstvenim mjerama za ostvarivanje prava na slobodno odlučivanje o rađanju djece. *Narodne Novine* 39, št. 78:423–426.
- Pavel VI.** 2014. Okrožnica *Posredovanje človeškega življenja (Humanae vitae)*. Cerkveni dokumenti 144. Ljubljana: Družina.
- Pontificio consiglio della pastorale per gli operatori sanitari.** 1995. *Carta degli operatori sanitari*. Vatikan: Tipografia Vaticana.
- Republika Hrvatska.** 2001. Ustav Republike Hrvatske. *Narodne Novine*, 28. 1.
- Rue, Vincent, in Cynthia Tellefsen.** 1996. The Effect of Abortion on Men. *Ethics and Medics* 21, št. 4:3–4.
- Slovenska škofovska konferenca.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Sveta kongregacija za katolički odgoj i izobrazbu.** 1976. *Teološka formacija budućih svećenika*. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.

- Sveta stolica.** 1984. *Povelja o pravima obitelji.* Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.
- Sveti zbor za katolički odgoj.** 1984. *Odgojne smjernice o ljudskoj ljubavi: Obris i spolnog odgoja.* Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.
- Šolić, Petar.** 1994. *Radost ljubavi: študije i članci.* Split: CuS.
- — —. 2002. *Moralni aspekt ljudske spolnosti.* Split: CuS.
- Valjan, Velimir.** 2002. *Moral spolnosti, braka i obitelji.* Sarajevo: Svjetlo riječi.
- Vukasović, Ante.** 1991. Zašto im hoćete spaliti krila, kada oni žele letjeti? *Obnovljeni život* 3–4:299–311.
- Vuletić, Suzana, in Ivica Pažin.** 2011. Dimenzioniranje spolnosti kroz prizmu personalističke norme za formaciju autentičnog kršćanskog identiteta. V: Pero Aračić, Ivo Džinić in Biljana Hlavaček, ur. *Kršćanski identitet i obitelj*, 133–168. Đakovo: Biblioteka Diacovensia.
- Vuletić, Suzana.** 2008. Humanae vitae: jedan naraštaj poslije. *Vjesnik Đakovačko Srijemske biskupije*, št. 6:597–603.
- — —. 2010. Kršćanska koncepcija regulacije bračnih sjedinjenja pod imperativom »odgovornog roditeljstva«: rezultati znanstveno-istraživačkog projekta »Kršćanski identitet i kvaliteta bračnog i obiteljskog života«. *Nova Prisutnost* 8, št. 3:371–392.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,447—460
 UDK : 27-42-1Demmer K.
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

Roman Globokar

Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moraltheologie Klaus Demmers

Zusammenfassung: Klaus Demmer (1931–2014), einer der führenden Moraltheologen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hat der einmaligen Lebensentscheidung eine enorm wichtige Bedeutung im moralischen Leben der einzelnen Person zugeschrieben. Mit der freien und bewussten Entscheidung bestimmt der Einzelne in einem gewissen Zeitabschnitt seines Lebens seine eigene Zukunft. Im folgenden Artikel wird die Analyse der Lebensentscheidung aus anthropologischer und theologischer Sicht dargestellt. Im Bewusstsein des eigenen Sterbenmüssens trifft der Einzelne die Entscheidung, seinem Leben einen einheitlichen Sinn zu geben. Zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der Verwirklichung des eigenen Lebens wählt er die Möglichkeit, in der er hofft, am meisten fruchtbar sein zu können. Theologisch gesehen, ist eine Lebensentscheidung die Antwort auf den Ruf Gottes. Obwohl eine Lebensentscheidung sich in gewissem Maße in institutionalisierten Bahnen (Ehe, Ordensleben, Priestertum) vollzieht, lässt Demmer aber die Möglichkeit einer nicht-institutionalisierten Lebensentscheidung zu. In Krisen vertritt Demmer zunächst stets die tutoristische Lösung. In seinen späten Schriften sieht er aber im Institut der Dispens die äußerste Maßnahme der Kirche nicht nur gegenüber Priestern und Ordensleuten, sondern auch gegenüber Ehepaaren, die an der einmal getroffenen Lebensentscheidung gescheitert sind. Am Ende des Artikels werden einige kritischen Überlegungen gegenüber der Deutung der Lebensentscheidung bei Klaus Demmer geäußert und auch auf andere mögliche Lösungen auf einige brennende Fragen in diesem Bereich hingewiesen.

Schlüsselworte: Lebensentscheidung, personale Wahrheit, Ehe, Unauflösbarkeit der Ehe, Dispens

Povzetek: **Življenjska odločitev kot dokončna določitev svoje lastne prihodnosti: o pomenu življenjske odločitve v moralni teologiji Klause Demmerja**

Eden vodilnih moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu, Klaus Demmer (1931–2014), je velik pomen v posameznikovem moralnem življenju pripisoval enkratni življenjski odločitvi. S svobodno in zavestno odločitvijo posameznik v nekem določenem trenutku svojega življenja dokončno začrta svojo prihodnost. V članku je predstavljena analiza življenjske odločitve z antropološkega in s teološkega vidika. V zavesti svoje lastne minljivosti se posameznik

odloči, da bo svojemu življenju dal enovit pomen. Med različnimi možnostmi uresničenja svojega življenja si izbere tisto, v kateri bo lahko najbolj rodoviten. Teološko gledano, je življenjska odločitev odgovor na božji klic. Večinoma je življenjska odločitev v neki meri tudi institucionalizirana (zakon, redovništvo, duhovništvo). Demmer dopušča še možnost neinstitutionalizirane življenjske odločitve. Ob morebitnem prelomu življenjske odločitve Demmer proti koncu svojega življenja predlaga tudi za razvezane in za ponovno poročene institut spregleda (dispenza), ki je v veljavi pri duhovnikih in redovnikih in s katerim jim cerkvena avtoriteta po nekem določenem času in tehtnem premisleku omogoči, da sklenejo zakrament zakona. Ob koncu članka je navedenih nekaj kritičnih točk Demmerjevega pojmovanja življenjske odločitve; nakaže še druge možne rešitve glede pereh vprašanj na tem področju.

Ključne besede: življenjska odločitev, osebna resnica, zakonska zveza, nerazvezljivost zakona, spregled

Abstract: **Life Decision as Definitive Determination of One's Own Future: On the Importance of Life Decision in the Moral Theology of Klaus Demmer**

Klaus Demmer (1931–2014), one of leading moral theologians after Vatican II, attributed the course of moral life of an individual to a one-time life decision. An individual conclusively defines his future through a free and conscious decision at a certain moment of his life. The article analyzes this life decision anthropologically and theologically. Aware of his own impermanence, an individual decides to give his life unified meaning and chooses among several opportunities the one that will enable him to live his life to the fullest. A life decision is theologically a response to God's call and is in most cases institutionalized to a certain degree (marriage, religious vows, priesthood), although Demmer allows for non-institutionalization of life decisions. In the case of a breach in one's life decision, Demmer, toward the end of his life, suggests granting dispensation to divorced and re-married persons, much as it had been given by Church authorities to ex-priests, monks and nuns after a certain period of time and careful consideration to enable them to receive the sacrament of marriage. The article concludes by mentioning some critical points in Demmer's understanding of life decision and suggests possible solutions to some contentious issues in this field.

Key words: life decision, personal truth, marriage, indissolubility of marriage, dispensation

1. Einleitung

In letzter Zeit hat vor allem im katholischen Milieu das Thema der Lebensentscheidung zunehmend Aufmerksamkeit erhalten. Im Hinblick auf die beiden Familiensynoden in den Jahren 2014 und 2015 haben sich sowohl Fachleute als auch eine weitere Öffentlichkeit der Diskussion angeschlossen. (Bahovec 2014; 2014a) In

diesem Artikel möchte ich den Beitrag von Klaus Demmer (1931–2014), einem der einflussreichsten Moraltheologen der Nachkonzilszeit, kritisch darstellen.

Demmer hat sich mit dem Thema der Lebensentscheidung sein ganzes Leben lang beschäftigt. Auf einer Seite dürfte dies wahrscheinlich biographisch bedingt sein, weil er als Priester und Ordensmann viele Menschen bei Ihrer Lebenswahl begleiten konnte. Auf der anderen Seite stellt aber dieses Thema auch ein wichtiges Element seiner Moraltheologie dar. Wir werden sehen, dass sich gerade in der Lebensentscheidung die transzendente und die kategoriale Ebene des Erkennens und des Wählens kreuzen.

Als Ausgangspunkt meiner Überlegungen sollen zwei brennende aktuelle Fragen in diesem Bereich herausgestellt werden. Erstens, ein sehr großer Teil der heutigen Jugend trifft keine endgültige Lebensentscheidung, zumindest nicht in einer institutionellen Form. In Slowenien wurde im Jahr 2014 mehr als die Hälfte der Kinder (58 %) außerhalb der Ehe geboren. Das Verständnis von Ehe und Familie hat sich gründlich verändert (Strehovec 2012, 196–198). Was bedeutet diese Tatsache für die moraltheologische Reflexion? Eine zweite Herausforderung ist der angemessene Umgang mit Brüchen in der Lebensgeschichte vieler Menschen heute. Jede dritte Ehe in Slowenien wird geschieden. Wie soll die Kirche mit Geschiedenen und Wiederverheirateten umgehen?

Es folgt die Beschreibung und Würdigung der Lebensentscheidung in den Schriften von Klaus Demmer, am Ende setzen wir uns mit den genannten Herausforderungen auseinander.

2. Lebensentscheidung in anthropologischer Sicht

2.1 Erläuterung des transzendentalen Ansatzes in der Moraltheologie

Das Buch mit dem Titel *Die Lebensentscheidung* aus dem Jahr 1974 ist eines der ersten Bücher von Klaus Demmer. Das Thema der Lebensentscheidung dient ihm als Anknüpfungspunkt für das Vorstellen seines transzendentalen moraltheologischen Ansatzes (Bonandi 2011, 39). Es werden in diesem Zusammenhang ihn interessierende Themen, wie das Spezifikum der christlichen Ethik, die anthropologischen Implikationen des Glaubens, der moralische Kompromiss, die Geschichtlichkeit des Naturgesetzes und der moralischen Normen, die zentrale Stellung der individuellen Entscheidung, die Absolutheit und Bedingtheit der menschlichen Freiheit, das Spezifikum der moralischen Wahrheit, die Rolle der Institution für die moralische Einsicht und Entscheidungen des Einzelnen, dargestellt. Das eigentliche Thema ist daher nicht die Lebensentscheidung an sich, sondern der mit ihr verbundene Kontext, also der gesamte Rahmen der fundamentalen Moraltheologie.

Demmer sieht in seiner philosophischen und theologischen Untersuchung eine tragende Unterstützung für die Sicherheit der Entscheidung. Er versucht aus den

grundlegenden anthropologischen Voraussetzungen die innere Grundstruktur der einmaligen und unwiderruflichen Lebensentscheidung herauszustellen. Er schreibt: »Die Lebensentscheidung ist moralische Tat ursprünglichsten Ranges. In ihr und durch sie wird die eigene Geschichte unter einen alles tragenden Sinn gestellt, der mit dem Anspruch auftritt, alle zukünftigen Einsichten und Erfahrungen deutend bewältigen zu können, da er sich selbst einem prospektiven Einsichtsakt von einmaliger Auszeichnung verdankt.« (1974, 128)

Er lehnt ganz bewusst einen positivistischen Zugang zum Thema ab. Es geht ihm nicht darum, die Rechtfertigung der Unauflöslichkeit der Ehe in der aufgetragenen Norm zu suchen, sondern um zu zeigen, dass der Mensch als das Wesen, das nach dem Sinn des Lebens strebt und das sich des Todes bewusst ist, ein inneres Streben nach der definitiven Orientierung seines Lebens in sich selbst entdeckt. Demmer will weniger ein Apologet der christlichen Lehre sein, sondern sein Forschungsinteresse gilt der Frage, in wie weit es eine allgemeine vernunftmäßige Basis für die unwiderrufliche Lebensentscheidung gibt. Diese Ausrichtung entspricht der nachkonziliaren Suche neuer Wege in der moraltheologischen Reflexion.

2.2 Erste Konkretisierung der Grundentscheidung

Demmer fängt mit der Ebene der menschlichen Erfahrung an und stellt fest, dass die zahlreichen Entscheidungen, die der Mensch im Laufe des Lebens trifft, nicht unverbunden nebeneinander stehen. Sie finden sich in einem Sinnzusammenhang vor, in einer gemeinsamen Ausrichtung auf das Gute. Diese Ausrichtung wirkt auf der transzendentalen Ebene und wurde in der Moralthologie mit dem Begriff Grundentscheidung (*optio fundamentalis*) bezeichnet. Die Grundentscheidung ist also keine thematische und konkrete Entscheidung, sondern die Ausrichtung der Person auf der transzendentalen Ebene, die sich aber ständig in den kategorialen Entscheidungen äußert, bestätigt, verwirklicht und wieder konstituiert. Das konkrete Handeln des Menschen ist die Interpretation seiner Grundentscheidung. (Demmer 1990, 855–859)

Auf der paradigmatischen Weise inkarniert sich die Grundentscheidung in der unwiderruflichen Lebensentscheidung, die für Demmer eine »erste Kategorialisierung« bzw. »Vergeschichtlichung« der transzendentalen Grundausrichtung des Willens auf das Gute ist. Demmer schreibt, dass die Grundentscheidung und die Lebensentscheidung »gleichsam die Brennpunkte einer Ellipse« (1974, 7) darstellen. Dieses Bild wiederholt sich auch in späteren Schriften (1993, 86), obwohl es meiner Meinung nach nicht ganz unproblematisch ist. Es könnte nämlich zu der Auffassung verführen, dass es um zwei verschiedene Entscheidungen auf der gleichen Ebene geht. Doch die Lebensentscheidung ist eine kategoriale Entscheidung, in der sich die transzendente Grundausrichtung des Menschen in einem bestimmten geschichtlichen Moment verwirklicht.

Es stimmt gleichwohl, dass der Lebensentscheidung, die für Demmer einmalig und deshalb unwiderruflich ist, ein besonderer Status unter allen anderen kategorialen Entscheidungen zugeschrieben wird. Auf der einen Seite ist die Lebensentscheidung »niemals eine punktuelle Tat, sondern ein lebenslanger Prozeß

schöpferischer Selbsterhellung in wachsender freiheitlicher Entschiedenheit« (1974, 257–258). Auf der anderen Seite ist aber auch ein äußerer Ausdruck dieser Entschiedenheit in einem bestimmten Augenblick des Lebens notwendig. Weil um eine geschichtliche Wahrheit in Bezug auf eine geschichtliche Person geht, stellt sich die Frage, inwieweit sich diese überhaupt definitiv erkennen und unwiderruflich festlegen lässt.

Aufgrund der bisherigen Lebensgeschichte entscheidet sich der einzelne Mensch im Hinblick auf seine ganze noch ausstehende Geschichte. Vergangenheit und Zukunft verbinden sich in einem bestimmten geschichtlichen Moment. Der Lebensentscheidung ist eine Rolle der Vorentscheidung zugeschrieben, die alle nachfolgenden Entscheidungen beeinflusst. Die nachfolgenden Entscheidungen können nur dann als gelungen bezeichnet werden, wenn sie »in der logischen Konsequenz dieser Entscheidung stehen« (22).

Demmer ist sich zwar bewusst, dass es bei der Lebensentscheidung um einen Schritt in eine ungewisse, dunkle Zukunft geht. »Dennoch wird dieser Schritt gewagt: im Vertrauen auf die erkannte Wahrheit des eigenen Selbst und das Maß der zuhandenen Kräfte, diese Wahrheit auch ohne Abstriche durchtragen zu können.« (1974a, 386) Trotzdem bleibt die Zukunft letztlich unverfügbar. Der Mensch fühlt sich klein und begrenzt, aber genau die Annahme dieser Grenzen ist die Voraussetzung eines realistischen Lebensentwurfes.

Die letzte Grenze unserer Existenz ist aber Tod und Demmer insistiert, dass nur wer zu sterben versteht, es auch versteht zu leben und zu lieben. Den Sinn des Todes zu entdecken, ist die Voraussetzung dafür, dem Leben eine Richtung zu geben. »Wer den Tod auf sich zukommen sieht – und dies ist ein gemein-menschliches Existential –, sucht seinem Leben ein Maximum an sinnvollen Lebensmöglichkeiten abzugewinnen.« (1999, 249) Die drohende Wirklichkeit des Sterbenmüssens wird frei angenommen und dem Leben ein Sinn gegeben, der den Tod überlebt.

2.3 Personale Wahrheit

Die Unwiderruflichkeit der Lebensentscheidung hat ihren Grund in der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit des Entscheidungsträgers in seiner linearen Einsichts- und Freiheitsgeschichte. »Dieser entscheidet sich nicht für eine Wahrheit, die unabhängig von seiner konkret-geschichtlichen Existenz gilt. Vielmehr wählt er sich selbst in seiner personalen Einmaligkeit.« (1974, 11) Es geht um die Fähigkeit, sich selbst bestimmen zu können. »Aus der Vielzahl der anstehenden Handlungsmöglichkeiten wird eine als die angemessenste gewählt unter Ausschluß aller übrigen.« (21) Die notwendige Scheidung von anderen Möglichkeiten soll einer größeren Fruchtbarkeit des Lebens dienen. »Ein Verzicht darf darum niemals Ursache persönlicher Verarmung sein, vielmehr muss er schöpferisch umgewandelt werden.« (1999, 252) Das menschliche Schicksal ist nicht im Voraus prädestiniert, sondern der Mensch ist tatsächlich frei, seiner eigenen Geschichte den entscheidenden Kurs zu geben. Es gibt also keine zwingende Evidenz, die den Einzelnen zu einer bestimmten Wahl nötigen würde, sondern es geht um eine frei eingesehene Selbstbe-

stimmung. Deshalb steht an der Wurzel einer solchen Entscheidung immer »nur« eine moralische Gewissheit, »die die Möglichkeit sowohl des Irrtums als auch einer anderen Lösung nicht absolut ausschließt« (1974, 37). Es handelt sich nicht um eine objektive Evidenz, sondern um »eine personale Vollzugevidenz« (18). Diese Wahrheit wird nur progressiv erfasst und trägt immer einen Risikocharakter mit. Sie vollendet sich erst am Ende eines lebenslangen Prozesses. (2003, 106)

Demmer ist überzeugt, dass jeder Mensch innerhalb seiner Lebensgeschichte zum Augenblick der Lebensentscheidung kommen *muss*. »Einmal müssen die notwendigen Bedingungen erfüllt sein, die eine definitive Festlegung des eigenen Lebens freigeben.« (1974, 25) Ohne bewusste Lebensentscheidung lebt nach Demmers Meinung der Mensch an sich selbst vorbei und verbleibt auf der Ebene Geschichtslosigkeit. »Der Schritt in das Unsichtbare und Unfassbare besitzt seinen gelebten Anhaltspunkt in der Biografie eines jeden geistig aufmerksamen Menschen.« (2014, 50)

Demmer stellt mehrmals die Einmaligkeit der Lebenswahl: »So wie die eigene geschenkhaft existenz einmalig und unwiederholbar ist, so kann man sie auch nur einmal und unwiederholbar in eine Lebensentscheidung geschenkhaft zusammenfassen. Man bindet sich immer nur einmal!« (1974, 183) Hier stellen sich die Fragen, wie Demmer eine zweite Ehe oder den Eintritt in ein Kloster nach dem Tod des ersten Partners interpretieren würde.

3. Lebensentscheidung in theologischer Sicht

3.1 Erste Konkretisierung der Glaubensentscheidung

Für den Glaubenden stellt die Glaubensentscheidung den Mittelpunkt seines Lebens und Handelns dar. Im Glauben findet er zu seiner vollen geschichtlichen Selbstidentität. Jede konkrete Entscheidung ist »Ratifizierung, Konkretisierung und Explizierung« der Glaubensentscheidung. In einer ausgezeichneten Weise gilt das für die Lebensentscheidung. Die Lebensentscheidung ist die erste Konkretisierung der grundlegenden Glaubensentscheidung. Demmer schreibt: »Die Lebensentscheidung des Glaubenden, in der über die offene und ungewisse Zukunft des eigenen Lebens in endgültiger und unwiderruflicher Weise verfügt wird, vollzieht sich im Gegenüber zum sich offenbarenden Gott.« (1974, 128)

Die Glaubensentscheidung *verlangt* eine Lebensentscheidung, »wenn und sofern sie sich überhaupt in die personale Einmaligkeit ihres Trägers inkarnieren will.« (129) Der Glaube entäußert die Endgültigkeit der Geschichte und fordert den Einzelnen, die volle Verantwortung für sein Leben anzunehmen.

Demmer warnt vor einer zu sehr simplifizierten Deutung der göttlichen Berufung: »Gottes ‚Plan‘ mit dem Menschen, von dem in kirchlichen Lehrdokumenten so oft die Rede ist, liegt alles andere als ablesbar vor. Er erschließt sich erst über eine denkerische Lebensleistung. Er wird als Ergebnis einer Selbstaufklärung der Vernunft des Glaubens hervorgedacht.« (2014, 190)

3.2 Christologische Wahrheit des Menschen

Demmer ist überzeugt, dass es keinen Widerspruch zwischen der Lehre von Jesus Christus und der natürlichen Wahrheit über den Menschen geben kann. Die zentrale Botschaft des christlichen Glaubens ist, dass Gott sich den Menschen in Jesus Christus endgültig geöffnet hat. Das Absolute und das Geschichtliche vereinigen sich in diesem Ereignis. Jede Entscheidung innerhalb der Geschichte trägt auf der einen Seite den Charakter der Endgültigkeit, auf der anderen Seite ist sie aber immer auch mitbestimmt durch die bleibende Offenheit und Überholbarkeit menschlicher Geschichte. Demmer betont dabei die Geschichtlichkeit der personalen Wahrheit, deshalb muss auch die Treue zur Lebensentscheidung zur dauernden Korrektur bereit sein. »Treue schließt jede Verabsolutierung eines ganz bestimmten geschichtlichen Einsichtsstandes aus; denn das würde einen philosophischen wie theologischen Positivismus implizieren, der die Strukturen von Geschichtlichkeit insgeheim überspringt.« (1974, 85) Es geht um die Treue zu einmal erkannten Möglichkeiten für die sinnvolle Verwirklichung des eigenen Lebens, die eine gewisse Elastizität dem äußeren Ausdruck der Lebensentscheidung gegenüber einschließt.

Der Christ versteht seine Wahl als Antwort auf Gottes Treue, die sich in Jesus Christus endgültig geöffnet hat. »Die Lebensgeschichte des Jesus von Nazareth liefert, unbeschadet ihrer Unvergleichlichkeit einen Interpretationsschlüssel, mit dessen Hilfe man aktive Vorsehung über die eigene Lebensgeschichte ausübt. Da stoßen Handlungsnormen in ihrer satzhaften Vorgabe an Grenzen, vielmehr ist unabtrebare Unterscheidung der Geister angemahnt.« (1999, 253)

3.3 Eschatologische Verwirklichung der personalen Wahrheit

Das anthropologische Bewusstsein des eigenen Todes wird innerhalb des christlichen Glaubens, innerhalb eines eschatologischen Horizonts interpretiert. Die endgültige Erfüllung des Lebens wird als eine Tat Gottes verstanden. Lebensentscheidung ist die geschichtliche Antizipation dieser eschatologischen Vollendung: »Die Wahl geschieht in ein Dunkel hinein, das erst durch das Leben mit ihr fortschreitend aufgeht werden kann und muß. Der Glaubende lebt angesichts dieser Not aus dem Vertrauen, daß der »Erfolg« seines Lebens von einer letzten, gnadenhaften Korrektur abhängt. Erst so wird die Schwere geschichtlicher Entscheidung erträglich und lebbar.« (1974, 166) Das eschatologische Bild stellt aber keine feste Beschreibung der Erfüllung des Lebens dar, es hat aber eine Anziehungskraft in sich, die dem Einzelnen die Hoffnung für das Gelingen seines Lebens schenkt.

4. Institutionalisation der Lebensentscheidung

4.1 Ambivalenz der Institutionen

Demmer versteht die Institutionalisation der Lebensentscheidung als Ausdruck der Solidarität der Gesellschaft gegenüber den Einzelnen. Institutionen schützen

und stärken den Einzelnen in schwierigen Situationen und helfen ihm, der Lebenswahl treu zu bleiben. »Zudem haben Institutionen die Wahrheitsvermutung auf ihrer Seite, denn in ihnen versammeln sich Einsicht und Erfahrung von Generationen.« (2003, 111) In Situationen des Zweifels geben Institutionen dem Einzelnen einen festen Stand für seine Entscheidungen.

Diese Entlastung bringt aber auch eine Spannung mit sich, nämlich jene zwischen dem eigenen personalen Entwurf und der Anpassung an die gesellschaftlich vorgegebene Form. Jede Lebensentscheidung ist auch durch einen gewissen Selbstverlust charakterisiert, was aber nicht zur Selbstentfremdung führen soll. Deshalb ist es wichtig, dass die Lebensentscheidung nicht im Sinne einer passiven Anpassung an die Institution verstanden wird. »Es bedarf vielmehr einer dauernd kritischen Mitgestaltung institutioneller Strukturen im Sinne der eigenen Lebenswahl.« (1974, 39) Institution soll im Dienst der personalen Freiheit und progressiven Entwicklung der Einzelnen sein.

4.2 Möglichkeit einer nicht-institutionalisierten Lebensentscheidung

Die Wahl der Ehe oder des Ordensstandes ist bei Demmer nicht exklusiv gemeint. »Denn es ist durchaus möglich und auch sinnvoll, wenn der Einzelne eine Entscheidung als Lebenswahl versteht und setzt, die in ihrer ‚objektiven‘ Struktur nicht unbedingt einen solchen Einsatzgrad fordert. Es liegt dann in seinem freien Ermessen, einer offensichtlichen Vorzugswahl das Gewicht einer Lebensentscheidung zu geben.« (132) Es lassen sich also auch unwiderrufliche Bindungsformen denken, denen der institutionalisierte Charakter abgeht. »So mögen Künstler, Forscher, Politiker oder Ärzte ihren erwählten Beruf als Berufung verstehen und in der Weise eines ein für alle Mal gewählten Lebensstandes ausüben.« (1999, 250) Demmer sieht aber die Deckung der Lebenswahl mit dem Beruf nicht notwendig, es kann auch innerhalb eines »frei geschaffenen Lebensstand(s)« (1974, 133) ein Nacheinander verschiedener Berufe geben.

Bei der institutionalisierten Lebenswahl bekommt die private Entscheidung einen öffentlichen Wert und auch Schutz, bei der nicht-institutionalisierten Entscheidung bleibt sie in Bereich persönlicher Intimität und Beliebigkeit, deshalb sind bei ihr auch keine institutionellen Sicherungen und Sanktionen vorgesehen. Dennoch müsste ein Bruch zwangsläufig »als lebensgeschichtliches Scheitern erlebt werden« (1999, 250).

Demmer warnt davor, dass mit der Privatheit auch die Unsicherheit zunimmt. »Und im Übrigen ist dem Einzelnen zuweilen unklar, welches Maß an Selbstbindung und Endgültigkeit in einer getroffenen Entscheidung steckt.« (2003, 113)

5. Umgang mit den Krisen

Die personale Wahrheit ist niemals abgeschlossen, sondern sie bedarf der dauernden Neubestätigung und ist zum ständigen Nachreifen herausgefordert. Auch

die Momente der Krise stellen eine Gelegenheit dar, neue unvorhersehbare Erfahrungen in die endgültige Lebensentscheidung zu integrieren.

5.1 Tutoristische Lösung

Im Umgang mit Krisen vertritt Demmer einen tutoristischen Weg. Die Kontinuität mit der einmal getroffenen Entscheidung hat den Vorrang (2014, 247), wobei es vor allem um die *innere* Kontinuität geht. Er schreibt: »Der Entscheidungsträger ist darum zunächst gehalten, die *innere* Kontinuität seines Lebensvollzugs wiederherzustellen, ehe er daran zu denken hat, was dazu an *äußerer* Kontinuität vonnöten ist.« (1974, 87) Es wird ständig der Kompromiss, die beste Handlungsmöglichkeit gesucht, die das weitere Wachstum in der personalen Wahrheit ermöglicht und anspricht. »Was möglicherweise auf der Ebene des reinen Phänomens als Bruch oder Unlogik erscheinen könnte, mag sich in Einheit mit dem expliziten Wachsen des inneren Einsichtsstandes dennoch als logische Entwicklung erweisen.« (247) Allerdings gibt es keine unbeschränkte Elastizität des äußeren Ausdrucks. Im Grenzfall, »wenn eindeutig stärkere Gründe für die Notwendigkeit einer Korrektur sprechen, darf die Aufgabe äußerer Kontinuität des Lebensvollzugs in Kauf genommen werden.« (145) Wenn es am Anfang um einen Irrtum gegangen ist, dann ist eine Korrektur notwendig. »Denn die moralischen Kräfte eines Menschen sind nicht unbegrenzt; man kann nicht andauernd mit einem Irrtum leben, wenn man nicht menschlich verarmen und versanden will.« (144) Demmer aber mahnt vor zu schneller Entscheidung. Er plädiert für Treue auch, »wenn die erste Entscheidung auf einem offensichtlichen Fehlurteil beruhte. Um wieviel mehr in solchen Situationen, in denen der Irrtum der Lebensentscheidung nicht eindeutig feststeht!« (29) Das Verbleiben in einer vielleicht zweifelhaften Wahl kann das geringere Übel gegenüber den negativen Konsequenzen einer Revision darstellen.

5.2 Interpersonale Dimension

Wenn Demmer über die Krisensituationen spricht – und eigentlich erst hier –, hebt er auch die interpersonale Dimension der Lebensentscheidung hervor. Es gibt Fälle, wo einer der Partner den Irrtum der ersten Entscheidung nicht anerkennt. Demmer fragt sich, »ob es nicht eine moralische Verpflichtung geben könne, im begangenen Irrtum auszuharren, und zwar um des Nächsten willen.« (30). Die Revision der Lebensentscheidung könnte den anderen moralisch zerstören. »Ja es könnte sogar noch eingehender gefragt werden, ob nicht auch in einer solchen Situation Wahrheit die Frucht einer *gemeinsamen* Entscheidung wird.« (30) In der Ehe lebt die Lebensentscheidung des einen im anderen. »Es kann darum keine wahre Treue zu sich selbst geben, die auf Kosten der Treue zum Nächsten ginge wie auch umgekehrt.« (89) Meiner Meinung nach kommt diese interpersonale Dimension der Lebensentscheidung in der Darstellung von Demmer zu kurz.

5.3 Institutioneller Umgang mit Krisen

Bei der eventuellen Revision der institutionalisierten Lebensentscheidung hat die Institution die Aufgabe, dem Einzelnen einen kritischen Filter im Sinne einer objek-

tiven Vorzugsregel vorzusetzen. Die Institution kann eine Revision tolerieren, sie kann ihr sogar einen Rechtschutz gewähren. »Inwieweit sie indes die rechtliche Möglichkeit einer neuen Bindung oder einer solchen Bindung, die dem Wesen der ersteren entgegensteht, gewähren kann, hängt einzig von der ihrerseits unterstellten anthropologischen Vorentscheidung ab.« (1974, 44)

Wenn das Individuum die einmal getroffene, endgültige Lebensentscheidung bricht, nimmt es damit auch frei die Sanktionen der Institution an. »Diese sind nichts anderes als die öffentliche Anerkennung einer Wirklichkeit, zu der sich der Entscheidungsträger frei bekannt hat.« (114–115)

In diesem Bereich ist nach Demmer die Rolle der Kirche, »den Glaubenden mit seiner Situation in aller gebotenen Offenheit zu konfrontieren und ihm zu zeigen, wo er in Wirklichkeit steht.« (116) Wenn wir über die Rolle der Kirche als Institution reden, dürfen wir nicht vergessen, dass sie immer auch geschichtlich bedingt ist und dass bestimmte gesellschaftliche Strukturen nicht verabsolutiert werden dürfen. Ebenso ist es auch nicht möglich, innerhalb der Geschichte das reine göttliche Recht zu entnehmen. »Eine Forderung göttlichen Rechts ist endgültig in dem Sinn, daß sie für den Zeitpunkt ihrer Formulierung den göttlichen Willen unverkürzt zur Geltung bringt.« (119) Der theologische Erkenntnisprozess ist mit der geschichtlichen Unabgeschlossenheit gekennzeichnet, deshalb fordert er auch einen institutionellen Revisionsprozess.

5.4 Möglichkeit der Dispens

Im Bereich der konkreten Lösungen wird eine deutliche Verschiebung bei Demmer festgestellt. Am Anfang seiner Karriere ist er sehr skeptisch gegenüber der Dispenspraxis. Im Jahr 1974 schreibt er: »Institutionelle Strukturen zeichnen sich angesichts einer solchen Situation durch ein Entgegenkommen aus, das den Bruch im Rahmen des nur eben Möglichen zu mildern sucht. Ob dies allerdings durch eine überhastete Dispenspraxis wirksam geschieht, mag bezweifelt werden.« (214) Über die Möglichkeit der Dispens schreibt er schon 2003 folgendes: »So ist es durchaus denkbar, dass eine gewährte Dispens ein bestehendes Band auflöst. Vorausgesetzt wird, dass die Dispens gewährende Autorität über das in Frage stehende Band hoheitliche Gewalt besitzt. Das ist bei positiven Gesetzen, deren Inhalt naturrechtlich nicht festgestellt ist, der Fall.« (2003, 117) Im Folgenden entwickelt Demmer seine Gedanken über die Möglichkeit der Dispens in der Kirche auch für Eheleute (117–120). In seinem letzten Werk, das posthum 2014 erschienen ist, sieht er aber gerade in der Dispens die äußerste Maßnahme der Kirche nicht nur gegenüber Priestern und Ordensleuten, sondern auch gegenüber Ehepaaren, die an der einmal getroffenen Lebensentscheidung gescheitert sind. Er schreibt zwar ganz deutlich: »Was immer man im Blick auf scheiternde Lebensbindungen vorschlägt, es gibt keine perfekte Lösung.« (2014, 115)

Aus den Worten spürt man die große Empfindlichkeit des Autors für die Gerechtigkeit und das Schicksal der einzelnen Menschen. Er schreibt diesbezüglich deutlich emotiv: »Es ist ein Ärgernis, dass Ehe, Zölibatsversprechen und Orden-

sgelübde ungleich behandelt werden. Denn der Bindungswille ist immer gleich. Verteilt Gott seine Gnaden unterschiedlich?» (82) Aus dem Gesichtspunkt der Moralthologie gibt es keinen Unterschied zwischen sakramentalen und nicht sakramentalen Lebensentscheidungen. Der Grad der Unwiderruflichkeit ist derselbe. Deshalb sieht er in der Dispensgewährung bei Zölibatsversprechen und Ordensgelübden das Paradigma auch für Eheversprechen.

Die Dispens ist ein Gnadenakt, eine Art der Barmherzigkeit gegenüber dem einzelnen. Die Dispens hat aber auch ihre Grenzen, denn sie darf nicht das Gemeinwohl der Kirche aus dem Auge verlieren. Damit ein öffentliches Ärgernis in der Kirche verhindert wird, müssen einer »Dispensgewährung enge Grenzen« (81) gesetzt werden. Bei der Gewährung soll sich die Kirche »einzig und allein am Evangelium mit den Extremforderungen der Bergpredigt« (82) messen. Die Grundregel lautet: »Im Zweifel für die Barmherzigkeit.« (82) Diese aufgestellte Regel darf uns nicht verleiten, zu glauben dass Demmer hier zu einer laxistischen Denkweise tendiert. Er betont, dass es nicht um einen Verwaltungsakt geht, sondern um »ein Recht auf persönlich verantwortete Epikie« (82). Der Betroffene kann in der Stille seines eigenen Gewissens mit Hilfe seiner Berater entscheiden, was wirklich und möglich ist. Er hat aber nach Demmer kein Recht auf eine sakramentale Zweitehe, doch sollte seine eventuelle Entscheidung für das Empfangen der Eucharistie respektiert werden. Etwas resignierend äußert sich Demmer zum Schluss: »Im Übrigen wird es niemals eine Lösung geben, die ohne ein Ärgernis bliebe.« (82)

Demmer betont, dass die erste Verantwortung der Kirche eine sachgemäße Vorbereitung auf die Ehe ist. Das Ehecatechumenat muss mehr als eine reine Formalität sein. Ebenso ist es wichtig, dass in der kirchlichen Gemeinschaft »qualifizierte und erfahrene Ehepaare« (80) oder Gruppen einer Ehe in Krisen zur Seite stehen. Die Gemeinschaft der Kirche ist für das Gelingen der Lebensentscheidung der Mitglieder mitverantwortlich.

Lehramt und Moralthologie müssen die Pädagogik der kleinen Schritte lernen, die vor unbarmherziger Überforderung schützt. »Der hohe Anspruch des Evangeliums darf nicht verwässert werden. Denn in dieser Kompetenz liegt die Existenz von Glaube und Kirche in einer pluralisierten wie tendenziell nivellierten Öffentlichkeit begründet. Das schließt barmherzige Empathie vor Ort nicht aus. ... Der Angesprochene muss den Weg mitgehen können, theoretisch wie praktisch.« (193) Hier kommt das Gesetz der Gradualität zur Geltung.

6. Kritische Bemerkungen

Klaus Demmer behandelt das Thema der Lebensentscheidung in einer sehr systematischen und gründlichen Weise. Am Ende der Darstellung möchte ich meine oben beiläufig angemerkteten Kritikpunkte noch einmal schematisch zusammenführen.

Das Verhältnis zwischen Grundentscheidung, Glaubensentscheidung und Lebensentscheidung ist nicht immer eindeutig. Vor allem ist der Unterschied zwi-

schen transzendentaler und kategorialer Ebene nicht immer strikt berücksichtigt. Der Lebensentscheidung als einer kategorialen Entscheidung wird ein quasitranszendentaler Wert zugeschrieben. Eine stärkere geschichtliche Konnotation mit aller nichtlinearen Zerbrechlichkeit müsste m. E. mehr berücksichtigt werden.

Bei der Behandlung der Lebensentscheidung beschränkt sich Demmer fast ausschließlich auf das Subjekt der Entscheidung. Der Einzelne trifft seine Lebensentscheidung. Auch wenn er über die Entscheidung für die Ehe spricht, sieht er sie zuerst als die Lebenswahl von zwei Einzelnen. Mein Eindruck ist, dass diese Sicht entweder von der eigenen Erfahrung des Ordensmannes oder aber von der transzendentalen Philosophie bedingt ist. Die personale Wahrheit ist eine sehr komplexe Wirklichkeit, die nicht in einer individualistischen Weise dargestellt werden kann. Es fehlt eine ausreichende Berücksichtigung der zwischenmenschlichen Dimension in der Analyse der Lebensentscheidung.

In der Erklärung der Lebensentscheidung bei Klaus Demmer wird vor allem die rationale bzw. intellektuelle Seite des Menschen betont. Es fehlen die emotive, soziale, unbewusste Seite der Person, die oft sehr stark die konkreten Entscheidungen und auch die Lebensentscheidung beeinflussen. Die Sicht Demmers ist sehr idealistisch und m. E. zu optimistisch.

Er lässt sich auf eine konkrete Kasuistik innerhalb von Krisensituationen der Lebensentscheidung nicht ein. Sehr selten werden konkrete Beispiele genannt. Und wenn schon, dann meisten in den Fußnoten. Der Leser muss sich sehr bemühen, das Geschriebene auf die konkrete Situation anzuwenden. Einige konkrete Beispiele würden sich als leserfreundlich erweisen.

7. Zwei Herausforderungen

7.1 Keine Lebensentscheidung

Eine erste Herausforderung für den Moraltheologen heute ist, wie er Menschen zu einer unwiderruflichen Lebensentscheidung motivieren kann. Entscheidungen in unserer postmodernen Welt sind häufig provisorisch, veränderlich und offen. Wir leben in einer Zeit der »verflüssigten Moderne« (Z. Bauman), in der nichts als absolut und endgültig gelten kann. Diese Zeit gibt keinen Halt bei unwiderruflichen Lebensbindungen. Zygmunt Bauman hat in einem Interview folgendes gesagt: »Keine von unseren Beziehungen können wir heute als anhaltend (permanent) und fest beschreiben. Zwischenmenschliche Verhältnisse, die wir herstellen, sind brüchig; alles mit Absicht, dass sie sich baldmöglichst und je leichter aufheben können, wenn sich Gegebenheiten verändern werden. Und in der verflüssigten modernen Gesellschaft werden sie sich sicher verändern – wieder und wieder. Die Menschen schließen nicht gern die Ehe, sie leben lieber zusammen und beobachten, ob sie sich erhalten wird und warten ...« (Bauman 2006, 23). Die Zeit der Suche nach einer verbindlichen Lebensentscheidung hat sich in den letzten 30 Jahren deutlich verlängert. Viele Jugendliche haben Angst, einen definitiven Schritt

in die unbekannte Zukunft zu unternehmen. Bauman beobachtet: »All diese Jugendliche, die zögern, die swingen, die nicht wissen, was sie tun sollen, die mit der Entscheidung zögern ... Warum? Weil sie gesichert sein wollen. In den Überraschungen, die in der unbekannten Zukunft vorkommen können, sehen sie Unsicherheit.« (22)

In dieser Situation ist es wichtig, auf die Schönheit des schöpferischen Verzichts hinzuweisen. Demmer schreibt: »Dieser führt nicht zur Verarmung, sondern zu einem dichten, gesammelten Leben. Die seelischen Kräfte werden konzentriert.« (2014, 78) Durch die bewusste Lebensentscheidung wird erst eine Person zur Persönlichkeit (79). Es ist wichtig, dass auch die Menschen, die sich nicht für die Ehe oder einen geistlichen Beruf entschieden haben, in einem gewissen Zeitpunkt eine eigene nicht-institutionelle Lebensentscheidung treffen und damit ihrem Leben einen festen Grund geben.

7.2 Unauflösbarkeit der Ehe

Bei der zweiten brennenden Herausforderung, dem Umgang der Kirche mit den Gescheiterten und Wiederverheirateten möchte ich neben der Position von Demmer ein noch offeneres Denken von amerikanischen Moraltheologen Kenneth Himes als eine Anregung zur weiteren Reflexion darstellen. Himes geht von der Tatsache aus, dass der aktuelle Stand des Verständnisses der Unauflösbarkeit der Ehe weder ein definitives Dogma noch eine definitive Lehre ist. »Es handelt sich bestimmt um eine amtliche Lehre der Kirche und es soll als solche auch anerkannt werden, doch werden damit ein weiterer Fortschritt und Reform nicht ausgeschlossen.« (Himes 2004, 465).

Zusammen mit dem Kirchenrechtler James A. Coriden vertritt er die Position, dass es gute Gründe gibt, die Lehre über die Unauflösbarkeit der Ehe zu revidieren und Ausnahmen zuzulassen.

Die Aussagen Jesu im Evangelium soll man in ihrer eschatologischen Perspektive lesen. In keinem Sinn ist hier eine Relativierung des Scheidungsverbotes gemeint. Das Reich Gottes ist angebrochen und die Nachfolger Jesu sollen die neue Wirklichkeit leben. Dennoch wird im Evangelium eine eschatologische Wahrheit dargestellt.

Auch die heutige Praxis kennt Ausnahmen der Unauflösbarkeit der Ehe. Es handelt sich um das Paulinische bzw. Petrinische Privileg, die nichtsakramentale Ehe aufzulösen und eine zweite Ehe schließen zu können. Aus der Sicht der Moraltheologie ist eine solche Praxis fragwürdig. Auch bei der nichtsakramentalen Ehe geht es doch um eine endgültige Lebensentscheidung. Ist also nur die Ehe, die in der katholischen Kirche als Sakrament gefeiert wird, unauflösbar? Dann wären die meisten Ehen in der Welt auflösbar.

Himes und Coriden weisen auf die Lösung in der orthodoxen Kirche hin, die eine zweite nichtsakramentale Ehe in Ausnahmefällen zulässt. Sie fragen sich, wie die Ehe ohne jede zwischenmenschliche Beziehung eine sakramentale Darstellung der Verbindung zwischen Christus und Kirche symbolisieren kann. Am Ende schla-

gen sie vor, dass in bestimmten Fällen auch eine zweite sakramentale Ehe möglich wäre: »Es ist auch möglich, dass die zweite Ehe in ihrer eigenen sakramentalen Symbolisierung gesehen werden kann: nicht die Standfestigkeit der Liebe Christi für die Kirche, sondern die barmherzige Vergebung eines Gottes, der uns liebt, wie der Vater des verlorenen Sohnes, ohne jeden Verdienst, der der moralischen Richtigkeit zukommt.« (Himes 2004, 498)

Wenn die moraltheologische Reflexion der Lebenspraxis dienen will (Demmer 2014, 77), muss sie den Mut haben, sich auch mit den sehr komplexen Fragen auseinanderzusetzen und bei der Suche nach möglichen Lösungen den Gläubigen und allen Menschen zu helfen.

Referenzen

- Bahovec, Igor.** 2014a. Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74:449–460.
- . 2014b. Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav. *Bogoslovni vestnik* 74:461–478.
- Bauman, Zygmunt.** 2006. Več svobode imate, bolj sanjate o varnosti. *Sobotna priloga Dela*, 25. Februar, 22–23.
- Bonandi, Alberto.** 2011. La teologia morale di K. Demmer: per una prima collocazione. In: Aristide Fumagalli in Vincenzo Viva, Hrsg. *Pensare l'agire morale: omaggio italiano a un maestro internazionale: Klaus Demmer*, 30–54. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Demmer, Klaus.** 1974. *Die Lebensentscheidung: ihre Moraltheologischen Grundlagen*. Paderborn: Schöningh.
- . 1974a. Die unwiderrufliche Entscheidung: Überlegungen zur Theologie der Lebenswahl. *Communio* 16:384–398.
- . 1990. Opzione fondamentale. In: Francesco Compagnoni, Giannino Piana, Salvatore Privitera, Hrsg. *Nuovo Dizionario della Teologia morale*, 855–859. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- . 1993. *Introduzione alla teologia morale*. Casale Monferrato: Piemme.
- . 1999. *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- . 2003. *Angewandte Theologie des Ethischen*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- . 2014. *Selbstaufklärung theologischer Ethik: Themen – Thesen – Perspektiven*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Himes, Kenneth R., und James A. Coriden.** 2004. The Indissolubility of Marriage: Reasons to Reconsider. *Theological Studies* 65:453–499.
- Strehovec, Tadej.** 2012. Marriages and Cohabitations from Theological, Demographic and Social perspective. *Bogoslovni vestnik* 72:195–203.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,461—474
 UDK: 272-732.3-454
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

Martin M. Lintner

Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes

Povzetek: Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih je eno od ključnih vprašanj, s katerimi se ukvarjata škofovski sinodi leta 2014 in 2015. Drugi vatikanski koncil se ni poglobljeno opredelil do tega vprašanja, postavil pa je nove teološke temelje razumevanja zakona. Oddaljil se je od kanonične opredelitve zakona kot pogodbe in poudaril biblični vidik zaveze. Na podlagi novega teološkega razumevanja zakona je mogoče najti tudi rešitve za položaj številnih razvezanih in ponovno poročenih v Cerkvi. Avtor opaža neke določene premike v razpravah v smeri večjega poudarjanja možnosti novega začetka za tiste, ki jim je prvi zakon propadel. Prikazana so različna stališča, ki so se v katoliški Cerkvi oblikovala po koncilu in ki se v marsičem razhajajo in si tudi nasprotujejo. Nazorno so predstavljeni različni vidiki teološke refleksije: svetopisemski, doktrinalni, antropološki, zakramentalni, moralni, pravni in pastoralni vidik. Avtor je prepričan, da je sprememba na področju cerkvene prakse glede razvezanih in ponovno poročenih nujna, in predlaga rešitve, ki bi bile v skladu z Jezusovim naukom in z izročilom Cerkve. Na osebni ravni predlaga večjo vlogo posameznikove kreposti epikije in njegove vesti, na normativni ravni pa se zavzema za subsidiarnost in za večjo pristojnost škofovskih konferenc pri iskanju konkretnih rešitev v posameznih delih sveta.

Ključne besede: razvezani in ponovno poročeni, škofovska sinoda o družini, pastoralna skrb, nerazvezljivost zakona, epikija, subsidiarnost

Abstract: **The Question of Divorced and Remarried Persons from Vatican II to Today**

The question of divorced and remarried persons is one of key issues being addressed by the Synod of Bishops in the years 2014 and 2015. The Second Vatican Council did not address this issue in depth but nevertheless established new theological bases for our understanding of marriage. It distanced itself from the canonical definition of marriage as a contract in favor of the biblical perception of marriage as a covenant. This new theological understanding of marriage makes it possible to resolve the situation of the many divorced and remarried persons in the Church. The author observes certain shifts in the discussions of this topic toward a greater emphasis on the possibilities of new beginnings for those whose first marriage failed; he presents various divergent and even opposing viewpoints that have developed in the Catholic Church sin-

ce Vatican II, as well as the many aspects of theological reflection, namely biblical, doctrinal, anthropological, sacramental, moral, legal and pastoral. He is convinced of the need to change the practice of the Church with regard to the divorced and remarried persons and proposes certain solutions that would agree with the teachings of Jesus and the tradition of the Church, such as a greater role for the virtue of *epikia* and conscience at the personal level, and more subsidiarity and more authority for bishops' conferences in their searches of concrete solutions for their regions at the normative level.

Key words: divorced and remarried, Synod of Bishops on the Family, pastoral care, indissolubility of marriage, *epikia*, subsidiarity

1. Današnje stanje problematike: med obema škofovskima sinodama, leta 2014 in leta 2015, o zakonu in o družini

Problematika razvezanih in ponovno poročenih že desetletja sodi k perečim vprašanjem tako cerkvenega nauka kakor tudi pastorage v odnosu do zakona in do družine. Ta problem se resda ne kaže v isti meri v vseh delih sveta, ampak ga najdemo predvsem v Evropi in v Ameriki. To ugotavlja *Instrumentum laboris* 3. izredne škofovske sinode (Pastoralni izzivi o družini v kontekstu evangelizacije), ki je potekala oktobra 2014. V tem delovnem gradivu so povzeti odgovori na vprašanja, zastavljena škofom, duhovnikom in laikom po vsem svetu.¹ Pri sami sinodi se je izkazalo, da je ta problematika zavzela veliko prostora in da so udeleženci sinode o tej temi razpravljali intenzivno in tudi kontroverzno. V sinodalnem sklepnem poročilu lahko v poglavju o »ozdravitvi ranjenih družin (o tistih, ki živijo ločeno, o razvezanih, ki niso ponovno poročeni, o razvezanih in ponovno poročenih, o samohranilcih)« beremo:

»Različni položaji razvezanih in ponovno poročenih zahtevajo pozorno razlikovanje ter spremljanje, ki je zaznamovano z velikim spoštovanjem. To spoštljivo spremljanje mora preprečiti vse tiste načine izražanja in odnosa, ki bi jih ti ljudje lahko doživeli kot diskriminatorne. Namesto tega je potrebno spodbujati njihovo udeleženo v življenju skupnosti. Ta skrb za življenje krščanske skupnosti ne predstavlja nikakršne oslavitve njene vere in njene pričevanja o nerazvezljivosti zakona. Nasprotno, v tej skrbi pride do izraza prav njena ljubezen do bližnjega.« (Bischofssynode 2014b, 51)²

¹ »Realnost razvezanih, ki živijo ločeno, in razvezanih, ki so se ponovno poročili, je pomembna za Evropo in celotno Ameriko, veliko manj pomembna pa je v Afriki in Aziji. Zaradi naraščanja tega pojava so številni starši zaskrbljeni za prihodnost svojih otrok. Poleg tega se ugotavlja, da rastoče število tistih, ki živijo skupaj, vpliva na to, da se problem razvez zdi manj pomemben: postopoma se ljudje manj ločujejo, ker se dejansko vse manj odločajo za poroko. V nekaterih okoljih pa je položaj drugačen: tam ni razvez, ker ne obstaja civilna poroka (tako je na Arabskem polotoku in v nekaterih azijskih deželah).« (Bischofssynode 2014a, 86)

² *Lineamenta* (Bischofssynode 2014b) so sklepno poročilo izredne škofovske sinode oktobra 2014 in se

Lineamenta obravnavajo tri vprašanja, ki zadevajo neposredno temo razvezanih in ponovno poročenih: Prvo vprašanje se dotika olajšanja postopkov za ugotovitev ničnosti zakona, da bi s tem večjemu številu prizadetih omogočili ponovno poroko, ki pa – objektivno gledano – ne bi bila v nasprotju z zakramentalno veljavnostjo prvega zakona (48).³ Drugo in tretje vprašanje govori o tem, da bi razvezanim in ponovno poročenim omogočili prejemanje zakramentov pokore in evharistije: ali obstaja možnost, da bi prizadetim dovolili prejemanje zakramentov (52), oziroma ali je lahko udeležba pri duhovnem obhajilu tako teološko kakor tudi pastoralno sprejemljiva možnost oziroma pot iz izključenosti od prejemanja evharistije (53).⁴

Škofje so o teh vprašanjih razpravljali zelo odprto. Pri tem je zopet postalo očitno, da glede tega med njimi ni soglasja oziroma enotnega stališča, pa čeprav je rimsko učiteljstvo večkrat in nedvoumno potrdilo prepoved prejemanja zakramentov pokore in evharistije:

- Pismo Kongregacije za nauk vere o nerazvezljivosti zakona (1973);
- Janez Pavel II, *Apostolsko pismo o družini Familiaris consortio* (1982), št. 84;
- *Katekizem katoliške Cerkve* (1993), 1650;
- Pismo Kongregacije za nauk vere, naslovljeno na škofe katoliške Cerkve glede prejemanja obhajila razvezanih in ponovno poročenih vernikov (1994);
- Nagovor Janeza Pavla II. na 13. plenarnem zasedanju Papeškega sveta za družino, 24. januar 1997;
- Izjava Papeškega sveta za razlago pravnih besedil o zavezujočnosti kan. 915 (2000);
- Benedikt XVI., *Posinodalna apostolska spodbuda: Evharistija – zakrament ljubezni* (2007), št. 29.

Poleg teh uradnih besedil cerkvenega učiteljstva je treba omeniti še dve besedili izpod peresa dveh prefektov Kongregacije za nauk vere:

- Uvod Josepha Ratzingerja (Zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen⁵) v 17. zvezek zbirke *Commenti e studi*, ki nosi naslov *Sulla pastorale dei divorziati risposati: Documenti, commenti e studi*⁶ in jo je izdala vatikanska založba; v zvez-

hkrati uporabljajo kot priprava na redno škofovsko sinovo oktobra 2015. Ta dokument je dosegljiv na spletnem naslovu: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_ge.html.

³ V ozadju se skriva možni dvom o veljavnosti številnih zakramentalno sklenjenih zakonov, ki sta ga izrazila tako Janez Pavel II. kakor Benedikt XVI. v *Familiaris consortio*, 84, oziroma *Sacramentum caritatis*, 29.

⁴ Možnosti duhovnega obhajila sta se lotila in jo zagovarjala tako Janez Pavel II. kakor Benedikt XVI. Glede tega lahko opozorimo, na primer, na izjavo Benedikta XVI. na 7. svetovnem srečanju družin v Milanu, ki je potekalo od 1. do 3. junija 2012. Tam je rekel: »Zelo pomembno je tudi, da [razvezani in ponovno poročeni] čutijo, da je evharistija resnična in da so pri njej soudeleženi, če so resnično v skupnosti s Kristusovim telesom. Tudi brez »telesnega« sprejema zakramenta se lahko s Kristusom združimo v njegovem telesu na duhoven način. Pomembno je, da nakažemo to možnost.«

⁵ Glede nekaterih ugovorov proti cerkvenemu nauku o prejemanju obhajila razvezanih in ponovno poročenih vernikov (op. prev.).

⁶ O pastoriali razvezanih in ponovno poročenih. Dokumenti, komentarji in študije (op. prev.).

ku so zbrani dokumenti na to temo, ki so bili izdani do leta 1997;⁷

- članek Gerharda Ludwiga Müllerja o pastoralni razvezanih in ponovno poročenih, ki je 15. junija 2013 izšel v katoliškem dnevniku *Tagespost* (*Zeugnis für die Macht der Gnade*⁸) in 23. oktobra 2013 v vatikanskem dnevniku *Osservatore Romano* (*La forza della grazia: Indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti*).⁹

Kljub dolgemu seznamu pomembnih objav pa razprave o tej temi niso nikoli potihnile. To je postalo očitno tudi zaradi predavanja Walterja Kasperja o družinski pastoralni, ki ga je imel dne 20. februarja 2014 pred začetkom konzistorija. To predavanje, ki ga je papež izrecno pohvalil in ki je bilo pozneje objavljeno pod naslovom *Das Evangelium von der Familie*,¹⁰ je sprožilo močan val nasprotovanja, ne nazadnje tudi izid dveh knjig: »*In der Wahrheit Christi bleiben*«: *Ehe und Kommunion in der Katholischen Kirche*,¹¹ v kateri pet pomembnih kardinalov (Gerhard Ludwig Müller, Carlo Caffarra, Velasio De Paolis CS, Raymond Leo Burke, Walter Brandmüller)¹² nasprotuje Kasperjevemu predlogom, in knjige *Das wahre Evangelium der Familie: Die Unauflöslichkeit der Ehe; Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*,¹³ ki jo je s predgovorom pospremil George Pell. V tem delu se Kasperju očitajo celo netočnosti, zmote, pa tudi zameglitev argumentov.

Kot rezultat tega kratkega pregleda problematike lahko zatrdimo, da nedvomno jasne odločitve rimskega cerkvenega učiteljstva niso utišale razprav o tematiki razvezanih in ponovno poročenih. Zaradi tega položaja se zastavlja resno vprašanje: ali ni treba tega nestrinjanja v smislu nauka o *sensus fidei* oziroma o *sensus fidelium* razlagati kot namig na to, da sedanja ureditev ni nujno edina rešitev, ki bi bila v skladu z evangelijskim sporočilom oziroma z *depositum fidei*.

2. Ponovno preišljeni stari argumenti

Zanimivo je, da se drugi vatikanski koncil v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* ni izrecno opredelil glede problematike razvezanih in ponovno poročenih. Po Ratzingerjevemu mnenju je razlog za to treba iskati v dejstvu, da je po eni strani koncil v prvi vrsti želel narediti pozitivno opredelitev

⁷ Ta zvezek poleg zbranih besedil, pastoralnih, moralno-teoloških, pa tudi cerkvenopravnih komentarjev, vsebuje študijo Pietra G. Marcuzzija SDB (o uporabnosti načela epikije oziroma načela *aequitas canonica* pri razvezanih in ponovno poročenih) in študijo Gillesa Pellanda DJ (o praksi zgodnje Cerkve glede razvezanih in ponovno poročenih).

⁸ Pričevanje o moči milosti (op. prev.).

⁹ Moč milosti. Nerazvezljivost zakona ter razprava o razvezanih in ponovno poročenih ter zakramentih (op. prev.).

¹⁰ Evangelij o družini (op. prev.).

¹¹ »Ostati v Kristusovi resnici«: zakon, obhajilo in katoliška Cerkev (op. prev.).

¹² To delo je uredil Robert Dodaro OSA, nemška izdaja pa je leta 2014 izšla v Würzburgu.

¹³ Resnični evangelij družine. Nerazvezljivost zakona: pravičnost in usmiljenje (op. prev.). Avtorja sta Juan-José Perez-Soba in Stephan Kampowski, nemški prevod pa je leta 2014 izšel v Illertissenu.

zakona, po drugi strani pa ta problematika takrat še ni imela takšnih razsežnosti, kakor jih je dobila pozneje (Ratzinger 1998, 8). Kljub temu je razvezo po mnenju koncilskih očetov treba razumeti kot »deformacijo« dostojanstva zakona (CS 47); prav tako so potrdili tudi nerazvezljivost zakona (48; 50).

V sedanjih vsebinskih razpravah zbuja pozornost dejstvo, da razpravljalci praviloma ponovno posegajo po starih argumentih, o katerih razpravljajo na novo. Te argumente bomo sedaj na kratko predstavili.¹⁴

2.1 Pričevanje Svetega pisma, izročila in sedanjega cerkvenega učiteljstva

Kot argument za sedanjo prakso katoliške Cerkve se navajata tako pričevanje Svetega pisma in izročila kakor tudi mnenje današnjega cerkvenega učiteljstva (Müller 2013, 4–5). Pri natančnejši analizi vsekakor postane jasno, da niti Sveto pismo niti – predvsem zgodnje krščansko – izročilo ne pričata nujno in izključno za ureditev, ki je danes v veljavi.

Glede eksegetskih ugotovitev¹⁵ moramo potrditi, da je bil Jezus nedvomno kritičen do prakse ločitev, ki je bila v njegovem času nekaj običajnega, in da je s stvarjenjsko teologijo zagovarjal nerazvezljivost zakona kot nekaj izvirnega in kot nekaj, kar je po božji volji. Prav tako pa moramo ugotoviti, da iz tega ne morejo izvirati zavezujoče pravne norme za neki propadel zakon. Že zgodnjekrščanske skupnosti so za propadle zakone omogočile različne rešitve (Matejevo določilo v Mt 5,31–32 in v 19,3–13). Tudi iz eksegetske analize Pavlovih naročil v 1 Kor 7 izhaja, da Pavel vztraja pri Jezusovem navodilu glede neločljivosti zakona. Kljub temu pa Pavel ne daje naročil za tiste primere, v katerih je zakonska zveza razpadla. Takrat bi lahko uporabili, kar v 1 Kor 5 naroča glede težkih spolnih prestopkov, ki imajo za posledico resda izključitev iz skupnosti, vendar pa Pavel predpostavlja možnost spreobrnitve in s tem ponovno vključitev v skupnost (Söding 2014, 65–71).

Glede izročila, posebno glede na prva stoletja, lahko rečemo: kljub soglasju, da mora Cerkev ostati zvesta Jezusovim besedam, ne moremo zaslediti enotnosti pri odnosu do tistih, ki jim je propadel prvi zakon in ki so potem vstopili v nov odnos. Najdemo lahko tako rigoristična stališča kakor tudi prizadevanja za pastoralne rešitve v izjemnih primerih in celo načelno večjo pripravljenost za kompromis. To zadnje stališče se je razvijalo predvsem v različnih izročilih vzhodnih Cerkva; utemeljevali so ga z Matejevim določilom.¹⁶ Problematičnost tega, da bi na podlagi zgodnjekrščanskega izročila postavili zavezujoče norme za sedanost, je postala ne nazadnje očitna pred nekaj meseci, ko so v 4. zvezku zbranih del Josepha Ratzingerja, Benedikta XVI., ponatisnili (2014, 600–621) njegov članek Zur Unauflöslichkeit der Ehe (Glede nerazvezljivosti zakona) iz leta 1972 (Ratzinger 1972, 35–56),

¹⁴ Vrstni red argumentov sledi zgradbi članka Müller 2013, 4–5.

¹⁵ Vpogled v sedanje stanje eksegeze o tem vprašanju lahko najdemo v Markl 2014, 26–47, in v Söding 2014, 48–81.

¹⁶ Latinska oziroma rimskokatoliška Cerkev ni nikoli izrecno obsodila prakse v vzhodni Cerkvi, vendar pa jo je Joseph Ratzinger ocenil kot rastočo liberalizacijo in oddaljevanje od evangelija (1998, 22–24).

pri tem pa je bil del z naslovom *Schlussfolgerungen* (Sklep) napisan popolnoma na novo.¹⁷ Avtor ne pojasni vzrokov niti ne navede ustreznih znanstvenih oziroma teoloških razlogov za to dejanje. Medtem ko je leta 1972 Ratzinger prišel do sklepa, da naj bi bilo v nekaterih primerih v izročilu mogoče najti kritje za prejem obhajila za ljudi, ki živijo v drugem zakonu, pa štirideset let pozneje ne vidi več te možnosti, in to kljub temu da je patristično utemeljevanje v celoti nespremenjeno (Schockenhoff 2014, 605–609). Iz načina utemeljevanja izhaja vtis, da je Ratzingerja leta 1972 bolj vodila pastoralna skrb za prizadete, leta 2014 pa – nasprotno od tega – ne dopušča, da bi se porodil dvom o nespremenljivem cerkvenem nauku o nerazvezljivosti zakona.

Z ozirom na sedanje izjave učiteljstva smo že zgoraj ugotovili, da kljub večkratnim potrditvam cerkvenega stališča te izjave niso mogle končati kontroverznih razprav in zato – v nasprotju s pričakovanjem – niso dosegle, da bi se problematika dokončno razjasnila.

2.2 Antropološki in zakramentalno-teološki vidiki

Poleg argumentacije na podlagi izročila se za utemeljevanje uporabljajo tudi antropološki in zakramentalno-teološki vidiki. Tu pride do izraza nujnost načelnega soočenja s pogoji za zavezujočo življenjsko odločitev (Knieps-Port le Roi in Sill 2013), ki so v sekularnem kontekstu pogosto postavljeni pod vprašaj, prav tako pa se je treba vprašati o temeljnem razumevanju zakramentov (Miggelbrink 2014, 73–85; Schneider 2014, 82–100). Posebno glede tega razumevanja je treba opozoriti, da se različni zakramentalno-teološki zasnovi katoliške in pravoslavne Cerkve uporabljata kot argument za to, da praksa vzhodnih Cerkva ne more biti podlaga za usmeritev rimske Cerkve. Škofovska sinoda iz leta 1980 je v odstavku 14.6, za katerega je glasovalo 90 % sinodalnih očetov (Pfammatter 2002, 69–72), papeža prosila, »naj se z namenom, da bi se obširneje poudarilo pastoralno usmiljenje, podrobneje razišče praksa vzhodnih Cerkva«. Tega pa – domnevno zaradi pravkar omenjenega različnega razumevanja zakramentov – v apostolskem pismu o družini *Familiaris consortio* ni bilo opaziti.

2.3 Moralno-teološki in cerkvenopravni argumenti¹⁸

Samoumevno je, da moramo razlikovati med moralno-teološkimi in cerkvenopravnimi vidiki, a kljub temu jih bomo tu obravnavali v istem poglavju, saj je problem razveze in ponovne poroke bolj kakor katerokoli drugo vprašanje prepleten s cerkvenopravnimi predpisi (Merks 2011, 274). Bistveni razlog za izključitev razvezanih in ponovno poročenih od prejema zakramentov pokore in evharistije namreč ni samo v objektivnem nasprotju, ki ga vidimo v odnosu do zakramentalno veljavnega prvega zakona (KKC 1650), ampak v trdovratnem vztrajanju v javnem velikem grehu (ZCP, kan. 915). Poleg tega je tu v bistvu pomembno kanonskopravno razumevanje zakona.

¹⁷ Obe verziji sklepa sta dokumentirani v: Herder Korrespondenz 68 (2014): 609–612.

¹⁸ Za ta del priporočam svoj članek (Lintner 2014a, 193–215).

Prvo področje zadeva pravno-institucionalno razumevanja zakona nasproti osebному razumevanju zakona. Prenovljeno razumevanje zakona, ki ga je zavzel drugi vatikanski cerkveni zbor, pravi, da zakon ni pravno razmerje dveh pogodbenih partnerjev,¹⁹ ampak ljubezenska in življenjska skupnost. Tako se nam zastavlja temeljno vprašanje: ali to prenovljeno razumevanje zakona ne odpira možnosti, da bi pravica do spolne združitve s partnerjem iz prvega (zakramentalnega) zakona – glede na *Familiaris consortio* 84 spolna združitve namreč pomeni zadnji kamen spotike, zaradi katerega prizadeti ne smejo k evharistiji (Lintner 2014a, 210–214) – ugasnila, ko med razvezanima partnerjema ne bi več obstajala osebna povezanost. Druge zveze, ki bi vključevala spolne odnose, potem namreč od začetka dalje ne bi več razumeli kot trajne pravne kršitve v odnosu do prvega (zakramentalnega) zakona, in to predvsem z ozirom na to, da je spolni odnos razumljen kot izraz osebne ljubezni in skupnosti, ne pa v smislu neke pravne pravice po tradiciji, *ius in corpus* (Kaiser 1983; 1993, 741–751). V ozadju je vprašanje, ali kanonski pojem zakona, po katerem je zakonska pogodba *eo ipso* zakrament (ZCP, kan. 1055 § 2), ne pomeni zgolj pomanjkljivega sprejetja koncilskega personalnega pogleda na zakon, ampak dejansko celo preprečuje celostno sprejetje koncilskega razumevanje zakona (Schockenhoff 2011, 144–151).

V tesni povezavi s tem je določitev odnosa med objektivnostjo in subjektivnostjo, vprašanje namreč, ali je treba objektivno nasprotje drugega zakona v odnosu do prvega zakramentalnega zakona *eo ipso* ovrednotiti kot velik javni greh. Priznanje, da se osebna krivda zmanjša zaradi okoliščin, ki jih zaznamujejo psihični ali družbeni dejavniki, še več, da se lahko celo odpravi (KKC 1735),²⁰ kljub temu ne zadosti problemu. Dejansko vprašanje je namreč, kje naj se išče ustrezna odgovornost glede na osebno prepričanje vesti, ki ga ima moralni subjekt: v tistih dogodkih, ravnanjih ali zamujenih dolžnostih, ki so privedli do propada prvega zakona, ali v tistih, ki so se zgodili potem, na primer v odnosu do partnerja ali otrok med procesom ločitve itd., oziroma v tistih, ki so se zgodili v drugi zakonski skupnosti. Poleg zakramentalno-teološkega razumevanja zakona je tako na preizkusu tudi razumevanje vesti oziroma vprašanje, kakšno vlogo pripisujemo vesti. Ali je to zmožnost moralnega subjekta, da se odloči o moralni kakovosti svojega ravnanja in vedenja, ali pa je vloga vesti zgolj v pokornem sprejetju cerkvene sodbe o moralno negativni kakovosti drugega civilnega zakona (Schockenhoff 2011, 150–151). V tem zadnjem primeru se premalo pozornosti namenja na eni strani soočenju z deležem osebne krivde pri propadu prvega zakona, kesanju, popravi škode, kolikor je mogoče, po drugi strani pa tudi poštenemu prizadevanju, da bi odgovorno oblikovali in živeli drugi zakon. Če drugi zakon nujno razumemo kot »javno in trajno prešuštvo« v odnosu do zakramentalnega (torej prvega) zakona (KKC 2384), potem dejansko ne more biti procesa spreobrnjenja in sprave. Vsekakor je treba premisliti: »Ali obstaja greh v pogosto zelo tehtni odločitvi za novo zakonsko

¹⁹ Zato so bili koncilski očetje pozorni na to, da niso uporabili pojma pogodba (*contractus*), ampak besedo zaveza (*foedus*) (Häring 1968, 429). Glede razprave koncilskih očetov glede novega razumevanja zakona glej Lüdecke 1989.

²⁰ *Lineamenta* 3. izredne škofovske sinode to izrecno poudarjajo v odstavku št. 52.

skupnost in v poskusu nekoga, da v svoje življenjske odnose prinese nov red, ali pa, nasprotno, greh v resnici obstaja v uničenju prve zakonske skupnosti, torej v neposlušnosti Jezusovi besedi, da naj človek ne loči, kar je Bog združil? Zakaj lahko katoliki, ki so razvezani, a se zgolj niso ponovno poročili, (po ustrezni pokori) prejemajo zakramente in zakaj tega ne smejo tisti, ki so se ponovno poročili?» (Golser 2013, 80) Cerkevna sodba se v teh primerih pogosto znajde v nasprotju z osebno sodbo vesti prizadetih ljudi. V tem »se odraža močno razhajanje med cerkvenim, posebno cerkvenopravnim vidikom in izkušnjo ljudi, da se po propadu zakona razvežejo« (Müller 2014, 174). Poleg tega se je treba končno vprašati, »ali ni ravno za krščansko etiko tudi v povezavi z razvezo zakona in ponovno poroko nujen temeljni premislek o povezanosti med krivdo, padcem, odpuščanjem in novim začetkom« (Merks 2011, 269).

2.4 Pastoralni vidiki

Tudi zaradi pravkar opisanih moralno-teoloških problemov se cerkveno učiteljstvo do zdaj ni strinjalo s pastoralnimi rešitvami, ki so razmišljale o tem, da bi prizadeti lahko prejemali evharistijo. Zavrnilo so celo tiste predloge, pri katerih niso bili vprašanje kriteriji glede dopustitve obhajila, ampak zgolj toleriranje prejetja obhajila na podlagi dobro premišljene osebne odločitve, ki je sledila poti pastoralnega razčiščevanja položaja prizadetih ter njihovem spreobrnjenju in pokori. »Na začetku sedemdesetih let so to bili različni teologi,²¹ nato würzburška sinoda (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1976, 449–453) in nemški škofje s svojo vlogo, ki so jo poslali v Rim (skupaj s škofi iz Avstrije, Švice, Skandinavije in ZDA), v osemdesetih letih različni pastoralni sveti (Krätzl 1979; 1981; Pastoralna služba škofije Linz 1986, 420–424) in končno v devdesetih trije škofje iz Porenja: Karl Lehmann, Walter Kasper in Oskar Saier (1993, 460–467).« (Golser 2013, 80) Omenjeni škofje so izdelali naslednja pastoralna načela za spremljanje ljudi iz razdrtih zakonov ter razvezanih in ponovno poročenih:

- Kadar je bila pri razpadu prvega zakona v igri težka krivda, je treba priznati odgovornost in se pokesati storjene krivde.
- Verodostojno mora biti ugotovljeno, da vrnitev k prvemu partnerju resnično ni mogoča in da prvega zakona pri najboljši volji ni več mogoče oživiti.
- Povzročena nepravilnost in nastala škoda mora biti poravnani, kolikor je to najbolj mogoče.
- K poravnavi škode sodi tudi izpolnitev dolžnosti do žene (moža) in do otrok iz prvega zakona (ZCP 1071, 1,3).
- Treba je upoštevati, ali je partner svoj prvi zakon uničil tako, da je to povzročilo veliko javno razburjenje ali celo zgražanje.
- Druga zakonska skupnost se mora potrditi kot moralna stvarnost skozi daljše časovno obdobje, in to na način, ki razodeva odločeno in javno izraženo voljo, da bi trajno živela skupaj po pravilih, ki veljajo za zakon.

²¹ O tem podrobno spregovori Werner Löser (1972, 243–248).

- Treba je presoditi, ali je vztrajanje pri drugi zvezi postalo nova moralna dolžnost do partnerja in do otrok.
- V zadostni meri – seveda pa ne bolj kakor pri drugih kristjanih – je treba ugotoviti, da se partnerja resnično trudita živeti iz krščanske vere in iz čistih namenov, to pomeni, da želita biti deležna zakramentalnega življenja iz pristnih verskih motivov. Podobno velja tudi za vzgojo otrok.

Podobno je Kongregacija za nauk vere opomnila tudi briksenško škofijo (Diözese Bozen-Brixen 1998, 219–251), ki je želela v prvi vrsti usposobiti duhovnike za pastoralne pogovore in za spremljanje razvezanih in ponovno poročenih. Kongregacija je bila mnenja: zato bi utegnile nastati nejasnosti glede cerkvenega nauka. Pri tem naj bi se z resno usposobljenostjo duhovnikov za pastoralne pogovore uresničila temeljna skrb Cerkve: občutljivost in odprtost za bivanjske potrebe in za duševne stiske prizadetih, udeleženosť pri njihovem pogosto težkem položaju, na najnižji ravni pa ustvariti skupnost med prizadetimi in cerkveno skupnostjo. S pogovorom bi se napravil prvi korak v smeri, kako prizadete aktivno vključiti v življenje Cerkve. Tolerirani so bili oziroma so samo tisti pastoralni pristopi, ki kategorično vztrajajo pri prepovedi prejemanja obhajila, na primer program »pet pozornosti (fünf Aufmerksamkeiten)« dunajske nadškofije (Plattform WIGE 2011; Schönborn 2014, 367–376). Ta program, ki se razume v skladu s cerkvenim naukom, je nekakšno pomagalo za prizadete (npr. za njihovo izpraševanje vesti), pa tudi za pastoralne delavce, ki spremljajo prizadete. Petere pozornosti so: pozornost do otrok, do partnerja, ki živi ločeno, do vprašanja krivde, do zvestih zakonskih parov in končno do vesti in do Boga.

2.5 Epikija kot situacijsko usmerjena rešitev

Omenjenim pastoralnim rešitvam je skupno, da so usmerjene k reševanju posameznih primerov. Ne prizadevajo si torej za to, da bi ponudile neko splošno rešitev problematike razvezanih in ponovno poročenih, ampak za to, da bi natančno razločevale in razjasnjevale konkretne situacije, kakor zahteva tudi *Familiaris consortio* 84. Nauk o epikiji podpira takšno situacijsko usmerjeno rešitev (Virt 1995, 267–283; 2013, 17–34). Ker ima norma splošno veljavo, mora odmisлити konkretne okoliščine delovanja in tako ne more vedno ustrezno pokrivati konkretnega človeškega ravnanja. Epikija poizkuša dopolniti smisel zakona tam, kjer je zakon zaradi svoje splošne zasnove pomanjkljiv, in to neodvisno in včasih celo v nasprotju z črko zakona. S tem se ne izpodbija veljavnosti norme, ampak se poizkuša, da bi se norma izboljšala tam, kjer se življenje sooča z neobičajnimi okoliščinami. Čeprav cerkveno učiteljstvo z opozarjanjem na epikijo priznava: epikija pomeni pomemben ugovor proti cerkveni praksi, kljub temu pa je zavrnilo, da bi se ta krepost smela uporabljati na zakramentalni ravni: Pri nerazvezljivosti zakramentalnega zakona naj namreč ne bi govorili o človeški normi, ampak o božjem pravu, s katerim pa Cerkev ne more razpolagati (Kongregation für die Glaubenslehre 1994, št. 9). Seveda se tu kaže potreba po poglobljenih študijah o tem, da božje pravo tudi znotraj Cerkve obstaja v človeških formulacijah, ki so nastale v nekem določenem zgodovinskem okolju. Te formulacije ne zadoščajo, da bi v vsaki, pogosto kompleksni in kdaj pa kdaj izredni situaciji ohranile zahtevo božjega prava.

Če smo do zdaj predstavili nekatere »stare« argumente, ki so bili v zadnjem času na novo preiščeni, pa bomo v nadaljevanju na kratko omenili nekatere nove vidike, kakor se kažejo v sedanji razpravi.

3. Perspektive

Vnaprej je treba omeniti, da v kontroverznih razpravah nihče ne postavlja pod vprašaj nerazvezljivosti zakona, ampak se teološko razmišlja o propadanju zakonov in o ravnanju s prizadetimi in se iščejo tiste rešitve, ki bi ustrezale, ne da bi se znašli v protislovju z evangelijem (Schockenhoff 2011, 99–125; Lintner 2014b, 65–76; Schallenberg 2014, 172–192). Tudi Cerkev namreč priznava dejstvo, da se lahko zakon *de facto* neozdravljivo uniči (*Familiaris consortio* 84).

3.1 Propad je treba vzeti zares in omogočiti nov začetek

Ob možnem olajšanju postopkov ugotavljanja ničnosti zakona, o katerem so razpravljali na tretji izredni škofovski sinodi (Bischofssynode 2014b, 48–49), ne smemo spregledati dejstva, da govorimo v številnih primerih o veljavnih in nerazvezljivih zakonih, ki so propadli. »Če Cerkev prizna propadanje zakonov in želi omogočiti nov začetek v drugem zakonu, potem namesto cerkvenopravnih vprašanj v ospredje stopijo moralno-teološka, družbeno-etična in duhovna vprašanja.« (Müller 2014, 180) Ta vprašanja odpirajo perspektive, o katerih je vredno razmisliti.

Najprej je treba razločevati med propadom zakonske življenjske skupnosti in zakramentalno zakonsko vezjo, ki obstaja še dalje.²² Prav na tej podlagi pa moramo razmisliti, ali ne bi morda dejansko obstajala možnost za drugo nezakramentalno zvezo, ki bi upoštevala propad prve zakonske življenjske skupnosti, ne da bi bila v nasprotju z zakramentalno zakonsko vezjo. Druga zveza bi tedaj pomenila »dejansko zvezo svoje lastne vrste«. Prvi pogoj za to bi bila razjasnitev vloge cerkvene avtoritete pri podelitvi zakramenta svetega zakona v tem smislu, da je privolitev obeh partnerjev resda nujni pogoj za sklenitev zakramenta zakona, da pa se to zgodi po službi Cerkve, torej po duhovniku ali po bogoslužni skupnosti (Ruster in Ruster 2013, 146–173; Schneider 2014, 83–87).

Naslednji vidik, ki pri praktičnih posledicah kaže v podobno smer, se prav tako dotika ravnanja glede konca zveze. Pri tem vidiku se zastavlja vprašanje, ali ni treba jasneje razlikovati med imanentno, torej notranjo nerazvezljivostjo zakona in možnostjo, da se v konkretni situaciji nekega zakona ugotovi: pogoji zanj ne obstajajo več (Petrà 2012, 69–187). Preveriti bi bilo treba pooblastila rimskega papeža, ali lahko v kakih posebnih okoliščinah razveže veljavni in izvršeni zakramentalni zakon.²³

²² To razlikovanje se najde v: Müller 2013.

²³ Papež Janez Pavel II. je resda pojasnil, da »veljavnega in izvršenega zakramentalnega zakona ni mogoče nikoli razvezati, niti z oblastjo, ki jo ima rimski papež« (Janez Pavel II. 2000, 6). Po njegovem prepričanju bi »nasprotno prepričanje vsebovalo predpostavko, da ne obstaja absolutno nerazvezljiv zakon, kar bi bilo v nasprotju s pomenom, v katerem Cerkev uči in je vedno učila, da je zakon nerazvezljiv«. Čeprav

Treba je omeniti še zadnji vidik. Dotika se duhovnega razmisleka glede neuspelega zakona, ki lahko v nekaterih primerih vodi celo k prepričanju, da je neko zvezo ločil Bog sam (Sander 2014, 183–207). Če zveza na oba partnerja učinkuje tako močno, da zgolj njen propad omogoča nov začetek za prizadete, je lahko konec zveze oziroma razveza dejanje, v katerem bosta oba izkusila božji blagoslov. Enako kakor: Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči, velja tudi: Človek naj se ne oklepa tega, kar je Bog ločil (183). Pred tem Bogom, ki konča neko zvezo, da bi ljudem omogočil nov začetek, lahko Cerkev zgolj onemi. »Za Cerkev je duhovni problem, da spoštuje to nenavadno božjo navzočnost.« (202) Na tej podlagi pa se odpirajo nove poti, ki pričajo o božjem usmiljenju, ne da bi bilo to v nasprotju z božjo zahtevo po resnici in pravičnosti.

3.2 Sodba – usmiljenje – sprava

Ena od osrednji izjav, na podlagi katere Kasper razvije predloge za ravnanje z razvezanimi in ponovno poročenimi, je tista, da »božja zvestoba in usmiljenje spada skupaj. Zato ne more obstajati situacija, ki bi bila popolnoma brezizgledna in brezizhodna. Naj človek pade še tako globoko, ne more pasti globlje kot v božje usmiljenje.« (Kasper 2014, 56) To velja posebno ob neuspehu in propadu. Prav svetopisemske zgodbe kažejo, kako lahko poraz in neuspeh postaneta ključni verski izkušnji. »Evangeljsko sporočilo vsebuje veselje in trpljenje, uspeh in neuspeh človekovega življenja. Evangelij dokazuje svojo resničnost v tem, da zajema vzpone in padce in zato lahko tolaži tako v zunanjih kot notranjih stiskah, ki jih povzroča neuspeh.« (Schockenhoff 2011, 125) Zato mora biti Cerkev vedno tudi skupnost sprave, če želi ostati zvesta svojemu začetku in upravičiti razumevanje sebe kot temeljnega zakramenta (C 1), da bi ljudi vodila vedno globlje v skupnost s Kristusom, da bi pričevala o božji ljubezni, zvestobi in usmiljenju in jih simbolično uresničevala (126–136). Odpreti mora torej poti spreobrnitve in pokore, ki imajo za cilj spravo in omogočajo nov začetek. Verjetno je prav tu tisti prispevek, na katerega lahko katoliška Cerkev upa pri soočenju z vzhodnocerkvenim izročilom in prakso.

Končno je treba globlje razmisliti o teološki povezavi med zakramentom in sodbo, posebno še na podlagi odlomka iz 1 Kor 11,29–30, ko Pavel pravi, da si bo tisti, ki pristopa k obhajilu, ne da bi upošteval Gospodovo telo, nakopal sodbo (Sandler 2014, 407–420). Jezusovega nauka o nerazvezljivosti zakona ne smemo ločiti od načina, na katerega je ravnal s tistimi, ki so doživeli propad in neuspeh. »Bolj radikalno, kot to običajno zahtevajo nasprotniki konflikta, je potrebno zasnovati tako pravičnost kot tudi usmiljeno ljubezen, tako zvestobo božji besedi kot tudi solidarnost z ljudmi. Tako se nakazuje možnost za to, da razvezanim in ponovno poročenim diferencirano omogočimo prejetje zakramentov in obenem bolj upoštevamo sodbo, ki ji je po božji besedi in po zakramentu podvržena vsa Cerkev.« (419)

papež priznava, da ta nauk ni bil nikoli razglašen v slovesni in dokončni obliki (8), pa hkrati v njem spoznava »versko resnico, ki se v Cerkvi ohranja od vedno« (6).

4. Sklep

Ta razmišljanja so fragmentarne narave. Po predstavitvi problematike želijo pokazati na bistvene vidike sedanje razprave o tematiki razvezanih in ponovno poročenih predvsem na nemškem govornem področju. V razpravi znotraj Cerkve je opaziti nekatere premike. Pomembno je, da to tematiko obravnavamo v vsej njeni kompleksnosti tako eksegetsko, zgodovinsko, zakramentalno-teološko, moralno-teološko in psihološko kakor pastoralno cerkvenopravno in da razmislimo o upravičenih etičnih in teoloških argumentih različnih stališč, ki se pogosto razhajajo med seboj ali so si celo nasprotna.

Na splošno se zdi, da je sprememba cerkvene prakse glede razvezanih in ponovno poročenih neobhodna, saj kategorična izključitev razvezanih in ponovno poročenih od prejemanja zakramentov sprave in evharistije ni niti teološko nujna niti pastoralno ustrezna. »Obstajajo dobri moralni in teološki razlogi, da bi se zavzeli za možnost ponovne poroke, s potrebno diferenciacijo, s potrebno modrostjo in pripravljenostjo prizadetih, da se zavedajo odgovornosti tudi za posledice prejšnjega zakona.« (Merks 2014, 274–274) Vprašanje torej ni v tem, ali ta možnost obstaja oziroma bi morala obstajati, ampak kako bi jo bilo možno konkretno oblikovati in izvesti. Prvi pogoj za to je, da se ne iščejo samo pastoralne rešitve, ampak da se omogoči tudi duhovna pomoč pri propadu zakona, da se ponudi pot pokore, spreobrnjenja in sprave. S tem bi odprli nov začetek, ki je v skladu s Kristusovim oznanilom v njegovem celovitem sporočilu in ustreza duhovnim željam in bivanjskim potrebam prizadetih oseb. Mogoče vodi pot naprej prek razlikovanja med ureditvijo na ravni vesoljne Cerkve, ki takšne možnosti načelno ne bi več preprečevala, in ureditvijo krajevnih Cerkva oziroma škofovskih konferenc, katerim bi se v smislu načela subsidiarnosti priznali odgovornost in kompetenca, da oblikujejo konkretne rešitve in jih s pastoralno modrostjo tudi uvedejo v življenje posamezne Cerkve.

Reference

- Benedikt XVI.** 2012. Visita pastorale all'arcidiocesi di Milano e VII. incontro mondiale delle famiglie (1–3 giugno 2012); Festa delle testimonianze; Intervento del santo padre Benedetto XVI.; Parco di Bresso. Sobota, 2. junij. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_festa-testimonianze.html (pridobljeno 20. aprila 2015).
- Bischofssynode.** 2014a. III. außerordentliche Generalversammlung: die pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung. *Instrumentum laboris*. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_ge.html (pridobljeno 25. marca 2015).
- — —. 2014b. XIV. Ordentliche Generalversammlung: die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute; Lineamenta. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_ge.html (pridobljeno 10. marca 2015).
- Diözese Bozen-Brixen.** 1998. Das seelsorgliche Gespräch mit wiederverheirateten Geschiedenen: eine Handreichung. Ur. Pastoralamt der Diözese Bozen-Brixen. *Folium Dioecesanum Dioecesanum Bauzanense-Brixinense* 34:219–251 (nemško besedilo); 259–290 (italijansko besedilo).
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.** 1976. *Offizielle*

Gesamtausgabe, 449–453. Freiburg i. Br.: Herder.

Golser, Karl. 2013. Die Seelsorge mit wiederverheirateten Geschiedenen: neue Kontexte für ein altes Problem. V: *Karl Golser – Moralthologie und Bischof: Eine Auswahl aus seinen Schriften*. Brixner Theologisches Jahrbuch 3. Brixen/Innsbruck: s. n.

Häring, Bernhard. 1968. Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Teils von GS. V: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. izd. Dopolnilni zv. 3, 429. Freiburg i. Br.: Herder.

Janez Pavel II. 1982. *Apostolsko pismo o družini (Familiaris consortio)*. Cerkevni dokumenti 16. Ljubljana: Družina.

---. 2000. Govor rimski roti ob začetku pravnega leta. Rim, 21. januar. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2000/jan-mar/documents/P000121_rota-romana.html (pridobljeno 16. maja 2015).

Kaiser, Matthäus. 1983. *Geschieden und wieder verheiratet: Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten*. Regensburg: F. Pustet.

---. 1993. Warum dürfen wiederverheiratete Geschiedene (nicht) zu den Sakramenten zugelassen werden? *Stimmen der Zeit*, št. 211:741–751.

Kasper, Walter. 2014. *Das Evangelium von der Familie*. Freiburg i. Br.: Herder.

Knieps-Port le Roi, Thomas, in Bernhard Sill, ur. 2013. *Band der Liebe – Bund der Ehe: Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe*. St. Ottilien: EOS Verlag.

Kongregation für die Glaubenslehre. 1994. Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunio-nempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_14091994_rec-holy-comm-by-divorced_ge.html (pridobljeno 16. maja 2015).

Krätzl, Helmut. 1979. *Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen: derzeitiger Stand der Diskussion*. Dunaj: Pastoralamt der Erzdiözese Wien.

---. 1981. Thesen zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 129:143–154.

Lintner, Martin M. 2014a. Geschieden und wieder verheiratet: zur Problematik aus theologisch-ethischer Perspektive. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 193–215. QD 264. Freiburg i. Br.: Herder.

---. 2014b. Scheitern im Spannungsfeld zwischen Niederlage und Neuanfang. V: *Im Angesicht der Krise: theologische Perspektiven*. Brixner Theologisches Jahrbuch 4. Brixen: s. n.

Löser, Werner. 1972. Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch: für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. *Herder Korrespondenz* 26:243–248.

Lüdecke, Norbert. 1989. *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution, Gaudium et spes' in kanonistischer Auswertung*. Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 7. Würzburg: Echter.

Markl, Dominik. 2014. Jesu Argumentation gegen die Institution der Ehescheidung nach Mk 10,2–12; Mt 19,3–9 als angewandte Rechtshermeneutik der Tora. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 26–47. Freiburg i. Br.: Herder.

Merks, Karl-Wilhelm. 2011. Ein Ideal in der Wirklichkeit: Erwägungen zu Ehescheidung und Wiederheirat. V: Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip in Saskia Wendel, ur. *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch; Argumente zum Memorandum*, 265–276. Freiburg i. Br.: Herder.

Miguelbrink, Ralf. 2014. Sakramentalität der Ehe – Was heißt das? V: Konrad Hilpert in Bernhard Laux, ur. *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, 73–85. Freiburg i. Br.: Herder.

Müller, Gerhard Ludwig. 2013. La forza della grazia: indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti. *L'Osservatore Romano*, 23. oktober.

Müller, Sigrid. 2014. Nach Scheidung Wiederverheiratete. V: Konrad Hilpert in Bernhard Laux, ur. *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, 167–182. Freiburg i. Br.: Herder.

Pastoralrat der Diözese Linz. 1986. Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen: Orientierungen für die Seelsorger der Diözese Linz. *Herder Korrespondenz* 40:420–424.

Petrà, Basilio. 2012. *Divorziati risposati e seconde nozze nella chiesa: Una via di soluzione*. Assisi: Cittadella.

Pfammatter, Thomas. 2002. *Geschieden und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche: kriteriologische Fundamente integrierender Praxis*. Praktische Theologie im Dialog 23. Freiburg, Švica: Univ.-Verlag.

Platform WIGE. 2011. Aufmerksamkeiten: Seelsorgliche Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine

- neue Partnerschaft denken. http://media.wige.kategoriale-seelsorge.at.s3.amazonaws.com/Dateien/73749_aufmerksamkeiten.pdf (pridobljeno 28. aprila 2015).
- Ratzinger, Joseph.** 1972. Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung. V: Franz Henrich in Volker Eid, ur. *Ehe und Ehescheidung: Diskussion unter Christen*, 35–56. Münchener Akademie-Schriften 59. München: Kösel Verlag.
- — —. 1998. Introduzione. V: *Sulla pastorale dei divorziati risposati: Documenti, commenti e studi*. Commenti e studi 17. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- — — [Benedikt XVI.]. 2014. Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe: Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung. V: *Gesammelte Schriften*. Ur. Gerhard Ludwig Müller. Zv. 4, 600–621. Freiburg: Herder.
- Ruster, Thomas, in Heidi Ruster.** 2013. ... *bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflösbarkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen; Ein Lösungsvorschlag*. München: Kösel.
- Saier, Oskar.** 1993. Respekt vor der Gewissensentscheidung: die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zur Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen. *Herder Korrespondenz* 47:460–467.
- Sander, Hans-Joachim.** 2014. Beziehungen enden: was Gott getrennt hat, daran muss der Mensch sich nicht ketten. V: Konrad Hilpert in Bernhard Laux, ur. *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, 183–207. Freiburg i. Br.: Herder.
- Sandler, Willibald.** 2014. Zeit der Barmherzigkeit – Zeit des Gerichts: zur Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten. V: George Augustin in Ingo Proft, ur. *Ehe und Familie: Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, 407–420. Freiburg i. Br.: Herder; v razširjeni obliki: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1050.html> (pridobljeno 28. aprila 2015).
- Schallenberg, Peter.** 2014. Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 172–192. Freiburg i. Br.: Herder.
- Schneider, Michael.** 2014. »Ego coniugo vos ...« Ein Beitrag aus pneumatologischer Sicht zur Frage nach dem Spender des Ehesakramentes und zur sakramentaltheologischen Bewertung einer zivilen Wiederheirat. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 82–100. Freiburg i. Br.: Herder.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2011. *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*. Freiburg i. Br.: Herder.
- — —. 2014. Die Wortmeldung des emeritierten Papstes zur Debatte um wiederverheiratete Geschiedene: die zwei Seiten eines Textes. *Herder Korrespondenz* 68:605–609.
- Schönborn, Christoph.** 2014. Fünf Aufmerksamkeiten aus der Perspektive des Seelsorgers: zur Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. V: George Augustin in Ingo Proft, ur. *Ehe und Familie: Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, 367–376. Freiburg i. Br.: Herder.
- Söding, Thomas.** 2014. In favorem fidei: die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 48–81. Freiburg i. Br.: Herder.
- Virt, Günter.** 1995. Die vergessene Tugend der Epikie. V: Theodor Schneider, ur. *Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie*, 267–283. Freiburg i. Br.: Herder.
- — —. 2013. Moral Norms and the Forgotten Virtue of Epikieia in the Pastoral Care of the Divorced and Remarried. *Melita theologica* 63:17–34.

Izvorni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,475—486
 UDK: 27-454-584
 Besedilo prejeto: 07/2015; sprejeto: 09/2015

Ivan Platovnjak

Divorce and Remarriage of the Divorced as a Step toward Engaging in a Life with Christ and the Church?

Abstract: Divorce is one of the most difficult trials in the life of an individual and is considered a defeat by at least one of the spouses. Does it also cut a divorced couple's ties to Christ and the Church? The results of a survey conducted among the divorced couples in Slovenia from May to July 2015 are introduced in the first part of the article; they show that divorce stimulated most of the divorced persons to grow spiritually. In the second part, three approaches to the pastoral care of the divorced are suggested: improvements in the process of respectful acceptance; improvements in the marriage annulment process; creation of a path of repentance and forgiveness by considering the "defeat" in terms of spiritual growth.

Key words: divorced couples, civilly remarried divorced spouses, defeat in spiritual life, pastoral care of the divorced, survey

Povzetek: **Razveza in poroka razvezanih kot vstopanje v zavzeto življenje s Kristusom in Cerkvijo?**

Razveza je ena od najtežjih življenjskih preizkušenj in pomeni vsaj za enega od zakoncev poraz. Se zato za razvezane in za ponovno poročene razvezane zakonce življenje s Kristusom in Cerkvijo prekine? Avtor v prvem delu razprave predstavi rezultate ankete, izvedene med razvezanimi zakonci od maja do julija 2015. Rezultati pokažejo, da je zakonska razveza večino spodbudila k duhovni rasti. V drugem delu razprave avtor z uporabo ankete in teologije duhovnosti ponudi tri predloge za pastoralo razvezanih: izboljšati spoštljivo sprejemanje; izboljšati ugotavljanje ničnosti zakonske vezi; omogočiti pot pokore in odpuščanja, ki upošteva »poraz« v duhovni rasti.

Ključne besede: razvezani zakonci, civilno poročeni razvezani zakonci, poraz v duhovnem življenju, pastoralo razvezanih, anketa

Divorce is one of the most difficult trials in the life of a married couple. Helena Reščič Granda (2013, 7) claims that the divorce »is considered a defeat in life by at least one of the spouses«. Does it bring an end to the life with Christ and the Church for the divorced couple in terms of their spiritual experience? Or does it enhance it? The answer to this question poses a great challenge for the pastoral

care of the divorced. The mission of the Church is to help every person, especially the one in need. This includes helping the divorced – among which some would like to remarry or they already have – who cannot find such support within the current pastoral care framework.

The theological discussions and pastoral care practice to date reveal that the Catholic Church fails to address the needs and longings of the divorced adequately (Cereti 2009; Cumunità di Caresto 2001; 2003; Hearing 2000; Kasper 2014; Leonard 2013; Schönborn 2009; Slatinek 2005; 2015; Ratzinger 2014). It is not enough that Church only applies some specific passages of God's word (Lk 16,18; Mr 10,11; Mt 19,9), Church documents, and tradition. The Church must lend its ear to the divorced. As encouraged by Pope Francis, the Church is committed to listen to all of them with respect and loving attention as given by God (Pope Francis 2014, 171). This is the guidance followed by the Synod on the Family. In the first Synod questionnaire, a special focus was placed on listening to the experiences of all families, especially those where failure, defeat, and wounds are present (Bahovec 2014, 457–459).

What should the Church theology and practice look like in order to reinforce a practical attitude of sensibility, respect, and love in light of the dead letter of the law?

In the first part of the discussion related to the answer of the above question, the results of a web survey about the divorced and the Church conducted among the divorced couples in Slovenia from May to July 2015 are introduced (Survey 2015).¹ 252 individuals participated in the survey. Some of them only provided answers on a few questions, thus only 184 respondents who answered most of the questions were included in the analysis. There were 42 males and 127 females among the respondents (15 respondents provided no answer to this question).

Only 21 participants were civilly remarried after the divorce. On this level, the survey could not reach a larger number of civilly remarried participants.

In the second part of the research, a theology of spiritual growth is employed to develop three suggestions for the pastoral care of the divorced: to improve the process of respectful acceptance; to improve the marriage annulment process; to create a path of repentance and forgiveness by considering the »defeat« in terms of spiritual growth.

1. Survey Results

1.1 Spiritual Life

Most participants considered spirituality important. For a large majority of participants (139 of 179 who answered this question), the answer to the question

¹ The web survey included 27 questions and 88 variables. Because the discussion scope is limited, only 9 questions were analyzed.

»How important is spirituality to you?« was »Very important«. 116 respondents provided the same answer to question of how important was spirituality in terms of their relationships and coexistence with other people (Chart 1).

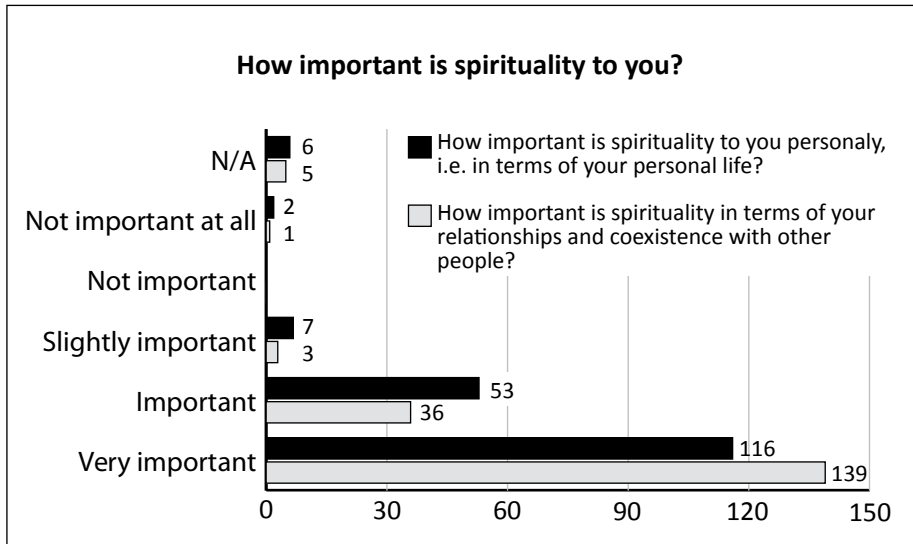


Chart 1: *How important is spirituality to you?*

Most respondents consider themselves believers (Chart 2), including some strong believers as well. These answers reflect the spiritual experiences and considerations of those willing to invest an effort into their spiritual life and personal growth.

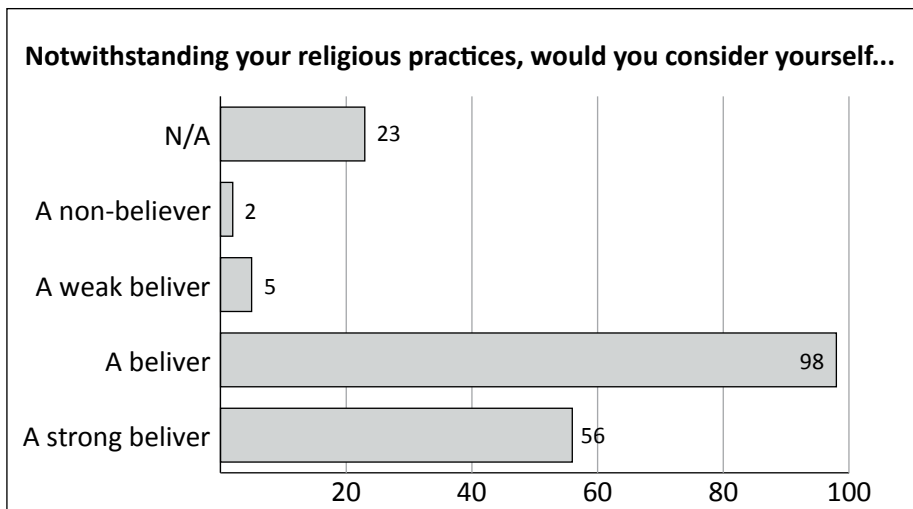


Chart 2: *Notwithstanding your religious practices, would you consider yourself ...*

1.2 Influence of Divorce on Spiritual Life

The question: »How did divorce influence your opinion on spiritual life?« encouraged the participants to briefly express themselves in this regard. This question was answered by 160 participants who wrote a few words or several sentences. The answers were classified into ten viewpoints.

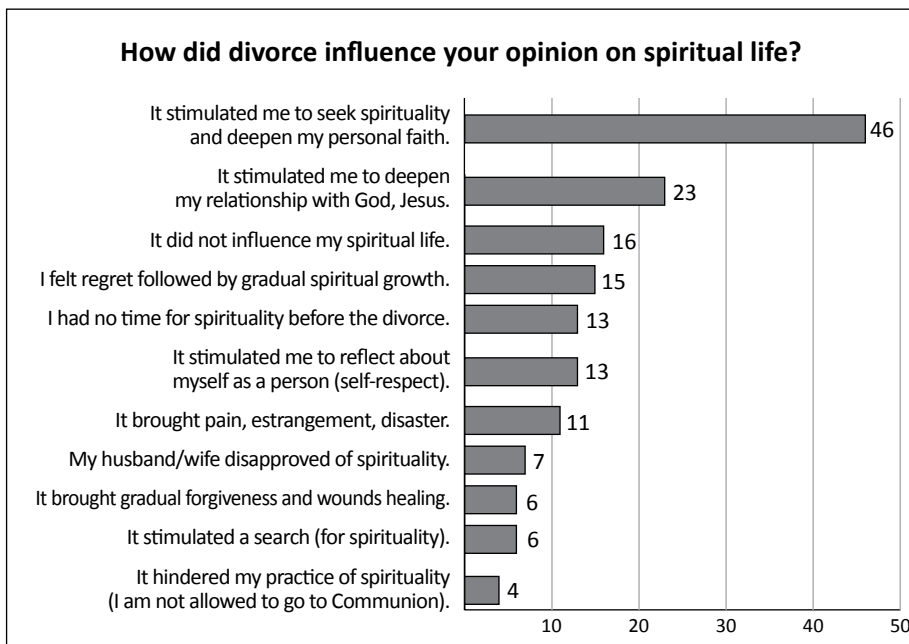


Chart 3: *How did divorce influence your opinion on spiritual life?*

46 participants emphasized that (Chart 3) the divorce had a large or considerable impact on their search for spirituality, because it strengthened it. 23 participants stated that the divorce enabled them to deepen their relationship with God and Jesus. A deeper and more engaged relationship with Jesus Christ was gradually attained by 15 respondents. Some participants (13) had no time for spirituality or did not consider it important before the divorce. Other participants (7) were prevented from freely practicing their spirituality by their spouse. Some respondents found time for spirituality after the divorce or experienced an inner need that forced them to search for new »sources« in order to continue threading their path. This was also confirmed by 6 participants who wrote that their divorce stimulated them to build new foundations in their new life. 6 respondents pointed out that, after the divorce, they started to discover the healing power of forgiveness and healing of wounds caused by the divorce.

Only 16 participants replied that the divorce had no impact on their spirituality – neither positive nor negative. Two of them were prevented from receiving the communion by the divorce, whereas ten of these participants suffered unimaginable pain, estrangement, defeat, disaster, and spiritual death because of the divorce.

The answers to the question »How important was personal spirituality to you before your divorce?« reveal that (Chart 4) spirituality was considered important for nearly a half of participants already at that time (76 of 176 respondents), but markedly less than after the divorce. The same applies to the importance of spirituality in terms of coexistence with other people and their relationships in marriage and family (Chart 4).

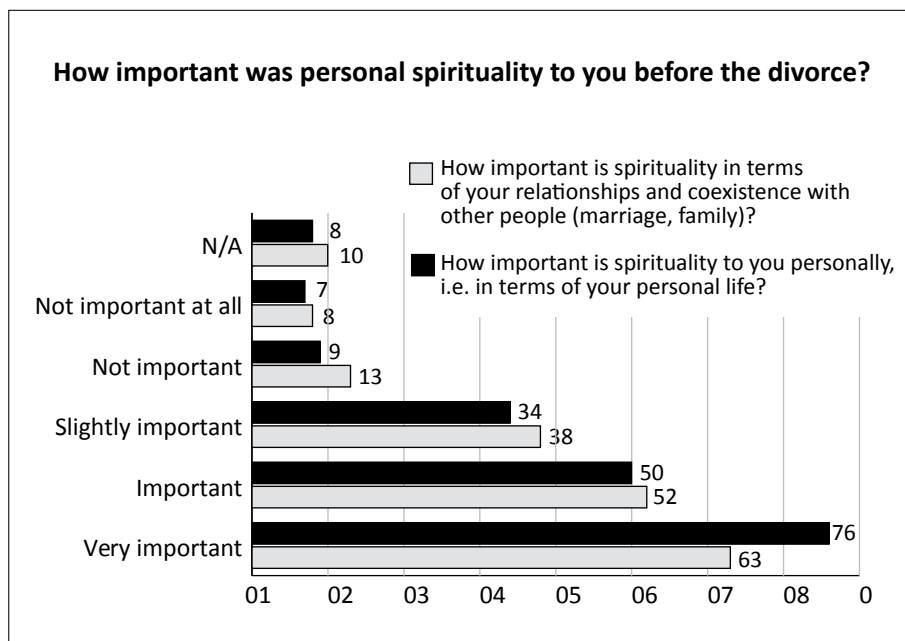


Chart 4: *How important was personal spirituality to you before your divorce?*

The positive impact on the spiritual growth of participants was substantiated by the answers to the question »How did your divorce influence your religious life (prayer, holy mass, sacrament taking etc., including your participation in the parish) in the first few months after the divorce?«. The number of all answers was considerably high (273), because the participants were allowed to choose two answers. Most (101 of 184) respondents stated that the divorce stimulated them to deepen their relationship with God and discover the true meaning of living a religious life in practice. 58 participants replied that they continued to live their religious life in the same manner as before the divorce. The most divorced (Chart 5) did not only continue to live their religious life, but have improved it as well.

Many divorced (especially civilly remarried divorced couples) experienced that other Christians started avoiding them (26) or they were dismissed from their parish life (22). In this way, many divorced strengthened or, at least, maintained their relationship with Jesus, but failed to find their place in the Church.

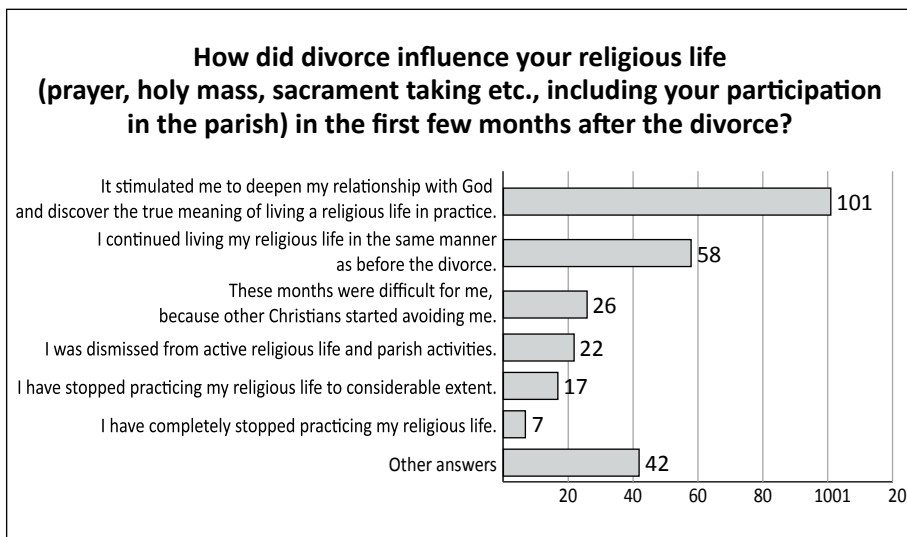


Chart 5: *How did your divorce influence your religious life (prayer, holy mass, sacrament taking etc., including your participation in the parish) in the first few months after the divorce?*

1.3 Longings

The participants indirectly expressed their longings with regard to their personal life, the Church, and changes while answering the question »What did you miss the most in your spiritual life in the Church after your divorce (and remarriage, if applicable), what were you most delighted about?« Most participants missed the acceptance by the priests and other members of the community. They also expressed a longing for priests to talk more (or simply to talk) about the status of the divorced. In their opinion, the priests almost never raise the awareness of their parish community for the evangelical relationship to those divorced and civilly remarried whose first marriage could not be annulled. What hurts them most is priests talking about ideal families, but nothing about marriage and family hardships and defeats. The same applies to religious newspapers and magazines. Many divorced and civilly remarried miss support groups, where they could meet and be listened to (similar to the support group SRCE in Ljubljana, Slovenia). A lot of civilly remarried greatly miss the opportunity to receive the confession and communion.

The longings of the divorced are especially reflected in the responses to the question of what do the divorced suggest that should change in the attitude of Church to the divorced couples and divorced and remarried couples. Every participant wrote their suggestions that were classified into sixteen most common suggestions (Chart 6).

78 respondents emphasized that they long to be respected and accepted as well as to receive compassion, attention, and understanding. They long for the

priests and the community members to realize that every one of them has their own sacred story, which cannot be generalized. Every divorced person is an image of God. They deserve all due respect as God's children and it is important to talk about them in the spirit of the Gospel. Their worst experience is to be considered a second-class Christian and not to belong to the Christian community any more.

At the same time they long for the marriage annulment process to be improved and properly formulated. The respondents stated that they would greatly appreciate the ability to receive the confession and communion. Some wrote that they long for being given the opportunity to remarry to those whose marriage could not be annulled. They also expect various types of spiritual help, such as spiritual exercises, conversation, and spiritual guidance. More opportunities for meetings, socializing, introduction to prayer, and lectures were among the common answers as well (Chart 6).

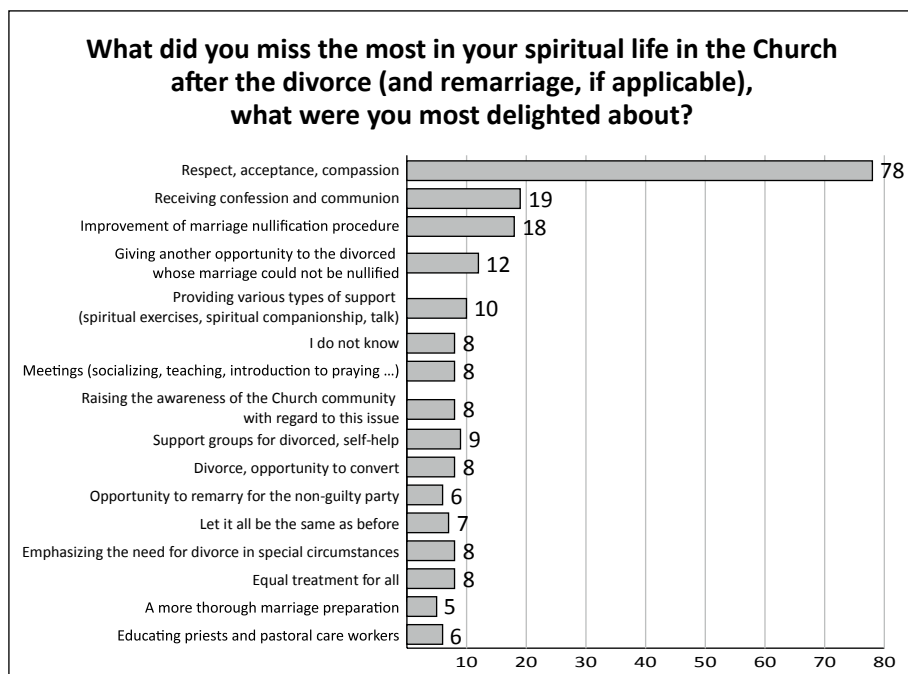


Chart 6: *What did you miss the most in your spiritual life in the Church after your divorce (and remarriage, if applicable), what were you most delighted about?*

For most participants, the summary of the answers analyzed can be expressed in two sentences written by one of the female participants: »The divorce helped me to grow as a person. I would never have attained such a deep relationship with the Lord and experienced the importance of forgiveness without this trial.« (Survey 2015) In other words, God's Spirit works in the life of the divorced (as well)

blessing them with His gifts. Nobody can persist in doing good and personally and spiritually by themselves. Entering the life with Christ and the Church is possible only by the power of the Holy Spirit (Jn 15).

2. Suggestions for the Pastoral Care of the Divorced

The above analysis implied that the God's Spirit is actively present in the life of most divorced couples. Furthermore, the majority of them experienced that the »defeat« in their marriage stimulated them through the Holy Spirit to invest more effort into their personal growth and into the relationship with Christ and the Church. Although many faced a lack of understanding by the priests and members of the Church community, they did not leave the community. Only those whose marriage could not be annulled and were only able to remarry civilly distanced themselves from the Church.

On the basis of the longings analyzed and the experiences of how the Holy Spirit worked in the life of the participants, three suggestions for the pastoral care of the divorced were developed: to improve the process of respectful acceptance, to improve the marriage annulment process, to create a path of repentance and forgiveness by considering the »defeat« in terms of spiritual growth.

2.1 Improving the Process of Respectful Acceptance

The analysis results indicate that the divorced first and foremost long for respectful understanding and acceptance by the priests and the Church community. At least in theory, the Church already supports this. Those who live by themselves after the marriage break-up already »deserve special respect by the Church«, because they remain faithful to their marriage vows (Doré 2004, 190). Nevertheless, the civilly remarried divorced couples need the practical loving and respectful acceptance more than the theory (John Paul II. 1982, 84). According to the Church doctrine, the Church does not exclude such married couples. In spite of Church encouragements, the facts show that these married couples are still being widely judged (Survey 2015). In the light of these facts, the archbishop of Strasbourg, Joseph Doré (2004, 191), asked the following from his priests: »I especially invite all pastoral carers to devote an effort so that the Christians might overcome all the prejudice and help the remarried to find their place in the Christian community.« Therefore, the first suggestion recommends that the pastoral care of the divorced is guided by the infinite and free mercy of the Father (Lk 6,36) and the pastoral love of Jesus Christ for every person (Jn 10, 13–17).

2.2 Improving the Marriage Annulment Process

The Church tribunals help discern what God united and what God did not unite. If one of the spouses entered into marriage willfully and maturely, but the other spouse did not, their marriage is not a valid sacrament, because the true intent was not present with one of them. The other spouse cannot be responsible for

this impediment. »In this way, the Church tribunals perform the duty of providing God's mercy to all who are no more bound to a non-existing or broken marriage. They can save them from misery for their entire lifetime.« (Lovše 2015)

The analysis of the divorced experiences reveals that the procedure used to determine the nullity of the consent to marriage is to be improved. The Church support in this aspect, limited largely to determining the nullity or validity of the consent to marriage, is insufficient. Even if nullity is determined in a specific case, this does not redeem persons in question of everything they experienced in this »apparent« marriage. Until such persons fully process and forgive all experiences, they are not ready to start threading on a new path in genuine freedom. Their »annulled marriage« was not only a legal formality. It was a concrete life that left various, occasionally tragical experiences on the body, soul, and spirit as well as on the memory and feelings. This issue cannot be resolved by a mere legal Church verdict on marriage nullity. The archbishop Joseph Doré (2004, 190) is aware of these issues, which is why he emphasizes: »The pastoral care of the Church – hurt by every marriage failure – must provide a place where such persons will be accepted, listened to, and directed so that all their wounds can be healed. This will also enable them to find personal and spiritual equilibrium as well as the right place in the Church community.«

The marriage annulment verdict will only bear the right fruit when the divorced person, asking for the verdict, enters into an appropriate program of comprehensive support. The support program should last at least as long as the marriage annulment process. Such a program would pave the way to a comprehensive forgiveness as well as to personal and spiritual growth. This would increase the chances of this person to walk on the path of a new marriage as a more responsible person after the positive marriage annulment verdict. It would also reduce the chances for the drama of the first marriage to repeat itself (Monbourquette 2007).

2.3 Creating a Path of Repentance and Forgiveness²

Every divorced person experiences his or her divorce in a different manner. To some, divorce represents a »defeat« of all their life hopes, dreams, and wishes they placed into their marriage and their spouse. To others, this is a salvation from the hell they lived in together with their children (Survey 2015). Every person who received the sacrament of the Holy Matrimony believed that this was the right way in their life and that their marriage would succeed. As a result, it can be sta-

² This is also one of the proposals put forward at the III Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops (2014, 52): »Others [the synod fathers] proposed a more individualized approach, permitting access [to the sacraments] in certain situations and with certain well-defined conditions, primarily in irreversible situations and those involving moral obligations towards children who would have to endure unjust suffering. Access to the sacraments might take place if preceded by a penitential practice, determined by the diocesan bishop. The subject needs to be thoroughly examined, bearing in mind the distinction between an objective sinful situation and extenuating circumstances, given that 'imputability and responsibility for an action can be diminished or even nullified by ignorance, inadvertence, duress, fear, habit, inordinate attachments, and other psychological or social factors' (Catechism of the Catholic Church, 1735).«

ted that the divorce is a type of »defeat«. Nevertheless, every person has his or her own way of dealing with this »failure«.

The above analysis showed that, through the »defeat«, many divorced experienced spiritual growth. The contemporary theology of spirituality often correctly contends that »defeat« is an integral part of life and that we cannot (and possibly must not) exclude it from it. Therefore, every refusal of this reality is unacceptable and does not comply with the genuine Christian spirituality. However, the »defeat« must be processed, before it can be accepted. It is important not to compare »defeat« with »decline«. The defeat only points to an end of something that has no future. After a defeat, the involved persons can shift their vision to genuine freedom and greater fullness of their life (Dienberg 2006, 58; Grün and Dufner 2006).

A priority task of pastoral care endeavors is to help people in the process of their constant conversion through conscious and unconscious discovery of the true image of God and by choosing to live in accordance with it (Prijetelj 2012, 169). This raises a question of whether pastoral care is utilizing all the possibilities of spiritual transformation that God can provide for every person, including a divorced person whose marriage could not be annulled. What can pastoral care do to enable every divorced person, who longs for this, to live his or her new marriage in community with the Church and receive the sacraments? How to add weight to the words and actions of the present-day Church (Rožič 2013)?

The opportunity of concrete path of repentance and forgiveness proposed by the Synod might prove as an efficient support for all divorced whose marriage could not be annulled. In this manner, the Church pastoral care could help them thread the path of personal and spiritual transformation and become witnesses of God's free mercy and love. This would bring the practice of the Catholic Church close to the pastoral care of the Orthodox Churches. The Orthodox Churches give the married couples who experience the death of their first marriage a chance to enter into a second marriage within the Orthodox community. Because they understand and consider human weaknesses and believe that repentance offers a new start, they allow for a second marriage. The Orthodox Church does not proclaim the first marriage as null, but as morally or religiously (spiritually) dead. The divorced spouse may remarry after they perform their penitence. However, the second marriage rite is performed on a lower level than the first and differs from it (Mateljan 2008, 60–63).

3. Conclusion

Can the divorce and remarriage of the divorced be understood as entering an engaged life with Christ and the Church? The given research revealed that, in spite of the limiting Church pastoral care, many survey participants experienced the divorce as a process of entering a deeper spiritual life. For the most part of the respondents, the process started when they accepted their »defeat« and began

to invest into their spiritual growth. Furthermore, three suggestions for the pastoral care of the divorced were developed based on the experiences and the longings of the participants: 1) to improve the process of respectful acceptance; 2) to improve the marriage annulment process; 3) to create a path of repentance and forgiveness by considering the »defeat« in terms of spiritual growth.

1) The participants' spiritual experiences challenge the Church pastoral care to devote a more conscientious effort in order to respectfully understand and accept all divorced persons. The fundamental attitude of pastoral care is inspired by the infinite mercy of the Father and the love of Jesus Christ for every person. It is guided by the understanding that the path of the Church first and foremost includes caring for the concrete person (John Paul II. 1979, 14). This means that the Church should also care for the divorced and civilly remarried.

2) The experiences of the divorced indicate a need to improve the marriage annulment process. If this process is to be complemented with a support program for comprehensive forgiveness and transformation, this will provide great support for the future life of the divorced. In this manner, their »defeat« can become a turning point in their personal, communal, and spiritual growth.

3) The civilly remarried persons, whose marriage could not be annulled, long for an opportunity to receive the sacraments of confession and communion. For them and for all those whose marriage could not be annulled, the Church pastoral care should create a specific path of penitence and forgiveness that would prevent its misuse (e.g. the divorced must meet all legal requirements for their children and for the joint property held with the spouse from their first marriage). Persons threading this path would be granted permission by the Church to start a new life in a new marriage. This would enable them to live in full communion with the Church and receive a fuller extent of God-given life through the sacraments. The practice of the Orthodox Church could assist in the creation of this path and would at the same time strengthen the ecumenical cooperation.

By performing such pastoral care that would actively build on these three reform suggestions, the Church would enable the divorced to enter the active testimony of God's love. Persons who experienced that they were saved by the inconceivable and free God's mercy cannot remain lukewarm Christians (Rev 3,16). The pastoral care of the divorced will bear as much fruit as it will follow the Holy Spirit. The Spirit is calling upon the entire Church (Rev 2–3) to spiritually discern where and how God acts. By means of spiritual listening and discernment, the Church will ever more understand how to cooperate with the Holy Spirit and provide effective support for the divorced.

References

III. **Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops**. 2014. *The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization: Relatio Synodi*. Vatican City.

[Http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_en.html) (accessed 28. 8. 2015).

- Bahovec, Igor.** 2014. Izzivi vatikanskega pripravjalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 3:449–460.
- Caroti, Giovanni.** 2009. *Divorziati risposati, un nuovo inizio è possibile?* Assisi: Cittadella Editrice.
- Cumunità di Caresto, ed.** 2001. *Un cammino spirituale per i divorziati risposati.* Milano: Cumunità di Caresto. 2001. Un cammino spirituale per i divorziati risposati. Milano: Gribaudi.
- . 2003. *Un cammino cristiano per i separati. Situazioni matrimoniali difficili.* Milano: Gribaudi.
- Dienberg, Thomas.** 2006. Vivere la vita spiritualmente: Trasformare la vita per vivere in pienezza. In: Istituto di Spiritualità di Münster, ed. *Corso fondamentale di spiritualità*, 13–101. Brescia: Editrice Queriniana.
- Doré, Joseph.** 2004. Navodila za pastoralo ločenih in ponovno poročenih ločenih. *Cerkev v sedanjem svetu* 38, no. 4:190–191.
- Francis.** 2014. *Evangelii gaudium.* Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- Grün, Anselm, and Meinrad Dufner.** 2006. *Duhovnost od spodaj.* Maribor: Slomškova založba.
- Hearing, Bernard.** 2000. *Pastorale dei divorziati, una strada senza uscita?* Bologna: EDB.
- John Paul II.** 1979. *Redemptor hominis.* Cerkevni dokumenti 2. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- . 1982. *Apostolsko pismo o družini.* Cerkevni dokumenti 16. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Kasper, Walter.** 2014. *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope.* Celje: Celjska Mohorjeva družba in Škofija Celje.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Leonard, Andre-Joseph.** 2013. *Srečanje ljubezni in resnice: Pot upanja za ločene in/ali znova poročene kristjane.* Ljubljana: Založba Emanuel.
- Lovše, Viljem.** 2015. Razvezani hodimo skupaj z vstalim Kristusom. 18. 4. [Http://www.jezuiti.si/?p=15750](http://www.jezuiti.si/?p=15750) (accessed 10. 6. 2015).
- Mateljan, Ante.** 2008. Sakrament ženidbe u pravoslavlju: Povijesti teologija svete tajne braka. *Crkva u svijetu* 43, no. 1:35–66.
- Monbourquette, Jean.** 2007. *Kako odpustiti? Odpustiti, da bi ozdravel; Ozdraveti, da bi odpustil.* Maribor: Slomškova družba, Slomškova založba.
- Prijatelj, Erika.** 2012. New approaches to adult catechesis. *Studia pastoralne* 8, no. 8:161–172.
- Ratzinger, Joseph.** 2014. Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung. In: Joseph Ratzinger. *Gesammelte Schriften.* Vol. 4., *Einführung in das Christentum*, 600–621. Freiburg: Herder Verlag.
- Reščič Granda, Helena.** 2013. Ustanovitev, vključevanje v Cerkev na Slovenskem in širitev skupine SRCE. In: Igor Ribič, ed. *Življenje je dar, srce je pot: Zbornik ob deseti obletnici ustanovitve skupine SRCE*, 7–10. Ljubljana: Skupina SRCE.
- Rožič, Peter.** 2013. Dire quelque chose qui compte: de la méthode d'immanence de Blondel à la théologie fondamentale de Lubac. *Bogoslovska smotra* 83, no. 4:743–762.
- Schönborn, Christoph.** 2009. *Duhovnikova sreča: Po stopinjah arškega župnika.* Ljubljana: Marijina kongregacija.
- Slatinek, Stanislav.** 2005. *Zakon, ki ga ni bilo.* Maribor: Slomškova založba.
- . 2015. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom.* Maribor: Ognjišče in Slomškova založba.
- Survey.** 2015. Survey on the Divorced and the Church. Personal archive of the author.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,487—494
 UDK: 272-732.3-45
 Besedilo prejeto: 08/2015; sprejeto: 09/2015

Barbara Simonič

Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine

Povzetek: Sinodalno poročilo *Relatio synodi* tretjega izrednega splošnega zasedanja škofovske sinode spodbuja k oznanjevanju evangelija v različnih realnih življenjskih okoljih, kjer so sodobne družine. Poleg pomembnosti pastoralnega dela z družinami, ki so zveste evangelijskemu nauku in v katerih so navzoči osrečujoči in kvalitetni odnosi, so izpostavljeni pastoralni izzivi dela z družinami, ki se v realnem življenju znajdejo na razpotju. Tudi v teh družinah živijo božji otroci, ki so v očeh Boga prav tako neprecenljivi in mora tudi nje doseči sporočilo evangelija. V prispevku se bomo osredotočili na temeljne vidike ranljivih trenutkov in stanj družinskega življenja in opozorili na pomen razvijanja spoštljive in sočutne drže do teh procesov; to je v luči poročila *Relatio synodi* tudi temeljno izhodišče razmišljanja o možnostih pastoralnega dela z družinami.

Ključne besede: družina, sinoda, ranljivost, empatija, pastorala družine

Abstract: **Vulnerability of Modern Families and an Encouragement of Maternal Sensibility in Pastoral Care of Families**

The synodal report *Relatio synodi* of the third extraordinary general assembly of the Synod of Bishops encourages the preaching of the Gospel in various real-life environments where modern families live. In addition to presenting the importance of pastoral work with families that are faithful to the teachings of the Gospel and nurture happy and quality relationships, this contribution puts forth the challenges of pastoral work with families that find themselves at a crossroads. There are God's children in these families too who are just as priceless in the eyes of God and need to hear the message of the Gospel. This article focuses on the fundamental aspects of the vulnerable moments and circumstances in family life and highlights the importance of developing a respectful and compassionate attitude toward these processes, which in the light of the *Relatio synodi* is also a fundamental premise guiding the possibilities of pastoral work with families.

Key words: family, synod, vulnerability, empathy, pastoral care of families

1. Uvod

Cerkev je z drugim vatikanskim cerkvenim zborom postavila družinsko pastoralo med eno od prednostnih nalog nove evangelizacije. Apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (1981), ki je temeljni dokument družinske pastorale, je bil dopolnjen s številnimi pomembnimi smernicami in spodbudami (*Smernice za vzgojo človeške ljubezni* (1983), *Pismo družinam* (1994), *Človeška spolnost – resnica in pomen* (1996), *Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji* (1997) itd.), z mnogimi spremembami sodobnega načina življenja pa se porajajo vedno novi pastoralni izzivi. V kontinuumu iskanja odgovorov Cerkve na izzive pastoralnega dela z družino se eden od njih nakazuje tudi v redni škofovski sinodi oktobra 2015 v Rimu. Že v pripravi na sinodo, katere del je izredna škofovska sinoda, pa so se oblikovale smernice, ki so povzete v sinodalnem poročilu *Relatio synodi* in pomenijo pripravljeno gradivo za redno sinodo.

2. Družina na razpotju: med realnostjo in idealom

Družinski odnosi so lahko vir najgloblje sreče, topline in zadovoljstva ali pa največje stiske in travme. Številne raziskave družinskega življenja kažejo, da so mnogi ljudje danes zaskrbljeni za svoje družine, manjka jim upanja v lepšo prihodnost. V vseh družinah, tudi v krščanskih, so navzoči konflikti, napetosti, nerahločutnost, težave v komunikaciji, včasih tudi več zlorab, kakor smo si pripravljene priznati. Družinski člani se soočajo z neskončnimi družbenimi in poklicnimi zahtevami, ki jih oropajo njihovega časa, jih odtujujejo, uničujejo družinsko enotnost in stabilnost. Številne silnice in pritiski pretresajo domove in povzročajo, da se družine rušijo. S tem nastopijo tri glavne posledice: katastrofalne spremembe v družini, nenehen pritisk in/ali vztrajen pesimizem (Collins 1995, 5).

V *Relatio synodi* je začititi usmerjenost k temu, da se družina obravnava takšna, kakor je, to pomeni: kot tista, ki je med realnostjo vseh zgoraj omenjenih preloznic in silnic usmerjena k iskanju ideala. Idealno družino bi lahko opredelili kot občestvo življenja in ljubezni, v katerem so doma lepota, toplina in dostojanstvo. V vsaki realni družini odseva usmerjenost k temu idealu. Vendar pa resnična družina navadno ni idealna, ampak je to družina, v realnosti hrepeneča po idealnosti. Resničnost družine je v njeni večplastnosti, ima svetlobe in sence (*Relatio synodi*, tč. 4). V zemeljski razsežnosti bo vedno tudi preskušana, nepopolna in grešna. Sinodalno poročilo *Relatio synodi* spodbuja k skrbi za vse družine, tako za tiste družine, ki ostajajo zveste evangeliju, kakor za družine, ki so se na tej poti oddaljile ali izgubile, in pravi: »Evangelij družine goji tudi tista semena, ki še niso zrela, in mora negovati tista drevesa, ki so se posušila in jih ne smemo zanemarjati.« (*Relatio synodi*, tč. 23) Najlaže je oznanjati evangelij tam, kjer so ljudje za to odprti in poslušni, veliko težje pa tam, kjer sta odpor in nezanimanje. Vendar tudi so v takšnih okoljih nahajajo osebe, ki jim – kakor vsem drugim – pripada dostojanstvo božjih otrok in je tudi njim namenjeno oznanilo evangelija.

Vsaka družina je edinstvena. To vpliva na to, kako se bodo družinski člani soočali s težavami in tudi na to, kako lahko pristopamo k njim. Poznamo več dejavnikov, ki jih je treba upoštevati pri delu z družino, ob zavedanju, da je vsaka nekaj posebnega: dogodki, izkušnje, stres in vplivi iz preteklosti, ki lahko opredeljujejo delovanje družine skozi desetletja; dogodki in vplivi iz sedanosti, ki določajo, kako se bo družinska dinamika razvijala; svetovni nazor družinskih članov, ki je problem zlasti takrat, kadar so pogledi družinskih članov različni med seboj; pričakovanja glede prihodnosti, ki so zlasti problematična, ko družinski člani glede prihodnosti izgubljajo vse upanje; odločitve o pomembnih življenjskih okoliščinah, ki spremenijo ravnovesje družinskega delovanja; razvojne faze družinskega življenja, od katerih vsaka prinaša različne izzive in priložnosti; rasne in kulturne razlike, zaradi katerih se nekatere družine težko prilagodijo okolju in se ne čutijo sprejete; mesto za Boga, s tem mislimo na to, kako družina vključuje religiozno dimenzijo v vsakodnevno življenje (Bahovec 2014a, 462; Collins 2007, 590–591; Rijavec Klobučar 2015). Za razumevanje globine in širine dinamike v današnjih družinah in pri načrtovanju pastoralnih pristopov se moramo torej najprej poglobiti v težavne in večkrat travmatične trenutke družinskega življenja, saj je le tako mogoče najti konkretne odgovore v nastalih situacijah, ki so velikokrat že kritične (Gostečnik 2008, 363).

Ne glede na vsa alarmantna stanja pa je družina še vedno šola človečnosti, v kateri se dogaja človekovo pristno poosebljenje. V družini se človek nauči vztrajnosti in veselja do dela, bratske ljubezni in velikodušnega odpuščanja, češčenja Boga, molitve in darovanja (KKC 1657). Družina je tudi eno najbolj pomembnih okolij za srečanje ljudi z vero, torej za evangelizacijo, pa tudi za skupno življenje ljudi na sploh. Cerkev se s sinodo o družini tega zaveda, zato je usmerjena v iskanje, kako čimbolj prisluhniti življenju, kakršno je, in se spustiti v proces iskanja prenovitve načinov, kako delati z družino in zanjo (Bahovec 2014b, 459).

3. Ko ranjenost postane ranljivost

Relatio synodi izpostavlja nekatere realne situacije, ko so družine še posebno ranjene; to prinaša posebne izzive pastoralnemu delu: veliko družin živi samo z enim od staršev, število ločitev narašča, otroci so žrtve družinskih razprtij, očetje so odsotni, dogaja se nasilje nad šibkejšimi, tu so spolne zlorabe otrok, navzoč je individualizem itd. Ta stanja bi lahko razumeli kot simptome neke bolezni, ki pa ima globlje vzroke. Kot skupni imenovallec vsemu bi lahko prepoznali krizo odnosov, v ozadju katere je strah pred resnično bližino, pred zaupanjem, dvom v zvestobo in negotovost. Morda se danes bolj kakor kadarkoli prej zdi, da so odnosi nekaj najbolj krhkega. Vendar je le z vero v moč in lepoto odnosov in z zavedanjem o obstoju globlje dinamike mogoče spreminjati tudi najbolj brezupna stanja oziroma simptome (Simonič idr. 2013, 346–347).

O vseh »sencah« družinskega življenja bi lahko rekli, da so družine in posamezni člani ranjeni, saj se srečujejo s številnimi preizkušnjami, ki jih velikokrat spravijo na kolena. Čutijo se prizadete, nemočne, krhke, doživljajo krivico, imajo se za

zaznamovani. V takšnih trenutkih je ključnega pomena transformacija občutka ranjenosti v občutek ranljivosti. Razlika med tema dvema stanjema je, da se osebe v občutku ranjenosti zaprejo vase, saj se bojijo biti še bolj prizadete, pri tem pa je zaprtost obramba pred možnostjo nadaljnje ranjenosti. Ranljivost pa je stanje, ki ne označuje le neke pomanjkljivosti in s tem potenciala za večjo ogroženost, ampak se razvije, ko v se v ranjenosti odpremo, ko nam ni težko pokazati nepopolnosti in ko v tej krhkosti hrepenimo po varnem zatočišču, v katerem bomo v ranjenosti sprejeti in zaščiteni. To pa je mogoče samo v okolju, v katerem sta navzoča varnost in zaupanje (Rahne Mandelj 2015, 26–27). Tedaj je ranljivost nekaj pozitivnega, saj v sprejetosti v ranjenosti in v zavesti, da ne bo še bolj ranjena, oseba tvega, opusti obrambe in skrivanje ter je odprta za rast in spremembo.

Zato je smiseln razmislek o tem, kako se v pastoralnem delu zares približati tej ranjenosti, da se ne bo še bolj poglobila, ampak da se bodo ljudje v svoji ranljivosti čutili nagovorjene, sprejete in ne zavržene. Le tako bo v ranljivosti mogoče najti potenciale za spremembo in razvoj. Kakšna naj bo torej drža, ki bo resnično zagotavljala občutke varnosti in sprejetosti?

4. Oznanjevanje evangelija s skrbnostjo in nežnostjo matere

Kakor odnosi lahko bolijo in ranijo, imajo tudi možnost preoblikovanja. Tudi pastoralna poteka in se udejanja samo prek odnosa. Če pristanemo na to, da je ranljivost potencial, potem moramo razmišljati v smeri tega, kakšni naj bi bili odnosi, ko pristopamo k ranljivim osebam. Če ranljivost pomeni krhkost, potem je potreben odnos, ki bo sprejemajoč, spoštljiv do stanja, v katerem je ranjeni, da se bo počutil slišane in nagovorjenega. To se pravi, da je treba začutiti ranljivost in krhkost, to pa je mogoče le prek resnične empatične potopljenosti v posameznikovo izkušnjo. Pot je samo v sočutnih odnosih in v spoštljivi drži do izkušnje posameznika, ne glede na to, kakšna ta izkušnja je. To ne pomeni, da je treba zavreči svoja lastna prepričanja in ideale, ampak – morda kljub drugačnemu osebnemu mnenju in pogledu na okoliščine – resnično brezpogojno sprejeti ranjene v njihovi izkušnji; lahko bi rekli: z držo sočutne matere, ki sprejme svojega otroka v vsaki stiski, tudi če dela reči, ki ji niso všeč in se z njimi ne strinja. *Relatio synodi* v 24. členu poudarja: »Cerkve kot zanesljiva učiteljica in skrbna mati ve tudi za slabotnost mnogih svojih otrok, ki imajo težave na poti vere. /.../ Zato je treba, ne da bi zmanjšali vrednost evangeljskega ideala, z usmiljenjem in potrpežljivostjo spremljati možne stopnje rasti oseb, ki se gradijo dan za dnem. /.../ Majhen korak sredi velikih človeških omejitev je lahko Bogu bolj všeč kakor na zunaj neoporečno življenje tistega, ki preživlja svoje dni, ne da bi se spopadal z omembe vrednimi težavami. Vse mora doseči tolažba in spodbuda odrešujoče ljubezni Boga, ki skrivnostno deluje v vsakem človeku, kljub vsem njegovim pomanjkljivostim in prestopkom.« Materinska drža Cerkve je poudarjena v naravnosti k pristopu, ki je potrpežljiv, kakor je potrpežljiva mati, ki spoštuje otroka v njegovi razvojni stopnji in v njegovih sposobnostih, torej v drži,

ki sprejema ljudi v njihovem dejanskem bivanju, jim pomaga pri iskanju, jih hrabri v hrepenenju po Bogu in v želji, da bi se počutili kakor del Cerkve; skrbi tudi tiste, ki imajo za seboj izkušnjo polomije in so v obupnih položajih (*Relatio synodi*, tč. 11).

Cerkev je torej k oznanjevanju evangelija družine poklicana in to naj udejanja »z nežnostjo matere in jasnostjo učiteljice ...« (*Relati synodi*, tč. 29). Kaj pa je pravzaprav mišljeno z nežnostjo in skrbnostjo matere? Kaj sploh pomeni: »biti mati«? Ko razmišljamo o materinski drži, navadno vznikne pred nami romantična podoba, ko se mati in otrok prepletata v globoki povezanosti, v občudovanju in v vzajemni ljubezni. Pokaže se podoba idealne matere, ki otroka neguje, ga ljubkuje, mu je vedno brezpogojno na voljo in se odziva nanj ter pozna vso znanost o vzgoji. Seveda je ob tej podobi tudi otrok idealen. Vendar je realnost drugačna. Idealne in popolne matere ni, je pa pomembno, da je »dovolj dobra«. Mati, ki bi poznala vso teorijo o otroku in o skrbi zanj, bi verjetno otroka kot osebo spregledala. Ne bi ga prepoznala v njegovih resničnih potrebah, ne bi mu dovolila njegovih stisk, vsiljevala bi mu svoje poglede in tako otroka v njegovi ranjenosti in ranljivosti zagotovo ne bi slišala in ne sprejela (Rebula 1998, 69). Nežna in rahločutna mati, ki morda ni popolna, je pa »dovolj dobra« (Winnicott 1986, 63), sprejme otroka, ki morda ni popoln, ki velikokrat dela napake in se vede drugače, kakor si mati želi. Lahko se z otrokom ne strinja, mu pa empatično daje vedeti, da ga razume v njegovi situaciji in doživljanju. Do njega je usmiljena in tudi konkretna: ne obtiči le pri teoretičnih napotkih, kakršne bi morala dajati po neki splošni vzgojni doktrini, ampak so njeni odzivi učinkoviti, saj izvirajo iz dejstva, da otroka resnično pozna in prepozna ter ga tudi spoštuje v tem, kar otrok je; v tej svoji odzivnosti na otroka se ob njem uči »teorije o otroku«.

Pomen sočutnega materinstva in starševske drže, ki najbolje omogoči otrokom primerni razvoj, potrjujejo številne psihološke raziskave. Otroci se ob starših, ki so nanje čustveno uglašeni, odzivni, ljubeči, rahločutni in pozorni, počutijo varno, razvijajo sočutje in ohranjajo živost duha. Otroci začne iz odzivov, ki jih imajo drugi nanj, graditi svojo podobo in vrednost. Zato ni vseeno, kakšni so ti odnosi. V odnosih, ki so prežeti s sočutjem, z nežnostjo, z odsotnostjo manipulacije in ustrahovanja, ki so spoštljivi in iskreni in ki postavljajo primerne meje, se otroci počutijo varno (Poljanec in Simonič 2012, 118). Otroci ob materi, ki je nanje uglašena, odzivna, ljubeča, pozorna in rahločutna, ki pa kljub vsemu stoji za svojimi prepričanji, čutijo sprejetost, iz teh odzivov razvijajo samozavedanje in podobo o sebi. Zato je pomembno, da so odnosi ljubeči, nežni in sočutni, ne pa trdi, mehanski, morda celo naveličani ali zamenarjajoči. Starši, ki resno vzamejo otroka v tem, kakršen je in kar doživlja, ki poznajo 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 idr. 2011, 269–270; Simonič in Poljanec 2014, 276), da je spoznan (Thompson 2010, 3); to je temeljnega pomena za občutek svoje lastne vrednosti.

Če naj bo torej pastoralna skrb Cerkve resnično materinska, potem mora vsebovati zgoraj omenjene lastnosti. V takšni drži do sodobnih družin in do njihove ranljivosti sta torej moč in učinkovitost pastoralnega pristopa. Od empatičnega odnosa in od resničnega, pristnega stika, ko drugega zares vidimo in spoznamo, je odvisno, ali se bodo vzpostavile možnosti, da se bodo nagovorjeni resnično čutili vzete resno.

Za resnično empatijo se ni dovolj strinjati, da je empatija pomembna. Iskreno se je treba vprašati: ali smo res čuteči in sprejemajoči do drugačnosti, lahko to drugačnost in ranljivost spoštujemo, tudi če imamo morda sami drugačne standarde (npr. do ločitve, do zunajzakonskih partnerskih zvez itd.)? Tudi mati ima predstave o tem, kakšen naj bi bil otrok, vendar v resnici nima izbire – sprejeti ga mora takšnega, kakor je – je pa prav, da mu da vedeti, kaj želi zanj. Za učinkovito in uspešno izvajanje pastoralnega dela je torej velikokrat ključen zlasti pristop k sočloveku, ki mora temeljiti ne samo na teološkem, didaktičnem, pedagoškem in na psihološkem znanju in tehnikah, ampak je pomembna tudi drža, s katero nekdo pristopa k posamezniku in k skupnosti (Simonič 2010, 192). Tudi *Relatio synodi* zavrača pridigarški pristop k družinam in govori o tem, kako »ne smemo pozabiti, da je Cerkev, ki pridiga o družini, znamenje nasprotovanja« (Relatio synodi, tč. 31). Pristop k družini mora biti zaznamovan s toplino, z razumevanjem, s sočutjem, z empatijo, kakor jo ima mati.

5. Moč empatične pastorale

Biti zmožen empatije pomeni veliko sposobnost vživljanja v stanje sočloveka, občutljivost za stiske sočloveka in upoštevanje njegovega osebne izkustva, kakršno je, ne pa, kakršno bi moralo biti. Edith Stein (1989, 5), ki empatijo opredeljuje kot naše izkustvo doživljanja drugih, pravi, da je prek empatije mogoče druge brez predsodkov dojeti kot osebe in tudi prepoznati kompleksnost njihovega doživljanja. Pomembno se je približati posameznikovemu položaju, saj to omogoča, da smo dojemljivi in odprti za tisto, kar posameznik čuti, in za način, na kakršnega razume stvari in svet okoli sebe. V praksi Cerkve je torej pomembno, da pri pastoralnem delu z razumevanjem in s sočutjem, torej z empatijo, pristopamo k bližnjim, da razumemo njihove strahove in stiske in jim jih pomagamo nositi (Simonič 2010, 195).

Učinkovita pastoralna ne teži samo k prilagajanju konkretnim zunanjim razmeram in potrebam, temveč upošteva tudi osebno izkustvo. Poznavanje sveta, časa in njegovih značilnosti, predvsem človeka kot posameznika in kot vključenega v človeško skupnost, sodi med temeljne kriterije pastoralnega delovanja. To poznavanje človeka je treba obravnavati z dveh plati: najprej človeka kot posameznika, kot osebo, kot enkratno bitje, različno od drugih, z vsem, kar je in ima, nato pa človeka kot člana človeške skupnosti, ki je kot takšen odvisen od zakonitosti družbenega življenja (Valenčič 1996, 140). Pastoralno delo se pri pridobivanju tega poznavanja človeka ne opira zgolj na ozke veščine in tehnike, ampak prihaja do spoznanja, znanja in modrosti tudi po drugih sposobnostih, ki omogočajo pristopi k sočloveku v konkretnih življenjskih razmerah. Med njimi je zagotovo tudi empatija (Simonič 2010, 192).

Med kompetence pastoralnih delavcev poleg osebnih kompetenc, kakor sta prilagodljivost in znanje (npr. osnove didaktike, znanje o svetovalnem procesu itd.), sodi tudi empatija. V luči empatije šele vse druge kompetence dobijo resnično moč, saj empatija omogoča vzpostavitev pristnejšega in globljega stika, v katerem je mogoče uspešneje pristopati k drugemu in se sogovorniku v danem trenutku kar najbolj približati. Pri tem smo spet pri paraleli z materinstvom: mati, ki ima vse kompeten-

ce in znanje o otroku, njega pa v resnici ne začuti, ne zmore v polnosti uresničiti vseh kompetenc v dobro otroka. Resnični stik je še zlasti pomemben pri pastoralnem delu z ljudmi, ki težijo k večji globini. Ti ljudje so namreč toliko občutljivi, da takoj ugotovijo, kdaj so ljudje, ki želijo govoriti o Bogu in posredovati skrivnosti vere, resnično pristni in osebno angažirani. Če namreč ni pristnosti, tudi ni mogoče nekomu zares zaupati in verjeti, tako pa posredovano sporočilo božje besede izgubi težo in pomen, ki ga nosi v sebi. O božji milosti in o bližini Boga ni mogoče govoriti brez pristnega stika med ljudmi in brez osebne topline (Heise 2000, 28–29).

Model empatičnega pastoralnega dela nam posreduje Kristus. Njegove besede, odnos do ljudi, razumevanje dogajanja in metoda dela so za vsakega pastoralnega delavca izreden zgled, kako naj poteka pastoralala. Kristus se sam sklicuje na to, da nam je dal zgled, kako naj tudi mi delamo (Jn 13,15). Kar nekaj je dejanj, s katerimi Kristus opredeljuje in nagovarja pastoralno delo svoje Cerkve in v katerih je mogoče zaslediti empatično držo. Najprej je tu njegovo učlovečenje – inkarnacija. S tem je postal podoben človeku v vsem, razen v grehu; enači se z vsakim posameznim človekom, z njegovo osebno in življenjsko usodo, da bi se lahko tudi človek enačil z njim; sprejema družino, medčloveške odnose, družbo in okolje kot prostor, v katerem se uresničuje odrešenje; sprejema človeške sposobnosti in značilnosti (duhovne, duševne in telesne, kakor so čustvovanje, odzivanje, mišljenje), delo in druge človeške dejavnosti kot obliko spolnjevanja božjega načrta, služenja Očetu in ljudem. Empatija se kaže tudi v njegovi drži: o sebi pravi, da je dobri pastir (Jn 10,1–21). V tej vlogi ga prepoznajo poslušalci. Skrbi za ovce, ki so zašle, ki so izgubljene ali pa ki niso iz tega hleva. V njem, dobrem pastirju, morajo imeti vsi pastirji svoj vzor. Podobna Kristusa, dobrega pastirja, je bila za pastoralne delavce vedno neizčrpen vir navdiha ter zgled in model za pastoralno delo, za odnos do ljudi in za zvesto služenje zlasti malim in zapostavljenim. Nazadnje pa o Kristusovi empatični naravnosti pričajo metode njegovega delovanja. Kristusov način apostolskega delovanja je poučen iz več razlogov: iz njega sije poseben miselni in dejavni pristop; pokaže neposredne metode; odseva časovne razmere, v katerih je živel in se jim prilagodil. V njegovem delovanju obstajajo stalnice, ki so pomenljive za pastoralno delo v vseh časih in razmerah: njegovo pastoralno delo v polnosti upošteva človekovo individualno naravo, obrača se na posameznega človeka, ga kliče in nagovarja, upoštevajoč njegovo individualnost in osebnost, obeleženo s preteklostjo in s sedanjimi razmerami. Kristusov klic je individualne narave, osebne nagovorjenosti ni mogoče prezreti, ljudi zares vidi in ljudje se čutijo spoznane, ne obsojane. To naravo ohrani skozi vse čase in razmere (Valenčič 1996, 44–50).

Kristus vabi k empatični pastoralni. Bolj ko pastoralni delavec sledi Kristusovemu zgledu, bolj je v empatičnem in pristnem, globokem stiku z ljudmi. In bolj ko je sposoben empatije, bolj je uspešen pri nagovarjanju ljudi, učinek pri posredovanju božje besede je večji. Irene Heise (2000, 243) navaja štiri predpostavke, ki so pomembne za empatični pristop v pastoralni praksi:

1. biti sposoben empatije – to pomeni veliko sposobnost vživljanja v stanje sočloveka in občutljivost za stiske sočloveka;
2. sposobnost in pogum za empatično poistovetenje z značilnostmi in življenjskim

položajem sočloveka – to vodi v globok empatični stik;

3. pripravljenost in odločnost, dati na voljo sebe in svoje lastne notranje moči, pri tem pa znatno tvegati tudi svojo ranljivost;
4. pogum, biti nekonvencionalen, iti proti tokovom časa in vzeti v zakup družbene pomanjkljivosti.

6. Sklep

V pastoralni skrbi za družine je bilo že veliko narejenega, obstaja mnogo zgledov dobre prakse in še veliko idej bo. Vendar pa je to, kam in kako bo seme evangelija padlo in obrodilo sad, odvisno od pristnega stika, od vzdušja in od čustvenega naboja, ki spremlja pastoralni trud. Niso dovolj le pripravljenost, oblikovanje smernic in izvajanje pristopov, ampak je v pastoralni praksi Cerkve pomembno, da dušni pastirji in njihovi sodelavci kakor mati, z razumevanjem in sočutjem, torej z empatijo, pristopajo k vernikom in k drugim bližnjim, da razumejo njihove strahove in stiske in jim jih pomagajo nositi. Le s tem pogumom in pripravljenostjo bo duhovna oskrba polnejša in učinkovitejša, božje kraljestvo pa bo vedno bliže.

Reference

- Bahovec, Igor.** 2014a. Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav. *Bogoslovni vestnik* 74:461–478.
- — —. 2014b. Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74:449–460.
- Collins, Gary R.** 1995. *Family shock: Keeping families strong in the midst of earhtsaking change*. Wheaton: Tyndale House.
- Gostečnik, Christian.** 2008. Družina kot odveza: odrešenjski prostor za razreševanje travmatičnih doživetij. *Bogoslovni vestnik* 68:363–378.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Saša Poljak Lukek in Robert Cvetek.** 2011. Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 71:265–277.
- Heise, Irene.** 2000. *Einführung in eine Theologie der Empathie*. Dunaj: samozaložba.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič.** 2012. Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku. *Bogoslovni vestnik* 72:113–122.
- Rahne Mandelj, Tina.** 2015. Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Rebula, Alenka.** 1998. *Globine, ki so nas rodile*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Rijavec Klobučar, Nataša.** 2015. The Role of Spirituality in Transition to Parenthood: Qualitative Research Using Transformative Learning Theory. *Journal of Religion and Health* 54. <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10943-015-0088-4#/page-1> (pridobljeno 1. avgusta 2015).
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Simonič, Barbara, in Andreja Poljanec.** 2014. Building Motherhood in the Young Mothers' Group. *Child Care in Practice* 20:270–285.
- Simonič, Barbara, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak.** 2012. Religious-Related Abuse in the Family. *Journal of Family Violence* 28:339–349.
- Slovenska škofovska konferenca.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Stein, Edith.** 1980. *On the problem of empathy*. Washington: ICS Publications.
- Škofovska sinoda.** 2015. *Sinodalno poročilo (Relatio synodi) tretjega izrednega splošnega zasedanja škofovske sinode*. Ljubljana: Družina.
- Thompson, Curt.** 2010. *Anatomy of the soul*. Grand Rapids: Tyndale, Salt river.
- Valencič, Rafko.** 1996. Osnovna pastoralna teologija. Skripta. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Oddelek Maribor.
- Winnicott, Donald W.** 1986. *Home is where we start from: Essays by a psychoanalyst*. London: Penguin Books.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,495—504
 UDK: 27-42:316.367.7
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

Ivan Janez Štubec

Fenomen homoseksualnosti in moralni kriteriji za njegovo družbeno umestitev

Povzetek: Velika večina moralnih teologov zastopa stališče, da je potrebna diferencirana uporaba pojma homoseksualnost. Tudi cerkveno učiteljstvo razlikuje med homoseksualno identiteto in konkretnimi spolnimi dejanji, čeprav ostaja razlika med uradnim stališčem katoliške Cerkve (Katekizem KC) in teologi, ki zagovarjajo svobodo vesti, ko govorimo o življenjski obliki istospolnih oseb. V razpravi predstavimo štiri glavne skupine teologov in njihovo argumentacijo in pokažemo na možne kriterije za moralno presojo homoseksualnosti. V drugem delu problematiziramo homoseksualnost z vidika znanih ali neznanih vzrokov za nastanek tega fenomena in pri tem izpostavimo predvsem družbeno dimenzijo problematike, saj je prav ta dimenzija ključna, ko nastopi vprašanje človekovih pravic in spremembe zakonodaje, ki želi poseči v redefinicijo pojma družine.

Ključne besede: homoseksualnost, heteroseksualnost, spol, družina, država, zakonodaja, moralni kriteriji, toleranca, identiteta, čustva, kultura, subkultura

Abstract: **The Phenomenon of Homosexuality and Moral Criteria for its Place in Society**

A great majority of moral theologians holds the view that a differentiated usage of the term 'homosexuality' is needed. The Church Magisterium too differentiates between homosexual identity and concrete homosexual acts, although there is a difference between the official view of the Church (The Catechism of the Catholic Church) and the theologians who defend the freedom of conscience regarding the way of life of homosexual persons. This article presents four principal groups of theologians and their argumentation and shows some possible criteria for a moral assessment of the phenomenon. The second part the article analyzes the phenomenon of homosexuality with regard to its known and unknown causes, whereby it exposes primarily the societal dimension of the problem, since this dimension is crucial to the question of human rights and of the change in legislation that intends to redefine the notion of family.

Key words: homosexuality, heterosexuality, sex/gender, family, state, legislation, moral criteria, tolerance, identity, emotions, culture, subculture

Ko je papež Frančišek novinarjem rekel: Kdo sem jaz, da bi sodil homoseksualce?, je ta njegova izjava obkrožila svet in prebudila številne interpretacije. Papež se je s tem stavkom odrekel sodbi, ne pa razlikovanju in presojanju, kaj je v skladu in kaj ne z evangelijem in z razodetjem. Presenetil je predvsem s tem, da se ni postavil za vrhovnega razsodnika, ki točno ve, kaj je prav in kaj narobe. V tem smislu je zrelativiziral pozicijo papeštva in cerkvenega učiteljstva, ki v glavah mnogih še vedno velja za nezmotljivo v vsem, kar izreče in stori. Nikakor pa se ni odrekel razlikovanju duhov in tehtanju argumentov za in proti posameznim stališčem ter etičnim in verskim usmeritvam, ki jim kot papež mora biti prvi zvest. Vsekakor je postavil na prvo mesto človeka in njegov položaj, ne pa normo in njeno veljavnost. In v tem je zvest naslednik Jezusa Kristusa in na strani teologov, ki poudarjajo, da je človek pred normo in nad njo in ne narobe.

V razpravi, v kateri bomo govorili o homoseksualnosti kot fenomenu, ki je že nekaj časa v ospredju javnih razprav, nas najprej zanima, kakšna stališča najdemo med teologi. Iz teh stališč lahko razberemo, s kakšnimi etično-moralnimi in verskimi merili kdo pristopa k problemu. V drugem delu pa bomo izoblikovali nekaj kriterijev, ki nam pomagajo pri orientaciji, ko govorimo o vprašanju umestitve homoseksualnega fenomena v družbeni kontekst in o izenačitvi homoseksualnih partnerstev z zakonsko zvezo med možem in ženo oziroma o redefiniciji družine; to je namreč pravni in družbeni problem.

1. Moralno-teološke teorije o homoseksualnosti

Glede na sedanje stanje razprav okrog vprašanj homoseksualnosti in istospolnih zvez ter njihove legalizacije obstajajo različni pogledi tako zunaj katoliške Cerkve kakor v njej sami. Že leta 1987 je W. Müller v svoji knjigi *Homoseksualnost – izziv za teologijo in dušno pastirstvo* (Müller 1987) razvrstil teologe v tri skupine: v tiste, ki nasprotujejo homoseksualni usmerjenosti in spolni praksi, v tiste, ki razumejo usmerjenost in odklanjajo spolno prakso, in v tiste, ki sprejemajo usmerjenost in spolno prakso. Javier Gafo pa dodaja še četrto skupino, predstavljajo jo tisti, ki sprejemajo usmerjenost in pogojno pristajajo na spolno prakso (Gafo 2000).

Prva skupina, ki nasprotuje tako homoseksualni naravnosti kakor spolni praksi, izhaja iz teološke predpostavke, da je homoseksualna naravnost v nasprotju z božjo voljo. S tega vidika je torej že samo stanje homoseksualne osebe moralni problem. To pomeni soodgovornost za nastalo stanje, s tem pa seveda grešnost. Prizadevanje za preusmeritev v heteroseksualnost je tako moralna dolžnost prizadete osebe. Takšna stališča lahko najdemo tako pri protestantih kakor Judih in pri katoličanih. Za znanega protestantskega teologa Karla Bartha, recimo, je homoseksualnost perverznost in degeneracija. Ta pogled lahko razumemo ob predpostavki, da je vzrok za homoseksualnost izključno izbira subjekta in zato popolna njegova odgovornost. Dejstvo, da obstajajo osebe, ki niso same v ničemer prispevale k istospolni nagnjenosti in ki tudi niso prakticirale spolne prakse, seveda to stališče postavlja pod vprašaj. Ne nazadnje je to tudi napačna teološka interpre-

tacija božje volje: božja volja ne upošteva dejstva omejenosti človeka in njegove narave niti dejstva greha, še posebno ne izvirnega, ki je posegel v prvotno božjo voljo. To skupino lahko vprašamo, zakaj pa Bog dopušča reči, ki naj bi bile v nasprotju z njegovo voljo. Zakaj naj bili samo nekateri ljudje deležni tega božjega »handikapa« in s kakšno pravico bi jih drugače usmerjeni ljudje uvrstili v kategorijo, ki je v konfliktu z božjo voljo? Vidimo, da po tej poti ne pridemo daleč.

Drugo skupino sestavljajo tisti, ki menijo, da je med naravnostjo k istospolnosti in spolno prakso treba razlikovati. V to skupino sodi velika večina teologov iz katoliške Cerkve in iz drugih krščanskih Cerkva, pa tudi cerkveno učiteljstvo. To, da je nekdo tako usmerjen, ni nujno posledica njegove volje. Obstaja več različnih razlogov za takšno naravnost. Za zdaj lahko govorimo o psihosocialnih razlogih, ki koreninijo v otroštvu, v puberteti ali poznejšem razvoju neke določene osebe, lahko govorimo o biološki naravnosti, ki izhaja iz genetske kombinacije ali hormonske določenosti (ne mislimo na poseben gen, ker tega ni), in končno lahko govorimo o istospolni usmerjenosti, ki je posledica zlorabe oziroma uporabe te vrste prakse, tako imenovana situacijska homoseksualnost. V teh primerih je stopnja posameznikove moralne odgovornosti lahko zelo različna, zato je treba pri moralni presoji delovati previdno in upoštevati stopnjo spoznanja moralnega subjekta.

Pri tej skupini se homoseksualna spolna praksa ne odobrava in velja za nepriemerno, grešno, prizadeta oseba zanjo nosi odgovornost. To je tudi uradno stališče katoliške Cerkve. V to skupino lahko uvrstimo protestantskega teologa Helmuta Thielicka: zagovarjal je tezo, da odnos moški – ženska pomeni temeljno strukturo, ki je bistvenega pomena za celotno človeštvo (Mt 19,4–6). Za Thielicka so vzroki za istospolno naravnost v neredu, ki obstaja v stvarstvu po padcu Adama in Eve; to je torej nekaj, česar Stvarnik ni hotel, to je posledica izvirnega greha. Zato naravnost k homoseksualnosti sodi na področje psihopatologije in bolezni, je trpljenje. Thielicke vidi nekaj etičnih rešitev. Najprej obstaja dolžnost, da se s terapijo doseže heteroseksualna naravnost. Če to ni možno, potem naj se prizadeta oseba vzdrži spolnega odnosa. Če tudi to ne gre, naj istospolna oseba živi odrasel in odgovoren odnos z drugo osebo, vendar ne javno, da ni pohujšanja.

To stališče odpira legitimna vprašanja, saj je danes znano, da osebe, ki prakticirajo istospolno seksualnost, sodijo med rizične skupine in zbolevalo za aidsom. Hkrati pa je treba upoštevati tudi dejstvo, da vsi ljudje niso sposobni živeti vzdržno. Kakor to velja za heteroseksualne osebe, velja tudi za homoseksualce. Zavedajoč se tveganosti seksualne prakse in nezmožnosti abstinence, bi to pomenilo, da ostaja kot edina možna rešitev trdno in stalno partnerstvo dveh istospolnih oseb. V teh primerih je država dolžna poskrbeti za pravice in dolžnosti, ki izhajajo iz trajnega partnerskega razmerja. To pa še ni argument za izenačitev homoseksualnih in heteroseksualnih skupnosti in tudi ne razlog za posvojitvev otrok.

V tej skupini je tudi ameriški teolog Harvey, ki zagovarja uradno stališče Cerkve. Pri tem izpostavlja dejstvo, da večina istospolno usmerjenih oseb takšne usmerjenosti ni izbrala sama. Imajo pa svobodo, da sami izberejo vzdržnost. Res je, da ta

svoboda ni popolna. Prepričan je, da takšne osebe lahko razvijejo zelo pristne medosebne odnose, ne da bi imele genitalno razmerje. Odsotnost spolne prakse ne pomeni razčlovečenja osebe. Pri tem opozarja na zanimivo kontroverznost pri tistih moralnih teologih, ki nasprotujejo zgolj biološkemu razumevanju spolnosti, kakršno med drugim očitajo okrožnici *Humanae vitae*, sami pa pri istospolnih osebah močno zagovarjajo biološko-genitalni vidik in nimajo zadržkov do istospolne prakse.

Tretjo skupino predstavljajo tisti, ki postavljajo na isto raven homoseksualno in heteroseksualno usmerjenost in ju praktično izenačujejo. Na tej liniji sta bila holandska katoliška sinoda in združenje ameriških teologov. Moralnost homoseksualnih spolnih dejanj je sama na sebi nevtralna. Merila zanjo so enaka kakor za heteroseksualna dejanja. Moralnost ima svoje merilo v avtentični ljubezni, ki temelji na zvestobi in stabilnosti, možna in nemožna je v heteroseksualnih in v homoseksualnih zvezah. Zagovornik te smeri je tudi jezuit McNeill, ki meni, da biblična dejstva zahtevajo revizijo katoliške morale. Po njegovem je seveda hvale vredno, če istospolno usmerjena oseba lahko živi vzdržno, ne da bi pri tem kakorkoli zapadla v destruktivne čustvene konflikte. V nasprotnem primeru je manjše zlo, če živi v stabilnem odnosu aktivno spolno življenje. Tudi Pittinger zagovarja podobno stališče, izhajajoč iz predpostavke, da ima človeška spolna narava fiziološko-psihološko in čustveno strukturo in je kot takšna sposobna ljubiti. Ko istospolne osebe živijo spolno življenje, je pri tem glavni motiv medsebojna ljubezen in ne seksualni vidik (Štuhec 2004, 481–497).

V to skupino bi se lahko pogojno uvrstil Carsten »Storch« Schmelzer, ki je v svoji knjigi *Homosexualität: Auf dem Weg in eine neue christliche Ethik* (2015) zagovornik vsestranskega kritičnega in spoštljivega pogleda na homoseksualno problematiko. Kljub vsej širini ta protestantski pastor svojo študijo pošteno sklene s štirimi tezami: 1. Sveto pismo je do homoseksualnosti v bistvu in izključno negativno naravnano. Ni mogoče najti izrekov ali zgodb, ki bi lahko utemeljile pozitivno razlago homoseksualnosti. Tam, kjer se poizkuša kako besedilo pozitivno razlagati, je to anahronizem, ki se trudi s sodobnimi spoznanji preinterpretirati svetopisemski tekst. 2. Nasproti nedvoumnim negativnim besedilom v Svetem pismu imamo evangelij. Bog se po Jezusu in v nekaterih zgodbah apostolov predstavi kot bolj usmiljen, kakor je njegova biblična postava. Človek ni obsojen na vero v postavo in naše verovanje ni samo v dogmatiki. Tudi če je Jezus prestopil spoštovanje in razumevanje postave, je to storil zato, ker se je posvetil slehernemu človeku. 3. Ali je mogoče spremeniti spolno usmerjenost ali to ni možno, ostaja kontroveržno vprašanje. Osebe, ki se doživljajo kot istospolno usmerjene, lahko najdejo izpolnitev v heteroseksualnih odnosih, to se zdi dokaj zanesljivo. Še bolj zanesljivo pa je, da vsi tega ne zmorejo. Zato mora znotraj krščanstva obstajati možnost za oboje. Kdor želi svoje življenje spremeniti, naj najde dobrega terapevta in ne šarlata. Kdor pa želi svojo usmerjenost živeti dalje, mu je treba to pustiti. 4. Cerkvena skupnost bi morala svoj prostor odpreti tako za tiste, ki so opustili svoje istospolno usmerjeno življenje, kakor za tiste, ki ga živijo. Ali se homoseksualna oseba odloči za javno priznanje svoje usmerjenosti, ali za terapijo, ali za celibatersko življenje, to je treba prepustiti posameznikovi osebni odločitvi, ki je v skladu z nje-

govo vestjo. »Prav tako pa je treba prepustiti vesti pastorja, ali bo takšno zvezo uradno poročil ali blagoslovil.« (Schmelzer 2015, 329–330)

Gafojeva četrta skupina istospolne usmerjenosti ne diskvalificira z moralnega vidika, a hkrati ne postavlja homoseksualne in heteroseksualne usmerjenosti na isto raven. Ti avtorji izhajajo iz razlikovanja med predmoralnim in moralnim dejanjem. Po njihovem obstaja dejanje, ki je ontično slabo, ne pa tudi nujno moralno slabo. To stališče je okrožnica *Veritatis splendor* zavrnila.¹ Homoseksualna dejanja so s tega vidika ontično slaba dejanja, ker niso odprta za prokreacijo in za dopolnjujoč odnos med moškim in žensko. Niso pa ta dejanja moralno slaba, če osebi, ki živi takšen odnos, manjka svoboda, da bi lahko živela drugače. Na podlagi načela manjšega zla je tako možno sprejeti ontično slabo dejanje, če se želi doseči dober cilj, ki ga pomenita odgovorno prijateljstvo in stabilen osebni razvoj. Teologa Keane in Charles Curran menita, da »istospolne osebe v božjih očeh niso manj moralne in spoštovanja vredne kot druge, vendar družba in Cerkev ne moreta spregledati dejstva, da homoseksualna dejanja ne morejo doseči tiste polnosti, ki jo lahko dosežejo heteroseksualna dejanja ... Družba in Cerkev morata podpirati tista spolna dejanja, ki pospešujejo rast, razvoj in občestvenost ljudi.« (Keane 1977, 86)

2. Moralno-teološki kriteriji za umestitev homoseksualnosti v družbeni kontekst

Na podlagi predstavljenih stališč lahko sklenemo, da je govor o homoseksualnosti najprej govor o neki določeni identiteti osebe in ne o njenih dejanjih ali spolni praksi. To razlikovanje je prvi nujni kriterij, ki ga moramo upoštevati. Temu sledi drugi kriterij: ko govorimo o homoseksualnih ljudeh, imamo pred seboj osebe, katerih dostojanstvo je v vsem enako kakor pri heteroseksualnih osebah. Naslednji vidik, ki ga je treba upoštevati, je vprašanje, zakaj je identiteta neke osebe homoseksualna. Danes vemo, da je za to lahko več vzrokov in da nobenega ni tako preprosto niti odkriti niti dokazati.

Tudi najnovejša prizadevanja na področju bioloških raziskav, ki gredo v smeri iskanja ustreznega gena, hormonskih vplivov in raziskovanja možganov ter preučevanja spolne identitete dvojčkov, do danes niso odgovorila na vprašanje, ali je spolna usmerjenost posledica bioloških danosti, na katere človek nima vpliva. Carsten Schmelzer v svoji obsežni študiji, ki jo je končal leta 2014 in izdal leta 2015, sklene, da »do danes ni mogoče dokazano govoriti o tem, da je homoseksualnost biološko pogojena« (Schmelzer 2015, 165). Pri tem se sklicuje na stališče prof. dr. Martina Danneckerja, ki je sam homoseksualno usmerjena oseba in ki sebe opre-

¹ »V vprašanju o nramnosti človeških dejanj in zlasti v vprašanju o obstoju notranje v sebi zlih dejanj se, kakor vidimo, v nekem smislu osredotoča vprašanje o človeku samem, o njegovi resnici in nramnih posledicah, ki iz tega izhajajo. Ko Cerkev priznava in uči, da obstajajo konkretno določljiva človeška dejanja, ki so že v sebi notranje zla, ostaja zvesta celotni resnici o človeku in ga s tem spoštuje ter podpira in povišuje v njegovem dostojanstvu in poklicanosti. Zaradi tega mora zavračati /.../ teorije, ki so v nasprotju s to resnico.« (Janez Pavel II. 1994, 83).

deljuje kot raziskovalca genetike, možganov, hormonov in dvojčkov. Dannecker ima zagotovo osebni interes, da bi dokazal biološko odvisnost spolne usmerjenosti, a pošteno prizna, da so vsa prizadevanja v tej smeri v preteklosti ostala neuspešna (165). Seveda pa je treba dodati, da raziskovanja potekajo dalje in da ni mogoče a priori izključiti možnosti novih in drugačnih spoznanj. Argumentacija, ki se sklicuje na biološko odvisnost, za ali proti homoseksualnosti, mora biti v skladu z dognanji na tem področju. To je etično korektno in pošteno. Zgolj to dejstvo, da ni trdnih dokazov za biološko odvisnost istospolne usmerjenosti, pa ni dovolj za presojo človeškega fenomena homoseksualnosti, ki ga človek živi kot telesno, duhovno in duševno bitje. Vsekakor pa kriterij biološke determiniranosti za zdaj ne vzdrži znanstvene presoje.

To, kar se zdi bolj zanesljivo, pa je dejstvo, da lahko govorimo o psihološki odvisnosti spolne usmerjenosti, ki ima praviloma svoje začetke v zgodnjem otroštvu, katerega človek ni zmožen preprosto ozavestiti. Na tej ravni so poskušali fenomen homoseksualnosti razumeti tako behavioristični kakor relacijski psihoanalitiki, pa tudi psihoanalitiki, ki so izhajali iz Freudove šole. Psihoanalitični krogi so blizu stališču, da je družinsko okolje tisto, ki lahko odločilno prispeva k spolni usmerjenosti posameznika. Psihosocialni dejavniki so lahko eden od razlogov, zakaj se osebe razvijajo v eno ali drugo spolno orientacijo.

Na tej ravni bi tudi lahko govorili o možnosti terapevtskega pristopa za tiste osebe, ki seveda to želijo in ki bi se za to same odločile. Prav vprašanje terapije se problematizira, češ saj homoseksualnost ni bolezen. Tudi če ni bolezen, to še ne pomeni, da se vsak človek v svoji identitetni naravnosti počuti dobro. Zato je načelno odrekanje terapije nesmisel in posledica ideologizacije homoseksualnosti. Za vsako terapijo pa je pogoj svobodna odločitev vsakega posameznika. Končno obstaja vrsta terapij za heteroseksualne osebe in za njihove identitetne probleme, o katerih nihče ne reče, da jih ne bi smelo biti, saj je heteroseksualnost nekaj normalnega. K normalnim fenomenom sodijo krize in iskanje rešitev iz njih. Sleherna identitetna kriza lahko ne glede na spolno usmerjenost išče pomoč v različnih terapevtskih pristopih in šolah. Moralno je, da osebi, ki ima krizo identitete, omogočimo in ponudimo tudi ustrezno terapevtsko pomoč. Kakšna sta njen uspeh in učinkovitost, je vprašanje, na katero ni načelnega odgovora, ampak je samo osebni odgovor, za vsak posamičen primer. Kriterij psihosocialne odvisnosti spolne identitete je zato upoštevanja vreden in odpira tudi vprašanje družbene in kulturne odgovornosti tako posameznikov kakor celotne družbe do tega fenomena.

3. Družbena razsežnost istospolne identitete in posledice agresivnega aktivizma

Poleg možnih bioloških in psihosocialnih vzrokov za spolno usmerjenost lahko govorimo tudi o družbenih dejavnikih, ki imajo pomembno vlogo pri iskanju identitete. Temu se želimo na tem mestu posebej posvetiti, ker je javna razprava o redefiniciji družine in o izenačitvi heteroseksualnih in homoseksualnih skupnosti v prav-

nem in v družbenem smislu v veliki meri odvisna prav od družbene klime in pod njenim vplivom. Tako je bilo v preteklosti, ko je bila družbena klima izrazito negativno nastrojena do homoseksualnosti in je takšna tudi danes, ko se ta klima spreminja. Prav negativna družbena klima je velikokrat botrovala diskriminaciji in zanižanju človekovega dostojanstva ali celo direktnemu napadu na to dostojanstvo. Danes se je, hvala Bogu, ta družbena klima spremenila ali se spreminja. Vsekakor pa se še vedno srečujemo z ekstremi, ki homoseksualnost diskreditirajo ali pa jo mitizirajo. Družbeni dejavniki delujejo v obe smeri. Dejstvo, da je danes homoseksualnost javno priznana življenjska drža za mnoge bolj ali manj znane posameznike, kakor je recimo Tim Cook, je dobro in koristno za družbeno klimo. Obstaja pa nevarnost: če se prav znane osebe deklarirajo za istospolno usmerjene, lahko postanejo idol za mlade, ki v svoji razvojni fazi spolne identitete morda sebe prehitro poistovetijo z idolom. To je še posebno navzoče med pevci in drugimi osebami iz »show businessa«. Javno deklariranje ali celo propagiranje istospolne usmerjenosti ima lahko tudi negativne posledice, zlasti za osebe, ki v iskanju svoje lastne identitete in v svojem nestabilnem čustvovanju prehitro naredijo sklepe in se odločijo za pot spolne prakse, ki jim lahko povzroči travmatične izkušnje ali jih onemogoči za stabilne in osrečujoče odnose v prihodnosti. V času, ko veliko mladih na poti svoje osebnostne rasti trči ob problem razpadajočih odnosov v družini, ki vplivajo na čustveno stanje vseh članov, je to polje toliko bolj občutljivo in ranljivo. V tem kontekstu lahko govorimo o homoseksualnosti kot o idolatriji, za katero so dovzete čustveno ranljive in nestabilne osebe. Izkoriščanje takšnega stanja mladih ljudi je nehumano in proti človekovim pravicam. Zato je propagiranje istospolne usmerjenosti in njene spolne prakse po šolah in med mladimi, ki si zanju aktivisti posebej prizadevajo, skrajno sporno. Lahko govorimo o indoktrinaciji čustveno nestabilnih oseb prek tistih, ki programe v šolah omogočajo in izvajajo.

Naslednji pogost družbeni dejavnik je okolje, v katerem se znajdejo osebe, ki druga na drugo vplivajo tako, da prakticirajo istospolno seksualnost. Pri tem ni nujno, da se nekdo doživlja kot istospolno naravnane. Govorimo o situacijski homoseksualnosti, s katero se srečujemo v okoljih, ki so zaprta za normalni pretok in izmenjavo odnosov med obema spoloma. To so predvsem zapori, vojska in službe, v katerih so za daljši čas v medsebojni družbi samo moški ali samo ženske. Situacijska homoseksualnost je lahko navzoča tudi v tistih cerkvenih okoljih, v katerih so v skupnosti osebe istega spola. V zadnjem času slišimo govorjenje o »homoseksualnem cerkvenem lobiju«, ki naj bi imel tako v vesoljni kakor v domači Cerkvi poseben in odločilen vpliv. Tako je, recimo, v Nemčiji javno spregovoril o svoji spolni usmerjenosti in o takšnih osebah znotraj cerkvenih krogov duhovnik David Berger. V ocenah, koliko ljudi je v cerkvenih krogih istospolno usmerjenih, je močno pretiraval, saj je govoril o 50 % homoseksualno usmerjenih duhovnikov (Schmelzer 2015, 199). Še večje pretiravanje pa si je privoščil jezuit Hermann Kugler, ki je katoliško Cerkev opredelil kot »največjo mednarodno organizacijo homoseksualcev« (200). Tako smo lahko ob začetku pontifikata papeža Frančiška brali, da bo v kuriji moral počistiti s homoseksualnim lobijem in nekaj podobnega se je svetovalo tudi novemu ljubljanskemu nadškofu Zoretu. Nепreverjene in ne-

dokazane govorice na tem področju lahko naredijo veliko škode in prav nič ne prispevajo k vključevanju istospolnih oseb, tako v družbo kakor v cerkveno občestvo. Znotraj cerkvenega občestva pa povzročajo sume in natolcevanja, ki lahko kakega posameznika zaznamujejo za vse življenje. Hkrati tudi v javni razpravi opažamo dvojna merila glede istospolno usmerjenih oseb. Če se o njih govori v cerkvenem kontekstu, so predmet obsojanja, če so zunaj tega konteksta, jih heroizirajo. To je javna dvojna morala, ki jo ista javnost rada očita Cerkvi. S tem pa nočemo reči, da je to vprašanje, ki ni povezano z notranjim cerkvenim življenjem. Tudi v Cerkvi bo treba najti primerne pastoralne odgovore na izzive, ki jih prinašajo spoznanja na področju človeka in njegovih orientacij.

Glede na znane statistične podatke, ki so dostopni in ki izhajajo iz homoseksualnih krogov, naj bi bilo med 2,7 % in 1,1 % moških in od 1,3 % do 0,4 % žensk, ki so izključno homoseksualno usmerjeni. V ta procent niso vključene biseksualne osebe. To se pravi, da se sorazmerno nizek procent prebivalstva uvršča v kategorijo istospolno usmerjenih oseb, vendar je v javni diskusiji neproporcionalno močno zastopan (Schmelzer 2015, 23–24). Velika pozornost, ki jo javnost posveča tej problematiki, govori v prid tezi, da se skuša s propagiranjem istospolnosti na tej občutljivi ravni človekovega čustvovanja in ravnanja rušiti vrednostni red, ki ga v prvi vrsti zagovarjajo krščanstvo in druge religije.

Zato je vpliv javnega mnenja in zakonodaje, ki ureja medčloveška razmerja, toliko bolj pomemben. Nekateri aktivisti iz homoseksualnega kulturnega okolja so zelo aktivni in tudi agresivni pri propagiranju istospolnosti kot normalnega množičnega fenomena, ki si ga po njihovem mnenju mnogi ne upajo priznati. Tako imenovane parade ponosa naj bi služile detabuizaciji homoseksualnosti in pomagale k njeni normalizaciji v družbi. Vsak družbeni konflikt, ki nastane ob teh manifestacijah ali v odnosu do istospolno usmerjenih oseb, se takoj opredeli s homofobijo in z drugimi podobnimi diskreditacijami. Ob tem pa se nihče ne vpraša, zakaj pa je potrebna neka določena provokacija, ki jo sprožijo istospolne osebe same. Kdor provocira, lahko računa, da bo izzval protiprovokacijo. Odsotnost tolerance je tako na obeh straneh več kakor očitna. Poleg tega se ob paradah ponosa lahko zastavi vprašanje, zakaj istospolne osebe potrebujejo za svojo identifikacijo to javno manifestiranje, ki po pravilu presega meje dobrega okusa in se kaže v nekakšnem kultu genitalnosti.

Da pri vsem tem ni bistvena neka kulturna revolucija, katere cilj bi bila v prvi vrsti izenačitev istospolnih oseb na ravni državljanskih pravic, ampak zavestno in sistematično spreminjanje kulture in njenih vrednot, je več kakor očitno, ko govorimo o vprašanju zakonodaje in o medijski podpori istospolnim aktivistom. Zadnji dogodek v ZDA (Kentucky), ko je bila državna uslužbenka Kim Davis nekaj dni zaprta, ker je odklonila resda zakonsko predpisano možnost poroke med istospolnima osebama, potrjuje tezo tistih, ki so opozarjali, da je izenačevanje heteroseksualnih in homoseksualnih partnerstev veliko več kakor zagotavljanje človekovih pravic homoseksualcem. To je kulturna revolucija, ki ne spoštuje niti svobode vesti drugače mislečih. Zgodba Davisove, ki ni spoštovala zakona, govori o tem, da homoseksualni lobi uporablja totalitarne metode in da iz svojega gibanja ustvarja

ideologijo, usmerjeno tako proti svobodi vesti kakor proti krščanski etiki. Prav na točki kršenja svobode vesti se konča sleherna družbena toleranca. Tisti, ki so se kdaj upravičeno doživljali diskriminirane, sedaj sami diskriminirajo drugače misleče. Na ta način se ne more uveljavljati demokratična, pluralna in tolerantna družba. Ni je mogoče doseči z redefinicijo družine; za to se trudijo v slovenskem primeru in v nekaterih drugih državah. Družbena agresivnost homoseksualnih aktivistov tako izziva odpor do vsega, kar je povezano z njihovo subkulturo. Nasprotniki homoseksualne subkulture pogosto opozarjajo na tako imenovani homoseksualni manifest, ki ga je napisal Michael Swift, kot glosa s pretiravanji o tem, kako zatirani sanjajo, da bi postali zatiralci. Vsako dejanje ali akcija, ki dejansko gre v smeri obrata, kdo je zatiran in kdo zatiralec, samo dodatno vzbuja dvom o neresničnosti glosine vsebine, ki med drugim pravi: »Vaše sinove bomo sodomizirali, znamenja vaše bedne moškosti, vaše plitve sanje in vulgarne laži. Zapeljevali vas bomo v vaših šolah, v vaših stanovanjih, telovadnicah, slačilnicah, stadionih, seminarjih, mladinskih skupinah, kinotekah, vojašnicah, zavetiščih, klubih za moške, kongresnih centrih, vsepovsod, kjer se družijo moški z moškimi. Vaši sinovi bodo naši lizači, ki nam bodo na voljo. Prelevili se bodo v našo podobo. Po nas bodo hrepeneli in nas oboževali ... Tresi se, heteroseksualna svinja, ko se bomo pojavili pred teboj brez maske.« (Schmelzer 2015, 338)

Če istospolni aktivisti prek pravnega reda izničujejo svobodo vesti in želijo z uvajanjem homoseksualne vzgoje v šolski sitem otrokom in mladini privzgojiti prepričanje, da je izbira spola stvar osebne odločitve in kulturne odvisnosti, potem je v tej glosi jedro resnice, ki pri boječih upravičeno prebuja strah. Stvar družbenega dogovora je, kako umestiti vprašanja istospolnosti v sodobni družbeni kontekst. Za to so potrebni najprej odprt in odkrit pogovor, odsotnost zlorabe sočasne politične moči in racionalna argumentacija, ki je pripravljena prisluhniti slehernemu argumentu. Za takšen proces je prvi pogoj družbena kultura strpnosti, ki je, žal, slovenski kulturni prostor ne zmore ali še ne zmore.

Poizkus redefinicije družine je zelo slab in zelo ideološki poizkus, kako uveljaviti eventualne pomanjkljivosti pri državljskih pravicah istospolnih oseb. Fenomen istospolnosti je namreč v svoji kompleksnosti in večplastnosti v marsičem nedorečen in v svojih posledicah tudi vprašljiv.

4. Sklep

Če sklenemo sintetični prikaz različnih stališč do istospolnosti, lahko najprej ugotovimo, da znotraj krščanske etike obstajajo resni poizkusi in argumenti, kako odgovoriti na izzive, ki jih za krščansko etiko pomenijo sodobni kulturni trendi. Njihov glavni cilj je, da bi ljudje smeli živeti svojo spolno resničnost svobodno in integrirano. Družba s svojo zakonodajo je tako dolžna odgovoriti na ta vprašanja z ustreznimi zakoni, ki ljudi ne diskriminirajo na vseh področjih solidarnostnih družbenih sistemov, kakor so socialno, zdravstveno in pokojninsko zavarovanje, in vseh tistih področij, ki delujejo na podlagi davkoplačevalskega denarja. Naloga države ni, da

deluje zgolj po etičnih kriterijih ene skupine državljanov, kakor smo kristjani. Ni pa za državo in za družbo kot celoto dobro, če država začne posegati v definicije nekaterih temeljnih družbenih kategorij, kakor je družina, in pri tem ne najde širokega soglasja. Tam, kjer država z zakonodajo vstopa v polje etičnega ali celo intimnega sveta svojih državljanov, mora biti bolj zadržana kakor prehitra, saj samo tako lahko varuje temeljni vrednoti, za kateri je najbolj pristojna, pravičnost in mir.

Seveda pa ostaja odprto vprašanje in problem, kako homoseksualne in heteroseksualne skupnosti izenačiti v zadevah različnosti, ki jih brez dvoma pomeni dejstvo, da dva moška in dve ženski nista isto kakor moški in ženska in da iz prvih dveh odnosov po naravi stvari ne izhajajo potomci, medtem ko sta moški in ženska v svoji temeljni – celični – strukturi pogoj za potomstvo. Na tej ravni se biološkim dejstvom ni mogoče izogniti in jih je treba integrirati v etično presojo.

Poizkusi popolne izenačitve neizenačljivega so na žalost pospremljeni tudi z argumentom politične moči in preglasovanja, brez odprte in konstruktivne razprave, to pa seveda vrže dvom na iskreno prizadevanje za doseganje še morda nedoseženih človekovih pravic. Žal tudi nekatere prakse po svetu ta dvom poglobljajo in upravičeno ali neupravičeno spodbujajo nove oblike konfliktov. To dobiva znake kulturnega boja in postavlja pod vprašaj vrednote, ki so prav tako kakor enakopravnost istospolnih oseb rezultat moderne družbe, če omenimo samo pravico do ugovora vesti in toleranco, ki mora biti vsestranska.

Reference

- Carsten »Storch«, Schmelzer.** 2015. *Homosexualität: Auf dem Weg in eine neue christliche Ethik?* Moers: Brendow Verlag.
- Gafo, Javier, ur.** 2000. *Omosessualita un dibattito aperto.* Assisi: Cittadella Editrice.
- Janez Pavel II.** 1994. *Sijaj resnice.* Ljubljana: Družina.
- Keane, Philip S.** 1977. *Sexual Morality: A Catholic Perspective.* New York: Paulist Press.
- Štuhec, Ivan.** 2004. Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma? *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:481–497.
- Wunibald, Müller.** 1987. *Homosexualität: eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge.* Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,505—514
 UDK: 27-42:316.367.7
 Besedilo prejeto: 09/2015; sprejeto: 09/2015

Antonio Antiero

Homoseksualnost in krščanska etika: ali se miselnost spreminja?

Povzetek: Članek predstavi nekatere spremembe glede pogleda na homoseksualnost znotraj katoliške Cerkve, še zlasti z ozirom na sinodi o družini leta 2014 in leta 2015. Kljub znamenjem, ki pričajo o večji odprtosti katoliške Cerkve do oseb s homoseksualnim nagnjenjem v zadnjih desetletjih, pa uradni nauk še vedno zavrača homoseksualna dejanja kot nemoralna. Moralna teologija ima nalogo, da kritično ovrednoti tudi to problematiko s stališča svetopisemskega izročila in razumskega razmisleka o človeški naravi. Avtor ugotavlja, da se dogajajo spremembe miselnosti glede odnosa do homoseksualnosti. Pri tem izpostavi pet odločilnih dejavnikov, ki vplivajo na bolj odprt pogled. Najprej omeni splošno miselnost v zahodni družbi, ki je mnogo bolj naklonjena homoseksualnim osebam kakor v preteklosti. Kot drugo izpostavi nauk Katekizma katoliške Cerkve, ki govori o tem, da je homoseksualnost prirojeno nagnjenje in kot takšno ni grešno. Tretji dejavnik je teološka razprava, ki izhaja iz novih in bolj kontekstualiziranih razlag svetopisemski besedil, ki govorijo o homoseksualnosti, in iz bolj poglobljenih razmišljanj o naravi človeške osebe, ki presega biologistični pogled na spolnost. Kot četrti element avtor pokaže na razpravo o identiteti spolov in na komplementarnost spolov, hkrati pa tudi na to, da se spolna identiteta vedno gradi znotraj nekega kulturnega konteksta. Kot zadnji dejavnik je opisan splošni premik na področju spolne etike znotraj katoliškega nauka, ki se v zadnjem času osredotoča predvsem na etiko odnosov in ne toliko na (ne)moralnost posameznih dejanj.

Ključne besede: homoseksualnost, sinoda o družini, naravni zakon, komplementarnost spola, *gender studies*

Abstract: **Homosexuality and Christian Ethics: Is the Attitude Changing?**

The article presents certain changes in the view of the Catholic Church regarding homosexuality, particularly given the Synod on the Family in 2014 and 2015. In spite of certain signs that indicate a greater openness of the Catholic Church toward persons with homosexual tendencies in the recent decades the official doctrine still reproves of homosexual acts as immoral. A task of moral theology is to critically evaluate this problem with regard to biblical tradition and rational reflection on the human nature. The author finds that attitudes toward homosexuality are changing and exposes five decisive factors that are stimulating a more open view. First, the general opinion in Western society is

more favorable to homosexual persons than in the past. Second, the Catechism of the Catholic Church teaches that homosexuality is an innate inclination and as such is not sinful. Third, new and more contextualized interpretations of the biblical texts that talk about homosexuality and more profound reasoning on the nature of the human person that goes beyond the biologicistic view of sexuality are stimulating new theological discussions. Fourth, discussions of sexual identity show the complementarity of sexes and that sexual identity always forms within a certain cultural context. Fifth, a general shift has occurred in the area of sexual ethics within the Catholic doctrine, which has lately focused more on the ethics of relationships and less on the (im)morality of individual acts.

Key words: homosexuality, Synod on the Family, natural law, complementarity of sexes, gender studies

Mogoče so tudi nas presenetile besede papeža Frančiška, ki jih je izrekel med povratnim letom iz Ria de Janeira, besede, ki so potem obkrožile svet: »Kdo sem jaz, da bi obsodil osebo, ki je gej, ki išče Gospoda in ima dobro voljo?«

Naše presenečenje verjetno ni bilo povezano samo s stilom govora papeža Bergoglia. Njegov način govora je spontan, učinkovit in avtentičen. Presenečenja ne moremo razložiti niti z vprašalno obliko besed: »Kdo sem jaz?« Kakor da bi s to obliko destabiliziral papeško zanesljivost in avtoriteto! Presenečenje izvira predvsem iz odkritja pomembnih znamenj, da se tudi znotraj Cerkve dogajajo spremembe pri etičnem ovrednotenju homoseksualnosti. Papeževe besede je treba razumeti v kontekstu celotnega procesa razmisleka, ki se dogaja v zadnjem času in ki je sočasen s pripravljalnimi obdobjem na dve zasedanji škofovske sinode o družini.

Sinodalna *Lineamenta* (Bischofssynode 2014) v nekaterih skupinah katoliških homoseksualcev pomenijo nekakšno izhodišče za razmislek. Kakor poroča nedavni dokument, ki ga je izdal Bureau National de David & Jonathan iz Pariza (David & Jonathan 2015), so te skupine v *Lineameta* videle tako znamenja upanja kakor tudi vznemirjajoče dejavnike. Predvsem v vmesnem poročilu izredne sinode iz leta 2014 lahko naletimo na to, da »se za razliko od uradnega rimskega stališča /.../ omenjajo *darovi in kvalitete*, ki jih homoseksualci lahko prispevajo krščanskim skupnostim. Poleg tega se poudarja tudi to, da lahko *medsebojna podpora* pri istospolnih parihi tvori *dragoceno pomoč za partnersko življenje*. S tem ko so sinodalni očetje zapustili izključno negativno pojmovanje homoseksualnosti, se zdi, da so se oddaljili od popolnoma obsojajočega načina govora, in to kljub temu da odstavki tega vmesnega besedila niso bili objavljeni skupaj z drugimi besedili prvega zasedanja sinode, ker je zmanjkalo nekaj glasov.« (David & Jonathan 2015)

Ta sinodalni dogodek sem želel omeniti, ker se mi zdi, da ga lahko vzamemo za znamenje prepleta med željo po ponovnem razmisleku o strpnem odnosu do homoseksualnih oseb in potrebo po potrditvi moralnega nauka, ki trdi, da »ne obstaja nobena osnova za to, da bi sprejeli ali osnovali analogije med homoseksualnimi zvezami in božjim načrtom o zakonu in družini« (Bischofssynode 2014, 55).

Čeprav ostaja živa napetost med obema stališčema, pa sem prepričan, da se zagotovo dogaja sprememba miselnosti pri odnosu do homoseksualnega vprašanja. Razumeti jo je treba v njenih namerah in jo poglobiti v njenih implikacijah. To želim narediti tako, da bom izpostavil nekatere odločilne dejavnike, ki spodbujajo takšno spremembo miselnosti. Izhajam iz petih elementov, ki na novo označujejo pomenško obzorje tega vprašanja in ki lahko predložijo odločilne elemente za nov pogled.

1. Družbena konfiguracija

Prvi dejavnik je predvsem opisne narave in zadeva družbeno upoštevanje, ki danes na splošno spremlja homoseksualni fenomen.¹

Kritična zavest sodobnega človeka in njegova skrb, ki je usmerjena proti vsaki obliki diskriminacije, sta dva pomembna temelja za ponovno umestitev homoseksualnih oseb v javni prostor. Njihova notranja stiska in družbena marginalizacija dobita priložnosti, da ju skupnost, ki je vedno bolj tolerantna in odprta, preseže, čeprav je včasih to samo nakazano. Zdi se, da je stigmatizacija homoseksualnega vedenja kot družbene anomalije, kot bolezni ali celo kot zločina v številnih naprednih družbah nekaj, kar pripada preteklosti. Iz tega spremenjenega odnosa pogosto izvira tudi cela vrsta pozitivnih politik, ki so v nasprotju s homofobijo.

Po drugi strani pa možnost za obliko skupnega življenja med homoseksualnimi osebami, ki so urejene in pomembne tudi s pravnega stališča, pogosto prispeva k zakonodajnim prilagoditvam, ki ustvarjajo nove prostore za priznanje in morda tudi nove pravne oblike partnerskega življenja in družinske skupnosti med osebami istega spola.

Pritisk te nove fenomenologije javne perspektive homoseksualnosti lahko pri mnogih povzroči negotovost in jezo. Ta perspektiva pa ima kljub vsemu pozitivno vrednost za spremembo etičnega pogleda in za dozorevanje odnosa sprejemanja in odprtosti, ki ima lahko skupno korist. Težko rečemo, kolikšen vpliv je imelo tradicionalno negativno gledanje katoliške morale na kulturo netolerance in zavračanja. Prav tako pa je težko spregledati vpliv tradicionalnega stališča katoliške morale na samorazumevanje homoseksualnih oseb (Dettore idr. 2014). Nedvomno pa je res, da se lahko prav iz spremembe miselnosti v krščanski etiki glede homoseksualnosti sprostijo pozitivni viri za politiko družbene integracije in za zakonodajne rešitve, ki bi bile dobro umerjene glede na potrebe po kolektivnem priznanju in bolj spoštljive do človeškega položaja homoseksualnih oseb.

2. Učiteljstvo je na poti

Drugi dejavnik, ki opisuje spremembo, zaznamo v nekaterih elementih v izrazih cerkvenega nauka glede homoseksualnosti. Razumljivo je, da je naša pozornost

¹ Zanimiv je pogled v zgodovinski razvoj tega vprašanja. Glej obsežno monografijo: Dall'Orto 2015.

usmerjena predvsem na katoliški nauk, kljub temu pa je treba priznati, da homoseksualnost tudi v drugih krščanskih verah in na splošno v monoteističnih religijah pomeni resničen kamen spotike.

V *Katekizmu katoliške Cerkve* (1993) se v členih 2357–2359 najde sinteza nauka katoliškega učiteljstva. Poglejmo besedilo:

»[2357] Opirajoč se na *Sveto pismo*, ki dejanja homoseksualnosti prikazuje kot *hude zablode* (prim. 1 Mz 19,1–29; Rim 1,24–27; 1 Kor 6,10; 1 Tim 1,10), je izročilo vedno izjavljalo, da so »homoseksualna dejanja *po notranje neurejena*« (Kongregacija za nauk vere, Izjava *Persona humana* 8). Takšna dejanja *nasprotujejo naravni postavi*. *Spolno dejanje* namreč zapira *darovanju življenja*. Ta dejanja ne izhajajo iz resnične *afektivne in spolne komplementarnosti*. V nobenem primeru jih ne moremo odobravati.

[2358] Precej številni moški in ženske imajo v sebi *prirojena homoseksualna nagnjenja*. Niso si sami izbrali svojega homoseksualnega stanja, za večino od njih pomeni to stanje *preizkušnjo*. Sprejemati jih je treba s *spoštovanjem, sočutjem in obzirnostjo*. V razumevanju do njih se bomo izogibali slehernemu znamenju krivičnega zapostavljanja. Ti ljudje so poklicani, da v svojem življenju uresničijo božjo voljo, in če so kristjani, da združujejo z Gospodovo žrtvijo na *križu* tiste težave, na katere lahko naletijo zaradi svojega stanja.

[2359] Homoseksualne osebe so poklicane k *čistosti ...*«

Kakor je razvidno iz besedila, katekizem razlikuje med homoseksualnim nagnjenjem (ki je prirojeno in samo po sebi torej ni »greh«, ampak znamenje psihološke nezrelosti) in homoseksualnim vedanjem (ki je namerno in je zato greh). To razlikovanje ni nepomembno, ampak kaže na novo stanje zavesti. »Šele v preteklem stoletju je dozorela predstava o skupini oseb, ki ne samo da uresničujejo posamezna homoseksualna vedanja, ampak ki jih privlačijo samo (ali predvsem) osebe istega spola.« (Chiavacci 2000, 424)

S tem ko učiteljstvo sprejme razlikovanje med homoseksualno usmerjenostjo in homoseksualnim vedanjem (v dokumentih cerkvenega učiteljstva se to razlikovanje prvič uporabi v izjavi *Persona humana* iz leta 1975) in s tem ko določi, da je ta usmerjenost sprejemljiva in to vedenje nemoralno, se postavi temelj tistega nihanja, ki se strinja z bližino do homoseksualne osebe, obenem pa se tudi distancira in torej daje moralno negativno sodbo o dejanjih homoseksualne osebe. Ta dejanja se presojuje na podlagi elementov, ki se najdejo in so utemeljeni v *Svetem pismu*, v izročilu, v naravnem zakonu in v komplementarnosti spola. Hkrati pa prav ti elementi, ki utemeljujejo moralno sodbo, razodevajo tudi njihovo problematično krhkost in privedejo v težave, ko želimo poglobiti njihov pomen in njihov domet. In to je naloga, ki jo mora prevzeti teološki razmislek.

Zanimivo, da skoraj istočasno, kakor je bilo objavljeno besedilo Katekizma katoliške Cerkve, o homoseksualnosti spregovorijo tudi druge krščanske Cerkve in vere. Tako imamo na primer dokument Nemške evangeličanske Cerkve (EKD), ki

je leta 1996 objavila dokument o »homoseksualnosti in Cerkvi« z naslovom *Mit Spannungen leben* (Živeti z napetostmi) (Nemška evangeličanska Cerkev 1996; VELKD 2014). Besedilo izhaja iz rezultatov humanističnih, behaviorističnih in družbenih raziskav. Čeprav se nato zateka k svetopisemskim virom in k dejanski osebnosti izkušnji, pa razlikovanje med homoseksualno usmerjenostjo in homoseksualnim vedanjem ni oblikovano tako strogo in rigidno. Svoj pogled usmerja k enotnosti osebe, njene zgodovine in k njenemu prizadevanju za ravnovesje med samozavedanjem, identiteto in vedanjem. Pozneje, leta 2007, pa je bil v skupnem dokumentu, ki so ga v Italiji pripravile UCEBI (Krščansko evangeličansko baptistično združenje Italije), metodistična in valdeška Cerkev (italijanska evangeličanska Cerkev), predstavljen pogled na homoseksualnost v okviru izražanja ljubezni in odnosov med osebami. Oblik izražanja ljubezni ne smemo diskriminirati in jih hierarhizirati. Reformistične Cerkve v drugih delih sveta so se izrazile podobno in s podobnimi vsebinami.

Večja ekumenska občutljivost in več dialoga med krščanskimi Cerkvami bi lahko ponudila izvirna in rodovitna izhodišča za razumevanje razlogov in zahtev nove miselnosti tudi v katoliški Cerkvi. Naloga teologije, predvsem moralne teologije, je, da to zahteva bolj izrazito. Treba se je vprašati, na kakšen način lahko prispeva in mora prispevati k temu, da bi dosegli spremembo miselnosti pri etičnem ovrednotenju homoseksualnosti.

3. Teološka razprava

Zgoraj smo videli, da nauk cerkvenega učiteljstva na področju homoseksualnosti (in na splošno na področju spolnosti) temelji na Svetem pismu, na izročilu, na naravnem zakonu in na komplementarnosti spolov. Ti elementi nas usmerjajo k svetopisemski eksegezi, k filozofsko-teološkemu vedenju, k antropološko-etičnemu razmisleku in ne nazadnje k preučevanju družbenih ved, ki so s svojimi spoznanji lahko pomembne tudi za etične teorije in za utemeljevanje moralnih sodb. Govorimo torej o večdisciplinarnem prepletanju, ki zazna in obdela kompleksnost te tematike ter moralno teologijo odpre nujnemu preseganju domnevne samozadostnosti in jo naredi občutljivo za poslušanje drugih teoloških in neteoloških disciplin. Na tej podlagi temelji tudi služenje, ki ga teologija zagotavlja učiteljstvu s tem, da prestreza pomen njegovega sporočila, da razbere njegovo sprejemljivost in tudi da opozarja na točke, s katerih ni več povratka pri pridobivanju eksegetskih, filozofskih, teoloških in antropoloških spoznanj.

Če pogledamo potek znanstvenega teološkega razvoja v zadnjih desetletjih, se pri tem razodeva rastoče soglasje o zgodovinsko določenem razumevanju predpostavk in sklepov, na katerih še danes stojijo doktrinalne norme. Vendar pa to ni enodušno rastoče soglasje (Goertz 2015).

S približevanjem svetopisemskim besedilom, ki se navadno uporabljajo za obsodbo homoseksualnega vedenja, vidimo predvsem to, da je takšnih besedil izre-

dno malo. Poleg tega opazimo, da je interpretacija teh besedil, ki je bila do pred kratkim enoglasna, danes z več strani postavljena pod vprašaj. Uveljavlja se predvsem pošteno zavedanje o resnični vsebini teh besedil. Do tega lahko pridemo le, če besedila prebiramo na podlagi zgodovinsko-družbene in versko-obredne določenosti in v tem kontekstu. Da bi to lahko storili, nam svetopisemska hermenevtika zadnjih desetletij daje priložnosti, ki jih ne moremo več spregledati (Helminiak 1994; Nissinen 1998; Gagnon 2001). Na splošno se besedila, ki se navajajo, »nanašajo na homoseksualna dejanja heteroseksualnih oseb. Ti odlomki ne upoštevajo možnosti, da imajo odrasle osebe lahko stalno usmerjenost, zaradi katere čutijo privlačnost do oseb istega spola. Prav tako je odsotna ideja, da bi takšna dejavnost lahko bila izraz in sredstvo poglobitve odnosa med partnerjema. Toda v aktualni razpravi gre prav za to skupino oseb, gre torej za osebe, ki svoje spolne usmerjenosti ne dojemajo kot alternative za svobodno izbiro med homoseksualno in heteroseksualno usmerjenostjo.« (Hilpert 2011, 294)

Tudi argument, ki je s sistematičnega stališča najpogostejši, kliče po tem, da ga na novo premislimo. To utemeljevanje se opira na naravni zakon, iz katerega izvira naravna oziroma protinaravna narava spolnih dejanj. Pretežno biologiistično videnje naravnega zakona, ki je dediščina katoliškega izročila, je posledica zgodovinsko zaznamovanih prepričanj, ki so danes primerno presežena. Kriterij ustreznosti dejanja glede na njegov namen ostaja veljavni kriterij sklicevanja, a pri definiranju moralne narave tako izpeljanega dejanja in predvsem delujočega subjekta se zahteva nenehno preverjanje pravilnega razumevanja odnosa med dejanjem in namenom. Kar zadeva spolnost, pomeni prekrivanje spolnega dejanja z namenom razmnoževanja življenja razumevanje spolnosti, ki so ga ustrezno pojasnile tako biološke kakor tudi humanistične znanosti. Antropološki pogled na spolnost pa vodi v večpomensko razumevanje in v integracijo med razsežnostmi in vrednotami, ki presegajo zgolj njen razmnoževalni namen. Tako se širi semantično obzorje, znotraj katerega naravo dejanj obravnavamo tako, da izhajamo iz narave osebe.

Po drugi strani pa drugi vatikanski cerkveni zbor, čeprav v kontekstu drugačnega vprašanja spolne etike, v CS 51 trdi, da moralna razsežnost spolnosti dokončno izhaja »ex personae eiusdemque actuum natura«, iz same narave človeške osebe in iz njenih dejanj. Da tu govorimo o antropološkem in ne o biološkem vidik, je povsem jasno. To lahko razumemo tudi zaradi dejstva, da so izraz »narava« v nekaterih uradnih prevodih koncilskega besedila zamenjali z izrazom »dostojanstvo« ali pa z besedo »bistvo«. ² Teološki razmislek mora tu priti naproti cerkvenemu učiteljstvu s tem, da doume celotno bogastvo koncila. To pa mora storiti tudi zato, da opozori na tisto mejo razvoja, ki ne dopušča povratka v obdobje pred koncilom. Narejeni korak je osrednjega pomena za razumevanje načina, s katerim vidimo človeško naravo, in to ne kot organiziranost mehanizmov in nalog, ampak kot naravo osebe, torej njeno zgodovino, njene ideale, njene možnosti in njene odgovornosti.

² Zanimivo je, da uradni prevod CS v italijanščino namesto izraza narava uporablja izraz »dignità (dostojanstvo)«, nemški prevod uporablja izraz »Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte«, medtem ko drugi moderni jeziki obdržijo izraz »narava«: »nature of the human person«; »la nature même de la personne et de ses actes«, »la naturaleza de la persona y de sus actos«.

Sprememba paradigme je spodbudila razmišljanje teološke etike zadnjih desetletij. Ta refleksija je v zadnjem obdobju bolj raznolika in manj enopomenska glede sprejetih stališč v odnosu do homoseksualnosti. V dobri sintetični obnovi katoliški teolog Wunibald Müller pokaže na nekatere skupine stališč, ki nihajo od enega do drugega dejavnika. So nekateri, ki homoseksualni usmerjenosti ne priznavajo moralnosti in kot posledica tega zavračajo tudi homoseksualna spolna dejanja. Drugi sprejemajo homoseksualno usmerjenost, a zavračajo homoseksualno vedênje. Nekateri pa sprejemajo homoseksualno usmerjenost in kot posledica tega – bolj ali manj različno – sprejemajo tudi homoseksualno vedênje (Müller 1986, Keenan 2003, 127–150). Ameriški teolog James Keenan, ki je napravil povzetek razprave o tej tematiki v ZDA, je prišel do sklepa: »Odprta razprava je obširna razprava, ki obsega celoten katoliški svet. Z vključevanjem v to razpravo moralni teologi ne želijo površinsko potrditi različnih načinov osebnega življenja, ampak predvsem predlagajo vrsto meril, s katerimi se lahko ovrednoti moralnost načina, s katerim gejevske in lezbične osebe urejeno živijo svoje življenje. Razprava nam omogoča, da vidimo, da je katoliško izročilo bogato, človeško in sposobno pomagati gejevskim in lezbičnim osebam, da najdejo moralne načine za ustrezno življenje in da najdejo tiste oblike, s katerimi so poklicani k ljubezni.« (Keenan 2003, 150)

4. Polarnost spola

Kakor smo videli že zgoraj, je eden od značilnih elementov, h kateremu se nenehno zateka cerkveni doktrinalni pogled na spolnost na splošno in še posebno na homoseksualnost, bipolarna podoba moškega oziroma ženske. Prebiranje pripovedi o stvarjenju (1 Mz 1–29) in bolj ali manj raznolika zgodovina sprejemanja teh pripovedi v teološki, v etični in v obredni kontekst sta utrdila pogled na odnos med moškimi in ženskami, ki se je bolj v zadnjem obdobju izrazil v komplementarnosti spola. K razumevanju modelov odnosa med moškim in ženskim področjem so prispevale različne discipline, od biologije do kulturne antropologije, od filozofije in teologije do humanističnih in družbenih ved. Kljub temu pa ne moremo zanikati, da je bila biološka determiniranost prevladujoči ključ v etično-teološkem kontekstu. Prihod na svet v telesu, ki je spolno zaznamovano kot moško ali žensko, je dokončno pomenil spolno pripadnost. To je določalo teoretične razlike med moškimi in ženskami tako, da je razumevanje oblike odnosa možno samo z upoštevanjem komplementarne polarnosti spola. Nauk o zakonu živi iz te temeljne danosti tako na pravnem kakor na zakramentalnem področju.

Zavedati se je treba predvsem, da podoben pogled lahko neuravnovešeno poudari vidik razlikovanja in zakrije temeljno danost enotnosti človeškega bitja, pa čeprav v različnosti izraznih načinov. Italijanski teolog Giannino Piana to pove na primeren način, ko zapiše, da »moramo razlike med moškim in žensko postaviti znotraj izvirne enotnosti. Razlike so v vsakem primeru veliko manjše od skupnih elementov, okrog katerih se uresničuje zbliževanje.« (Piana 2000, 49)

Poleg tega se zastavlja problem, kako oblikovati identiteto spola, to pa je veliko bolj kompleksno in nestabilno kakor pa označitev biološkega spola. Raziskave o teh temah – tako imenovani *Gender Studies* – poudarjajo prepletanje različnih dejavnikov, ki vstopajo v igro pri oblikovanju te identitete. Ti dejavniki so: identifikacija biološkega spola, spolna usmerjenost, družbena vloga in sprejeto spolno vedènje. Preplet teh elementov postavi pod vprašaj neke vrste »substancialno metafiziko« (*Substanzmetaphysik* – Saskia Wendel) osebne identitete, ki je v tradicionalnem pogledu cerkvenega učiteljstva (Wendel 2011, 36–56). To, da priznamo dinamično in kompleksno naravo oblikovanja identitete, pomeni, da določimo prostor za možno zaznavanje položaja človeškega subjekta in možnih odklonov od možnosti odnosa do drugega, bodisi v heteroseksualni bodisi v homoseksualni obliki.

Cerkveno učiteljstvo in teološka misel še vedno premalo upoštevata te vidike. Še več, v zadnjem času se zdi, da se poudarja zavračanje tako imenovane teorije spola. To zavračanje, ki ni vedno kompetentno utemeljeno, v teoriji spola vidi izvir moralnega nereda in grožnjo družbenemu sožitju. Radikalno zavračanje nikakor ne prispeva k preseganju polarnega razumevanja, ki vsekakor poraja nasprotovanja in nasilje: občutijo ga številna homoseksualna okolja in razkrivajo njegovo breme. Moralni teolog mora biti bolj pozoren na ta vidik, če želi razumeti pretiravanja nekaterih izrazov perspektive teorije spola (na primer radikalno konstruktivistične perspektive, ki jih zagovarja Judith Butler in na katere je dobro opozorila Saskia Wendel (2011, 46–47)), in če hoče razbrati pozitivne vidike teh elementov poznavanja in zavesti, saj se dotikajo tudi homoseksualnosti (Autiero 1990; Knauss 2014, 83–102).

5. Premik poudarka v spolni etiki

Zadnji element – povzročča novo miselnost pri vprašanju homoseksualnosti – se bolj na splošno dotika načina, s katerim lahko danes razmišljamo o spolni etiki, ki ima prepričljivejšo logiko in sprejemljivejši jezik. Skratka, to nam daje vedeti, da se vprašanje homoseksualnosti dotika vseh.

Pri spremembi paradigme iz monovalentnega pogleda na spolnost v polivalentno perspektivo spolnosti in še bolj pri premiku poudarka iz etike posameznih dejanj v moralnost oseb, ki delujejo, je treba poiskati in izdelati tudi kriterije za ovrednotenje homoseksualnosti. Ker želimo predstaviti sintetično in bistveno trditev, lahko rečemo, da v različnih tako katoliških kakor nekatoliških teoloških formulacijah opažamo spremembo, ki v središče pogovora o morali postavlja resnico medosebnega odnosa. Pristopi, ki jih ima etika odnosov (Regina Anmicht-Quinn 2004 in Karl-Wilhelm Merks 2011, 14–35 jo imenujeta *Beziehungsethik*), so navdihujoči, prav tako pa so tudi zahtevni do nerelativističnega upoštevanja moralnega vedènja. Subjekti, ki so vključeni v čustveni odnos in v skupno življenje v ljubezni, so poklicani, da se medsebojno priznajo v svoji identiteti, in to v tisti obliki identitete, ki daje enotnost njihovem življenjskemu projektu in njihovem zavedanju, da so moralni subjekti. Kvaliteta odnosa odloča o moralnosti oseb pri

njihovem medsebojnem odnosu, pri podpiranju in pri medsebojni pomoči, da bi živeli avtentično.

Moralna teologinja Margaret Farley sklepa: da so spolni odnosi »etično dobri«, ni tako zelo odločilen spol vpletenih oseb, ampak so odločilnejše vrednote, kakor so pravičnost, medsebojni konsenz in vzajemno spoštovanje svobode druge osebe (Farley 2006, 295).

6. Sklep

Dejavnike, ki smo jih omenili zgoraj, je treba razumeti kot pomoč in kot ugodno priložnost za ustvarjanje nove miselnosti za razumevanje homoseksualnega fenomena in za sprejemanje homoseksualnih oseb. Veliko problemov pa ostaja še dalje odprtih. Po eni strani je treba premisliti odnos med naukom, ki je včasih še vedno rigiden, in iskreno željo po pastoralnem razumevanju. Moramo se je vprašati, ali podobno razhajanje med naukom in prakso lahko vzdrži na dolgi rok in ali je teoretično modro, ciljati samo na prakso, omehčano z občutkom sprejemanja, in pri tem ignorirati, da smo že prepoznali in določili tiste doktrinalne vidike, ki imajo šibke točke. (Brena 2015.)

Poleg tega je treba spregovoriti o vseh pravnih, institucionalnih, javnih in političnih posledicah, izhajajočih iz te nove klime, ki se kaže na obzorju. Tudi tu se moramo modro in odgovorno vprašati, katere so lahko prepričljive oblike, ki bi spodbudile preseganje diskriminacijskih navad – te navade napadajo dostojanstvo homoseksualnih oseb – in ki bi zagotovile priznanje njihovih oblik skupnega življenja. Izziv, da bi našli primerne in zavestne rešitve, postavlja pod vprašaj tudi ravnovesje skupnega družbenega življenja. Cerkev in teologija bosta morala znati odgovoriti tudi na to.

Težko rečemo, če je že dozorel čas za pomembne spremembe tako na področju nauka kakor na področju prakse. Nekateri ljudje dvomijo tudi o tem, da viri, ki jih imata izredna sinoda iz leta 2014 in letošnja oktobrska redna sinoda, zadoščajo za to, da bi spodbudili in dopustili takšne spremembe (Migliorini 2015, 47–48; Brogliato in Migliorini 2014).

Kljub vsemu pa moralnemu teologu ne sme primanjkovati modrosti za to, da bi dosledno kazal posledice in perspektive te nove klime, niti mu ne sme primanjkovati poguma za to, da bi realistično in pošteno gojil upanje na to novo miselnost.

Reference

Anmicht-Quinn, Regina. 2004. *Körper, Religion und Sexualität: Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Autiero, Antonio. 1990. *Sessualità*. V: Francesco Compagnoni idr., ur. *Nuovo Dizionario di Teolo-*

gia Morale, 1222–1236. Milano: Edizioni Paoline.

Beachy, Robert. 2015. *Das andere Berlin: Die Erfindung der Homosexualität; Eine deutsche Geschichte 1867–1933*. München: Siedler.

- Bischofssynode.** 2014. XIV. Ordentliche Generalversammlung: Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute; Lineamenta. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_ge.html (pridobljeno 20. marca 2015).
- Brena, Gian Luigi.** 2015. Misericordia e verità. *Civiltà Cattolica*, št. 3958 (30. 5.), 329–338.
- Brogliato, Beatrice, in Damiano Migliorini.** 2014. *L'amore omosessuale: Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale; In dialogo per una nuova sintesi.* Assisi: Cittadella Editrice.
- Chiavacci, Enrico.** 2000. Omosessualità e morale cristiana: cercare ancora. *Vivens Homo* 11:423–457.
- Dall'Orto, Giovanni.** 2015. *Tutta un'altra storia: L'omosessualità dall'antichità al secondo dopoguerra.* Milano: Il Saggiatore.
- David & Jonathan.** 2015. Contribution de David & Jonathan concernant la phase préparatoire du deuxième synode romain sur la famille. <http://www.davidetjonathan.com/wp-content/uploads/2015/03/Texte-D-J-synode-2-Version-finale.pdf> (pridobljeno 20. marca 2015).
- Detto, Davide, Arianna Petilli, Antonella Montano in Giovanni Battista.** 2014. Religione e omosessualità: uno studio empirico sull'omofobia interiorizzata di persone omosessuali in funzione del grado di religiosità. <https://waysofloves.files.wordpress.com/2014/09/articolo-italiano-conferenza-1.pdf> (pridobljeno 20. marca 2015).
- Farley, Margaret.** 2006. *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics.* New York: Continuum.
- Gagnon, Robert A.** 2011. *The Bible and Homosexual Practice: Textes and Hermeneutics.* Nashville: Abingdon Press.
- Goertz, Stephan.** 2015. Zwischen »himmelschreiender Sünde« und »Geschenk der Liebe«: Konzept und Bewertung der Homosexualität in der Moralthologie und im römischen Lehramt. V: *»Wer bin ich, ihn zu verurteilen«: Homosexualität und katholische Kirche*, 175–236. Freiburg i. Br.: Herder.
- Helminiak, Daniel.** 1994. *What the Bible really says about homosexuality.* Estancia: Alamo Square.
- Hilpert, Konrad.** 2011. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften. V: *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, 288–299. Freiburg i. Br.: Herder.
- Keenan, James.** 2003. The open Debate: Moral Theology and the Lives of gay and lesbian persons. *Theological Studies* 64:127–150.
- Knauss, Stefanie.** 2014. *More than a Provocation: Sexuality, Media and Theology.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Merks, Karl-Wilhelm.** 2011. Von der Sexual- zur Beziehungsethik. V: Konrad Hilpert, ur. *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*. 14–35. Freiburg i. Br.: Herder.
- Migliorini, Damiano.** 2015. Sinodo 2015 e omosessualità: è ancora troppo presto? *Rocca*, št. 9 (1. 4.): 47–48.
- Müller, Wunibald.** 1986. *Homosexualität: eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge.* Mainz: Grünewald.
- Nemška evangeličanska Cerkev.** 1996. *Mit Spannungen leben: Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema Homosexualität und Kirche.* Zv. 57. Hannover. https://www.ekd.de/presse/pm_2004_mit_spannungen_leben.html (pridobljeno 20. marca 2015).
- Nissinen, Martti.** 1998. *Homoeroticism in the biblical World: A historical Perspective.* Minneapolis: Fortress.
- Piana, Giannino.** 2000. Ipotesi per una reinterpretazione antropologico-etica dell'omosessualità. *Credere Oggi*, št. 116:47–56.
- UCEBI.** 2007. Documento sull'omosessualità della IV sessione congiunta dell'Assemblea generale dell'UCEBI e del Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste (3–4 novembre 2007). http://www.ucebi.it/pdf/documenti/glom/doc_omosess_as2007.pdf (pridobljeno 20. marca 2015).
- VELKD.** 2014. Orientierungslinien zur ethisch-theologischen Urteilsbildung am Beispiel der strittigen Bewertung von Homosexualität in christlicher Perspektive. https://www.ekd.de/presse/pm112_2014_texte_umgang_homosexualitaet_velkd.html (pridobljeno 20. marca 2015).
- Wendel, Saskia.** 2011. Sexualität und genderperspektive. V: Konrad Hilpert, ur. *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, 36–56. Freiburg i. Br.: Herder.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,515—523
 UDK: 27-472-18
 Besedilo prejeto: 08/2015; sprejeto: 09/2015

Tadej Stegu

Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi

Povzetek: Redna kateheza se le občasno sramežljivo loteva odnosov med spoloma in spolnosti in tudi v zavesti verujočih neredko katoliški moralni nauk ostaja le zbir prepovedi in omejitev. Pomemben izziv za današnjo katehezo in oznanjevanje postaja, kako približati sodobnemu kristjanu temeljna dejstva krščanske antropologije, da bi tudi svojo moškost ali ženskost in poklicanost kot moški ali ženska živel v svobodi. »Kristus nas je osvobodil za svobodo« (Gal 5,1), da bi ne živeli več kot sužnji strasti in greha. Ob tem izhodišču tudi kateheza o poklicanosti moškega in ženske nujno postaja kerigmatična, oznanilo katoliškega moralnega nauka o družini pa evangelij družine.

Ključne besede: družina, zakon, kateheza, teorija spola, krščanska antropologija

Abstract: **Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis**

Ordinary catechesis only rarely and bashfully tackles sexuality and relations between sexes. Catholic moral teaching not infrequently remains in the minds of the faithful only a collection of prohibitions and restraints. An important challenge for catechesis and proclamation today is to bring the basic facts of Christian anthropology closer to the modern Christian so that he or she would live in freedom and to the fullest his masculinity and calling as a man or her femininity and calling as a woman. »For freedom Christ set us free« (Gal 5,1) so that we would no longer live as slaves to lust and sin. This is also the basis for the catechesis on the calling of man and woman to necessarily become kerygmatic, and for the proclamation of the Catholic moral teaching on the family to become the Gospel of the family.

Key words: family, marriage, catechesis, theory of gender, Christian anthropology

Antropološko-kulturne spremembe vplivajo na vse vidike življenja in zahtevajo analitični pristop. Na področju zakona in družine zaznavamo pozitivne spremembe: večjo svobodo izražanja, boljše priznavanje pravic žensk in otrok v nekaterih delih sveta. Izredna sinoda o družini pa ob tem hkrati opozarja na rastočo nevarnost, ki se kaže v rastočem individualizmu, ki škoduje družinskim vezem. Temu se pridružuje kriza vere, ki je dosegla številne katoličane in je po mnenju sinode pogosto vzrok krize zakona in družine (Škofovska sinoda 2015, 11). Ugotavljamo, da v Evropi družine očitno že dalj časa niso sposobne učinkovito posredovati vere

svojim lastnim otrokom (Ruspi 2012, 168). V prispevku bomo osvetlili nekatere dejavnike in vplive, ki zaznamujejo razvoj in spremembe na področju praktične pastorale, posebno izzive kateheze otrok, mladostnikov in družin.

1. Koga katehiziramo?

Uvodoma bomo izpostavili nekatere okoliščine, ki vplivajo na oblikovanje stališč, povezanih z odnosom do zakona in družine pri otrocih in mladostnikih, ki jih dosega kateheza.

Redna kateheza – s tem mislimo najprej na osnovnošolski verouk, kakršnega nam nakaže pregled slovenskih osnovnošolskih veroučnih učbenikov in pripomočkov – se le mestoma in dokaj sramežljivo neposredno loteva govora o poklicanosti kristjana v krščanski zakon, duhovništvo ali posvečeno življenje. Še bolj sramežljivo se dotika odnosov med spoloma in spolnosti. To je moč opaziti celo pri gradivih, ki pripravljajo mlade na prejem zakramenta birme, ko bi bilo pričakovati konkretnije uvajanje v soočanje z aktualnimi življenjskimi vprašanji (Veseli Mušič 2015, 51).

»Pohiti, ničesar ne smeš zamuditi! To je tvoje življenje in pravico imaš, da ga izkoristiš! Uživaj na vso moč, vendar pazi, da česa ne stakneš ali da morda ne zanosiš! Uživaj s kondomom, zato se zaščiti!« Današnji najstniki so vsak dan zasuti s takšnimi ali podobnimi sporočili. Brošure, letaki in knjige, ki so jim na voljo, so polni različnih nasvetov, kakšno kontracepcijo izbrati in kako jo pravilno uporabiti. Ni pa praktično nobene spodbude mladostnikom, da bi začetek spolne aktivnosti odložili v odraslo dobo ali jo osmislili in jo povezali z oblikovanjem družine ali posredovanjem življenja.

A to je le en vidik. Drugi je eksplicitno nasprotovanje identifikaciji mladostnikov s svojim lastnim spolom. Za katehezo se zdi vsaj toliko kakor medijska in javnomnenjska usmeritev pereč vdor teorije spola v izobraževalni sistem. Tudi če se v začetku to še ne pokaže v uradnem kurikulumu, pa toliko bolj intenzivno in agresivno poteka prek različnih delavnic in po drugih poteh, ki se najpogosteje izmaknejo nadzoru staršev. Opazujemo lahko, kako si teorija spola in tako imenovana agenda LGBT, ki radikalno nasprotuje *krščanski viziji človeka*, nasilno utirata pot in krojita javno mnenje ne le v medijih, ampak vdirata tudi v javne izobraževalne sisteme. Izzivi, ki jih postavlja teorija *gender*, so pomembni tudi za Cerkev in za njeno pastoralno in katehetsko delovanje. Težko bi prezrli, da skrivnost božje ljubezni do ljudi prejema svojo govorico iz besednjaka zakona in družine. Bog se je razodel kot Oče. Jezus se označuje kot božji Sin, to pa nam omogoča, da postanemo božji sinovi in hčere, med seboj pa bratje in sestre. Cerkev je po Svetem pismu mati vseh verujočih (Gal 4,26) in Kristusova nevesta (Raz 21,9). Oznanjevanje evangelija lahko postane problematično, če se ljudje ne rojevajo in ne odraščajo več v naročju družine in so prikrajšani za temeljne izkušnje, ki so v središču krščanske vere: poročenost, starševstvo, otroštvo, bratstvo. Krščanska vera ob nerazumevanju besednjaka zakona in družine postane težko razumljiva. Nekatere zahodne

demokracije gredo v *gender-mainstreaming* tako daleč, da iz dokumentov in iz uradnih listin črtajo besede »oče« in »mati« in te izraze nadomeščajo z domnevno družbeno sprejemljivejšima izrazoma »starš 1« in »starš 2«. Ideologija *gender* na zahodu vztrajno vdira v šolske in v izobraževalne sisteme in zdi se, da bi lahko kmalu postalo sporno, ker nekateri starši učijo svoje otroke molitve, kakor je »oče-naš« (Pérez-Soba 2014, 367–368). Ko papež Frančišek govori o družini, poudarja temeljno razsežnost bratstva in sestrinstva, saj se teh odnosov najprej učimo v družini, zahvaljujoč različnim vlogam njenih članov, predvsem matere in očeta (Šegula 2015, 128).

Glede vdiranja teorije spola v izobraževalni sistem spomnimo le na dve epizodi, ki sta bili morda na Slovenskem najbolj odmevni. Priročnik *Ljubezen je ljubezen* (Pan 2007) naj bi bil »priročnik za učenje in razumevanje človekovih pravic na osnovi spolne identitete ter spolne usmerjenosti« za osnovnošolce. V praksi se uporablja kot načrt delavnic za otroke in mladostnike. Njegova tema naj bi bile človekove pravice, vendar se, ko preučimo vsebino, izkaže, da je namenjen prevzgoji otrok v skladu s teorijo spola, ki ne priznava obstoja naravnega ženskega in moškega spola, in propagandi za redefinicijo zakonske zveze in družine. V začetku priročnika avtorica pove, da sta moški in ženski spol nekaj, kar ni odvisno od narave, ampak si izberemo sami. Takole pravi: »Poskusite razmišljati o svojih oblačilih, izgledu in vedenju v zvezi s spolom. In zavestno izbirati. Izbirajte tisto, kar vam godi, kar vam je všeč in zanimivo, raje kot pa tisto, kar se za vaš spol pričakuje oziroma za kar si mislite, da so vaše prvobitne želje. Tako boste ustvarjali sebi lasten, enkratni spol. In svet bo normalnejši.« (Pan 2007, 13) »Tradicionalno, a zmotno prepričanje je, da je poroka, tj. zakonska zveza med moškim in žensko, jamstvo za srečno in harmonično družino. Vlogo staršev zmore dobro izpolnjevati tudi ena sama ali več odraslih oseb, ki so po pripadnosti, intimnosti in skrbi za otroka enakovredni, niso pa biološki starši otroka.« (20) »Zapomni si, da je spol nekaj, kar moramo imeti pravico ter možnost ustvarjati sami in ne po nareku naših genitalij, ki naj bi silile človeka biti ženska ali biti moški!« (26) »Podobno kot spol ni vnaprej določeno ali samoumevno dejstvo ob rojstvu in ga moramo imeti pravico opredeliti sami ali ga spremeniti, velja isto za spolno usmerjenost.« (29). Ob tem ni zanemarljivo, da je priročnik z Ministrstva za šolstvo in šport priporočeno didaktično gradivo za učitelje predmeta državljanska vzgoja in etika v 7. in v 8. razredu osnovne šole (Ministrstvo za šolstvo in šport 2007, 10–11).

Podobna je zgodba o Ani, ki ima dva očeka; prinesla jo je otroška revija *Ciciban* (Lupša 2012, 18–19). Zgodba idealizirano prikazuje otrokovo življenje v homoseksualni skupnosti: deklica Ana nima očeta in matere, ampak dva očeka. Ob robu zgodbe avtorica poudari: »Za otroke je najbolj pomembno, da imajo ob sebi ljubeče odrasle in varen dom. Preberite še knjigo Alexandre Maxeine z ilustracijami Anke Kuhl (prevod Neža Božič), *Vse naše družine*, MKZ, 2012.« (19)

Ob intenzivnem prizadevanju za relativizacijo vloge spola in pomena družine z očetom, materjo in otrokom, ki se dogaja na več nivojih družbe in kulture in ga omenjeni epizodi le delno nakazujeta, je razumljivo, da tudi otroci iz vernih družin velikokrat ne delijo več prepričanj in stališč svojih staršev ali verskih skupnosti gle-

de odnosov med spoloma, zakonske zveze in družine. Pogled na človeka, ki je nasproten pogledu krščanskega razodetja, se prikazuje kot napreden, strpen in sodoben. To pomeni izziv za katehezo in za celotno pastoralno delovanje Cerkve.

2. Kdo smo, ki katehiziramo?

»Dobro je, da vsaka kateheza posveti posebno pozornost ›poti lepote‹ (*via pulchritudinis*). Oznanjevanje Kristusa pomeni, pokazati, da vera vanj in hoja za njim ni le nekaj pravega in resničnega, ampak je nekaj lepega, kar more celo sredi preizkušenej napolniti življenje z novim sijajem in globoko srečo.« (Frančišek 2014, 109) Že v apostolski spodbudi *O evangelizaciji* papež Pavel VI. poudarja, da je »prvo sredstvo evangelizacije pristno krščansko življenje. Današnji človek raje posluša pričevalce kakor učitelje; če pa posluša učitelje, jih zato, ker so pričevalci.« (Pavel VI. 1976, 41) »Evangelij je treba oznanjati predvsem s pričevanjem. Zgled: kristjan ali skupina kristjanov znotraj človeške družbe, v kateri živi, razodeva, da zna razumeti in sprejemati druge, da zna z njimi deliti življenje in usodo, da je solidaren z delom vseh za vse tisto, kar je plemenitega in dobrega. Poleg tega s tem na čisto preprost in samoumeven način izraža vero v nekatere vrednote in upanje na nekaj, kar se ne vidi in o čemer bi si človek ne upal niti sanjati. S takim pričevanjem brez besed ti kristjani prebujajo v srcih tistih, ki vidijo njihovo življenje, neustavljiva vprašanja: Zakaj so taki? Zakaj tako živijo? Kaj ali kdo jih navdihuje? Zakaj so sredi med nami?« (Pavel VI. 1976, 21)

Podobno kakor katehisti zaznavamo, da se starši velikokrat čutijo nekompetentne za to, da bi odigrali svojo vzgojno vlogo v družini, se zdi, da tudi katehisti sami ne znamo pričevati za lepoto konkretne krščanske poklicanosti, pa naj bo to poklicanost v duhovništvo, posvečeno življenje ali krščanski zakon. To vsaj delno velja za vlogo katehista – kako doživljam in ali znam kaj povedati o *milosti*, ki deluje v mojem življenju – za očeta, moža, duhovnika, redovnice. Znam kaj povedati o čistosti – pred zakonom, v zakonu, v celibatu? So to bremena, ki smo si jih naložili – ali je to prostor, kjer izkušam, kako me Kristus osvobaja strasti, sužnosti, sebičnosti?

»Prvi nagib za oznanjevanje evangelija je Jezusova ljubezen, ki smo jo prejeli. Izkušnja, da nas ljubi on, ki nas je odrešil, nas nagiba, da ga ljubimo bolj in bolj. A kakšna ljubezen je to, ki ne začuti nujnosti, da bi govorila o tem, da smo ljubljene, in da bi to pokazali in razglašali? Če ne občutimo globoke želje, da bi podarjali to ljubezen, se moramo zadrževati v molitvi in ga prositi, da nam spet podeli notranjo prevzetost.« (Frančišek 2014, 161–162)

To se zdi drugi izziv za katehetsko in pastoralno delovanje na področju zakona in družine: kako katehisti sami pričujemo, izhajajoč iz svoje izkušnje poklicanosti. Kako naj krščansko sporočilo o moškem in ženski, o človekovi poklicanosti posredujemo na način in z besedami, ki jih bo sodobni človek lahko razumel. Glede tega je revolucionaren prispevek Janeza Pavla II., ki je svoje učenje o zakonu in družini izrazil prav v katehetski obliki. Pri tem je na novo premislil in na novo predstavil cerkveno učenje o spolnosti in zakonu in ga prikazal z veliko izvirnostjo (West 2010,

6–7). Če je bilo še nedavno cerkveno učenje o spolnosti, zakonu in družini velikokrat sprejeto predvsem kot zbir prepovedi in omejitev, je Janez Pavel II. učenje cerkve o spolnosti in zakonu predstavil kot dobro novico (Janez Pavel II. 2014). Skozi prizmo poročenosti in združitve zakoncev v eno telo po besedah Janeza Pavla II. spet odkrivamo pomen celotnega obstoja in smisel življenja.

Izredna škofovsko sinoda v glavnih usmeritvah in izhodiščih povzame celotno učenje Janeza Pavla II. in se enako kakor on vrača k začetkom. Jezus sam potrjuje neločljivo zvezo moža in žene, ko govori o stvariteljskem načrtu za človeško zakonsko dvojico. Pravi: »Zaradi vaše trdosrčnosti vam je Mojzes dovolil odpustiti vaše žene. V začetku pa ni bilo tako.« (Mt 19,8) Neločljivosti zakona – »Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči!« (19,6) – ne smemo razumeti kot človeku naložen »jarem«, ampak kot dar ljudem, združenim v zakonu (Škofovsko sinoda 2015, 16). Zdi se, da je prav izkušnja zakonskega življenja, ki potrjuje, da je zakonska ljubezen in zvestoba dar in ne jarem, tisto pričevanje, ki pomaga prepoznati lepoto in milost krščanske poklicnosti (Zupančič 2013).

3. Antropološki in zakramentalno-teološki preudarki

Že med pripravo na izredno sinodo o družini so različni avtorji opozarjali, da predvsem nauk o nerazvezljivosti zakona v sekulariziranem okolju pogosto naleti na nerazumevanje. Kjer so se izgubili temelji krščanske vere, tam zgolj zunanja pripadnost Cerkvi ne more več nositi pomembnih življenjskih odločitev in ne more več dajati opore v krizah, ki nastopijo v zakonu, pa tudi v duhovniškem in v redovniškem življenju. Mnogi se sprašujejo: kako naj se za vse življenje vežem na eno samo ženo oziroma enega samega moža? Ali je dokončna vezanost na enega samega človeka sploh mogoča? Mnoge zakonske skupnosti, ki se danes razbijejo, povečajo dvom mladih o dokončnih življenjskih odločitvah (Müller 2013).

Kardinal Walter Kasper, ki ga je papež povabil, naj pripravi uvodno predavanje ob začetku izrednega konzistorija na temo družine februarja 2014, je izpostavil nujnost odprtega pogovora o družini v našem času. V razpravi z naslovom Evangelij družine (Kasper 2014) se je najprej ustavil ob globoki krizi, ki jo doživlja sodobna družina. Milijoni družin živijo v okoliščinah, ki onemogočajo družinsko življenje. Po drugi strani individualizem in potrošništvo načenjata tradicionalne družinske vrednote in kulturo družine. Sodobni svet doživlja antropološko krizo. Število tistih, ki jih je strah ustanoviti družino, in tistih, ki jim je ta načrt propadel, je dramatično naraslo. Zato je prav tako naraslo število otrok, ki nimajo sreče, da bi rasli v urejeni družini. Med naukom Cerkve o poroki in družini in prepričanji, po katerih živijo mnogi katoličani, se je ustvaril prepad. Mnogim katoličanom se zdi cerkveni nauk daleč od življenja. So pa po drugi strani tudi mnoge družine, ki živijo vero Cerkve ter pričujejo o lepoti in veselju vere, ki jo imajo v naročju družine. Današnji položaj Cerkve v tem pogledu ni nekaj novega, saj se je že Cerkev prvih stoletij soočala s pojmovanji zakona in družine, ki so bila povsem nasprotna od tega, kar je oznanjal Jezus.

3.1 Ustvarjen po božji podobi

»Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,27) Kot odlična božja stvaritev sta ustvarjena dva spola, moški in ženska. Človek ni ustvarjen kot *single* (osamelec). »Ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč, ki mu bo primerna.« (2,18) Adam sprejme ženo z veselim vzklikom dobrodošlice (2,23). Moški in ženska sta bila od Boga podarjena drug drugemu. Oba – če sta božji podobi – imata enako dostojanstvo. Vendar nista povsem enaka (Scola 2014, 321–322). Njuna enakost v dostojanstvu, pa tudi njuna različnost, oboje temelji v stvarjenju. Ne postane moški moški in ženska ženska zaradi neke kulture, kakor danes nekateri trdijo, temveč je biti moški in biti ženska ontološko utemeljeno v stvarjenju. Njuna enakost v dostojanstvu in njuna različnost razloži njuno medsebojno privlačnost. Dva postane ta eno meso, se pravi: ena življenjska skupnost. Ta vključuje spolnost, eros, pa tudi človeško prijateljstvo (2,24). V tem smislu sta moški in ženska ustvarjena za ljubezen in sta podoba Boga, ki je ljubezen (1 Jn 4,8).

Kot podoba Boga je človeška ljubezen nekaj velikega in lepega, vendar zato sama po sebi še ni božja. Sveto pismo razgradi antično-vzhodni mit »baalizacije« spolnosti in tempeljske prostitucije. Spolni razvrat je označen za malikovanje in obsojen. Če namreč partner pobožanstvi drugega in od njega pričakuje, da mu bo pripravil nebesa na zemlji, potem je drugi preveč privzdignjen in ne more, da partnerja ne bi razočaral. Življenjska skupnost med moškim in žensko ter njunimi otroci je lahko srečna le takrat, ko drug drugega razumejo kot dar, ki jih presega. Tako stvarjenje človeka vstopa v sedmi dan, v praznovanje *sabata* – sobote. »Človek ni bil ustvarjen, da bi postal delovna živina, temveč za soboto. Za dan, ko smo svobodni za Boga, in za dan, ko moramo biti svobodni za skupno praznovanje, za prosti dan, ki ga preživimo drug z drugim (prim. 2 Mz 20,8–10; 5 Mz 5,12–14).« (Kasper 2014, 26)

3.2 Greh v življenju družine

V Genezi že v tretjem poglavju sledi izgon iz raja in iz rajskega stanja zakonskega in družinskega življenja. Odtujenost človeka od Boga ima za posledico odtujenost v človeku in med ljudmi. Prva odtujenost se zgodi med moškim in žensko: drug pred drugim se sramujeta (1 Mz 3,10). Drug drugega grajata in obtožujeta (3,12). V življenje zakoncev in družine se priplazijo nasilje, ljubosumnost in neenotnost. Žena in mati bo odslej v bolečinah rojevala otroke in jih z bolečino vzgajala. Greh zadeva tudi odnos med človekom in naravo, svetom. Zemlja ni več lep vrt. Na njej sta trnje in osat. Delo je postalo trdo in težko. A na koncu tretjega poglavja se že prižge luč upanja (3,15).

3.3 Družina in odrešenje

Jezus je vstopil v družinsko zgodbo. Odraščal je v družini iz Nazareta (Lk 2,51–52), imel je sorodnike (Mr 3,31–33; 6,3; Lk 1,36.39–56). V začetku svojega javnega delovanja gre na svatbo v Kano in tam stori prvi čudež (Jn 2,1–12). Temeljne besede

Jezusovega nauka o družini najdemo med njegovimi besedami o ločitvi (Mt 19,3–12). Mojzes je dovolil ločitev pod točno določenimi pogoji (5 Mz 24,1), ki so bili jabolko spora med različnimi šolami judovskih pismoukov. Jezus se ne zaplete v njihovo kazuistiko, temveč se opre na izvirno božjo voljo: »Od začetka pa ni bilo tako.« (Mr 10,2-12; Lk 16,18; 1 Kor 7,10)

Učencem se izvirnega pojmovanja zakona ustrašijo in se jim zdi pretirana zahteva: »Če je z možem in ženo tako, se ni dobro ženiti.« Izpolniti prvotni božji načrt mora biti človeku »dano«. To je dar milosti. Trdosrčnost nas zapira pred Bogom in pred drugimi. S prihodom božjega kraljestva pa se je izpolnila prerokba, da bo Bog v mesijanskih časih spremenil trda srca v nova srca (Ezk 36,26; Jer 31,33; Ps 51,12). Ker se prešušstvo začne v srcu (Mt 5,28), ozdravitev lahko pride samo prek spreobrnjenja in prek daru novega srca. Jezus oznanja, da je zaveza med zakoncema zaobjeta v zavezi z Bogom in z njo podprta. Dokončna obljuba božje zaveze in božje pomoči prepreči, da bi bila človeška vez odvisna od človeške samovolje. Božja obljuba podeli človeški vezi trdnost in trajnost (Kasper 2014, 35–37; Healy 2014). Bilo bi povsem napak, ko bi to božjo zavezanost zakoncema razumeli kot jarem: to je stalen vir moči, da zakonca lahko prehajata v stanje prvotne božje zamisli o zakonu in moreta v različnih življenjskih okoliščinah ohraniti medsebojno zvestobo.

3.4 Zakramentalnost krščanskega zakona

Zakramenti, tudi zakrament svetega zakona, so zakramenti vere. V tem vidi Kasper osrednjo točko (Kasper 2014, 18–20). Drugi vatikanski koncil o zakramentih pravi: »Vero zakramenti ne le predpostavljajo, ampak jo /.../ tudi hranijo, krepijo in izražajo.« (B 59) Tudi zakrament svetega zakona postane učinkovit in ga je moč živeti le v veri. Bistveno vprašanje je torej: kakšna je vera prihodnjih mladoporočencev in zakoncev? V deželah stare krščanske tradicije danes opažamo usihanje prepričanij, ki so v preteklosti samoumevno sodila h krščanski veri in k razumevanju zakona in družine. Veliko oseb je krščenih, ne pa evangeliziranih. »Povedano na paradoksalen način: to so krščeni katehumeni, če ne celo krščeni pogani.« (Kasper 2014, 19) V tej situaciji ni mogoče začeti s spiskom naukov in zapovedi in se zgolj zapičiti v tako imenovana pereča vprašanja. Teh vprašanj ne smemo obiti, vendar je treba začeti korenito, to je: iz korenin vere, iz začetnih prvin vere (Heb 5,12), nato pa korak za korakom prehoditi pot vere (Frančišek 2014, 34–39). Cerkev vere noče nikomur vsiljevati. Lahko jo le predlaga in ponudi kot pot k sreči.

Podobno že Müller (2013) spomni, da je zakon krščenih, ki so včlenjeni v Kristusovo telo, zakramentalne narave in pomeni nadnaravno resničnost. Resna pastoralna težava je v tem, da nekateri danes krščanski zakon presojuje izključno s svetnimi in pragmatičnimi merili. Kdor misli »z duhom sveta« (1 Kor 2,12), ne more razumeti zakramentalnosti zakona. Vedno večjemu nerazumevanju svetosti zakona Cerkev ne more odgovoriti s pragmatičnim prilagajanjem temu, kar je domnevno neizbežno, ampak samo z zaupanjem »Duhu, ki je iz Boga, da bi spoznali to, kar nam je Bog milostno podaril« (2,12). Zakramentalni zakon je *pričevanje o moči milosti*, ki spreminja človeka in vso Cerkev pripravlja na sveto mesto, novi Jeruza-

lem, na Cerkev, ki je ozaljšana »kakor nevesta za svojega ženina« (Raz 21,2). Zakonska ljubezen je očiščena, okrepljena in povišana z zakramentalno milostjo. »Ta ljubezen, potrjena z med seboj dano besedo in predvsem posvečena s Kristusovim zakramentom, ostaja zvesta v sreči in nesreči, telesno in duhovno nerazvezljivo zvesta. Tuja sta ji torej kakršnokoli prešuštvo ali razveza zakona.« (CS 49) Zakonca sta v moči zakramenta zakona deležna dokončne, nepreklicne božje ljubezni. Zato moreta biti priče zveste božje ljubezni.

Kasper (2014, 50–60) se v nadaljevanju razprave loteva problema ločenih in ponovno poročenih, a ugotavlja, da pozornosti ne moremo usmerjati le na težke pastoralne situacije, ampak je bolj potrebno, da znamo izbrati pozitivno izhodišče in odkriti in oznanjati evangelij družine v vsej njegovi lepoti. Resnica prepriča s svojo lastno lepoto. »V družini so ljudje doma ali v njej vsaj poskušajo najti svoj dom. Cerkev v družinah sreča realno življenje. Zato so družine preskusni kamen za pastoralo in novo evangelizacijo. Družina je prihodnost. Družina je tudi za Cerkev prihodnost.« (61).

4. Sklep: kako naj katehiziramo?

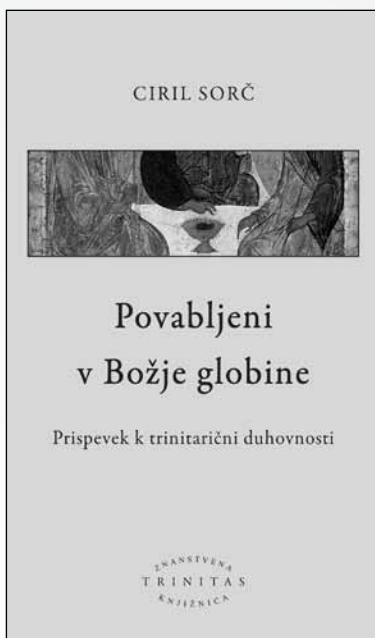
V tretjem delu sinodalno poročilo predlaga nekatere konkretne možnosti oznanjevanja evangelija družine danes v različnih življenjskih okoljih. Evangelizacijo prepoznavna kot odgovornost celotnega božjega ljudstva. »Brez veselega pričevanja zakoncev in družin, domačih Cerkev, je oznanjevanje v nevarnosti – tudi, če je konkretno –, da ostane nerazumljivo ali se izgubi v morju besed, kar je značilno za našo družbo ... Sinodalni očetje so večkrat poudarjali, da so katoliške družine v moči zakramenta zakona poklicane, da so same dejaven subjekt družinske pastore.« (čl. 30)

Odločilno je: poudarjati prvenstvo milosti in s tem možnosti, ki jih Duh podarja v zakramentu. Treba je, da ljudje doživijo: evangelij družine je tisto veselje, »ki napolnjuje srce in celotno življenje ljudi«, ker smo v Kristusu odrešeni »greha, žalosti, notranje praznine in osamljenosti« (Frančiček 2014, 1). Ob tem ne moremo pozabiti, da je kriza vere povzročila krizo zakona in družine. Oznanjevanje mora omogočiti izkušnjo, da je evangelij družine odgovor na najgloblja pričakovanja človeške osebe (čl. 31–33). Zvestoba v krščanskem zakonu ni sad suženjske vdanosti prepovedi skokov čez plot, ampak je slej ko prej sad *izkušnje*, da je zvestoba *mogoča*, da je izpolnitev najglobljih želja človekovega srca – in ne narobe, kakor resda propagira sodobna kultura. To je izziv konkretnemu katehistovemu delovanju – kako doživljam in ali znam kaj povedati o *milosti*, ki deluje v mojem življenju katehista, predvsem pa kristjana – očeta, moža, duhovnika, redovnice ... Znam kaj povedati o čistosti – pred zakonom, v zakonu, v celibatu? So to bremena, ki smo si jih naložili – ali je to prostor, kjer izkušamo, kako nas Kristus osvobaja strasti, sužnosti in sebičnosti? V Kristusu kristjan ni več *suženj* strasti in greha – čeprav, žal, še ni »opravljen z njim enkrat za vselej« in ga skušnjave, strasti in greh še vedno napadajo –, ni več njihov suženj. Kateheza bo torej kar najbolj odstirala lepoto

božjega načrta za človeka. Antropologija ustvarjenega in odrešenega človeka napravi prostor za teologijo Boga Stvarnika in Odrešenika – vzgojna naloga Cerkve ni več nauk o moralnih normah, ampak božja pedagogika milosti, ki deluje v življenju.

Reference

- Frančišek.** 2014. *Veselje evangelija*. Ljubljana: Družina.
- Healy, Nicholas J.** 2014. Dar nerazvezljivosti zakona: Pastoralna skrb za civilno ločene in ponovno poročene katoličane. *Communio* 24:370–385.
- Janez Pavel II.** 2014. *Moža in ženo je ustvaril: Kateheze ob Prvi Mojzesovi knjigi*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Kasper, Walter.** 2014. *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Lupša, Maja.** 2012. »Očka.« *Ciciban* (Ljubljana), marec, 18–19.
- Müller, Gerhard Ludwig.** 2013. Una testimonianza circa il potere della grazia: Sulla indissolubilità del matrimonio e il dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti. *L'Osservatore Romano*, 23. 10.
- Pan, Maja.** 2007. *Ljubezen je ljubezen*. Ljubljana: Amnesty International Slovenije.
- Pavel VI.** 1976. *O evangelizaciji*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Pérez-Soba, Juan José, in Stephan Kampowski.** 2014. Družina in poklicanost k ljubezni. *Communio* 24:367–369.
- Ruspi, Walter.** 2012. Fede e nuova evangelizzazione nell'Europa d'oggi. *Communio* 22:166–177.
- Scola, Angelo.** 2014. *Poročna skrivnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Šegula, Andrej.** 2015. Bračni i obiteljski pastoral u Sloveniji u svjetlu izvanredne sinode 2014. *Vrhbosnensia* 19:117–135.
- Škofovska sinoda.** 2015. *Sinodalno poročilo: Relatio synodi; pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije*. Ljubljana: Družina.
- Vesel Mušič, Polona.** 2015. *Utrip birmanske pastoralne v Cerkvi na Slovenskem*. Ljubljana: Salve in Teološka fakulteta.
- West, Christopher.** 2008. *Teologija telesa za začetnike: Uvod v spolno revolucijo papeža Janeza Pavla II.* Ljubljana: Družina.
- — —. 2010. *Dobra novica o spolnosti in zakonu*. Ljubljana: Družina.
- Zupančič, Katarina.** 2013. *Biti eno: Kateheze za zakonske skupine*. Ljubljana: Medškofijski odbor za družino.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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 75 (2015) 3,525—540
 UDK: 27-583-9"03/04"AUG
 Besedilo prejeto: 11/2014; sprejeto: 06/2015

Marcin Godawa

Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience

Abstract: According to Christian anthropology, full spiritual development of a man can be ascertained by taking into account contemplation in its two forms, that is, acquired and infused prayer, and recollection of the knowledge of God obtained as a privileged treat of that state. The order of examination raises the question of independence or conditioning of the human intellect. The Catholic Church teaches that 'contemplation' means the coherent cooperation of the entire complex of human capacities – mainly the intellect, will and memory – with God's grace. An analysis of selected texts that address the idea of contemplation and that could be perceived as representative units of this type, especially St. Augustine's description of his spiritual experience, brings a deeper insight into the problem of conditioning. Reason is considered part of the theological triad and is thus strongly connected with will and memory in one common relation to God. This correlation, which is typical of acquired contemplation, remains and is also changed through infused [mystical] experience. In this process the Holy Spirit, being actualized above discursive deliberation through the simple act of gazing on the truth, subordinates the intellect to the grace of illumination that is the extraordinary inspiration. This shows how the intellect in harmony with nature serves the supernatural aim of human vocation, which is sanctification. Since infused contemplation of God prefigures the greater heavenly and eternal contemplation "face to face" (*visio beatifica*) it clearly indicates that human mind goes through and far beyond cognitive knowledge and that the subordination of reason has a very positive sense.

Key words: intellect, will, acquired and infused contemplation, illumination, simple gaze on the truth, subordination of reason, happiness

Povzetek: **Pogojevanje uma v krščanski kontemplaciji v luči definicij in izkušnje sv. Avguština**

Povzetek: Po krščanski antropologiji se lahko polni človekov duhovni razvoj ugotavlja z upoštevanjem kontemplacije v dveh njenih oblikah, to je: pridobljena in vlita molitev in obujanje spomina spoznanja Boga, ki je bilo pridobljeno kot privilegiran priboljšek tega stanja. Zaporedje preiskav postavlja vprašanje glede neodvisnosti ali pogojevanja človeškega uma. Katoliška Cerkev uči, da »kontemplacija«

pomeni skladno sodelovanje celote človeških zmožnosti – predvsem uma, volje in spomina – z božjo milostjo. Analiza izbranih besedil, ki zadevajo idejo kontemplacije in ki bi lahko veljala kot predstavniki te zvrsti, posebno spisi sv. Avgušтина, v katerih so opisane njegove duhovne izkušnje, prispeva h globljemu vpogledu v problem pogojevanja. Razum velja za del teološke triade in je tako močno povezan z voljo in s spominom v skupno razmerje do Boga. Ta povezava, ki je značilna za pridobljeno kontemplacijo, ostane in se spremeni pri vliti (mistični) izkušnji. V tem procesu je um, po preprostem dejanju zrenja resnice, podrejen milosti razsvetljenja, ki je izredni navdih Svetega Duha. To kaže, kako um v sozvočju z naravo služi nadnaravnim ciljem človeške poklicanosti, ki je posvečevanje. Ker je vlita kontemplacija Boga predpoda večje nebeške in večne kontemplacije »iz obličja v obličje« (*visio beatifica*), jasno nakazuje, da gre človeški um skozi kognitivno spoznanje in daleč prek njega in da ima podreditev razuma zelo pozitiven smisel.

Ključne besede: um, volja, pridobljena in vlita kontemplacija, razsvetljenje, preprosto zrenje resnice, podreditev razuma, sreča

The way of spiritual development of man can be inter alia measured by contemplation (Słomkowski 2000, 122) which emerges in two kinds of acquired or infused (mystical) contemplation. Since this prayer presupposes some knowledge of God the role of reason is evidently shown. However, here arises a question whether the activity of human intellectual capacity – intellect or understanding or reason¹ – dominates as a sign of independence so close to contemporary self-defining of man² or if it has to be harmoniously and necessarily combined with other human abilities and subdued to the higher reality. With the eminent clearness theology of spirituality points out the latter answer. Despite some differences, which express theological pluralism, it is commonly accepted that contemplation embraces man as a whole being with intellect and the rest of his or her faculties in the fullest harmony of them and that it submits him or her to the greater life of God. By the synthesis of selected and representative texts and especially by the analysis of Saint Augustine's auto-descriptions of his spiritual experiences this presentation shows how deeply understanding is conditioned within the theological triad of three capacities and next in the areas of both acquired and infused contemplation and that this state has a very positive sense.

1. Theological Triad of Intellect, Will and Memory

Here used as an opening example, a meditation by Adam Opatowiusz, an early modern Polish writer (1574–1647), allegorically reflects the comprehension of a

¹ These three terms are here used as synonyms (Augustine, *Trin.*, X.11.17–18). Intellect and reason (understanding) are the same human capacity though they can be distinguished respectively as simple knowledge or knowledge through the process of reasoning (Więckowski 1960, 298; Gilson 1960, 292).

² The question is outstandingly lectured by Charles Taylor in *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*.

soul's involvement in contemplation – characteristic of the teaching of the Catholic Church. Analyzing the motive of the revelation of God (Ex 3:1–6) the author depicts Moses who is a shepherd as a figurative representative of man of prayer. He states: »And you, oh my soul, are a shepherd. You have received from the Lord a soul and a body; in your soul there are reason, will and memory.« (Opatowiusz 1633, 404) The idea of a shepherd and sheep presupposes one principle in man that is an ontological person which possesses and manages all its powers. Following this order a soul is ascribed by the triad of higher human faculties – memory, intellect and will – which according to St. Augustine's *De Trinitate* constitutes in a soul the ontological image of the Holy Trinity (Augustine, *Trin.*, XIV.6.6). The memory (*memoria*) represents the Father as the Begetter while the understanding (*intelligentia*) – the Son as His co-eternal Word. Next, the will (*voluntas*) or love³ – which cannot exist without memory and understanding – reflects the Holy Spirit (XV.21, 40–41). In turn, a human person who possesses three faculties evokes one common divine nature in God.⁴ Therefore, it is well-understood that this human triad was commonly accepted as an anthropological focus of spiritual life more exactly for two reasons: 1) as the highest part of a soul (*mens, nous*)⁵ and 2) as the ontological image of God determining the perspective of getting similar to Him. In his anthropological considerations Augustine strongly stresses that on the one side memory, understanding and will are differed as three faculties when they are mutually related but on the other side each of them is one mind or substance when it is referred to itself. This oneness is inseparably connected with their equality because »if they were not equal, and this not only each to each, but also each to all, they certainly could not mutually contain each other; for not only is each contained by each, but also all by each.« (X.11.18) From this point it is easy to go to the topic of the article and to state that will and memory are not less important than pure intellect. If the three faculties represent the Three Divine Persons and if the Three Persons are absolutely equal one another it means that also intellect, will and memory must be joined by theological equality and be placed in the same level.

However, the idea is even multiplied by Opatowiusz' acknowledgement that a flock of thoughts and a flock of desires are uncountable. This whole variety is to be managed by a soul that evokes the concept of a free person who is able to take full responsibility for his or her spiritual life and decisions, so strongly preached by the Catholic Church. In the allegory the management is depicted as taking care of a flock: »(Moses) conducted his flock into the desert. Similarly you (my soul) took your flocks away from the infective desert of the world and conducted it into the deep desert of thinking-about-God and of lament for your sins.« (Opatowiusz

³ Will is traditionally understood as love (Augustine, *Trin.*, XV.7.12) and is also connected with affections (XV.XXI.41).

⁴ Obviously, the difference between man and God is still retained (Augustine, *Trin.*, XV.20.39; XV.22.42; XV.23.43). Nota bene, Augustine's use of a *person* illustrates God's nature.

⁵ Following Gilson's presentation of Thomism these are two main faculties: intellect and will but memory belongs to intellect (Gilson 1960, 292).

1633, 405) A soul governs its abilities by leading them out from the dangerous world to the state of »thinking-about-God« (*bogomyślność*), which includes meditation along with contemplation (Godawa 2006, 19–23).

This truth is surprisingly confirmed when the motive of leaving a flock appears in a mystical level. In imitation of Moses leaving his flock for seeing the great vision a human soul is called in such a way: »And you, oh my soul, if you see the flaming Lord's face, please, awake your desire and forgetting your flocks, which are in your body, be in hurry with your flock of reason, will and memory to see God injured in human nature.« (Opatowiusz 1633, 407)⁶ The act of moving aside what is in human body represents the special prayer of ecstasy that means so intensive experience of living God that bodily abilities are temporarily suspended. Just in this phase of *disconnection*⁷ the three main capacities – reason, will and memory – steadily take part together in the experience of ardent contemplation marked by the motive of gazing. The main conclusion is that in this process the whole man is involved in the definite order though the triad is accentuated. Such a model practical teaching ought to be next comprehended more theoretically.

2. Intellect Combined with Other Capacities in Acquired Contemplation

Having acknowledged that it is time to examine a group of commonly accepted definitions of contemplation in regard of not-only-cognitive human share in that. Keeping the line of spiritual progress firstly acquired contemplation will be taken into account. Garrigou-Lagrange explains: »Acquired contemplation is generally defined by those who admit its existence at the end of meditation as simple and loving knowledge of God and of His works, which is the fruit of our personal activity aided by grace«. (Garrigou-Lagrange 2014, 3:31) For the present topic it is important that the contemplation fluently appears from ordinary meditation when man wants to enjoy the truth which he had considered before and he or she does it through *looking at* that. In turn, acquired contemplation is equal to the higher stage of a meditating soul which does not need already to search for particular senses but wants to rest on the truth; therefore it is also named *a prayer of simplicity* (Garrigou-Lagrange 2014, 3:31; Słomkowski 2000, 225). Garrigou-Lagrange's description: »a simple and loving knowledge of God« precisely presents the essence of that prayer. Knowledge of contemplation is not only simple but more significantly *loving* one which means that the acts of cognition and loving must be strictly joined in one reality and that human understanding is accompanied by will as a factor of love. Two main human capacities are present herein.

⁶ This analysis concerns Opatowiusz' texts which had been already undertaken but from the other point of view (Godawa 2009, 11–23).

⁷ Similarly taking off Moses' shoes means the necessary purification of a soul from »bad affects, habits, anger, hatred, will to come back to sins« (Opatowiusz 1633, 408).

Saint Ignatius of Loyola in *The Spiritual Exercises* – a representative book of Christian doctrine which shaped the modern spirituality – delivers a technical presentation of the contemplation: »For, if the person who is making the Contemplation, takes the true groundwork of the narrative, and, discussing and considering for himself, finds something which makes the events a little clearer or brings them a little more home to him – whether this comes through his own reasoning, or because his intellect is enlightened by the Divine power – he will get more spiritual relish and fruit, than if he who is giving the Exercises had much explained and amplified the meaning of the events. For it is not knowing much, but realising and relishing things interiorly, that contents and satisfies the soul.« (Ignatius 1914, 2) The pure cognitive process of collecting information as much as possible is not valid here (»not knowing much«) because the work of mind must be concentrated on a small piece of information (»something«) to draw its more profound sense. Ignatius says that even one word could suffice (Ignatius 1914, 252). In connection with this attitude of mind two possible phases are divided, namely natural »reasoning« as well as »realizing and relishing« the object.

The latter is more strictly conditioned by the role of the Holy Spirit's inspiration and it is depicted as the more important element which overcomes and supplements cognition. Ignatius' terms – »spiritual relish and fruit«, »contents and satisfies the soul« or – from other pages – »to rest«, »to content myself« (76), »consolation« (Ignatius 1914, 252; Godawa 2011, 126–128) – indicate an affective dimension of human nature and evidently show that the spiritual growth proceeds through the whole area of human personality. The pair: *reason–will* connected with emotions (affects) is like the motor for that in the sense that what has been thought is next more interiorly accepted by emotional and will activity (»relishing«) up to give fruits. Figuratively the cooperation was depicted in Opatowiusz' picture of a soul as a press: »When someone puts grapes into the press and pushes it then wine juice flows immediately. Equally when reason and will start to consider then gratitude flows immediately like oil or precious ointment.« (Opatowiusz 1633, 321) The construction and method of operation of a press which requires working two simultaneous factors outstandingly illustrate the necessity of intellect and will as two correlated capacities. The transformation of *material* of prayer into its results is depended on the bilateral action which means that solely intellectual penetrating would be as much profitable as a damaged appliance. The will is needed not only to support the intellect in its very basic and natural way of doing but also – and it is crucial here – to produce spiritual effects, which Opatowiusz enumerates: »the precious ointment of sorrow and tears«, »the oil of the love of God« and »the juice of desire and determination to fulfill vows.« (Opatowiusz, 1633, 321) The direction of the will as well as the semantics of the effects focused on willing and loving show the strong dependence of reason on will to such an extent that without the cooperation of intellect with will acquired contemplation does not achieve its aim.

Two other important points of Saint Ignatius' book allow one to confirm more strongly the necessity of human holistic involvement in contemplation. Firstly, the

rule named shortly *tantum-quantum* states that man's end is to praise the Lord and to save his or her soul by this means and that all other goods can only be help so »from this it follows that man is to use them as much as they help him on to his end, and ought to rid himself of them so far as they hinder him as to it« (Ignatius 1914, 23). In accordance with such a wide and positive rule also all the human possibilities should be adequately drawn on in prayer and anything useful should not be excluded. The fact that human life is measured by the transcendent divine aim situates cognitive knowledge in harmony with the entire human attitude and prevents from the danger of perceiving the world as projection of human thought and from every kind of solipsism.

This Ignatius' foundation next repeats itself more practically in the first meditation of *The Spiritual Exercises* which serves as a model for the rest. There is a place for using imagination with senses when man prepares himself or herself to meditate by creating a visible picture of an object (47). Further instructions are even more important: »The first Point will be to bring the memory on the First Sin, which was that of the Angels, and then to bring the intellect on the same, discussing it; then the will, wanting to recall and understand all this in order to make me more ashamed and confound me more ...« (50) Here three capacities – memory, intellect and will – are singled out as a main complex of human work in contemplation. Their parallel role is stressed by the same postulate *to bring each of them to the matter* supplemented by the subsequent expression »to bring the Three Powers« (51) from which the name of Ignatius' method derives (*the method of three powers*). In connection with them also some of their results are enlightened. Memorizing makes grounds for the intellect whose role is to »discuss« the object while the will supports both of them that is »recalling« and »understanding«. However, this nexus of operations tends to form a special attitude here of »being ashamed and more confounded« where the presence of feelings is also noticeable. The role of intellect – which appears as necessarily related to the rest of human capacities – must be crowned by the real end of meditation-contemplation that is a colloquy between man and God for example like a conversation of two friends (53). A form of *colloquy* is so broad that it contains the whole human being – not only a cognitive activity – just as a spiritual colloquy differs from studies.

The essential role of *the Three Powers* is better justified when it is considered as associated with an activity of divine grace. In the Church doctrine each capacity is subjected to a particular kind of grace, but in the main area intellect is referred to faith, will to love while memory to hope so that three human powers contact three divine and infused virtues (Garrigou-Lagrange 2014, 1:3; John 2015, II.6.1–6). Furthermore, it can be prolonged to the statement that three gifts of the Holy Spirit help the human natural capacities in order to receive and use the potentials of supernatural virtues in the following order: the gift of understanding⁸ cooperates with reason and faith, the gift of wisdom – with will and love while the gift of kno-

⁸ Obviously, this supernatural gift of understanding differs from the human natural understanding (reason) which is the main topic here.

wledge – with memory and hope (Garrigou-Lagrange 2014, 1:3.). Ultimately, this whole complex – here mentioned in short and by pointing out its dominants – aims to make man docile or amenable to the Holy Spirit's inspirations. At this point the essence of humanity and the essence of sanctification go together and just due to such relations man has to be only holistically comprehended.

3. Subordination of Intellect in Infused Contemplation

The idea expressed previously concerns acquired contemplation as well as infused contemplation but in the latter some essential changes must be taken into account by comparison of their definitions. Whereas the ordinary prayer has been described as »a loving knowledge of God«, the mystical one is »infused and loving knowledge of God.« (Garrigou-Lagrange 2014, 3:31) In fact, this mystical knowledge must also be integral to love – and for this reason it is often depicted as love between the bride and the bridegroom – but here occurs a different kind of learning because a soul is being enlightened by the extraordinary light granted by God to man. Garrigou-Lagrange recalls the difference between an ordinary »cooperating« grace and a special actual »operating« grace which makes infused contemplation: »... we must see clearly the specific difference between the human mode in which even the infused virtues operate and the superhuman mode of operation of the gifts of the Holy Ghost, the acts of which have precisely as their immediate rule the illumination and special inspiration of the interior Master. This inspiration is an elevated form of actual operating grace, which moves us to act freely above all discursive deliberation.« (3:32) *Infusing* in contemplation means that the special inspiration of the Holy Spirit – in other words the »actual grace« – enables and stirs man to receive the knowledge in a form of illumination. More exactly, the inspiration of the Holy Spirit influences a human »connaturalness with divine things« by infused love linked to the gift of wisdom (3:32). The new cooperation produces the »quasi-experimental knowledge of God« which is just infused contemplation. Its substantial trait is the fact that it emerges »above discursive deliberation« and therefore man derives this wisdom not through intellectual operations or cognitive skills but by being illuminated in a passive attitude. Thus, the role of understanding is here more limited or to speak better more dominated by the higher kind of communicating a truth. It leads to the conclusion that the final point of spiritual development and knowledge lies *far beyond* the pure cognitive area that is in the state where man concentrates not on a line of reasoning but simply on getting wholly opened to the Holy Spirit's illumination. This divine light puts the intellect in an appropriate place as well as supplies the entire accomplishment of human life.

The nature of contemplation is regularly represented by the motive of *a light* and hence it is named *illumination* whereas from the perspective of man it is rendered by a semantically related term *a gaze* and the like.⁹ The relation of gazing

⁹ Obviously, looking on God is depended on His illumination in both kinds of prayer respecting the difference between them.

on emerges from a few other cardinal definitions of contemplation too. Having recalled the Greek etymology the contemplation as looking on is perceived more exactly because *theōria* derives from *thea* which means »seeing«. More popularly and at the point though out of a natural reliance *theōria* was largely explained as »*Theon horaō*« that is »to look on God« (Špidlik et al. 2004, 138–139) through a higher wisdom (*gnōsis*) and love (*agapē*) (Szram 2002, 28–29). In this experience the whole man is involved by uniting knowledge with love and by employing a special kind of intuition – »a spiritual sense.« (32–33) Dionysius the Areopagite – a universally accepted authority who had a great influence on the mystical doctrine in the East and the West – teaches on the mystical state as follows: »Unto this Darkness which is beyond Light we pray that we may come, and may attain unto vision through the loss of sight and knowledge, and that in ceasing thus to see or to know we may learn to know that which is beyond all perception and understanding (for this emptying of our faculties is true sight and knowledge).« (Dionysius 2014, 100–101) Since the aim of human way is God alone who radically overcomes everything else and is »beyond all perception and understanding« the final fulfillment is paradoxically depicted as entering into »Darkness beyond Light«. Man attains that through »the loss of sight and understanding« – or »Light« – that leads to the conclusion that the ordinary human learning must be suspended for the goal is situated far »beyond« one's capacities. It is also important that emptying of natural faculties is tantamount to this »true sight and knowledge« that has been illustrated with an example of a sculptor who removes all the impediments in order to show the hidden statue which had been formed in his mind (100–101). Although it seems to be the end of human knowledge contemplation remains indeed *true knowledge and vision* – rendered above by »we may learn to know« and »we may attain into vision« and »true sight and knowledge«. Despite its mystical transformation the complex of human faculties is still retained so as to share the new experience of infused contemplation. Thomas Merton reminds us that the most important task of the intellect in contemplation is to protect a soul from deviation from the straight way of the faith to the divine union. Like headlights of a car which help to keep a road at night the reason is necessary for infused contemplation albeit subdued to the higher reality (Merton 1988, 120–121).

This apprehension faces a question of an exact place where the union between man and the Lord occurs. Theologians agree that the direct connection of an individual and God is being attained just in love whereas reason – still needed – perceives God by its judgment which is indeed a judgment over conceptual knowledge (Merton 1988, 75). Notwithstanding Saint Thomas Aquinas defines the act of union as a speculative act of intellect but he alone states that the perfect happiness – which is strictly connected with contemplation (Thomas, *Summa Theologica*, II-II.180.4) – is reached only over speculative science (Merton 1988, 108) because this science is limited by sensual data (Merton 1988, 107; Thomas, *Summa Theologica*, I-II.3.6). Furthermore, the relation between two most important human capacities presents itself as follows: »Consequently the contemplati-

ve life, as regards the essence of the action, pertains to the intellect, but as regards the motive cause of the exercise of that action it belongs to the will, which moves all the other powers, even the intellect, to their actions«. In this sense the intellect is determined by the will which means also by the love because »desire and love pertain to the affective or appetitive power« and this power moves one to contemplation *for love* of »the thing seen« or of »the very knowledge that one acquires by observation«. Finally, it shows again that the knowledge is inseparably tied up with the love so that »the contemplative life terminates in delight, which is seated in the affective power.« (Thomas, *Summa Theologica*, II-II.180.1) On the one hand, this Thomism-intellectual view demonstrates paradoxically and more evidently how much intellect is conditioned by love while on the other hand it still underlines the apprehension of contemplation as knowledge in the following short definition: »Contemplation regards the simple act of gazing on the truth.« (II-II.180.3)¹⁰ Gazing by its relation to the truth means actual knowledge. At this point the Western tradition along with the Eastern one presents the concept which lets us realize the submission of intellect to the reality of spiritual life. Namely, the intellect is necessarily associated with the whole personality, mainly with love, and next the understanding serves the final aim of the whole human development which can be an exclusively supernatural one and higher than the cognitive power. The concept of infused contemplation as *the simple act of gazing on the truth* in the meaning that man is subordinated to and illuminated by the extraordinary grace expresses the awareness of the limits imposed upon human mind.

The way of making reason subjected has been theologically explained by Tanquerey who examined St. John of the Cross and St. Therese the Great's teaching. At the beginning, one of the signs of mystical contemplation is an unexpected *inability to meditate and to make reflections* on divine things with the intellect that is motivated by the fact that God starts then to communicate Himself to man through a new infused light (»in pure spirit«) above discursive deliberation (Tanquerey 1930, 1424). Furthermore, there is a specific order of participation of human capacities in the process of mystical illumination. As the first, in the prayer of sweet quietude – the first step of mystical life – only the will connected with the intellect are united with God however the intellectual power of understanding is away from the experience and therefore it along with imagination can produce some troubles (1938). Thence, the unification begins with the will but the understanding as well as »all the interior faculties« are associated later – in the prayer of full union – that makes a soul absolutely sure of God's presence (1449–1450). Such a union is strengthened in the prayer of ecstatic union and after the dark night of the spirit it terminates in the transforming union or the spiritual marriage when a soul enjoys God directly in the closest intimacy, serenity and indissolubility (1470) especially through the *intellectual vision* of God's reality (1472). It comes to conclusion that in infused contemplation the intellect 1) may not be taken separately but only in harmony with the rest of the faculties; 2) it perma-

¹⁰ »Simple« means that contemplation finally consists in only one single act of gazing on the truth (Thomas, *Summa Theologica*, II-II.180.3).

nently belongs to the contemplation up to be a place of intellectual vision; 3) because of serving the greater reality it must be transformed from its ordinary use to the state of more passive participation in the new prayer.

The contemplation comprehended as a gaze, illumination, vision is during the earthly life a herald of the eternal and infinite experience of the Saints in heaven that is to the beatific vision (1469). This heavenly state exceeds the former one in quality because man is then already free of his or her temporal limits. For this reason he or she gazes on the Lord not yet »indistinctly, as in a mirror« but finally »face to face« (1 Cor 13:12) which in the theological language means looking at the essence of God through the light of His glory. The passage between the mystical-earthly and heavenly realities is clearly and interestingly displayed by St. Bernard of Clairvaux in *On Loving God*. The human life is here divided into three phases according to the three actions deriving from the biblical saying allegorized: »Eat and drink, friends; be intoxicated, dearest.« (Song 5:1) »Eating« renders life-till-death in the flesh because a soul obtains spiritual food by the work of faith and love. »Drinking« is shared by those who »have set aside their bodies« and »are allowed to drink deeply the wine of love« as free from the labor. This is the state of the saved which despite its bliss still remains uncompleted that is marked by the image of drinking then wine mixed with milk interpreted in the following way: »The soul mixes the sweetness of natural affection with the wine of divine love when it desires to resume its glorified body«. The state between the death and the resurrection contains enjoying God's love like a wine but »not to the point of intoxication« yet because of some personal longing of the soul for its renewed body which just like milk »tempers« the wine. At this point it becomes clear that in heavenly contemplation the whole man has to be involved so that even the pure spiritual activity does not suffice and the fullness is achieved only when the soul resumes its body.

This final and the third experience takes a form of *intoxication* of which it is said that it »overthrows minds and makes them forget everything« (Bernard 2005, 83–84). Free of every care man experiences as much as it is possible the new immortal life and God's love (84). From this perspective they are seen both the holistic participation of man in God as he or she needs a body to be fully happy and the limitation of intellect because it is to be overthrown. However, it does not mean that mind or reason become unnecessary. In Bernard's image of a drop of water dissolved in wine the human »substance« still »remains« but »in another form« and »with another power.« (80) Thus, the mind (reason) belonging to the substance (nature) is still needed and being no longer concerned with a care for a body – finally after the resurrection – it shares God's life which is represented by drinking from »the goblet of wisdom.« (Bernard 2005, 83; Ps 23:5) That confirms the cognitive dimension of the fulfillment as it is in whole directed by Wisdom (Bernard 2005, 84). If then man has to love God with »all his or hers soul« and »all his or hers strength« (80) the reason is still present there but in really »another form« of joining divine Wisdom (78–84).

4. Reason Gazing on the Truth According to Augustine's Description

Two categories of *the gaze on the truth* as well as face-to-face looking or *drinking-intoxication* show that the submission of contemplating intellect could be expressed by using the quasi-sensual elements which in natural order are lower than mind. However, here gazing or tasting means analogically the experience of God so great that it surpasses the only cognitive way. These *spiritual senses* render sharing the higher religious life in which the whole man harmoniously gets involved and they could be ascribed to both acquired but especially to infused contemplation. Against this tradition a famous St. Augustine's dictum could be interestingly analyzed as an epitome of the mystical contemplative experience. The author of *The Confessions* reports:

»And being thence warned to return to myself, I entered into my inward self, Thou leading me on; and I was able to do it, for Thou wert become my helper. And I entered, and with the eye of my soul (such as it was) saw above the same eye of my soul, above my mind, the Unchangeable Light. Not this common light, which all flesh may look upon, nor, as it were, a greater one of the same kind, as though the brightness of this should be much more resplendent, and with its greatness fill up all things. Not like this was that light, but different, yea, very different from all these. Nor was it above my mind as oil is above water, nor as heaven above earth; but above it was, because it made me, and I below it, because I was made by it. He who knows the Truth knows that Light; and he that knows it knoweth eternity. Love knoweth it. O Eternal Truth, and true Love, and loved Eternity!«

Thou art my God; to Thee do I sigh both night and day. When I first knew Thee, Thou liftedst me up, that I might see there was that which I might see, and that yet it was not I that did see. And Thou didst beat back the infirmity of my sight, pouring forth upon me most strongly Thy beams of light, and I trembled with love and fear; and I found myself to be far off from Thee, in the region of dissimilarity, as if I heard this voice of Thine from on high: »I am the food of strong men; grow, and thou shalt feed upon me; nor shall thou convert me, like the food of thy flesh, into thee, but thou shall be converted into me.« And I learned that Thou for iniquity dost correct man, and Thou dost make my soul to consume away like a spider. And I said, 'Is Truth, therefore, nothing because it is neither diffused through space, finite, nor infinite?' And Thou criedst to me from afar, 'Yea, verily, *I Am that I Am*.' And I heard this, as things are heard in the heart, nor was there room for doubt; and I should more readily doubt that I live than that Truth is not, which is 'clearly seen, being understood by the things that are made'.« (Augustine, *Conf.*, VII.10.16)

The characteristics of the infused contemplation appear here evidently. Starting from the phenomenological point of view St. Augustine's experience is presented

as a *new gaze on God* which corresponds to the favorable mentioned above apprehension of the contemplation. The author names his activity »seeing with the eye of my soul« and then he indicates a higher way of doing – marked by a word »above« – because he »saw (it) above the same eye« (of his soul) and »above his mind«. At this point the issue of knowledge *above discursive deliberation* recurs being strengthened by the description of what he saw. The object is »the Unchangeable Light« equipped with a series of remarks which stresses its supernatural and extraordinary origin. Thus, the light was »very different« from any and even brightest kind of physical light so that its position »above mind« is justified by the difference between the Creator and the creature in the form that »being above mind« refers to the continuing creation (»above it was, because it made me«). Obviously, the author recognizes the Light as God alone with any doubt (»nor was there room for doubt«) which echoes the very important trait of mystical experience, mentioned above by the prayer of full union.

The next important thing in Augustine's description is the identification of knowing the Truth with the Light: »He who knows the Truth knows that Light«. It means that »the Light« or illumination is a form of knowing God and then that leads once again to the concept of contemplation as *the simple act of gazing on the truth*. This experience also confirms the fact that the accomplishment of a soul's life consists in knowledge – that is suggested by the expression »knows the Truth« – but this is the knowledge of a different kind because it has a form of gazing and is strictly connected with the other dimensions of human life. The most significant bond occurs between knowing and loving exactly like in the general picture of mystical life, presented before. The author says that »love knoweth« eternity – that is God – thus learning is essentially conditioned by love and it does not exist without. Hereafter, this connection is developed by the following invocation: »O Eternal Truth, and true Love, and loved Eternity!« which let us look deeper into the question. In description of the experience of God's infinite reality three nouns are drawn on in order to show that God is both »Truth« and »Love« and that in the relationship with Him these two dimensions must appear on a human side. Moreover, the process of interchange of terms goes further because each noun becomes an adjective to the other one. Such a subtle structure presents both the variety and absolute unity of God's nature. From the point of view of this article the most significant is the direct expression: »true Love« but the same could be achieved with the deduction: Truth is eternal and Eternity is loved so Love is true.¹¹ All that reveal that infinite God can be perceived from various perspectives but because He is one and the same God the human experience of Him has to indeed possess each of His dimensions ergo knowledge strictly connected with love. In this way God's nature reflects in human life which evokes the theology of man as the image of the Trinity, a substantial one for Augustine. Hence, the necessity of respecting intellect as related to love and to the other human dimensions is ultimately justified by the nature of God as the object of human

¹¹ Nota bene that also »Unchangeable Light« expresses the same as »Eternal Truth«.

understanding all the more that man experiences God in himself or herself for God is within (Taylor 2012, 254–259).

Continuing the presentation, now the Creator's action towards man can be pointed out. God accurately prepares Augustine to receive new mystical knowledge by lifting him up to see what was impossible before and by beating back the infirmity of his sight followed by pouring forth upon him »most strongly« His »beams of light« which is His infused illumination. As a result the man experiences it not only by learning God as well as his own position but also by »love and fear«. From this dynamic aspect the idea of contemplation arises which is prepared by God and concerns the whole man.

At the end the whole involvement of man in contemplation is suggested in the very interesting way. Namely, God's communicating through contemplation refers not only to gazing on but also to other spiritual senses. In the confession analyzed here the motive of illumination is accompanied by the motive of God's voice which explains the new prospect to man and by virtue of bringing information it is even closer referred to knowledge. In turn, this self-explanation contains the motive of food that is God who gives Himself to man so as to convert him or her into Himself.

This trait of the contemplation appealing to three spiritual senses can be supplemented by other famous Augustine's auto-description:

»Too late did I love Thee, O Fairness, so ancient, and yet so new! Too late did I love Thee! ... Thou calledst, and criedst aloud, and forcedst open my deafness. Thou didst gleam and shine, and chase away my blindness. Thou didst exhale odours, and I drew in my breath and do pant after Thee. I tasted, and do hunger and thirst. Thou didst touch me, and I burned for Thy peace.« (Augustine, *Conf.*, X.27.38)

In the parallel series of sentences he addresses God's action to all five human senses to stress its fullness as well as the fact that it presupposes and incorporates the whole human abilities into experience. The only supernatural reality is so rich that it is perceived as calling-hearing, shining-sight, odor, taste and touch. The rule that man shares one God's essence in plenty of its aspects repeats here itself but now it concerns the nature in acting. It is not less important to see results of that because on the one hand the grace operating through these spiritual senses prepares man for contemplation by removing impediments (deafness, blindness) while on the other hand, it produces very positive feelings suggested clearly by drawing God's odors and panting after Him, burning for His peace on account of His touch and tasting God entailing the state of hunger and thirst which evokes the truth that the experience of infinite God awakes in man the desire for the ultimate fulfillment which as St. Gregory of Nyssa claims in *The Life of Moses* has no end. Such a full-side picture presents that in the mystical contact man is transformed and fully satiated and that intellect is included in the whole reality. While in the first group seeing or hearing could connote a kind of knowledge the second

group of senses – smell, taste and touch – recalls the other extra-cognitive dimensions of the state. If Augustine's apprehension of God as beauty («Fairness») – which again appeals not only to the cognitive power – is added it will reveal on the whole the holistic involvement of man in the contemplation.

The present analysis along with St. Thomas' above-mentioned statements that happiness is reached over speculative science and that contemplation is a dimension of happiness which consists in knowledge but terminates in affective delight shows the very *positive meaning* of the conditioning of human intellect in the contemplation. The consideration of speculative science is »a certain participation of true and perfect happiness« (Thomas, *Summa Theologiae*, I.II.3.6). The idea of *participation* implies subordination but the mystical subordination gives an access to the higher reality of ultimate happiness. The analytical insight into Augustine's life confirms that thesis with special clarity from the perspective of subjective experience. The contemplation signifies a kind of knowledge in which the reason is double-conditioned by its bond with love as well as the other capacities and by its subjection to God. Furthermore, Augustine's definition of a happy life which is »joy in the truth« (Augustine, *Conf.*, X.23.33) can be used as a summary of this consideration. »Truth« suggests again that a happy life is a kind of knowledge but this knowledge is so strongly connected with affection that from a subjective perspective the joy is preferred in the definition whereas from the objective perspective the joy derives from and is conditioned by the truth that is the higher divine reality. Thus, happiness or contemplation consists in the knowledge which necessarily united with affection participates in the Lord.

5. Conclusion

The attentive review of the representative definitions and descriptions of Christian contemplation shows that human intellect (reason, understanding) that is the power of getting knowledge is essentially conditioned by its intra-relation to the whole personality and by its extra-relation to the greater reality. Augustine's triad of human capacities suggests that in analogy to the Trinity reason acts as strictly combined with love and memory. The liaison between intellect and love (affection) continues in the acquired contemplation – comprehended as *loving knowledge* of God – being its methodological core and referring to the other human capacities.

In infused or mystical contemplation the submission of intellect to God's reality is more expressively shown because it is enlightened with the operating grace in the form of *illumination* which acts above discursive deliberation. On that account the contemplation is depicted as *the simple gaze on the truth* or by the equivalent terminology and it is said to remain actual knowledge but transformed and terminating in delight. This character is rendered in the following definition: »infused and loving knowledge of God« which means that the intellect strictly corresponds to the human affective power (*loving knowledge*) and is accommo-

dated to the new divine light (*infused* knowledge). Allowing the whole human being – with body and soul – it is possible to observe how its particular capacities share the union with the Lord on the earthly mystical way up to the ultimate heavenly state. The motive of *intoxication* with Wisdom lets us notice that the reason – as a counterpart of wisdom – is harmoniously integrated with the whole nature since in the only resurrected body God will be praised with all the human strength.

The topic can be next interestingly observed in St. Augustine's auto-description of the mystical event. The analyzed excerpt epitomizes the significant features of the contemplation along with the role of reason within. His own experience contains the knowledge of God – which is implemented above mind and discursive deliberation as His illumination received by man with entire sureness. In the comprehension of the mystical prayer in the form of enlightenment or gazing on the truth knowing remains actually connected with loving because human nature reflects God's infinite and multi-aspect essence. The idea of illumination means also clearly the submission of human intellect to the Light which is God alone. However, the whole substance of the experience is expressed by means of a variety of spiritual senses which again situates reason within the whole personality and underlines its subjection to the contemplative action. In connection with the definition of a happy life as »joy in the truth« – through contemplation – the conditioning of reason by love and the whole personality and the subordination of that to God shows that the loving knowledge of contemplation reaches the highest positive sense.

References

- Augustine.** *Trin. On the Holy Trinity.* [Http://www.newadvent.org/fathers/130110.htm](http://www.newadvent.org/fathers/130110.htm) (accessed 19. 12. 2014).
- . *Conf. The Confessions.* [Http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff,_Philip,_2_Vol_01_St._Augustine%27s_Life._Confessions._Letters,_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff,_Philip,_2_Vol_01_St._Augustine%27s_Life._Confessions._Letters,_EN.pdf) (accessed 22. 12. 2014).
- . *Conf. S(ancti) Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Confessionum Libri Tredecim.* [Http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Confessionum_Libri_Tredecim,_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Confessionum_Libri_Tredecim,_MLT.pdf) (accessed 8. 1. 2015).
- Bernard of Clairvaux.** 2005. On Loving God. In Bernard of Clairvaux. *Selected Works*, 47–93. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Dionysius the Areopagite.** *Myst. Theol. The Mystical Theology.* [Http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0525,_Dionysius_Areopagita,_On_The_Divine_Names_And_The_Mystical_Theology,_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0525,_Dionysius_Areopagita,_On_The_Divine_Names_And_The_Mystical_Theology,_EN.pdf) (accessed 5. 12. 2014).
- Garrigou-Lagrange, Reginald.** 2014. *The Three Ages of the Interior Life.* [Http://www.christian-perfection.info/tta80.php#bk2](http://www.christian-perfection.info/tta80.php#bk2) (accessed 2. 12. 2014).
- Gilson, Etienne.** 1960. *Tomizm: Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu.* Warsaw: Instytut Wydawniczy PAX.
- Godawa, Marcin.** 2006. *Bogomyślność. Zagadnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem w medytacji na podstawie Fascykułu nabożeństwa różnego Adama Opatowiusza.* Kraków: Wydawnictwo Czuwajmy.
- . 2009. Medytacja alegoryczna na przykładzie Fascykułu nabożeństwa różnego Adama Opatowiusza. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, no. 1:11–23.
- . 2011. A Mind Drawn by a Word: A Meditative Dimension of Selected Epigrams by Richard Crashaw (1612–1649). *Analecta Cracoviensia*, no. 43:125–141.
- Ignatius of Loyola.** 1914. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola.* New York: P.J. Kennedy & Sons. [Http://www.ccel.org/ccel/ignatius/](http://www.ccel.org/ccel/ignatius/)

exercises.titlepage.html (accessed 6. 6. 2011).
The notation according to the generally accepted division of *The Spiritual Exercises*.

John of the Cross. 2015. *Ascent of Mount Carmel*. [Http://www.ccel.org/ccel/john_cross/ascent.i.html](http://www.ccel.org/ccel/john_cross/ascent.i.html) (accessed 28. 1. 2015).

Merton, Tomasz. 1988. *Wspinaczka ku Prawdzie* (The Ascent to Truth). In: Tomasz Merton. 1988. *Szukanie Boga*, 9–220. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Opatowiusz, Adam. 1633. *Fascykuł nabożeństwa różnego panien zakonu św. Klary ...* Translated by M. Godawa. Kraków: Drukarnia Franciszka Cezarego.

Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. [Http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf) (accessed 12. 1. 2015).

Słomkowski, Antoni. 2000. *Teologia życia duchowego*. Ząbki: Apostolicum.

Špidlik, Tomáš, Innocenzo and Vittorino Grossi. 2004. *Historia duchowości*. Vol. 3, *Duchowość Ojców Kościoła*. Kraków: Homo Dei.

Szram, Mariusz. 2002. Rozumienie kontemplacji w epoce patrystycznej. *Homo Orans* 3:27–41.

Tanquerey, Adolphe. 1930. *The spiritual life: a treatise on ascetical and mystical theology*. Tournai: Society of St. John the Evangelist, Desclée & co. [Https://archive.org/stream/MN41530ucmf_5#page/n727/mode/2up](https://archive.org/stream/MN41530ucmf_5#page/n727/mode/2up) (accessed 18. 12. 2014).

Taylor, Charles. 2012. *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej* [*Sources of the Self: The Making of Modern Identity*]. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Więckowski, Andrzej and Zbigniew. 1960. Note no. 11. In Etienne Gilson. *Tomizm: Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Warsaw: Instytut Wydawniczy.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,541—558
 UDK: 27-242-158
 Besedilo prejeto: 07/2015; sprejeto: 09/2015

Jože Krašovec

General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible

Abstract: Ancient Israel used several designations and names for God(s). Many of them are of common Ancient Near Eastern origin. There are some systematic treatments of individual names concerning both the question of the origin, history and single problems of designations and names *'ēl*, *'ēlôah*, *'ēlôhîm* and *yhwh*, however without explicit interest in comparative evaluation of their mutual relationships. It is furthermore true that very little of source critical research or thinking is in evidence under consideration of the nature of narrative and poetic texts. Any discussion about the meaning of these terms begins with the recognition that they were used as general and proper names. There are several criteria for solving the question whether the designations and names for God(s) are used in a particular text as proper names. One important criterion is the use of the terms without or with the definite article. The most important criterion, however, is the literary and poetical nature of the texts containing designations and names for God(s). The emphasis of the article is on literary properties of biblical texts in order to show more clearly in which cases divine designations and names are used as generic terms or as proper names denoting specifically the God of Israel. For this reason, it is important also to notice in which cases designations and names are used individually or in combination with other designations and names.

Key words: general names, proper names, attributes, analogy, compound constructions, the Tetragrammaton YHWH

Povzetek: **Splošna in osebna imena za Boga/bogove v hebrejskem Svetem pismu**

Stari Izrael je uporabljal več nazivov in imen za Boga/bogove. Številni med njimi imajo skupen izvor v starem Bližnjem vzhodu. Obstaja nekaj sistematičnih obravnav posameznih imen glede vprašanja izvora, zgodovine in posamičnih problemov glede nazivov in imen *'ēl*, *'ēlôah*, *'ēlôhîm* in *yhwh*, toda brez izrecnega interesa za primerjalno presojo njihovih medsebojnih odnosov. Razen tega je evidentiranih zelo malo raziskav o kritiki virov in mišljenju ob upoštevanju narave pripovednih in pesniških besedil. Vsaka diskusija o pomenu terminov se začneja z ugotovitvijo, da so jih uporabljali kot splošna in osebna imena. Obstaja več kriterije za razrešitev vprašanja, ali so nazivi in imena za Boga/bogove v določenem besedilu v rabi kot osebna imena. Med pomembnimi kriteriji je raba terminov brez ali z določenim členom. Najpomembnejši kriterij pa je lit-

erarna in poetična narava bibličnih besedil, ki vsebujejo nazive in imena za Boga/bogove. Težišče članka je na literarnih značilnostih bibličnih besedil, da bi pokazali bolj jasno, v katerih primerih so božanski nazivi v rabi kot splošni termini ali osebna imena, ki označujejo specifično Boga Izraela. Zaradi tega je pomembno tudi, da ugotovimo, v katerih primerih so nazivi in imena v rabi individualno ali v kombinaciji z drugimi nazivi in imeni.

Ključne besede: splošna imena, osebna imena, atributi, analogija, sestavljenke, tetragram YHWH

1. Introduction

The fundamental question of the Hebrew religion is: »Who is really God?« Many aspects of characterization of the only God of Israel can be derived from the emphasis on God's working in history, Israel's being chosen among the nations, their deliverance from slavery in Egypt and on visions of God's final victory in the end of times. But, in the final analysis, *ʾēlōhîm* was simply characterized as God absolutely. Once the point is reached that *ʾēlōhîm* is acknowledged to be the only God, the issue of anthropomorphism, of the principle of analogy and of poetic or more generally literary means of expression, enters the center of discussion.¹ How, then, to justify the many attributes and epithets assigned to God absolutely? The key to answering this question lies in the fact that humans have no access to the essence of God; therefore they assign to God attributes on the basis of their own limited experience with life in relations. As David Kaufmann claims, humans attribute to God all essential qualities out of their own mind and sentiment.² It seems logical that the primary theological conclusion is that God is the Almighty, the Ruler of the Universe. This presupposition implies that God is the origin of all other powers.³

¹ Irena Avsenik Nabergoj deals especially comprehensively with the issue of reality and truth of God and His Creation, as perceived both in philosophical and theological discourses from the antiquity to the present, and especially in literary means of expression. See her articles of 2014 and 2015 on semantics of reality and truth in *Bogoslovni vestnik*, and her second doctoral dissertation: Irena Avsenik Nabergoj, *Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in njihovi literarni interpretaciji* [Reality and Truth in Literature, in Selected Biblical Texts and Their Literary Interpretation], presented by Jože Krašovec in *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2 (2015): 389–395.

² See 1982 [1877], 157–158: »Mit einer einzigen Ausnahme sind alle in der Schrift vorkommenden Namen Gottes nicht wesentlich sondern relativ, d. h., da sie nicht aus der Betrachtung seines eigenen Wesens gewonnen, sondern aus Rückschlüssen aus dem Gegebenen der Welt ihren Ursprung nehmen, nur Ausdrücke verschiedener Beziehungen des Schöpfers zum Geschaffenen. Sie sind Bezeichnungen göttlicher Wirkungen, in der Form von Eigenschaften darum ausgesprochen, weil aus solchen bei den Menschen jenen analoge Handlungen zu entspringen pflegen. Wie wenig Gott durch diese Namen in dem Sinne, den wir damit verbinden, bezeichnet wird, zeigt z. B. der Name Erbarmender, was Gott seinem Wesen nach ebensowenig als Eiferer sein kann. Sie drücken nur die Affectionen aus, die wir nach menschlicher Anschauung in Gott als Wurzel der von ihm ausgehenden Wirkungen voraussetzen, keineswegs aber sein Wesen selber.«

³ See Kaufmann 1982 [1877], 159–161: »So drückt der Name Elohim unsere Vorstellung aus, die in uns durch die Betrachtung der über die gesamte Natur sich erstreckenden göttlichen Allmacht hervorgerufen wird, dass Gott Herrscher sein müsse. Wir bedienen uns eben dieses Wortes zur Bezeichnung jedes

On the level of the experience of existence various kinds of analogy are possible. Analogical use of divine names means that designations and names used for God(s) assume the role of symbols. Irena Avsenik Nabergoj makes an important point by dealing with analogy and symbolism as fundamental means of expressing reality and truth in her monograph study and in her article (2013).⁴ Thomas (Cardinal) Cajetan is one of rare authors who dealt with analogy of names. In the beginning of chapter two of his work *The Analogy of Names and the Concept of Being* he provides the definition:

»Analogous by attribution are those things which have a common name, and the notion signified by this name is the same with respect to the term but different as regards the relationships to this term. ... There is a diversity of relationships, but the term of those relationships is one and the same.« (1953, 15)

The problem of designations and names of God in the Hebrew Scriptures is a complex one.⁵ The scope of this article permits only a few suggestions concerning both the question of the origin and history of the use of designations and names 'ēl, 'ēlōah, 'ēlōhîm and yhw̄h and the significance of the divine name YHWH for the faith of ancient Israel, Judaism and Christianity. Of special interest is the question of meaning of individual designations of and names for God in the context of other questions which relate to the development of Ancient Near Eastern cultures and of Israel's tradition. Recognition of the range of meaning of terms and names for gods/God, as they appear alone or in combination with other divine designations or names, makes it possible to expose the use of them in its origin and translations in various combinations. The choice of one or more designations and names is not only a source-critical but also a crucial literary question. Instead of the established meta-literary address to the problem of function and the meaning of designations and names in source-analysis this research is essentially based on recognition of the importance of literary criteria in searching for the meaning of individual designations and names in their use in a variety of literary genres and modes.

The texts, in which the divine names are used, indicate that they stand for both common and proper nouns. There are several criteria for solving the question

Herrschers, sei es, dass seine Herrschaft die Welt umfasse, sei es dass ihr Gebiet ein beschränkteres sei, wie etwa eine Sphäre oder eine der vier Naturen oder gar das eines menschlichen Richters. [...] So erklärt sich die Pluralform des Namens Elohim, da dieser ehemals die einzelnen als Götter verehrten Naturkräfte oder deren Zusammenfassung bezeichnete, später aber zum Ausdruck der Urquelle aller dieser Kräfte, des Herrschers der Welt und einzigen Gottes, verwendet wurde.«

⁴ In her article in the journal *Synthesis Philosophica* 28, no. 1-2 (2013), 196, Irena Avsenik Nabergoj explains: »Art and science developed according to the principle of analogy, and in the area of philosophy the concept of the »analogy of being« (*analogia entis*) appeared. It became all the more obvious that literature is an organic link between objective and subjective truth which could only be expressed by means of a symbol, by analogy. Literary critics speak in theoretical terms of the ambiguity of symbols, words and word chains, and ultimately of hermeneutic theory examining the literal meaning and the various aspect of metaphorical meaning. In this fact lies also the reason for the tremendous significance of symbol and allegory. The essence of a symbol is that rather than offering an immediate way of representing truth it provides an analogous representation of truth.«

⁵ The author turns to the forms of divine names in his monographs study *The Transformation of Biblical Proper Names* on various occasions of his dealing with phonetic problems of biblical proper names.

whether the generic terms *'ēl* and *'ēlōhîm* are proper names in a particular text. One important criterion is the use of the terms without or with the definite article. The most important criterion, however, is the broader and larger context of literary creations. Only literary structures clearly show the choice of designations for God as common nouns or as individual names of one God. The majority of humankind has believed that there are many gods. This understanding implies that designations for gods are common nouns. Only when used by monotheists does the term »God« determine an individual name exclusively in relation to one God. In such cases attributes, or a union of attributes, are understood not in their generic or common but in an absolute sense. It is striking that poetic and narrative texts attribute to designations and the names of God a variety of names and qualities and associate with each designation or name specific concepts and characteristics. The great number of attributes employed in various combinations and in various poetic and narrative texts manifests most clearly the inexhaustible richness of God's qualities in the minds of the believers. (Krašovec 2010)

2. The Designations and Names *'ēl*, *'ēlōah*, *'ēlōhîm* in Semitic Languages and in the Hebrew Bible

It is not clear how far back the use of the most important biblical designations and names for God in antiquity goes. In the early stages of all the major branches of the Semitic family of languages, the oldest term for gods/God is *'ēl* (from *'ilu*), which is normally used as a proper name of a particular deity (Cross 1997). In Ugaritic Canaanite myths, the term *'ēl* occurs as the personal name of the highest god, and sometimes also as the common noun »god.« The etymology of the term is obscure, but, being the dominant Semitic generic appellative or proper name for God, the term *'ēl* expresses primarily a divine power elevated over all other divine or extra-divine powers. The divinity *'ēl* is the head of the Canaanite pantheon and represents the primordial structure of the cosmos and a society that is patriarchal in its order. Frank M. Cross concludes: »He is the primordial father of gods and men, sometimes stern, often compassionate, always wise in judgment« (1997, 253). In the Hebrew Bible, the term *'ēl* appears predominantly as a generic appellative of deity, with about the same semantic range as the term *'ēlōhîm*. The term *'ēl* (preferably with compounds) is used in about 200 places, mainly in poetic and archaic or archaizing texts. Cross points to the probable final effect of using the term *'ēl* in the constellation of Hebrew monotheism against a polytheistic cultural environment: »The wide overlap in attributes, epithets, and names of Yahweh with El suggests that Yahweh originated as an El figure, splitting apart from the old god as the cult of Israel separated and diverged from its polytheistic context« (1997, 260).

The term *'ēl* is used when God is contrasted with the human (Num 23:19; Isa 31:3; Ezek 28:9; Hos 11:9; Job 25:4), or when predicates of compassion and grace are attached to the term (Exod 20:5; 34:6.14; Ps 86:15). Of special interest is the

combination of the term with some other divine designations, attributes and names of which *'ēl* is the first element: *'ēl-bērīt* »God of the Covenant« (Judg 9,46); *'ēl 'ēlīm* »the God of gods« (Dan 11:36); *'ēl 'ēlōhīm yhw̄h* »god of gods, the LORD« (Josh 22:22 twice; Ps 50:1); *'ēl 'ēmet* »faithful God« (Ps 31:6); *'ēl 'ēmūnāh* »a faithful God« (Deut 32:4); *'ēl dē'ōt* »a God of knowledge« (1 Sam 2:3); *'ēl gādōl yhw̄h* »a great God is the LORD« (Ps 95:3); *hā'ēl haggadōl hagibbōr (wēhānōrā')* »the great, the mighty (and the awesome) God« (Deut 10:17; Jer 32:18; Neh 9:32); *'ēl gibbōr* »Mighty God« (Isa 9:5); *hā'ēl haggadōl wēhanōrā'* »the great and awesome God« (Neh 1:5); *'ēl-hāy* »the living God« (Hos 2:1; Ps 84:3); *'ēl hannūn wērahūm* »a gracious and merciful God« (Jon 4:2; Neh 9:31); *'ēl yhw̄h* »God the LORD« (Ps 85:9); *'ēl salē 'ī* »God my rock« (Ps 42:10); *'ēl 'elyōn* »God Most High« (Gen 14:18-20.20; Ps 78:35); *'ēl 'ōlām* »the everlasting God« (Gen 21:33); *hā'ēl 'ōsēh pele'* »the God who works wonders« (Ps 77:14); *hā'ēl haqqādōš* »the Holy God« (Isa 5:16); *'ēl qannā'* »a jealous God« (Exod 20:5; 34:14; Deut 4:24); *'ēl qannō'* »a jealous God« (Josh 24:19); *'ēl qannō' wēnōqēm yhw̄h* »a jealous and avenging God is the LORD« (Nah 1:2); *'ēl rahūm (wēhannūn)* »a God merciful and gracious« (Exod 34:6; Deut 4:31; Ps 86:16); *'ēl rō'ī* »God seeing me« (Gen 16:13-14); *ēl-šaddīq* »a righteous God« *'ēl šaddāy* »God Almighty« (Gen 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; Exod 6:3); *'ēl haššāmāyim* »God of heaven« (Ps 136:26). Of interest is finally the use of the term as the first or the last element in theophoric names: Elijah, Elisha, Elihu; Israel, Ishmael, Samuel, etc.

Probably derived from the common Semitic word *'il-* »god« are the Hebrew words *'ēlōah* and its expansion in plural *'ēlōhīm* (Ringgren 1997; van der Toorn 1999). The singular form appears 57 times in the Hebrew Bible, most frequently in the book of Job, and 100 times in the Aramaic sections in the form *'ēlāh*. In several passages it has the appellative function. It is usually assumed that the term *'ēlōhīm*, which is much more often used as a generic appellative or name for God, is a plural form of *'ēl*. Then *'ēlōah* would be a late singular derived from the form *'ēlōhīm*. The word *'ēlōah* occurs in the Hebrew Bible 57 times, predominantly in post-exilic literature, whereas the word *'ēlōhīm* occurs 2570 times in all kinds of biblical literature. The form *'ēlōhīm* is usually considered an abstract plural denoting *one* God absolutely in the sense of *pluralis excellentiae* or *maiestatis*, to be distinguished from the numerical plural denoting *gods*.⁶ This name for God is generally interchangeable with *'ēl* as well as the personal name YHWH. Interchange between the personal names *'ēlōhīm* and YHWH is most clearly marked in the beginning chapters of the book of Genesis 2:2b–3:24. In this passage the narrator regularly uses the compound *yhw̄h 'ēlōhīm* (2:4, 5, 7, 9, 15, 18, 19, 21, 22; 3: 1, 8 twice, 9, 14, 21, 22), but in the dialogue between Eve and the serpent in 3:1-5 the narrator uses the term *'ēlōhīm* alone (three times) as the proper name for God.

⁶ See E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 15th impression (Oxford: Clarendon Press, 1980), § 124 g. One of the arguments for the understanding given at this place is the following: »That the language has entirely rejected the idea of numerical plurality in *'ēlōhīm* (whenever it denotes *one* God), is proved especially by being almost invariably joined with a singular attribute.«

The term *'ēlōhîm* (often with compounds) is used both in relation to gods and demons and to humans who are only creatures and therefore cannot be gods. This approach includes assertions of incomparability, reproof of idols and rejection of any kind of hubris. Assertions of incomparability are characteristic of hymnic literature, especially of Deutero-Isaiah and Psalms. The contrast between God and all other subjects of power includes the contrast which exists between the followers of God and their opposers who are rebels against God. A good example of this type of presentation of the true God is the oracle of Ezekiel against Tyre in chapter 28. Verse 2 quotes the words of the king of Tyre as an expression of his hubris: »I am a god (*'ēl*); I sit in the seat of the gods (*'ēlōhîm*), in the heart of the seas.« The prophetic answer to this blasphemy follows immediately: »Yet you are but a man (*'ādām*), and not god (*'ēl*), through you compare your mind with the mind of a god (*'ēlōhîm*).« We note that the term *'ēl* is used in an absolute sense, whereas the term *'ēlōhîm* is first used in a polytheistic and then in a monotheistic sense. The main subject of the prophets is reproof of idolatry of the Israelites. We note that, in general, the terms *'ēl* and *'ēlōhîm* are interchangeable in the Hebrew Bible, but the term *'ēl* occurs mainly in poetic and archaic texts.

Many aspects of characterization of the only God of Israel can be derived from the emphasis on God's working in history, Israel's being chosen among the nations, their deliverance from slavery in Egypt and on visions of God's final victory in the end of times. But, in the final analysis, *'ēlōhîm* was simply characterized as God absolutely. Once the point is reached that *'ēlōhîm* is acknowledged to be the only God, the issue of anthropomorphism, of the principle of analogy and of poetic or more generally literary means of expression, enters the center of discussion. On the level of the experience of existence various kinds of analogy are possible. As David Kaufmann claims, humans attribute to God all essential qualities out of their own mind and sentiment.⁷ He argues that the designation Elohîm assumed various stages of dominion in the span from the multiplicity of natural forces to the Unity of God as the Almighty, the Ruler of the Universe, and hence the origin of all other powers.⁸

Compound constructions show how far the words for God were interchangeable. In Ps 29:1 and 89:7, for instance, we find the phrase *bēnē' 'ēlîm* »sons of the

⁷ See Kaufmann 1877=1982: 157: »Mit einer einzigen Ausnahme sind also alle in der Schrift vorkommenden Namen Gottes nicht wesentlich, sondern relative, d. h., da sie nicht aus der Betrachtung seines eigenen Wesens gewonnen, sondern aus Rückschlüssen aus dem Gegebenen der Welt ihren Ursprung nehmen, nur Ausdrücke verschiedener Beziehungen des Schöpfers zum Geschaffenen. Sie sind Bezeichnungen göttlicher Wirkungen, in der Form von Eigenschaften darum ausgesprochen, weil aus solchen bei den Menschen jenen analoge Handlungen zu entspringen pflegen.«

⁸ See Kaufmann 1982 [1877], 159–161: »So drückt der Name Elohîm unsere Vorstellung aus, die in uns durch die Betrachtung der über die gesammte Natur sich erstreckenden göttlichen Allmacht hervorgehoben wird, dass Got Herscher sein müsse. Wir bedienen uns eben dieses Wortes zur Bezeichnung jedes Herschers, sei es, dass seine Herrschaft die Welt umfasse, sei es dass ihr Gebiet ein beschränkteres sei, wie etwa eine Sphäre oder eine der vier Naturen oder gar das eines menschlichen Richters. ... So erklärt sich die Pluralform des Namens Elohîm, da dieser ehemals die einzelnen als Götter verehrten Naturkräfte oder deren Zusammenfassung bezeichnete, später aber zum Ausdruck der Urquelle aller dieser Kräfte, des Herschers der Welt und einzigen Gottes, verwendet wurde. ... Von ähnlicher Bedeutung ist der Name El, der seiner Abstammung nach Stärke bezeichnet.«

gods« (NRSV »heavenly beings«), while in Gen 6:2, Job 1:6, 2:1, 38:7 for the same meaning we find the phrase *bēnē (hā)ʾēlōhîm*. Further illustrative examples are: *ʾēl ʾaḥēr* »another god« (Exod 34:14), *ʾēlōhîm ʾaḥērîm* »other gods« (64 x); *ḥay ʾēl* (Job 27:2), *ḥay hāʾēlōhîm* (2 Sam 2:27), both meaning »as God lives«; *ʾēl ḥay* (Josh 3:10, Hos 2:1, Ps 42:3), *ʾēlōhîm ḥay* (2 Kings 19:4, 16, Isa 37:4, 17); *ʾēlōhîm ḥayyîm* (Deut 5:23, 1 Sam 17:26, 36, Jer 10:10, 23:36), all meaning »the living God«; *mî ʾēlōah mibbalēʾādē yhw̄h* (Ps 18:32[31]), *mî-ʾēl mibbalēʾādē yhw̄h* (2 Sam 22:32), both meaning »Who is God except the LORD«; *mî-kāmōkāh bāʾēlîm yhw̄h* »Who is like you among the gods, o Lord?« (Exod 15:11), *ʾēn-kāmōkā bāʾēlōhîm ʾādōnāy* »There is none like you among the gods, O Lord« (Ps 86:8). In Deut 32:17 we read: »They sacrificed to demons, not God (*lōʾ ʾēlōah*), to deities (*ʾēlōhîm*) they had never known«; in Deut 32:21, differently: »They made me jealous with what is not god (*bēlōʾ-ʾēl*), provoked me with their idols.« It is not possible to recognize any rule for the use of the three words for God, but it is striking that the term *ʾēl* occurs mainly in poetic and archaic or archaizing texts.

The Hebrew Bible contains a number of construct expressions, namely, compounds of double proper names or designations of God, sometimes extended with additional appellatives. The aim of construct expressions is to emphasize the supreme authority, qualities or attributes of God. To avoid tautology, translations do not have always a literal version of all words composing a set phrase. We follow mainly the NRSV: *hāʾādōn yhw̄h ʾēlōhîm* »the Sovereign, the LORD, God« (Exod 34:23, Isa 51:22); *ʾādōnāy yhw̄h šēbāʾōt* (Isa 3:15, 10:23, 24, 22:12, etc.); *hāʾādōn yhw̄h šēbāʾōt* »the Sovereign, the LORD of hosts« (Isa 1:24, 3:1, 10:16, 33, 19:4); *hāʾādōn yhw̄h ʾēlōhē yiśrāʾēl* »the LORD God, the God of Israel« (Exod 34:23); *ʾēl ʾēlōhîm yhw̄h* »God of gods, the LORD« (Josh 22:22 [twice], Ps 50:1); *yhw̄h ʾadōn kol hāʾāres* »the LORD, the Lord of all the earth« (Josh 3:13); *yhw̄h ʾēlōhîm* »the LORD God« (Gen 2:4, 5, 7, 8, 3:23); *yah yah* »the LORD GOD« (Isa 38:11); *yah yhw̄h* »the LORD GOD« (Isa 12:2, 26:4). It is noteworthy that in the Hebrew Bible composite names are theophoric, referring to or actually mentioning the Deity, either by the name of *ʾEl* or by the name of *yhw̄h*. This phenomenon in itself clearly shows that in the Bible assertions about God are simultaneously assertions about humans and vice versa. First to be mentioned is the phrase *ʾādōnāy yhw̄h šēbāʾōt* (Isa 3:15, 10:23, 24, 22:12, etc.). The word in plural *šēbāʾōt* is usually rendered by the word »hosts.«

3. The Personal Divine Name *yhw̄h* and Its relation to the Name *ʾēlōhîm* in the Hebrew Bible

The history of the Tetragrammaton YHWH is by far the most complicated. Extra-biblical evidences in West Semitic, Assyrian and Egyptian sources, which occur in several forms and spellings, form an appropriate starting point for dealing with the origins and forms of this biblical Divine Name in its shorter or longer forms – *yhw̄h*, *yhw̄*, *yhh*, *yh*, *yw*, etc (Freedman, O'Connor and Ringgren 1986, 501–513; van der Toorn 1999).

The earliest extra-biblical evidence is the Mesha inscription from the 9th century BCE, reporting of the king of Moab: »And I took from there the vessels of Yahweh (*yhw*) and dragged them before Chemosh.« On the basis of philological considerations and Greek transcriptions the supposed original pronunciation of the Tetragrammaton is *yahweh*. This form of the divine name appears in the Hebrew Bible 6828 times as a designation of the God of Israel, often in formulaic usage as the second element: *'ādōnāy-yhw*, etc.; the name appears 50 times in the short form *yāh*. In the post-exilic time the name YHWH was gradually replaced by the term *'ādōnāy* »the Lord« as a *pluralis maiestatis* that can be taken also in absolute sense (of all, par excellence).⁹ The abstract usage of *'ādōn* in the singular appears very early as a formulaic divine epithet: *hā'ādōn yhw šēbā'ōt* (Isa 1:24; 3:1; 1016, 33; 19:4), etc.

The Tetragrammaton YHWH is considered to be the personal name of the God of Moses, for it was revealed to him at the moment he was called to be the deliverer of Israel from the Egyptian slavery. The name »God of Israel« is, however, not used only in relation to Israeli worshippers, but also generally in relation to other subjects. At various times there must have been various occasions and reasons for a particular usage of designations and names for God. It is striking that the personal divine name YHWH appears also in God's encounter with the non-Israelite Balaam (Num 22:8, 13, 18, 19, 22, 24, 31-32, 34-35) and the ass upon which he was riding (22:23-28). In the second account of Creation and in the narrative of Fall (Gen 2:4b-3:24) the name YHWH appears as the compound name, together with the term *'ēlōhîm*, translated into English as LORD God (2:5, 7, 9, 15, 18, 19, 21, 22 and 3:8 (twice), 9, 14, 21, 22; only in the conversation between the serpent and the woman (3:1-5) does *'ēlōhîm* occur by itself. The constant interchange between YHWH and *'ēlōhîm* in the narrative of the Creation and the Fall may carry a universal understanding of God who »created the heavens and the earth« (Gen 1:1) and characterize God as God absolutely.

According to the documentary theory, the difference in regard to the divine names employed prove that they belonged originally to two separate works, later fused by redactors into one narrative. Umberto Cassuto prefers to assume existence of various epic poems and of certain rules in using divine names. He argues:

»The variation in the employment of the two names, *YHWH* and *'Elōhîm* in the book of Genesis is subject to certain rules which I have been able to determine and formulate with precision. These rules are based on the difference in the nature of the two names, for they are not of the same type; the name *YHWH* is a proper noun that denotes specifically the God of Israel, whereas *'Elōhîm* was originally a generic term and became a proper noun among the Israelites through the realization that there is only One God and that *YHWH* alone is *'Elōhîm* ['God'].« (1978, 86-87)¹⁰

⁹ For the background of the form *'ādōnāy* in itself and in relation to other designations of God, see Gesenius' *Hebrew Grammar*, § 87 g, 102 m, 135 q.

¹⁰ In the continuation, on page 87, Cassuto explains some of the rules governing the use of the two Names in the book of Genesis:

The narrative of theophany on Mount Horeb (Exod 3:1-5) deserves a more detailed treatment. The mention of the »angel of the LORD« who appeared to Moses (v. 2) means a manifestation of YHWH. In verse 4 there is a sudden change in the use of the divine name YHWH: »When the LORD saw that he had turned aside to see, God (*'ēlōhîm*) called to him out of the bush ...« In verse 6 (repeated in verse 15), YHWH addresses Moses by using only the general and vague understanding of the term *'ēlōhîm*: »I am the God of your father, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob.« According to Exodus 3:14, God revealed his name to Moses in a descriptive form: *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* »I am who I am.« The revelation of God's name *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* »I am who I am« in Exodus 3:14 is connected with the preceding statement that YHWH is identical with the God of the ancestors (3:6).

The divine name YHWH is of central importance also in the elevated diction of the narrative of the renewed call of Moses in Exodus 6:2-8. In contrast to Exodus 3:14, YHWH / *'Elōhîm* (v. 1) spoke here to Moses by using a self-identification formula and not in a theophany: »I am the LORD. I appeared to Abraham, Isaac, and Jacob as God Almighty (*'ēl šadday*), but by my name 'The LORD (*yhwh*)' I did not make myself known to them« (vv. 2-3). The self-revelation formula »I am the LORD« is repeated three times in verses 6, 7, 8. The iteration of the solemn formula indicates an emphatic assurance that God will fulfil his promises. Brevard S. Childs states:

»The P writer had a concept of a development of Israel's religion and one which differed from that of the earlier sources. God had revealed himself in stages by means of different names. To the Patriarchs he appeared as El Shaddai, but only to Moses was the new name Yahweh made known.« (1974, 112)

The divine name YHWH is generally thought to be a verbal form derived from the root *hwy*, later *hyh*, »to be, to exist, to become.« Most scholars think that the verb was originally a causative (hiphil) formation. At a certain stage of development the name had the form *yahwī* or *yahwē*. Since the Hebrew verbal system dictates the ending *ē*, we can conclude that the pronunciation of the Tetragrammaton in the biblical period was *yahwēh*. In Hebrew, the names exhibit chiefly *hiphil* and *polel* forms. In initial position, the element has two forms: *yěhō-* and

-
- a) The Tetragrammaton occurs when Scripture reflects the concept of God, especially in His *ethical* aspect, that belongs *specifically to the people of Israel*; *'Elōhîm* appears when the Bible refers to the abstract conception of God that was current in the international circles of the Sages, the idea of God conceived in a general sense as the Creator of the material world, as the Ruler of nature, and as the Source of life.
 - b) The name *YHWH* is used when Scripture wishes to express that direct and intuitive notion of God that is characteristic of the unsophisticated faith of the multitude; but *'Elōhîm* is employed when it is intended to convey the concept of the philosophically minded who study the abstruse problems connected with the existence of the world and humanity.
 - c) *YHWH* appears when the Bible presents the Deity to us in His personal character, and in direct relationship to human beings or to nature; whereas *'Elōhîm* occurs when Holy Writ speaks of God as a Transcendental Being, who stands entirely outside nature, and above it.

yô-, used mainly in theophoric proper names.¹¹ The longer form is obviously original. The shortening of the longer form is probably caused by the taboo status of the divine name YHWH. The pronunciation of the longer form sounded when uttered aloud as if the reader were pronouncing the unspeakable divine name. To guard against such pronouncement, an attempt was made to omit the letter *He* so that the first part of compound names was altered from *yĕhô-* into *yô-*. The alterations were only partially carried out and in most cases the primitive orthography has survived. At the end of a name, the Tetragrammaton also has two forms: *-yâhû* and *-yâh*, obviously both deriving from the form *yahw*. Here too priority must be assigned to the longer form.

Interpretation of the origin and significance of the divine name YHWH remains a classic crux in Old Testament scholarship (Childs 1974, 60–70). Many scholars focus their attention on Ancient Near Eastern parallels and fail to distinguish between a reconstructed history of common intercultural features and Israel's own history of tradition. Brevard S. Childs complements the comparativist method by proposing:

»An alternative solution is to take seriously Israel's own tradition when it interprets the divine name in a manner which is in striking discontinuity with the Ancient Near Eastern parallels. Such a view would certainly recognize the Ancient Near Eastern cognates of the divine name and even reckon with a long prehistory of the name before its entrance into Israel, but it remains open to the possibility that a totally new meaning was attached to the name by Israel.« (1974, 64)

Attempts to explain convincingly the name *yhwh*, its etymology and its use both in non-biblical Semitic languages and within the biblical canon include the more fundamental issue of naming as a linguistic, philosophical and theological category. When Philo of Alexandria deliberates about the role of names in general and about the reasons for changing names in some biblical cases (for instance Abraham and Sarah) he pays special attention to this passage and argues that names are used »by licence of language« only as a substitute, as a symbol, for the essence of things and beings, for a created being cannot apprehend even the essence of created things and beings. In 2.10-14 he argues:

»And why should we wonder that the Existent cannot be apprehended by men when even the mind in each of us is unknown to us? For who knows

¹¹ It is striking that in the Hebrew Bible numerous composite names are theophoric, referring to, or actually mentioning, the Deity, either by the name of 'El or by the name of YHWH. This phenomenon in itself clearly shows that in the Bible assertions about God are simultaneously assertions about humans and vice versa. There are many personal names compounded with the divine name YHWH in initial position. The names are given here in alphabetical order, without taking notice of the fact that two or more persons have often the same name in the Bible: Jehoaddah, Jehoaddan, Jehoaddin, Jehoahaz, Jehoash, Jehohanan, Jehoiachin, Jehoiada, Jehoiakim, Jehoiarib, Jehonadab, Jehonathan, Jehoram, Jehoshabeath, Jehoshaphat, Jehosheba, Jehozabad, Jehozadak, Jehu, Jehucal, Jehudi, Joab, Joah, Joahaz, Joash, Joiada, Joiakim, Joiarib, Joram.

the essential nature of the soul, that mystery which has bred numberless contentions among the sophists who propound opinions contrary to each other or even totally and generically opposed? It is a logical consequence that no personal name even can be properly assigned to the truly Existent. Note that when the prophet desires to know what he must answer to those who ask about His name He says 'I am He that is' (Ex iii. 14), which is equivalent to 'My nature is to be, not to be spoken.' Yet that the human race should not totally lack a little to give to the supreme goodness He allows them to use by licence of language, as though it were His proper name, the title of Lord God of the three natural orders, teaching, perfection, practice, which are symbolized in the records as Abraham, Isaac and Jacob. [...] For those who are born into mortality must needs have some substitute for the divine name, so that they may approach if not the fact at least the name of supreme excellence and be brought into relation with it. And this is shown by the oracle proclaimed as from the mouth of the Ruler of all in which He says that no proper name of Him has been revealed to any. 'I was seen,' He says, 'of Abraham, Isaac and Jacob, being their God, and My name of *Lord* I did not reveal to them' (Ex. vi. 3). For when the transposition is reset in the proper order it will run thus, 'My proper name I did not reveal to thee,' but, He implies, only the substitute, and that for reasons already mentioned. So impossible to name indeed is the Existent that not even the Pontencies who serve Him tell us a proper name.« (1988, 146–149)

Philo illustrates his argument by pointing to the narrative of Jacob's nocturnal encounter with a mysterious antagonist at Penuel and his wrestling with him »until the breaking of the day« (Gen 32:22-32). The struggle, for which Jacob was totally unprepared, was indecisive until the opponents touched Jacob's hip. The point of the narrative is that Jacob nearly defeated the heavenly being thanks to the magical power he received from the supreme Power, from YHWH himself. When Jacob discovered something of the divine nature of the antagonist, the most elemental reaction of his longing for God was to ask for the power of blessing from him. The idea is that his future life will be no longer determined by his own plans and power, but by the purpose and power of the divine blessing which means divine redemptive presence. In this context, understanding the relationship between word and symbol in naming things, persons and the supreme God is of central interest (vv. 27-30). The heavenly being asked Jacob: »What is your name?« He answered: »Jacob.« The heavenly being expressed the divine will to change his name: »You shall no longer be called Jacob, but Israel; for you have striven with God and with humans, and have prevailed.« Now Jacob asked his mysterious antagonist: »Please tell me your name.« But the heavenly being answered by the question: »Why is it that you ask my name?« Instead of revealing his name, the opponent blessed Jacob. At this point, Philo argues (2.14–3.15):

»'It is enough for thee,' he means, to profit through my benediction, but

as for names, those symbols which indicate created beings, look not for them in the case of imperishable natures.« Think it not then a hard saying that the Highest of all things should be unnameable when His Word has no name of its own which we can speak. And indeed if He is unnameable He is also inconceivable and incomprehensible.« (1988, 150–151)

Gerhard von Rad argues in more general terms:

»In the entire section which follows one must bear in mind that the ancients did not consider a name as simply sound and smoke. On the contrary, for them the name was closely linked with its bearer in such a way that the name contained something of the character of the one who bore it. Thus, in giving his name, Jacob at the same time had to reveal his whole nature. The name Jacob (at least for the narrative) actually designates its bearer as a cheat (cf. chs. 25.26; 27.36). Now he is given a new name by the unknown antagonist, a name of honor, in which God will recognize and accept him. The name Israel, which will be given to Jacob once more (ch. 35.10), is here interpreted very freely and contrary to its original linguistic meaning ('May God rule') in such a way that God is not the subject but the object of Jacob's struggle.« (1972, 321–322)

In relation to the revelation of the divine name YHWH to Moses in Exod 3:14 we note the explanation by Ronald E. Clements:

»The insistence that this new name belongs to the God who had been worshipped by Israel's ancestors under other names introduces a vital unifying factor. [...] The deity, previously known by a variety of names and titles, now has one mysterious and supreme name. What this new name means is of little consequence, since all emphasis is placed on its significance for the people who were henceforth entitled to invoke the help it offered.« (2007, 52)

Once it is accepted that the revelation of the divine name YHWH to Moses does not refer to existence or reality of God, it is all the more important to acknowledge that the revelation refers to God's presence, his manifestation in historical events. It contains the essence of God's purpose of Israel and encompasses the whole redemptive power of God.¹² Moses was well aware that Israel cannot survive without God's presence. In the moment of the greatest crisis of relation between YHWH and the tribes that came from Egypt to Mount Horeb, the theme of God's presence among his people became a question of »to be or not to be« (Exod 32–34). When God decided to withdraw his presence as a sign of judgment, Moses engaged himself to bring them to repentance and was willing to offer even his

¹² Gerhard von Rad argues: »From the very start Israel was debarred from elevating the name into the realm of 'mystery.' So she was not in a position to appropriate the name of Jahweh and make it the object of an abstruse mythology or of speculation: it was to be understood only in historical experience« (1975, 186).

own life. In an emotional intercession of the highest intensity, Moses hoped that God's face or presence would accompany the people in the Promised Land. The gravity of the crisis is reflected in God's reaction to Moses's intercession. When God took the initiative and called him to the peak of the mountain, the narrator stated: »The Lord used to speak to Moses face to face, as one speaks to a friend« (33:11). But when Moses himself took the initiative and asked God for his presence among the people, the former statement was turned into its opposite. The narrator reports in verses 18-20:

»Moses said, 'Show me your glory (*kěbôdekā*), I pray.' And he said, 'I will make all my goodness (*ṭûbî*) pass before you, and will proclaim before you the name, *The Lord* (*běšēm yhw̄h*); and I will be gracious to whom I will be gracious, and will show mercy on whom I will show mercy. But,' he said, 'you cannot see my face; for no one shall see me and live.'«

The anthropomorphic style of the dialogue serves to bring to the climax the Hebrew understanding of God, with special emphasis on his freedom. Brevard S. Childs states:

»The name of God, which like his glory and his face are vehicles of his essential nature, is defined in terms of his compassionate acts of mercy. The circular idem per idem formula of the name – I will be gracious to whom I will be gracious – is closely akin to the name in Ex. 3.14 – I am who I am – and testifies by its tautology to the freedom of God in making known his self-contained being.« (1974, 596)

Some time in antiquity, Jews have regarded this name as unspeakably holy and therefore unsuitable for use in public reading. For the taboo reading *yahwēh* they introduced the substitute name *'ădōnāy*. This is indirect evidence for reading the vowel *a* in the first syllable. In order to avoid violating the taboo against pronouncing the name *yhw̄h*, the Masoretes wrote the form *yěhōwāh* for the substitute name *'ădōnāy*, or *yěhōwih* for the substitute *'ēlōhîm*, which also does not violate the taboo. Paradoxically enough, in order to avoid pronouncing the divine name YHWH correctly the scribes introduced an incorrect form of spelling. So in the Renaissance period the impossible form *yěhōwāh* came into being. This explains the fact that the correct pronunciation of *yhw̄h* was lost from Jewish tradition some time during the Middle Ages. Only in recent times have scholars begun to try to discover the correct pronunciation. Herbert C. Brichto points to the strange fact that we are not able to find out when the substitutions for YHWH were first introduced:

»It is remarkable that neither in rabbinic literature nor in modern scholarship do we come across surmise as to when these substitutions for YHWH were first introduced. If we ourselves begin to speculate on this question we soon find ourselves asking some other questions, of equal or greater difficulty. Such as, how was YHWH pronounced before the substitution? Or,

why a substitution in the first place? An when we ask this last question we find ourselves recalling having been taught sometime, somewhere, by someone, that the substitution for YHWH is due to its having at some remote time in antiquity come to be regarded as too holy to pronounce. ... And in the absence of a tradition written or oral, we are driven to further conjecture: how it came about that an entire people accepted the notion that one of its names for God had become too holy to pronounce.« (1998, 5–6)

We note that literary and metaphorical designations of God have referential, denotative, meaning and imply both limitation and great potentiality of language. The Hebrew Bible is a collection of texts that are written by humans for communication to humans by attributing human traits to God. It is true that anthropomorphism is a necessary consequence of the inadequacy of human language in relation to God, but the statement in Gen 1:27 that God created humankind in his image means that there is likeness between God humans. Máire Byrne argues:

»In the Hebrew Bible there is the prevailing idea that humans are made in the image of God as Gen. 1.27 states, 'so God created humankind in his image, in the image of God he created them; male and female he created them.' In the same way as we can find out something about the artist by looking at their paintings, by understanding the essence of humanity we can try to form a clearer idea of God. God is therefore not anthropomorphic; rather, as human beings, we are theomorphic.« (2011, 19)

In this context, John Barton emphasizes the paradox of biblical perception of God:

»There is likeness between God and human beings, summed up in the formula that they are made in God's image, and this is paradoxical because the very same religion that affirms this also stresses more than any other the strict *incomparability* between the human and the divine.« (2007, 35)

Consideration of all titles and epithets of God in various kinds of biblical literature shows the whole spectrum of consideration and feeling in relation to God. The belief that God is the Almighty, the Creator and the Sovereign with redemptive purpose for Israel and the world explains why divine justice is balanced against forgiving love. Divine justice and mercy go hand in hand and cannot be separated. Though it is difficult to summarize the character of God on the basis of construct expressions alone, the question what God is can be completed by means of recognizing confrontation with individual negative gods and demons, such as Satan, Diabolos, etc., who oppose YHWH. The theomorphic human nature is well reflected in describing the personal otherness of the God who interacts with the people, as expressed in Mic 4:5: »For all the peoples walk, each in the name of its god (*'ēlōhāw*), but we will walk in the name of the LORD our God (*yhwh 'ēlōhênû*) forever and ever.«

In connection with divine names, in the Hebrew Bible, mention may be made also of the Hebrew word *'ādôn* and the Aramaic word *mara'* »lord.« The words usually concern the relation between a lord and his subordinates and denote a

personal exercise of power over men and things. It seems justified to assume that in the later period of transmission of the text the word »Lord« replaced several older divine designations and names. This holds true especially for the pronominal form *'ādōnāy* »my Lord« (attested in the Hebrew Bible about 450 times), which exclusively denotes the God of Israel. In the LXX, the Greek word *Kúrios* is a strict translation of the cases where in the Hebrew Bible the word *'ādōn* or *'ādōnāy* is used. As a rule, however, this word is used as an equivalent for the divine name YHWH. We note also that in the LXX, the Greek word *Θεός*, occurring 3984 times, almost always refers to the name YHWH.

4. Conclusion and Implications

The Hebrew term *šēm* »name,« which occurs 643 times in the Hebrew Bible, refers to a designation of a person, an animal, a plant, and reputation and progeny. Names of human persons and deities are closely associated with their nature or properties. Certain deities in the Ancient Near East were celebrated for the multiplicity of their names or titles. Of central importance in the Hebrew Bible are the designations and names *'ēl*, *'ēlōah*, *'ēlōhīm* and *yhwh*. They were employed also by the religions of other Semitic nations, partly as compounds in combination with various titles and epithets. Plurality of designations, names and epithets is to be understood as the result of a combination of different cycles of traditions having different usages whose bases are unknown to us. In the Bible, some divine names are employed in both the generic and the specific sense; others are used only as the personal name of the God of Israel. By referring to the sole God of Israel, they were agents of a miraculous change in the conception of God within the whole Ancient Near East. The narrative of God's self-revelation to Moses in Exod 3 shows that the information about the Divine Name was preceded by the explicit initiative by Moses to know what God's name was (Exod 3:13-14).

There was no tendency in ancient Israel to confer other names upon her God to stand alongside the name YHWH. The historical experience of Israel in relation to YHWH and literary modes and forms of expression allow, however, for presentation of the Divine Name from different angles by using many designations, titles, and epithets from old traditions and from current innovations as fuller forms of address. Significance and connotations of many names and appellatives can be best discernible by consideration of the way and the context in which they have been used. Literary structures show the choice of designations for God as common nouns or as individual names of one God.

The available Ancient Near Eastern literary sources and the Hebrew Bible show that the various names for »gods« and the One God, as well as combinations of names for deities and the Divinity, would be available to authors and editors, poets and historians to express various aspects of gods or of the One Divinity. It is unquestionable that the specific proper name YHWH became predominant among Israel's tribes. Now the question arises why would literary, especially poetic texts

preserve several names for a single God. The Hebrew religious tradition possessed and preserved several names for a single god. God is said to be »great,« »powerful,« »righteous,« etc.¹³ Distribution of two main names, Elohim and YHWH, shows that many other names are featured in close association with these two names, frequently in a single context. It is striking that poetic and narrative texts attribute to designations and the names of God a variety of names and qualities and associate with each designation or name specific concepts and characteristics. Attributes employed in various combinations and in various poetic and narrative texts manifest most clearly the inexhaustible richness of God's qualities in the minds of the believers. Many divine names and the many designations, appellatives, titles and epithets attached to divine names in various literary contexts present a total sum of qualities attributed to God as the One Divinity in all his relations. This explains why the main divine names and designations are interchangeable. Designations for gods are common nouns, only when used by monotheists does the term »God« determine an individual name exclusively in relation to one God.

It is justified to claim that names themselves are very rarely significant in themselves.¹⁴ The designations are significant as expressions of concepts of the divine held by the ancient Israelites.¹⁵ Names for God are used primarily within sacred literary texts. Literary structures clearly show the choice of designations for God as common nouns or as individual names of one God and hint as to how we should look for different nuances in the varying expressions for God. Attributes, or a union of attributes, are understood not in their generic or common but in an absolute sense. The absolute sense of the divine names means also that they have a symbolic meaning as the highest value and object of love for believers. The more a name has an exclusive value the more pressing is the question what is in a name. The frequently referenced part of William Shakespeare's play *Romeo and Juliet* (Act II, Scene II) seems to imply that the names of things do not affect what they really are. Juliet argues:

»What's in a name? That which we call a rose
By any other word would smell as sweet.«

Applied to many designations and names for God this argument may imply that various names and combinations of names used for God do not express only var-

¹³ Dionysius the Areopagite enumerates in his work *The Divine Names* 1.6 many more »names.« See Rolt 2004, 61–62: »... is not the secret Name precisely that which is above all names and nameless, and is fixed beyond every name that is named, not only in this world but also in that which is to come? On the other hand, they attribute many names to It when, for instance, they speak of It as declaring: 'I am tha I am,' ...«

¹⁴ Graham I. Davies points out that it is »a common mistake to think that names in the Bible regularly convey the essence of the person to whom they belong. ... But what people often do not realize is that this is the exception rather than the rule« (2007, 139).

¹⁵ Ludwig Wittgenstein raises deep issues for semantic theory of names when he explains in his *Philosophical Investigations* (§ 79) what he would understand by the name »Moses«: »I shall perhaps say: by 'Moses' I understand the man who did what the Bible relates of Moses or at any rate, a good deal of it.« (*Ich werde etwa sagen: Unter »Moses« verstehe ich den Mann, der getan hat, was die Bibel von Moses berichtet, oder doch vieles davon*) (1984, 284).

ious aspects of the One Divinity but also the inner unity of the Divine Being. Both the recognition of the absolute Divine Being and of the absolute or ethical value prompts us »to go beyond the world and that is to say beyond significant language« (Wittgenstein 1965, 11).

The word *šēm* »name« in relation to God, and especially self-revelation of his name using the expression »my name« (*šēmî*) in Exodus 6:3, manifests God's determination that he will act for the sake of his »name.« This idea is central in Ezekiel 20 (vv. 9, 14, 22, 44), where God assures that, in all limitations of human actors, he fulfils his purpose »for his name's sake« (cf. Jer 14:7, 21; Isa 48:9, 11; Ps 25:11; 79:9, etc.). God is bound to vindicate his »name« or »character« before Israel and before the world by fulfilling his redemptive purpose. It follows from the nature of the absolutely One God that vindication of his name or honour is the primary expectation of created beings. It is a matter of principle that humans cannot know anything about the essence of God. They can speak of God only analogically by using poetic images that are based on their limited experience.¹⁶ However, all basic attributes seem to be intrinsically connected with the Deity which is supposed to be the Creator and the Ruler of the universe and therefore by nature incompatible with any evil power.

References

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2013. Pre-Modern Philosophical Views on Reality and Truth in Literature. In *Synthesis Philosophica* 28, no. 1-2:195–209.
- . 2014. Images of Jews in Slovenian Literature between Memory and Metaphor. In *Journal of Mediterranean Studies* 23, no. 2:239–254.
- . 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. In *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:29–39.
- . 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. In *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2:323–334.
- Barton, John.** 2007. Imitation of God in the Old Testament. In *The God of Israel*, 35–46. Edited by Robert P. Gordon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brichto, Herbert Chanan.** 1998. *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Byrne, Máire.** 2011. *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: A Basis for Interfaith Dialogue*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Cajetan, Thomas (Thomas de Vio).** 1953. *The Analogy of Names and the Concept of Being*. Trans. Edward A. Bushinski. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Cassuto, Umberto.** 1978. *A Commentary on the Book of Genesis. Part I, From Adam to Noah: Genesis I–VI 8*. Trans. by Israel Abrahams. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.

¹⁶ Avsenik Nabergoj 2015, 324, points well to the methodological issue of grasping the meaning by considering both literary and »canonical« contexts of words and images used to express any kind of truth: »To understand the dimensions of the meaning of the concept of truth, it is not enough to analyze the structure of the poem, which in some respects resembles that in non-biblical literature from antiquity to the present. The key to gaining insight into the main emphases lies in the fact that the biblical literary text has its place in the canon of the Bible. It is therefore understandable that within Jewish and Christian communities literary texts of the Bible were interpreted symbolically and often allegorically.« See also Avsenik Nabergoj, »Images of Jews in Slovenian Literature between Memory and Metaphor.« In *Journal of Mediterranean Studies* 23, no. 2:239–254, where she exposes the role of symbol that transcends the historical and sociological framework.

- Childs, Brevard S.** 1974. *Exodus*. 60–70 [The Problem of Ex. 3.14 and the Divine Name]. London: SCM Press.
- Clements, Ronald E.** 2007. Monotheism and the God of Many Names. In *The God of Israel*, 47–59. Edited by Robert P. Gordon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cross, Frank M.** 1997. אֵל 'ēl. In *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 1, 242–261. Edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. by John T. Willis. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- Davies, Graham I.** 2007. The Exegesis of the Divine Name in Exodus. In *The God of Israel*, 139–153. Edited by Robert P. Gordon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durham, John I.** 1987. *Exodus*. Word Biblical Commentary. Vol. 3, especially 34–41 [The Name of God and Its Meaning (3:13–22)]. Waco, TE: Word books,.
- Freeman, David Noel, M. P. O'Connor, and Helmer Ringgren.** 1986. יהוה YHWH. In *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 5, 500–521. Edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. by David E. Green. Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans.
- Kaufmann, David.** 1982. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimūni*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1877. Reprint Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag.
- Krašovec, Jože.** 2010. *Transformation of Biblical Proper Names*. New York, London: T&T Clark International.
- Philo of Alexandria.** 1988. About Those Whose Names Are Changed and Why They Have Their Names Changed. In *Philo in Ten Volumes*. Vol. 5, 143–281. Edited by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 175. Cambridge, Mass., London: William Heinemann.
- Rad, Gerhard von.** 1972. *Genesis: A commentary*. Trans. John H. Marks. London SCM Press.
- — —. 1975. *Old Testament Theology*. Vol. 1: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, 179–187 [The Revelation of the Name Jahweh]. London: SCM Press.
- Ringgren, Helmer.** 1997. אֱלֹהִים 'ēlōhîm. In *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 1, 267–284. Edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. by John T. Willis. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- Rolt, C. E.** 2004. *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*. Berwick, Maine: Ibis Press.
- van der Toorn, Karel.** 1999. GOD (I) אֱלֹהִים. In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 352–365. Second extensively revised edition. Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst. Leiden, Boston, Cologne: E. J. Brill; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- — —. 1999b. YAHWEH יהוה. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 910–919. Second extensively revised edition. Ed. Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst. Leiden, Boston, Cologne: E. J. Brill; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1965. Wittgenstein's Lecture on Ethics. In *The Philosophical Review* 74:3–12.
- — —. 1984. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,559—568
 UDK: 27-275
 Besedilo prejeto: 04/2015; sprejeto: 07/2015

Irena Avsenik Nabergoj

Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnosti

Povzetek: Pregled nekaterih motivov skušnjave in preizkušnje v Svetem pismu in drugod v svetovni literaturi kaže, da imajo ti in sorodni motivi zelo pomembno mesto tako v ljudski kulturi kakor tudi v razvitih pisnih dokumentih človeške kulture. Interpretacija mora torej temeljiti na primerjalni analizi literarnih besedil v njihovem notranjem razmerju med obliko in vsebino in v razmerju do podobnih predstavitev istih motivov v literaturi drugih kultur iz različnih obdobj. Logična podlaga metode intertekstualnosti je vprašanje, kako so pesniki in pisatelji v antiki in v poznejših obdobjih vse do danes motive skušnjave in preizkušnje dojemali in kako so jih prezentirali v istih in v novih literarnih vrstah in zvrsteh z rabo simbolov in retoričnih izraznih sredstev. Postavlja se vprašanje, kako sta tradicija in eksistencialna izkušnja vzajemno delovali v transformaciji motivov v novih kulturah in religijah.

Ključne besede: skušnjava, preizkušnja, Sveto pismo, egiptovska literatura, grški miti, intertekstualnost

Abstract: **Comparative Scrutiny of Biblical Texts about Temptation and Trial and the Method of Intertextuality**

A survey of some examples of the motifs of temptation and trial in the Bible and elsewhere in the world literature reveals that these and related motifs have an important place both in the folk culture and in developed written documents of human culture. Interpretation of these and related motifs must therefore be based on comparative analysis of literary texts in their inner relation between form and content and in relation to similar presentations of the same motifs in literature of other cultures from different periods. The rationale of the the method of intertextuality is the question how the poets and writers in antiquity and in later periods until today perceived the motifs of temptation and trial and how they presented them in the same and in new literary types and genres with the use of symbols and rhetorical means of expression. The question is raised how tradition and existential experience interacted in transformation of motifs in new cultures and religions.

Key words: temptation, trial, the Bible, Egyptian literature, Greek mythology, intertextuality

V Svetem pismu zasledimo veliko zgledov skušnjave in preizkušnje: pogosto Bog postavlja človeka pred preizkušnjo, ko ga postavlja v nasprotno situacijo, kakor si jo želi: žrtvovanje, trpljenje, bolezen ali smrt. Preizkušanje in zapeljevanje v skušnjava zadevata različne subjekte in objekte. Različne kulture in religije pričajo, da ljudi lahko preizkušajo ali zapeljujejo v skušnjava neosebni objekti, nedoločene naravne sile, ljudje, Bog ali bogovi in demoni. V različnih religijah demoni oziroma demonske sile lahko skušajo tudi Boga. Tako je na primer Buda preizkušal Māra (Smrt), ki ima povezavo s čutnim svetom (Samjuta-Nikaja 4; 23,11sl.); Zaratustra je preizkušal Angra Mainju ali Būiti (Vendidad 19), Jezusa Kristusa hudič (Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Lk 4,1–13); v Koranu ima vlogo skušnjavca, ki zapeljuje Adama, v raju satan (sure 2,36; 7,20; 20,120); ko je Mojzes od Boga prejel postavo, je Izraelce skušal Sāmīrī, ki je ustvaril zlato tele (sura 20,85–97).¹ V Koranu sta obravnava in premagovanje skušnjave, ki jo povzročajo Iblīs (satan) in njegovi demoni, osrednji religiozni problem (sure 4,117–120; 7,20–25; 16,63).

V zvezi z motivi človekove skušnjave in preizkušnje posebno pozornost zbuja tipologija nezveste žene v preroškem, v modrostnem in v apokaliptičnem slovstvu. V Stari zavezi med drugim o zapeljevanju in izdajstvu govorita pripoved o Samsonu in Dalili in pripoved o tuji ženski (Prg 5–7). Analiza izbranih svetopisemskih zgodb nedvoumno razkriva tematsko-motivne podobnosti z zgodbami iz ljudskega izročila in iz literature raznih kultur od antike do danes. Jože Krašovec s to zavestjo obravnava razsežnosti koncepta pravičnosti, primerjalno v odnosu do drugih antičnih kultur in do filozofskega diskurza in pravi: »Raziskovanje razsežnosti pravičnosti navdihuje ugotavljanje tistih načel pravičnosti, ki so enaka v vseh ali večini kultur, čeprav je reprezentacija pravičnosti močno odvisna od lokalne mitologije, religije in skupne zgodovine.« (Krašovec 2015, 19) Podobno velja za vse temeljne teme, ki predstavljajo vrednote in protivrednote. Prizor skušnjave iz svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta, ki ga kot sužnja zapeljuje Egipčanka Potifar-ka, žena njegovega gospodarja, je v bistvenih sestavinah zelo podoben staroegiptovski *Zgodbi o dveh bratih* in zgodbi v Homerjevem epu *Iliada* (4.152–170) (Avsenik Nabergoj 2009b, 262–266).²

Literatura kot besedna umetnost je odgovor na izzive okolja, medčloveških odnosov, družbenih razmer in zgodovinskih dogodkov. Organsko prepletanje doemanja resničnosti in resnice na kognitivni in na izkustveni ravni in raba vseh vrst besedne umetnosti zavzemata v življenju človeka kot posameznika in celotne družbe tako pomembno ustvarjalno in kognitivno vlogo, da imajo nekateri literarna dela za temeljni dokument in razpoznavni znak spomina posameznikov in celotne družbe neke kulture. Pomislimo samo na vlogo literarnih del, ki so prišla v kanon nekega naroda in mednarodne skupnosti. Kolikor pomembnejšo vlogo v kulturnem spominu zavzema neko literarno delo, toliko bolj postaja del konteksta za nastajanje

¹ Sura 20,85 vsebuje Alahovo izjavo Mojzesu: »Tvoje ljudstvo smo preizkušali v tvoji odsotnosti: Sāmīrī jih je zapeljal.«

² Avtorica članka je o temi skušnjave in preizkušnje objavila več del po primerjalni metodi; gl. reference. V tem članku vključuje nekatere elemente iz prejšnjih objav le za ilustracijo primerov, ki potrjujejo primernost metode intertekstualnosti.

janje novih tekstov, torej del organskega procesa intertekstualne komunikacije znotraj neke kulture in v medkulturnem dialogu, pa tudi del procesa inkulturacije. Literatura ima zato očitno pomembnejšo vlogo v kognitivnem procesu na ravni posameznikov in celotne družbe, kakor se morda dozdeva glede na zelo različne poglede na njeno vlogo.

1. Preizkušnja in skušnjava v procesu transformacije vsebine in oblike

Predstavitev preizkušnje in skušnjave v literaturi ne vsebuje nujno specifičnih terminov. Literarne pripovedi in druge literarne vrste pogosto prinašajo sporočilo z bolj kompleksnimi jezikovnimi in literarnimi sredstvi. V srečanju ali konfliktu s kulturami se lahko tudi zgodi, da se specifični termini, ki so sprejeti v novih kulturah, uporabljajo v širšem smislu, v širših in globljih perspektivah, ki jih prej niso zaznavali ali vsaj niso bile v ospredju. Tematiko preizkušnje in skušnjave v Svetem pismu odkrivamo prek literarnih, večinoma motivno-tematskih analiz svtopisemskih pripovedi in drugih literarnih vrst, ki govorijo, na primer, o preizkušnji Abrahamove pokorščine, o preizkušnji Jobove pravičnosti, o preizkušnji in skušnjavi Adama in Eve, Jožefa iz Egipta in drugih svtopisemskih osebnosti. Slovita pripoved o Abrahamu, ki ga je preizkušal Bog, v 1 Mz 22,1–14, se začne z izjavo: »Po teh dogodkih je Bog preizkušal Abrahama.« Pripoved kot celota kaže, da Bog preizkuša Abrahamov strah božji oziroma njegovo vero, pokorščino; ključ k interpretaciji pa najdemo v besedilu samem (v. 12; gl. tudi v. 16): »Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stori mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.« V kontekstu teoloških postavk Svetega pisma je jasno, da pisec besedila ni mogel imeti v mislih nobene vrste zapeljevanja v slabo.

Kaj pa motiv preizkusa Jobove pravičnosti v Jobovi knjigi? Uvodni dve poglavji, napisani v prozi, verjetno sestavljata preprosto ljudsko izročilo o veri, da je Job dokazal svojo pravičnost s tem, ko je prestal preizkušnjo trpljenja, ki so mu jo prizadejali nepričakovani strašni dogodki. Jobov odziv na nesreče, ki so prišle nadenj, je mirno sprejemanje božje volje, ne da bi se vdal skušnjavi sovražnosti do Boga zaradi tega, kar se mu je pripetilo. Job Boga blagoslovlja ne le za to, kar mu je dal, temveč tudi za to, kar mu je vzel (1,21; 2,10). Njegovo stališče spodnese satanovo stališče o motivih Jobove pravičnosti, ko ga Bog pohvali: »Si kaj mislil na mojega služabnika Joba? Ni mu enakega na zemlji, mož je popoln in iskren, boji se Boga in se varuje hudega« (1,8). Satan odgovarja: »Mar se Job zastonj boji Boga? Mar ne varuješ ti njega, njegove hiše in vsega, kar je njegovega naokrog? Blagoslavljaš delo njegovih rok in njegova posest se širi v deželi. Samo iztegni svojo roko in se dotakni vsega, kar ima, resnično, v obraz te bo preklinjal.« (Job 1,9–11; prim. tudi 2,4–5). V svojem drugem posegu Bog doda k pohvali: »Še vedno je trden v svoji popolnosti, ti pa si me nahujskal proti njemu, da bi ga pogoltnil brez vzroka.« (2,3) Ta argument vključuje prepričanje, da je Satan nastopil z jasnim namenom, da Joba zapelje v zlo in ga uniči s posledicami njegovega lastnega zla. Prestati preiz-

kušnjo je torej edina pot iz stiske. Jobova knjiga posreduje spoznanje, da je obstoj ljudi odvisen od etične kakovosti njihovega življenja, ne pa od naključnih okoliščin njihovega materialnega stanja.

To svetopisemsko načelo je še bolj očitno v jahvistični pripovedi o raju in o prestopku Adama in Eve (1 Mz 3). Obstaja domneva, da so v ozadju poročila v Prvi Mojzesovi knjigi mitološki elementi, ki so skupni izročilom različnih kultur starega Bližnjega vzhoda. Ob očitnih podobnostih je svetopisemska pripoved posebna v sporočilu, da je polom človeštva posredno povzročila človekova svobodna izbira, ne pa njegova šibkost, ali usoda, ali zavist bogov. Jahvistični pisatelj zavrača skoraj celotno politeistično ozadje različnih izročil in jih preoblikuje v pripoved, ki je bila v skladu z moralnimi in duhovnimi pogledi svetopisemske religije. Svetopisemsko sporočilo o stvarjenju vključuje dramatični dogodek preizkušnje, s katerim se ugotavlja notranja kakovost ustvarjenega človeškega para. Takrat se prikaže kača kot izdajalska sovražnica človeka in Boga, da bi človeka zapeljala v skušnjava, v upor proti Bogu. Omeniti velja, da se kača prikaže brez razlage, od kod prihaja in kdo je. (Avsenik Nabergoj 2010, 43–79; 81–111).

Prav v motivih skušnjave in preizkušnje se najverjetneje skriva razlog za izjemno velik vpliv pripovedi o raju na poznejšo literaturo in na umetnost na splošno. Različni pisatelji in umetniki so se obračali na to zgodbo iz Geneze, da bi dobili vpogled v paradoks človeške eksistence. Nagonsko so spoznali, da zgodba obravnava tipične vidike skušnjave, pred katero je vsak trenutek svojega bivanja postavljeno vsako človeško bitje. Zgodba uteleša ambiciozno samopotrjevanje, radovednost do tistega, kar ni odkrito in je prepovedano, lahkomišelnost kljubovanje popustljivi pokorščini in osramočenost, ki preplavi grešnika, ko ga zapusti predrzni pogum. V apokaliptični Drugi Baruhovi knjigi (54,19) je rečeno: »Adam ni vzrok, razen zase, toda vsak izmed nas je postal naš lastni Adam.« (Charlsworth 1983, 640)

Zadnji oddelek Prve Mojzesove knjige, zgodba o Jožefu, v poglavjih 37–50 vsebuje veliko motivov preizkušnje in skušnjave. Jožef je doživel preizkušnjo z razodetjem sanj, da bi se pokazalo njegovo zaupanje v višjo modrost, preizkušan je bil z obsodbo bratov na sramotno smrt, da bi se pokazali njegova potrpežljivost in sposobnost za odpuščanje, v skušnjava pa ga je skušala zapeljati žena njegovega gospodarja Potifarja, da bi se ugotovilo, ali je bil sposoben premagati njen poskus zapeljevanja v nezvestobo. Zgodba razkriva skrivnost, kako je Jožefu uspelo obdržati stanovitnost, za katero je bil končno nagrajen. Prizor zapeljevanja (39,6–23) kaže na podobnosti z ljudsko zgodbo, ki se je ohranila v egiptovskem mitu o Batu in Anubisu (v slovenskem prevodu »Anupu«) in se imenuje *Zgodba o dveh bratih* (Bohanec 1967, 58–62). Podobnosti z zgodbo o Jožefu iz Egipta se najbolj očitno kažejo v prizoru preizkušnje za mlajšega brata Bata, ki ga je poskušala zapeljati žena njegovega starejšega brata Anupa. Dolgo so komentirali, da je egiptovska zgodba imela dolgo zgodovino, preden je bila končno napisana v sedanji obliki. Podobnost med obema poskusoma zapeljevanja, pri katerih sta ženski enako obsojeni na neuspeh, ko moška ne popustita pred njunim odkritim zavajanjem v nezvestobo, je toliko bolj presenetljiva glede na poskus zapeljevanja, ki je opisan v Homerjevi *Iliadi* (6.152–170) in pri Evripidu.

2. Semantika izražanja skušnjave in preizkušnje

Hebrejsko Sveto pismo vsebuje koren *nsh*, ki izraža preizkus in preizkušnjo v glagolski in v samostalniški obliki. Semantični obseg te besede vključuje različne vidike izkušnje preizkusa: preizkus drugih, preizkus samega sebe, preizkus objektov, preizkušanje Boga, preizkus, ki ga napravi Bog (na primer Abraham v 1 Mz 22,1–14, Izrael v puščavi, preizkus pravičnega) (Helfmeyer 1998, 443–455). Ustrezna grška beseda v rabi v Septuaginti in v Novi zavezi je *peirasmós* (Korn 1937; Seesemann 1968, 23–36). Večina mest, na katerih se najde hebrejska ali ustrezna grška beseda, so kratke izjave o izkušnji preizkusa ali preizkušnje, brez komentarjev o pomenskem obsegu. Le redko beseda uvaja daljšo pripoved, ki nakazuje, v kakšnem pomenu so besedo razumeli (Avsenik Nabergoj 2010, 81–85).

V grški literaturi se bolj ali manj pogosto omenjata preverjanje in preizkušanje v dobrem ali slabem. Besedi, ki izražata nastop preizkusa in preizkušnje, sta glagol *peirazein* (»poskusiti«, »narediti preizkus«, »preizkusiti«) in samostalnik *peirasmós* (»trd preizkus/božja sodba«, »preizkus« ali »preizkušanje«). Kar izraža ta pojem, razumejo kot dogodek, ki je namenjen in se skoraj izključno zgodi smrtnikom. Jeffrey B. Gibson je na podlagi teh besedil oblikoval sklepe, ki so v pomoč v iskanju metodološke usmeritve te študije (Gibson 2000, 1207–1210). Ugotavlja:

»Izkušnje o »poskusiti«, »narediti preizkus« in/ali »biti preizkušan« nikoli niso imeli za nekaj izvorno subjektivnega, tudi je niso imeli za notranji psihološki dogodek, kot pojav želje ali misli iz notranjosti osebe, ki jo je treba zatreči, se ji upreti ali premagati. Vedno so jo poznali kot nekaj, kar pride od zunaj. /.../ Ne poznamo samo primerov smrtnikov, »ki so bili preizkušani« ali »so bili postavljeni pred preizkus«, včasih le naključno, temveč tudi može (a zanimivo nikoli žensk) in bogove, ki so namerno in dejavno koga spravili pred preizkus in preizkušnjo.« (1208)

Preizkušanje zadeva naravo značaja neke osebe, stopnjo njene integritete in globino pobožnosti. To spoznanje Gibsonu narekuje ugotovitev:

»Nikjer ne najdemo izkušnje ljudi na preizkusu, preizkušnji ali preverjanju ter njihove splošne izkušnje o zavajanju in spodbujanju k slabemu. /.../ Če je neka oseba postavljena pred preizkušnjo, se to vedno zgodi zato, da se ugotovi, ali bo delovala na določen način in ali je njen značaj trden, a nikoli zato, da bi to osebo pripravili do tega, da deluje na določen način, zlasti ne na način, ki je moralno napačen. Tako je celo v primerih, ko sovražnost in želja po smrti preizkušane osebe motivira postavljanje takšne osebe pred preizkušnjo. V takšnem primeru se namreč predpostavlja, da je preizkušana oseba moralno že pokvarjena, da ni dojemljiva ali je zrela za pokvarjenost. V resnici preizkušnjo v tem primeru opravičuje spoznanje, da bi bilo uničenje lahko zagotovljeno, če se tisti, ki je preizkušan, lahko pokaže v tem, kar že je.« (1209)

Analiza besedil, v katerih so besede, ki sestavljajo semantično polje preizkusa in preizkušnje v grški misli, kaže, da ima to semantično polje omejen pomenski

obseg. Zato smo še toliko bolj pozorni na to, da so v svetni grški misli nekatera mesta, ki poročajo o poskusu nekaterih ljudi, med njimi tudi žensk, k zavajanju ali spodbujanju k slabemu. Homer v *Iliadi* 6.153–170 poroča o poskusu Anteje, žene kralja Proita, da bi zapeljala pravičnega Belerofonta. Zgodba dalje spominja na prizor skušnjave v egiptovskem mitu o Batu in Anubisu, imenovanem *Zgodba o dveh bratih*, in v svetopisemski zgodbi o Jožefu iz Egipta, pa tudi na različne druge svetopisemske in nesvetopisemske prizore in izjave, ki obravnavajo motiv skušnjave – pri tem je jasno razviden namen, da se neka oseba zapelje v slabo. Odkrijemo lahko številne analogije med poželjivo in lažnivo ženo in bratom iz *Zgodbe o dveh bratih* in hebrejsko zgodbo o Jožefu in poželjivi ženi egipčanskega uradnika Potifarja ter grško Fedro, ki si poželi pastorka Hipolita.

3. Vidiki intertekstualne raziskave motivov skušnjave in preizkušnje

Ugotavljanje pretežno literarno-retorične narave Svetega pisma ne more mimo vprašanja, kakšne so podobnosti in razlike med vsebino in literarno obliko svetopisemskih besedil v razmerju do literarno-retoričnih besedil drugih kultur starega Bližnjega vzhoda. Primerjalno gradivo večino raziskovalcev navaja k priljubljeni domnevi o nasprotju med izraelsko religijo in poganskimi miti, češ da je bila zgodovina konstitutivna literarna oblika izraelskega religioznega izraza, medtem ko je v sočasnem poganstvu to vlogo imel mit. Na žalost nihče ni oblikoval prepričljivih kriterijev za prepoznavanje podobnosti in razlik s primerjavami, ki bi temeljile na ustreznih literarni analizi besedil. Jimmy Jack McBee Roberts ugotavlja, da obstoječi primerjalni poskusi temeljijo na posploševanjih. Njegovo končno stališče je predlog za literarni pristop (Roberts 2002, 71). Ko govorimo o transformaciji motivov v okviru širšega kulturnega prostora, pa se vse bolj uveljavlja metoda »medbesedilnosti« (intertekstualnosti).³ Intertekstualni pristop je očitno primeren za preučevanje vsebine, simbolov in oblik, ki izražajo izkušnjo človeškega hrepenenja, šibkosti in skušnjave. Medsebojna literarna razmerja očitno kažejo, da so pesniki in pisatelji vključevali izročila iz preteklosti v svoja dela tako, da so ta izročila transformirala preteklost in sedanost. Tako se je pokazalo, da je literatura sistem besedil, ki so v medsebojnem razmerju, nova interakcija preteklosti in sedanosti v literarni zgradbi, neke vrste ponovno rojstvo izročila.

Prvi poskusi intertekstualnosti so se osredotočali na vpliv in vzročnost, na namen avtorjev, na medsebojna literarna razmerja in na vzorce literarnih izposojenk v sami literaturi. Poznejši prispevki so pomagali razširiti razumevanje intertekstualnih razmerij v literarnih besedilih, da bi upoštevali raznovrstnost jezikovnih pojavov, razmerja znotraj besedil in razmerja med besedili in kulturo. Retorični pristopi k intertekstualnosti upoštevajo način rabe različnih ključnih izrazov in retoričnih figur v literarnih zgradbah in poskušajo identificirati, kaj mora bralec storiti,

³ O metodi intertekstualnosti obstaja več monografij: Allen 2000, Juvan 2000, Worton 1990, Orr 2003 in druge.

da ugotovi dinamiko intertekstualnosti in sledi intertekstualnim znamenjem in razmerjem v vsakem besedilu. Blizu temu pristopu sta lingvistična teorija Romana Jakobsona in strukturalna antropologija Clauda Lévíja-Straussa, ki delujeta na lingvističnih modelih in metaforah in temeljita na postavki, da so besedila in komunikacija stabilni. Strukturalistična in semiotična metoda pozornost obračata na notranjo intertekstualno komunikacijo, da se vključi vsak sistem znamenj, ne samo tisti, ki se uporablja v literarnih besedilih. Zavest, da je treba vsako besedilo brati kot del širšega literarnega konteksta, ponuja most med strogo diahronim in strogo sinhronim pristopom k literarnim besedilom in k človeški kulturi kot takšni in omogoča rabo najboljših rezultatov različnih literarnokritičnih pristopov intertekstualnosti.

Pripisovanje besedila v neko literarno vrsto ali literarno zvrst razlagalcu besedila ponuja ključni medbesedilni okvir v razmerju z besedilom v smislu njegove notranje konfiguracije in njegove avtonomne oblike, pa tudi v razmerju do sistema referenc do drugih knjig, do drugih besedil in do drugih literarnih izjav. Za sodobno raziskovanje izvora, pomena in cilja literature je značilno vsesplošno uveljavljanje zahteve po primerjalnem pristopu v diahronem in v sinhronem preseku gradiva, ki je voljo. Pregled sodobne literature o literarni teoriji in posebno o literarnih vrstah kaže na veliko pluralnost ali celo zmedo v rabi terminologije, ko govorimo o osnovni delitvi literature po literarnih vrstah in zvrsteh in o določitvi kriterijev za njihov opis. Aristotel je v svoji *Poetiki* predložil temeljno teorijo literarnih vrst z opisom pravil, ki veljajo za posamezne literarne vrste oziroma zvrsti, ne da bi ta pravila predpisoval. Na splošno pa so teoretiki poetike od antike dalje sestavljali normativne opise literarnih vrst in zvrsti v okviru nekega sistema, ki je omogočal sorazmerno zanesljivo razvrščanje tipov literature v ustrezne literarne vrste. Johann Wolfgang von Goethe je govoril o »naravnih oblikah« ali »glavnih vrstah« pesništva (epika, lirika in drama). Temu sledi obdobje problematiziranja takšne temeljne delitve in tradicionalnega sistema s teorijami o odprtih sistemih literarnih vrst in zvrsti. Meje med njimi niso več trdno določene, s tem pa se večja tudi negotovost, v katero kategorijo vključiti besedila, ki imajo značilnosti več kakor ene same vrste oziroma zvrsti.

V teoretskem in v praktičnem pogledu je temeljnega pomena izoblikovanje kriterijev za razvrščanje literarnih vrst in njihovega opisa. Nekateri so literarne vrste in zvrsti poskušali klasificirati, s tem pa so naleteli na dilemo, ali jih razvrščamo in opredeljujemo po formalnih ali vsebinskih značilnostih. Odgovori na to vprašanje so vodili v uveljavljanje načela o pluralizmu v določanju kriterijev. Poskusi določitve kriterijev kažejo, da je največ dinamike v razmišljanju in iskanju odgovora na odprta vprašanja v razmerju med teorijo o literarnih vrstah in zgodovino literarnih vrst. Kriterije je mogoče izoblikovati le v okviru teorije, to pa samo po sebi vključuje kritično presojanje zgodovine nastajanja in opredeljevanja literarnih vrst in zvrsti (Avsenik Nabergoj 2011).

Ameriški literarni kritik in pesnik Colin Falck ugotavlja, da je sodobno poststrukturalistično gibanje, ki izhaja iz francoskega literarno-kulturnega teoretiziranja postsaussurianizma, doživelo polom, ker je »s svojim nezrelim in filozofsko neko-

herentnim antimetafizičnim poziranjem literaturo poskušalo popolnoma ločiti od njene vznemirjujoče duhovne dimenzije – s preprostim zanikanjem eksistence te dimenzije. S tem je postala grožnja, da celo generacijo študentov in inteligentnih bralcev prikrajša za del njihove pravice, ki jo imajo po rojstvu.« (1994, xi–xii) Njegova ocena posledic je:

»Zaradi te situacije študentje in bralci doraščajo brez resničnega čuta za duhovni pomen literature in brez povabila, da razvijejo svoje lastne ustvarjalne občutke na resnično literarne načine. Ta skorajšnja smrt intuitivnega estetskega občutka v akademskem svetu, skupaj z dušitvijo kritičnega raziskovanja s časniki z imeni, kot *Critical Inquiry*, z rušenjem tradicionalnega literarnega kanona iz skoraj popolnoma neliterarnih razlogov in dejansko s popolnim nadomeščanjem literarne diskusije in kritike s kulturno-politično diskusijo in kritiko v knjigah in člankih, ki jih zdaj pišejo o literaturi, je pomenila, da nikjer v svetu organiziranega literarnega izobraževanja ni več mest, kjer bi lahko bodisi priznavali bodisi gojili vrednoto literature kot odprte in nepristranske dodane vrednosti življenja.« (xii; prim. Avsenik Nabergoj 2013, 27)

Rešitve Falck ne vidi v iskanju »novih« metod, temveč v obratu k velikemu bogastvu ustvarjalne literarne kritike, tiste, ki so jo napisali najbolj priznani pisatelji in pesniki. Njihovi pogledi so prepričljivi, ker so veliki geniji pisali iz svoje lastne ustvarjalne izkušnje umetnosti pisanja. Falck opozarja predvsem na velike umetnike in literarne kritike iz dobe romantike. Toda obzorje je treba razširiti na celotno zgodovino literarne teorije oziroma poglobljanja v vprašanja besedne umetnosti od antike do danes. Jože Krašovec priporoča »zblíževanje metod« s poudarkom na interdisciplinarnosti in ugotavlja:

»Specifični pomen svetopisemskega koncepta razodetja in Božje besede je mogoče razumeti le, če je težišče raziskovanja na literaturi znotraj konteksta kultur in če vztrajamo na metodologiji interdisciplinarnega študija. Odločitev za primerjalno metodo pomeni prvi korak zblíževanja metod. Drugi korak k zblíževanju metod in kultur je eksistencialna osnova interpretacije besedil. Načelo primerjalnega in interdisciplinarnega študija vključuje občutek za človeško izkušnjo in nas tako vodi v skupne antropološke osnove presojanja naše kulture. Ker pomenski obseg koncepta razodetja in besede v Svetem pismu odraža skupno človeško zavest, je vsaka obravnavna tega koncepta v odličnem pomenu interdisciplinarna, medkulturna in med-religijska.« (Krašovec 2012, 582)

4. Sklep

Intertekstualne navezave na motiviko preizkušnje in skušnjave, ki je tako plastično upodobljena v Genezi in v nekaterih drugih knjigah Svetega pisma, so vidne tudi

v literarnih stvaritvah, odmevajo pa tudi v likovnih upodobitvah (motivi Adama in Eve, Jožefa iz Egipta, Samsona in Dalile, motivi Herakla na razpotju, zapeljevanja Odiseja, motivi siren, rusalk, morskih deklic idr.), v gledaliških, opernih (motiv Rusalka idr.), baletnih (motiv Jožefa iz Egipta in Potifarke) in v dramskih uprizoritvah ter v bogati glasbeni ustvarjalnosti. Literarne stvaritve včasih razkrivajo dokazljive vplive, drugič prikrite oziroma skrite, posredne vplive, tretjič pa le tematsko-motivne vzporednice s starejšimi besedili, ki jih s poznejšimi literarnimi uresničitvami povezuje le podobna človekova bivanjska izkušnja.

Med dokazljivimi vplivi Svetega pisma na literarno besedilo, ki upodablja skušnjava in preizkušnjo, velja omeniti morda prvo svetopisemsko dramo v narodnem jeziku, *Jeu d'Adam*, ki je bila napisana v Angliji v anglo-normanski francoščini. Na angleškem ozemlju je na podlagi Svetega pisma nastalo tudi izjemno pomembno delo Johna Milтона *Izguljeni raj*, ki je imelo manj pomembno nadaljevanje v delu *Nazaj pridobljeni raj*. Motivika skušnjave in preizkušnje je prodorno zastopana tudi v interpretacijah zgodbe o doktorju Faustu, še posebno v znameniti pesnitvi Johanna Wolfganga von Goetheja. V pesnitvi *Faust* se Goethe navezuje na starejšo ljudsko pripoved o resničnem doktorju Faustu, okoli leta 1540 umrlem nemškem čarodeju in alkimistu, ki je bil v začetku 16. stoletja predavatelj na Univerzi v Heidelbergu. Tudi če vpliv bibličnega pojmovanja skušnjave in padca pri Goetheju morda ni tako neposredno izražen kakor pri Miltonu, pri katerem nanj spominja že naslov njegovega dela, *Izguljeni raj*, pa že v prvem delu pesnitve *Faust* lahko primerjamo Faustovo hrepenenje po brezmejnem spoznanju s podobnim hrepenenjem Adama in Eve v Genezi; sla po spoznanju, podobno kakor prva človeka, tudi Fausta zapelje, da prestopi meje svojega bitja, se poveže s hudičem in tako pade na preizkušnji (Avsenik Nabergoj 2010).

Splošno primerjalno načelo je v 20. stoletju močno spodbudilo primerjalno raziskovanje v okviru svetovne literature. Primerjalne študije pa so bile bolj ali manj prepričljive. Raziskovalci so pogosto zasledovali posamezne prvine podobnosti ali identičnosti zgodovinskih, literarnih in umetnostnih virov, pri tem pa so prezrli bistvene razlike, ki so razvidne šele iz celote izhodišč, postavk in ciljev, ki jih zasledujejo avtorji.⁴ Intertekstualni pristop je očitno primeren za preučevanje vsebine, simbolov in oblik, ki izražajo izkušnjo človeškega hrepenenja, šibkosti, skušnjave, ljubezni in zvestobe. Medsebojna literarna razmerja očitno kažejo, da so pesniki in pisatelji vključevali izročila iz preteklosti v svoja dela tako, da so ta izročila transformirala preteklost in sedanjost tako na ravni vsebine kakor tudi na ravni rabe literarnih vrst in zvrsti, retoričnih figur, simbolov in literarnega sloga. Tako se je pokazalo, da je literatura sistem besedil, ki so v medsebojnem razmerju, nova interakcija preteklosti in sedanjosti v literarni zgradbi, neke vrste ponovno rojstvo izročila.

⁴ Gl. Jože Krašovec 2015, 27–28: »The intent to investigate the concept of justice/righteousness in all dimensions implies cross-comparison of the concept on diachronic and synchronic levels in relation to various religions and cultures. A comparative study includes those features which are identical or common on the one hand, and those which are similar but unrelated and always distant on the other. Yet whatever the resemblance between the motifs, vocabulary, imagery and literary structures representing justice in polytheistic, pantheistic and monotheistic cultures, there is an essential difference on ontological grounds.«

Reference

- Allen, Graham.** 2000. *Intertextuality*. London: Routledge.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2007. Transformation of Sensuality in the Slovenian Ballad of Lepa Vida (Fair Vida). *Traditiones* 36:209–225.
- . 2009a. *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- . 2009b. Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda. *Bogoslovni vestnik* 69, št.3:259–275.
- . 2010. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literatur: Motiv Lepe Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2011. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2013. *Reality and Truth in Literature: From Ancient to Modern European Literary and Critical Discourse*. Göttingen: V&R unipress.
- . 2014. Podobe zapeljivca in ugrabitelja v slovenskem motivu Lepe Vide. V: Alenka Žbogar, ur. *Repcija slovenske književnosti*, 11–22. Obdobja 33. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Bohanec, Franček, ur.** 1967. *Proza starega Egipta*. Prevedel Mirko Avsenak. Spremnio besedo in opombe napisal Franček Bohanec. Knjižnica Kondor 89. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Charlsworth, James H., ur.** 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*. London: Darton, Longman & Todd.
- Falck, Colin.** 1994. *Myth, Truth and Literature: Towards a True Post-modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, Jeffrey B.** 2000. Testing and Trial in Secular Greek Thought. V: *Dictionary of New Testament Background*, 1207–1214. Craig A. Evans in Stanley E. Porter, ur. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Helfmeyer, F. J.** 1998. nissâ; massôt; massâ. V: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Zv. 9, 443–455. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren in Heinz-Josef Fabry, ur. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Juvan, Marko.** 2000. *Intertekstualnost*. Literarni leksikon 45. Ljubljana: DZS.
- Korn, Joachim Hans.** 1937. ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ: *Die Versuchung der Gläubigen in der Griechischen Bibel*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 72. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Krašovec, Jože.** 2012. Moč tradicije in zblíževanje metod. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:577–582.
- . 2015. Dimensions of Justice and Directions of Its Reception. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:19–28.
- Orr, Mary.** 2003. *Intertextuality: debates and contexts*. Cambridge: Polity Press in association with Blackwell Pub.
- Roberts, Jimmy Jack McBee, ur.** 2002. *The Bible and the Ancient Near East: Collected Essays*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Seesemann, Heinrich.** 1968. peîra, ... V: *Theological Dictionary of the New Testament*. Gerhard Friedrich, ur. Zv. 6, 23–36. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Worton, Michael, in Judith Still, ur.** 1990. *Intertextuality: Theories and Practices*. Manchester: Manchester University Press; New York: St. Martin's Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,569—579
 UDK: 94(497.12)"19":929Strle A.
 Besedilo prejeto: 09/2015; sprejeto: 09/2015

Tamara Griesser - Pečar
Anton Strle na zatožni klopi¹

Povzetek: Iz strahu pred komunističnim nasiljem ob koncu druge svetovne vojne je maja 1945 Slovenijo zapustilo dvesto petinsedemdeset duhovnikov, med njimi tudi prof. Anton Strle. Jugoslovanska vojska ga je zajela pri Železni Kapli in ga prepeljala v koncentracijsko taborišče Šentvid, kjer je bil tudi del vrnjenih iz Vetrinja. Izpustili so ga že pred amnestijo julija 1945, brez obsodbe, po nalogu ozne mesta Ljubljana. Ponovno je bil aretiran julija 1947, ko je opravljal službo stolnega vikarja. Avgusta 1947 je bil obsojen na pet let odvzema prostosti s prisilnim delom in na tri leta izgube aktivne in pasivne volilne pravice zaradi družbeno nevarnega in protiljudskega delovanja. Kazen je prestajal v Novem mestu, v Ljubljani, v Mariboru, na Žalah in v Medvodah. Oktobra 1956 je bil na okrajnem sodišču v Ljubljani ponovno obsojen, tokrat na šest mesecev zapora in na plačilo stroškov kazenskega postopka zaradi žalitve državljanov in zburjanja verske nestrpnosti. Pri obeh sodbah so bile ugotovljene bistvene kršitve kazenskega postopka in določb kazenskega zakonika. Vrhovno sodišče je leta 2013 v obeh primerih ugodilo zahtevi za varstvo zakonitosti, ki jo je vložil Strletov zakoniti zastopnik, ljubljanski nadškof dr. Anton Stres.

Ključne besede: koncentracijsko taborišče Šentvid, Edvard Kardelj, Ivan Maček, Edi Grgič, montirani procesi, Katoliška akcija, zburjanje verske nestrpnosti, zahteva za varstvo zakonitosti, vrhovno sodišče, nadškof dr. Anton Stres

Abstract: **Anton Strle in the Dock**

Fear of communist violence at the end of World War II prompted 275 priests, including Prof. Anton Strle, to leave Slovenia in May 1945. The Yugoslav Army captured Strle at Železna Kapla (Bad Eisenkappel) and interned him at the Concentration Camp Šentvid, where many of the returnees from Vetrinj (Viktring) were held. He was released before the amnesty of July 1945 without charges due to an order from the Ozna of the City of Ljubljana. However, he was arrested again in July 1947 while serving as Vicar of the Cathedral; in August 1947 he was convicted on charges of activity that was socially dangerous and against the people, and sentenced to five years of privation of freedom with forced labor and three years of loss of active and passive voting rights. He served his sentence at Novo Mesto, Ljubljana, Maribor, Žale and Medvode. In October

¹ Prispevek je rezultat raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-15-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

1956 he was condemned by the circuit court in Ljubljana on charges of offending citizens and inciting religious intolerance, and sentenced to six months and fined the cost of the criminal trial. Both trials were later found to have violated the norms of criminal justice and provisions of the criminal code. In the year 2013 the Supreme Court acceded in both cases to the request for protection of legality that had been filed on behalf of Strle by his legal representative, the Archbishop of Ljubljana Anton Stres.

Key words: The Concentration Camp Šentvid, Edvard Kardelj, Ivan Maček, Edi Grgič, mock trials, Katoliška akcija (Catholic Action), incitation of religious intolerance, protection of civil rights [restoration of legal standing], Supreme Court, Archbishop Anton Stres

Cerkveni predstojniki in velika večina duhovnikov in redovnikov ni podpirala strani NOB med vojno zaradi revolucionarnega nasilja, pa tudi zato ne, ker je bila v njej vodilna sila komunistična partija (KP). Odklanjali so komunizem iz verskih razlogov. Ljubljanski škof Gregorij Rožman je v pastirskem pismu novembra 1943 napisal: »Sodelovanje z brezbožnim komunizmom brez greha ni mogoče.« (Rožman 1943) Med vojno je revolucionarna stran na Slovenskem pobila 47 duhovnikov. Že Edvard Kardelj je dne 1. oktobra 1942 naročil političnemu komisarju glavnega štaba Ivanu Mačku: »Duhovne v četah vse postreljajte.« (Mikuž 1961, 148) Zato ni presenetljivo, da je iz strahu pred komunističnim nasiljem ob koncu druge svetovne vojne leta 1945 Slovenijo zapustilo 275 duhovnikov in 66 bogoslovcev, samo iz ljubljanske škofije 185 škofijskih duhovnikov in 62 redovnih duhovnikov ter 24 lavantinskih duhovnikov, ki so med vojno živeli na ozemlju ljubljanske škofije (Letopis ljubljanske škofije 1959, 5). Med duhovniki, ki so zapustili svojo domovino, so bili trije stolni kanoniki, štirje univerzitetni profesorji, deset katehetov in škof Rožman, ki pa je sledil zgolj vabilu celovškega škofijskega kanclerja, naj pride v Celovec zaradi gorenjskega dela ljubljanske škofije, ki ga je med vojno upravljala krška škofija, in da vzpostavi stike z angleškimi oblastmi. Na Koroškem so se bali za njegovo varnost, zato so ga pod to pretvezo hoteli umakniti. Rožman sam se je nameraval vrniti v Ljubljano, a mu je to njegova okolica preprečila (ADG, Nachlass Bischof Rožman, kopije pisem z dne 3. 5. in z dne 4. 5. 1945, naslovljenih na škofa Rožmana). 9 duhovnikov je bilo na begu ujetih, nekateri celo že na koroških tleh, med njimi tudi Anton Strle. 12 duhovnikov, ki so bili dušni pastirji (kurti) pri domobrancih, pa so Angleži izročili Titovi vojski. Škof Rožman je pisal papežu avgusta 1945: »Naš najhujši poraz so /.../ povzročili Angleži, ki so izročili cvet katoliške mladine v roke Titu, ki bo naše plemenite mladeniče uničil, ki jih bo deloma pobil, deloma na najtežja dela obsojene s počasno smrtjo pokončal, deloma posebno mlajše, v svoji komunistični vojski poskušal v duhu brezboštva prevzgojiti. S to rano je prizadet življenjski živec slovenskega naroda v ljubljanski škofiji.« (Griesser - Pečar 2013, 204)

Strle, ki je bil posvečen v mašnika dne 29. junija 1941, je leta 1942 diplomiral, bil potem prefekt v Marjanišču do konec novembra 1944, hkrati pa je pisal diser-

tacijo in marca 1944 promoviral. Od novembra 1944 dalje je bil veroučitelj na gimnaziji v Novem mestu. Začetek maja 1945 se je napotil s skupino civilistov v Ljubljano. Nekje pri Zalogu ali Črnučah so jih prestrašile govorice o obstreljevanju Ljubljane, zato se je Strle skupaj s p. Anastazijem Bajukom in s fr. Pijem Golijem napotil prek Gorenjske na Koroško, vendar ne čez Ljubelj, temveč prek prehoda Jezerško. Jugoslovanska vojska ga je zajela pri Železni Kapli in ga prepeljala v koncentracijsko taborišče Škofovi zavodi, kjer je bil del vrnjenih iz Vetrinja, med njimi tudi vojni kurati. Medtem ko so te odpeljali na morišča in se je sled za njimi izgubila, so dne 18. julija 1945 brez obsodbe po nalogu Ozne mesta Ljubljane izpustili profesorje, tudi Strleta (Arhiv Antona Strleta, FSO Voglje, Nedatirano potrdilo taborišča št. Vid) – in to še pred amnestijo meseca avgusta. Zaradi nečloveškega ravnanja v taborišču je po izpustu, dne 18. Avgusta, umrl prof. Alojzij Strupi. Anton Strle pa je po izpustu pomagal mesec dni pri dušnem pastirstvu v stolnici, nato je bil do decembra 1946 pomožni kaplan pri sv. Petru v Ljubljani. Ko je Dušan Rueh moral na služenje vojaškega roka, je Strle do aretacije julija 1947 opravljal službo stolnega vikarja (Okrožno sodišče Novo mesto, kazenski postopek K 193/47, UI 92/44-15, zapisnik zaslišanja, 28. 7. 1947).

Po vojni je bila Cerkev edina organizirana sila poleg KP. Ker je bila mednarodno organizirana in ker je imela veliko zaslonbo pri ljudeh, je »ljudska oblast« ni mogla zatreti, kakor je zatrla politično opozicijo. Edvard Kardelj je na seji Centralnega komiteja KP dne 21. 6. 1945 ocenil, da je »vprašanje cerkve edina resna nevarnost« (Drnovšek 2000, 32). Sledili so različni ukrepi proti Cerkvi in njenim predstavnikom ter vidnim laikom. Od vsega začetka so se vrstili tudi procesi proti duhovnikom, redovnikom in bogoslovcem. Od leta 1945 pa do 1961 se je znašlo kar 429 duhovnikov na zatožni klopi, 339 jih je prestajalo zaporne kazni, 4 od 9 na smrt obsojenih pa so bili justificirani (Griesser - Pečar 2005, 104).

Poleti in jeseni leta 1947 je represija proti Cerkvi dosegla poseben višek. V »Navodilih agitprop uprave pri Centralnem komiteju KPS« za leto 1947 je zapisano, da je »najmočnejši politični in ideološki nosilec vseh naših sovražnih idej v Sloveniji duhovščina« (AS 1589/III, Spisi Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije (AS 1589/III, t. e. 30, a. e. 778). Udaba je načrtovala istočasni udar na ljubljansko in na lavantinsko škofijo. V drugi polovici leta je aretirala 25 škofijskih in redovnih duhovnikov, med njimi dne 26. julija tudi Antona Strleta, ter prednico šolskih sester v Kamnici (Griesser - Pečar. 2005, 152–155). Pripravljali so vrsto procesov, tako frančiškanski proces kakor tudi proces proti tajniku ljubljanske škofije, dr. Stanislavu Leniču. Vseh niso postavili pred sodišče, izvajali pa so velik pritisk, ker so jih hoteli »vrbovali«, kakor so imenovali sodelovanje z Udbo. V nasprotju s pravnimi državami je bilo v Jugoslaviji sodstvo v rokah vladajoče partije in je ureničevalo samo njene cilje. Ustavno sodišče je leta 1998 ugotovilo: »Zgodovinsko priznano dejstvo je, da je takratna oblast izrabila sodstvo v svoje politične name-ne.« (<http://odlocitve.us-rs.si/usrs/us-odl.../U-I-60/98>, 11. 4. 2015)

Do leta 1951 je Uprava državne varnosti (UDV, Udaba) vodila kazensko preiskavo. Tožilstvo je začelo ukrepati šele, ko mu je Udaba zadevo predala. Razvila je postopek, katerega cilj je bilo obtoženčevu priznanje (Ferjančič in Šturm 1998, 29). Sce-

narije sodnih procesov je določila Udba, kakor je razvidno iz njenih operativnih načrtov. Po ugotovitvi Ustavnega sodišča RS je bila UDV zločinska organizacija pod vodstvom totalitarne komunistične partije. V preiskavi, med procesom in v zaporu so bile kršitve človekovih pravic na dnevnem redu. Sodišče ni upoštevalo prič in ne gradiva v prid obrambe, tudi ne motivov dejanj. Obtožnice so bile skonstruirane, pogosto so se opirale na ponaredbe. Obtoženec v veliki večini primerov ni imel možnosti, da bi se pripravil na obrambo, in vneti zagovorniki so se spuščali v veliko nevarnost, ker bi se lahko sami znašli na zatožni klopi.

1. Sodba pred Okrožnim sodiščem v Novem mestu

Med cerkvenimi organizacijami je bila najbolj zasovražena Katoliška akcija (KA) in zato jo je komunistična oblast takoj prepovedala. Podpolkovnik Dušan Bravničar je v pismu na UDV za mesto Ljubljana dal navodila za prepričitev KA »v kali« (AS 1931, mikrofilmi, I1000855). Veljala je za eno »najbolj reakcionarnih vojnih odredov katoliške cerkve v borbi proti progresu«, za ilegalno organizacijo protidržavne narave in za »zdržbo, ki ima za cilj, da bi z nasiljem zrušila obstoječo ureditev v FLRJ«. Za oblast je bila in ostala KA »v bistvu fašistična organizacija ter je po svojem delovanju predstavljala špijonsko zdržbo« (Griesser - Pečar 2005, 486). Kar nekaj vernikov, tudi duhovnikov, je bilo po vojni kaznovanih zaradi sodelovanja s KA.

Prav zaradi delovanja v KA je bil dne julija 1947 aretiran tudi stolni vikar Anton Strle. Sodilo se mu je na okrožnem sodišču v Novem mestu. Sodišču je bila obtožnica predložena šele dne 30. avgusta, javna razprava pa je bila dva dni pozneje, dne 1. septembra 1947 namreč (K 193/47). Že iz tega je razvidno, da obtoženec ni mogel pripraviti ustrezne obrambe in zagovora, poleg tega je Strle svojega zagovornika prvič srečal šele na sami razpravi. Predsednik sodišča je bil Boris Sartori, sodnika porotnika Franc Hočevnar in Jože Udovc, zapisnik je vodila Darka Jesenko, javni tožilec pa je bil Edi Grgič. Na zatožni klopi so bile še Vera Štekar, šivilja iz Šmihela pri Novem mestu, ki je bila med okupacijo predsednica KA v Šmihelu, šolska sestra v Šmihelu, s. Darina (Marija) Ogulin, provincialna prednica šolskih sester de Notre Dame v Šmihelu, s. Stanislava Babnik, gospodinjska pomočnica Ana Štekar in Jožefa Pungerčar z Gruče pri Št. Jerneju (K 193/47, zahteva za varstvo zakonitosti; Ob 87/VI).

Presenetljivo je, da obtožnica Strletu ni očitala leta 1944 napisanega življenjepisa Lojzeta Grozdeta, kakor se je to zgodilo na okrožnem sodišču avgusta 1946 na obravnavi proti poznejšemu nadškofu Jožefu Pogačniku. Pogačnik je kot ravnatelj Marijanišča namreč dovolil, da je Grozdetova slika visela po učilnicah. Ker je bil dober dijak, ga je Pogačnik postavljal za zgled. Grozdeta so partizani dne 1. januarja 1943 na poti domov umorili. Bil je bil gojenec Marijanišča in aktivni član KA in Marijine družbe. KA ga je razglasila za mučenca (Griesser - Pečar 2005, 274).

Po mnenju javnega tožilca Grgiča je bil Strle »družbeno nevaren in v svojem protiljudskem delovanju izredno prefinjen«. Ob osvoboditvi pa da je »zaradi svo-

jega protiljudskega delovanja skušal pobegniti v inozemstvo, vendar pa je bil na pobegu prijat in kratek čas priprt, nakar je bil deležen amnestije. Velikodušnosti ljudske oblasti pa po osvoboditvi ni cenil, ter se z vso silo, ter intelektualnimi sposobnostmi vrgel na gonjo zoper ljudsko oblast. V tem delovanju pa je bil do skrajnosti previden, ter se je zvijaško posluževal svojega vpliva, ter lahkovernosti ljudstva.« (Okrožno sodišče Novo mesto, K 193/47, UI 92/43-41, obtožnica, 29. 8. 1947; AS 1931, t. e. 1085)

Predsednica KA med okupacijo v Šmihelu Vera Štekar se je po vojni skrivala pri Pungerčarjevi, hkrati pa je začela leta 1946 na novo organizirati KA. Ker je bila po mnenju sodišča »duševno zelo šibka« in ni »kazala posebne inteligence«, je »dobivala duševno oporo za svoje delovanje od Ogulin Marije, prav tako pa tudi iz dopisov, ki jih je prejemale od soobtoženega drja Strle Antona«. Strle je konec novembra 1944 od kaplana Karla Wolbanga prevzel mesto asistenta pri dijaški KA v Novem mestu. Sodišče mu je očitalo, da »je bil po osvoboditvi v pismenih in osebnih stikih z ilegalno obtoženko Štekar Vero vedoč, da se ta skriva pred oblastmi, ji nudi moralno pomoč s tem, da ji je svetoval, da naj potrpi in jo tako odvrnil, da bi se prijavila oblastem«. S tem pa da je »osebi, ki je pobegnila pred oblastjo, nudi pomoč«. Strle je odločno zavrnil vse očitke, predvsem tudi, da je Štekarjevi odsvetoval, naj se ne prijavi oblastem. Tudi ko so mu pokazali zapisnik njenega zaslišanja, v katerem je prav to potrdila, je vztrajal pri svoji izjavi, dodal je samo, da ga je morda napačno razumela. Bila je po poklicu šivilja, zato z delom na polju, ki ga je morala opravljati, ni bila zadovoljna. Strle ji je svetoval, naj potrpi. Na očitke, da njenega skrivališča ni prijavil, je pojasnil, da se za to ni čutil dolžnega. Predvsem pa, tako Strle, kraj njenega bivanja ni sodil v njegovo pristojnost, temveč v pristojnost dušnega pastirja v Št. Jerneju (K 193/47-43, javna razprava).

Strleta je javni tožilec Grgič obtoževal tudi, »da je po osvoboditvi v svoji pridigi v Ljubljani v cilju, da odvrta ljudstvo od nedeljskega prostovoljnega dela na obnovi naše domovine, govoril, da je nedeljsko delo hlapčevsko in kot tako za katoličane prepovedano«. S tem da je »v cilju odškodovanja narodnogospodarskih koristi odvrta ljudi od dela«. Končno mu je očital, »da je po osvoboditvi zbiral podatke za reakcionarne kroge v Ljubljani o razmerah in delu na mladinski progi Brčko–Banoviči, o metodi in učni snovi na srednjih šolah, o udejstvovanju mladine in tudi o tem, da so neko mater prijemali, ker je vzgajala otroke katoliško«. S tem pa da je »zbiral podatke za državo važnega značaja z namenom izročiti jih nepoklicani osebi« (K 193/47-44, sodba). V času okupacije po oceni tožilca »protiljudska duhovščina«, v katero je vključeval tudi Strleta, »niti z besedico ni omenila nedeljsko kopanje strelskih jarkov in drugih del v pomoč italijanski in nemški vojski, ki so služila v borbi proti slovenskemu ljudstvu« (K 193/47, UI 92/43-41, obtožnica).

»Družbeno nevaren in v svojem protiljudskem delovanju izredno prefinjen je obt. Sterle Anton,« je v obtožnici navajal Grgič, »po osvoboditvi zaradi svojega protiljudskega delovanja skušal pobegniti v inozemstvo, vendar je bil na pobegu prijat in kratek čas priprt, nakar je bil deležen amnestije. Velikodušnosti ljudske oblasti pa po osvoboditvi ni cenil, ter se z vso silo, ter intelektualnimi sposobnost-

mi vrgel na gonjo zoper ljudsko oblast. V tem delovanju pa je bil skrajno previden, ter se je zvijaško posluževal svojega vpliva, ter lahkovernosti ljudstva.« (K 193/47 UI 92/43-41)

Strle je na zaslišanju pojasnil, da je imel kot stolni vikar vsako nedeljo in ob praznikih ob 6. uri zjutraj pridige. Držal se je osnutkov škofijskega ordinariata, če pa je kaj izpustil ali dodal, je to navadno sporočil kanoniku Josipu Šimencu. Poleg tega je imel pridige tudi pri krščanskem nauku. Pri teh je govoril prosto, čeprav je pridige koncipiral. Uporabljal je teološke knjige, za ilustracijo pa tudi *Slovenskega poročevalca*, *Mladino* in različne brošure, kakor na primer: Škr!l, *Postanek človeka*; Ilijin, *Kako je človek postal velikan*; Svetozar Markovič, *Realna smer v znanstvu in življenju*. Navajal pa je tudi konkretne primere, ki so mu jih je pripovedovali učenci in obiskovalci župnišča. (K 193/47, UI 92/47-19, zaslihanje 31. 7. 1947)

Grgič je Strleta obtoževal tudi laži. Tako naj bi Strle govoril z materjo, ki jo je oblast prijela, ker je vzgajala svojega otroka v katoliškem duhu, in s tem naj bi »z lažjo skušal doseči vtis, da ljudska oblast prepoveduje vzgajanje otrok v katoliškem duhu in po volji staršev, čeprav je splošno znano, da so Cerkve v Sloveniji polne vernikov, ki nemoteno opravljajo svoje verske dolžnosti«. Seveda ni nobena skrivnost, da je povojna oblast preganjala Cerkev in da je Strle to samo potrjeval.

Med hišno preiskavo so pri Strletu našli podatke o prog! Brčko–Banoviči, o srednješolskem učnem načrtu, o metodi in o učni snovi, tako tožilec. »Znano pa je, da reakcionarno časopisje in radioodaje poročajo o Jugoslaviji tendenciozne in sovražne vesti ter se pri tem poslužujejo protiljudskih elementov, ki jim take vesti dajejo. Vsebina teh tujih sovražnih poročil, pa se tiče tudi snovi in podatkov, katere je zbiral obt.Strle.« In še: »Kakor je slovensko ljudstvo obsodilo vse izdajalce, ki so med okupacijo delovali zoper lastni narod in se z gnusom odvrnili od njih, tako obsoja tudi vse delovanje protiljudskih oblasti za katero je bilo danih ogromno žrtve.« Ljudstvo se žrtvuje za petletni gospodarski načrt, ker so žrtve potrebne, obsoja pa »one škodljivce, ki nadaljujejo zločinsko delo zoper interese ljudstva«. Že večkrat naj bi bilo dokazano, da prihajata iniciativa in vodstvo protiljudskega delovanja iz vrhov cerkvene hierarhije, »katera pa v te zločine pošilja predvsem še oni majhni del zapeljancev« (K 193/47, obtožnica).

Strle je med zaslišanji in javno razpravo pojasnil, da podatkov ni zbiral za druge, temveč za svojo osebno objektivno presojo, in da je celo enkrat na katehetskem sestanku poudaril, kako je treba vse, kar je pozitivno, sprejemati (K 193/47-43, javna razprava, 71). Sodišču so kot dokaz, da Strle ni zbiral podatke za sebe, temveč za dostavo »reakcionarnim krogom, ki bi potem vršili propagando v inozemstvu proti sedanji ljudski oblasti«, predložili pismo, ki ga je poslal nekdanji kaplan v Šmihelu pri Novem mestu, Jožef Jurak, ki je pobegnil v Italijo in ga je sodišče zato označilo kot vojnega zločinca, in pa ugotovitve iz prav tako montiranega Nagodeotovega procesa (K 193/47, obtožnica).

Sodba navaja: obtoženci so »bili v času narodnoosvobodilne borbe pristaši belogardističnega domobr. pokreta in tudi po osvoboditvi niso pokazali nobenih znakov, da hočejo sodelovati z ljudsko oblastjo, temveč so se izrazito izkazali kot nje-

ni nasprotniki«. Za Strleta posebej pa sodba trdi, da je »kot kaplan imel pridige v stolnici v Ljubljani po lastnem priznanju pred služkinjami in kuharicami, ki so inteligenčno slabo razvite i. s. na ta način, da so bile pridige sicer besedno v skladu z navodili škofijskega ordinarijata, toda preprosti ljudje so te pridige razumeli popolnoma drugače. Kakor to predpostavlja obtoženec, namreč da so bila naperjena proti ljudsko oblast. Tako je obtoženec tudi pridigal, da je nedeljsko delo hlapčevsko in kot tako za katoličane prepovedano, kar je bilo ravno v času, ko se je vršila po vseh slovenskih cerkvah ofenziva proti udarniškem delu.« (K 193/47-44) Strle je resda med zaslišanji povedal, da ni imel nikdar namena prižniti izrabljati za propagando proti »ljudski oblasti«, da pa je nameraval opozarjati na napake. Tako so se v časopisih vrstili članki, ki so smešili vero. Proti tem resda direktno ni nastopal, ni pa izključeval, da je to delal indirektno. Pridigal pa je, da je za katoličane hlapčevsko delo v nedeljo prepovedano, razen če je bil za takšno delo kak pomemben vzrok. Prepuščal je presoji vernikov, ali je takšen vzrok obstajal ali ne (K 193/47, UI 92/47-21, 3.8.1947, 32).

Dr. Strle je bil obsojen na pet let odvzema prostosti s prisilnim delom in na tri leta izgube aktivne in pasivne volilne pravice, Vera Štekar na štiri leta odvzema prostosti s prisilnim delom in na tri leta izgube aktivne in pasivne volilne pravice, s. Darina Ogulin na tri leta odvzema prostosti s prisilnim delom in na dve leta izgube aktivne in pasivne volilne pravice, Jožefa Pungerčar na eno leto odvzema prostosti s prisilnim delom in na izgubo aktivne in pasivne volilne pravice za eno leto, s. Stanislava Babnik zaradi starosti le na sedem mesecev odvzema prostosti in Ana Štekar na šest mesecev odvzema prostosti s prisilnim delom.

Strle je kazen prestajal na različnih mestih, tako malo več kakor mesec dni v Novem mestu, potem skoraj dve leti v Ljubljani, leto in pol v Mariboru, nekaj tednov v Novem mestu, na Žalah in v Medvodah. Kazen je odslužil dne 26. julija 1952, omejitev državljanskih pravic pa mu je potekla dne 26. julija 1955. O njegovem vedenju v zaporu je poročal križnik Jože Šavora. V jetniški sobi ni podrobneje govoril o sodbi, tudi ni sodeloval pri dnevni politični razpravi, je pa bil jasno opredeljen proti komunizmu in proti komunistični diktaturi. V pogovorih o cerkvenih vprašanjih, o razmerju Cerkve in države je vedno strogo zastopal nepopustljivo stališče. Kardeljev govor leta 1947 in demonstracije pred škofijo so ga razburili, predvsem tudi, ker so na drugi strani komunisti govorili, da vlada v Sloveniji verska svoboda. Bil je prepričan: res, hočejo, da bi ljudje Cerkvi obrnili hrbet, vendar pa se to ne bo zgodilo, ker ljudje vedo, da se tako proti Cerkvi ne sme ravnati. Zato se v svojem prepričanju ne bodo dali omajati. Poudarjal je, da se bo za pravo svobodo Cerkve vedno boril, in je bil prepričan, da bo ta svoboda prišla (AS 1931, Božični proces, Jože Šavora, 1170–1171). Paznik v kazensko-popravnem domu v Mariboru, Anton Pipan, je leta 2005 pričal, da je od vseh duhovnikov Strle največ bral in da je dobro poznal zgodovino. Veliko je molil, nikogar ni obrekoval, tudi ne svojih zasliševalcev, bil pa je do vsakogar nezaupljiv, »ker je nekoč na zaslišanju prepoznal svoje besede, ki jih je izrekel nekomu«. Dodal je še: »Bil je trdna osebnost. Ni pustil, da bi se z njim kdo igral. Imel je res močno hrbtenico. /.../ Gospod Strle je bil res velik človek! Če pa kaj ni bilo v redu, je vzkipeł. Bil je oster. Nikogar se ni bal. Dober človek je bil!« (Dragar 2009, 298–299)

Kot zakoniti zastopnik Nadškofije Ljubljana je nadškof dr. Anton Stres na Okrožno sodišče Novo mesto vložil dne 27. decembra 2012 zahtevo za varstvo zakonitosti.² Zastopala ga je odvetnica Lidija Grbec. Hkrati je zahteval tudi izločitev predsednika vrhovnega sodišča Branka Masleša iz postopka, ker je bil član vladajoče KP in ker naj bi kot preiskovalni sodnik sodeloval pri verifikaciji umorov na državni meji,³ in vrhovne sodnice Vesne Žalik, ker je bil njen krvni sorodnik v povojnem času funkcionar Javnega tožilstva LRS, to pa zbuja dvom o nepristranskosti (K 193/47, Zahteva za varstvo zakonitosti, 27. 12. 2012). O zahtevah za izločitev je odločal kar Masleša sam in s tem kršil ustavno načelo o nepristranskosti.⁴

V zahtevi za varstvo zakonitosti so bile navedene številne bistvene kršitve kazenskega postopka in kršitve določb kazenskega zakona. Ker je vodila kazensko preiskavo UDV, je bila obtožnica nezakonita, v pripravljalnem postopku in v preskavi obtoženec ni imel pravnega zastopnika, sodišče ni pravočasno vročilo obtožnice obdolžencu in zagovorniku, zato mu ni ostalo dovolj časa, da bi se pripravil na zagovor. Opisi dejanj so bili nejasni, dokazi niso bili predloženi, po opisu ni bilo moč ugotoviti kaznivega dejanja po Zakonu zoper narod in državo in po Zakonu o zatiranju nedovoljene trgovine, nedovoljene špekulacije in gospodarske sabotaže. Strle je bil kaznovan po zakonu, ki ga ob času očitane dejanja še ni bilo. Obsojen je bil tudi zaradi vohunstva, vendar mu sodba ne očita nobenega zbiranja »podatkov, ki po svoji vsebini predstavljajo posebno varovano vojaško ali državno tajnost«. V sodbi ni bil naveden namen, zakaj naj bi zbiral podatke. Strleta so obsodili zaradi kaznivih dejanj po ZKLD, na primer: člen 3 (vojno zločinstvo), člen 3, točka 10 (vohunstvo), člen 3, točka 14 (pomoč storilcem kaznivih dejanj zoper narod in državo), člen 5, točka 15 (gospodarska sabotaža itd.). Manjkala je časovna opredelitev, pisalo je samo »po osvoboditvi«. Izrek sodbe o tem, da je ljudi odvrčal od dela s ciljem, da gospodarsko škoduje koristim ljudi, je bil nedoločen in nejasen, tudi sodba ni ugotovila družbene nevarnosti obsojenčevih dejanj. Ker so bile v postopku kršene bistvene določbe kazenskega prava, predvsem pravica do poštenega zagovora in obrambe, je v zahtevi za varstvo zakonitosti navedena naslednja ocena: »Gre za procesno in materialno nezakonito sodbo, izdano z namenom zatiranja človekovih pravic in svoboščin idejno in politično drugačnih državljanov, za tipično sodbo revolucionarnega, t.j. zločinskega prava in pravosodja.« (K 193/47, Zahteva za varstvo zakonitosti, 27. 12. 2012)

² Podlaga je 30. člen Ustave Republike Slovenije in določbe 420. in 421. člena Zakona o kazenskem postopku v zvezi z določbami 20. člena Zakona o spremembah in dopolnitvah zakona o kazenskem postopku (ZKP-G, *Uradni list RS*, 101/2005).

³ Na podlagi določb 6. točke 1. odstavka 39. člena ZKP, ker so se v državi SFRJ kršile človekove pravice in ni delovala kot pravna država (preambula k temeljni ustavni listini o samostojnosti in neodvisnosti Republike Slovenije).

⁴ Vrhovno sodišče, Su 29/2013-12, 11. 4. 2013. <http://odlocitve.us-rs.si/sl/odlocitev/US24443>, 11. 4. 2015: »Pravica do nepristranskega sojenja, ki jo zagotavlja prvi odstavek 23. člena Ustave, zahteva, da sodnik ne sme postopati pristransko, tj. dajati prednost eni stranki, oziroma stranko neenako obravnavati. Nepristranskost sodnika je podana, če obstajajo take okoliščine, ki bi pri razumnem človeku zbudile upravičen dvom, da o zadevi ne bo mogel odločati nepristransko.«

Vrhovno sodišče v senatu, ki so ga sestavljali predsednik Branko Masleša in vrhovni sodniki Maja Tratnik, mag. Damjan Florjančič, mag. Kristina Ožbolt in Vesna Žalik, je zahtevi za varstvo zakonitosti dne 6. junija 2013 ugodilo po Zakonu o kazenskem postopku, kakor je predlagal tudi vrhovni državni tožilec Boris Ostruh dne 25. aprila 2013 (I Ips 188/2013).

2. Sodba pred Okrajnim sodiščem v Ljubljani

Anton Strle se je dne 24. oktobra 1956 ponovno znašel na zatožni klopi pred okrajnim sodiščem v Ljubljani pod predsedstvom Andreje Jadek in ob sodelovanju sodnikov porotnikov Dušana Obersnela in Slavka Cvetka ter zapisničarice Brede Gselman. Njegov zagovornik je bil dr. Jakob Mohorič. Obsojen je bil na šest mesecev in na plačilo stroškov kazenskega postopka zaradi kaznivega dejanja po členu 119/3 Kazenskega zakonika, ki pravi: »Kdor z žalitvijo državljanov ali kako drugače zbuja narodnostno, plemensko ali versko nestrpnost, se kaznuje z zaporom do dveh let.« (Kazenski zakonik 1951, 77) »Z žalitvijo državljanov« naj bi »vzbujal versko nestrpnost s tem, da je dne 15. 11. 1955 leta v stanovanju Žigon Cecilije v vasi Grčarevec 12 ob priliki njunega razgovora glede verouka dejal, da bi morala njenega sina Antona, s palico prisiliti k temu, da bi posečal verouk in da bo ostal pretepač, pijanec, skratka slab človek, če ne bo hodil k verouku in v cerkev ter da je sama »lenoba« ker ne hodi v cerkev in da so ljudje v vasi slabi, da so pretepači, pijanci in ubijalci« (Okrajno sodišče Ljubljana, Ks 645/56-4, 24. 10. 1956). Priča Cecilija Žigon je trditve na obravnavi potrdila.

Strle je v zagovoru potrdil, da je novembra 1955 obiskal omenjeno družino, ker je hotel vedeti, zakaj sin ne prihaja k verouku, čeprav ga je mati prijavila. Mati mu je povedala, da otroci ne ubogajo in da bi jih bilo treba kaznovati s palico. Zgledovala se je po svoji materi, ki je vzgojila pet otrok. Zanimal je, da ji je svetoval, naj s palico sina prisili, da hodi k verouku. Govoril da je samo o splošnih vzgojnih ukrepih. Tudi ni rekel, da bo sin postal pretepač oziroma slab človek, če ne bo hodil k verouku. Govoril pa je o sebi in da bi sam postal po vsej verjetnosti slab človek, če ne bi imel vere. Ta da ga je obvarovala marsičesa slabega. Ko je Žigonova tožila, da je cerkev zelo daleč in da zato tja redko prihaja, pa je pripomnil: »Gospa, če ni tukaj kaj lenobe.« Absolutno je zanimal, da bi žalil ljudi iz Grčarevca in jih označil za slabe, pijance in podobno, je pa Žigonova trdila, da so dostikrat tisti, ki hodijo v cerkev in k obhajilu, slabi in da radi opravljajo.

Kljub temu da drugih dokazov ni bilo, je sodišče pričevanju Žigonove verjelo, ker »sodišče ni našlo nobenega razloga, da priči nebi verjelo. Nasprotno priča Žigon Cecilija je naredila na sodišče verodostojen in resnicoljuben vtis.« Obtoženec po mnenju sodišča »svojih trditvev z ničemer ni podkrepil oz. dokazal«. Nadalje da »ni dvoma o tem, da je obdolženec inkriminiranega dne v pogovoru z Žigon Cecilijo rabil inkriminirane besede, kot je navedeno v tenorju sodbe«. Tukaj je bilo kršeno pravno načelo, saj bi sodišče moralo obtožencu dokazati krivdo in ne narobe. Zakaj naj bi bilo mnenje omenjene Žigonove bolj verodostojno kakor Strle-

tovo? V nadaljevanju je sodišče navedlo: »Iz vsebine izrazov, ki jih je obtoženec porabil v pogovoru z Žigon Cecilijo je razviden naklep obdolženca, da je pri Žigonovi hotel doseči, da bi s temi besedami opredelil, kateri ljudje so v vasi na splošno dobri, kateri pa ne. Saj je sam obtoženec rekel v svojem zagovoru, da smatra, da so ljudje v vasi Grčarevci najslabši v župniji glede verskega pouka. S tem v zvezi je jasno zakaj je za Grčarevce rabil izraze, da so pretepači, pijanci in ubijalci. In da je nedvomno te besede za Grčarevcane rabil samo zato, da so taki zaradi tega, ker ne gredo v cerkev, – ker niso verni. S tem je dejanje in krivda v celoti dokazana. Sodišče je spoznalo obdolženca za krivega kaz. dej. vzbujanje nestrpnosti po čl. 119/3 KZ. Po navedenem zakonitem predpisu je bilo izrečena kazen zapora do 2 let. Pri odmeri kazni sodišče ni našlo olajševalnih okoliščin, kot obtežilno pa je našli, da je obd. storil kaz. dej. v povratku.« (Okrajno sodišče Ljubljana, Ks 645/56-4, 24. 10. 1956)

Okrožno sodišče je kot pritožbeno sodišče v Ljubljani pod vodstvom predsednika okrožnega sodišča Jožeta Pernuša in ob sodelovanju sodnikov Jožeta Fistra in Stanka Klavska kot članov senata ter Zofije Vrkljan kot zapisnikarice v kazenski zadevi proti Strletu – zagovarjal ga je odvetnik Jakob Mohorič – pritožbi deloma ugodilo in kazen znižalo na dva meseca zapora. Oprostilo ga je obsodbe, da je v stanovanju Žigonove rekel, naj bi sina s palico prisilila, da obiskuje verouk, in da bo drugače postal pretepač, pijanec, skratka, slab človek. Pritrdilo je Strletu, »da verske nestrpnosti ni mogoče vzbujati med verniki iste religije« in da je pri Žigonovi karal le versko mlačnost. Po oceni sodišča pa je bil spoznan za krivega kaznivega dejanja po členu 119/III: ob obisku Cecilije Žigon v Grčarevcu novembra 1955 – sodišče se je oprlo zgolj na pričevanje Žigonove – je izjavil, da so ljudje v vasi Grčarevec slabi, da so pretepači, pijanci in ubijalci. Ker je rekel, da bo tudi sin takšen, če ne bo hodil k verouku, pa je jasno povedal, »da so v njegovih očeh moralno pozitivni samo oni vaščani, ki se podrejajo cerkvi in udeležujejo verskih opravil ter izpolnjujejo druga njena pravila« (Kž 971/56).

Odvetnica Lidija Grbec je dne 28. decembra 2002 v imenu ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Antona Stresa, njegovega zakonitega zastopnika, vložila zahtevo za varstvo zakonitosti (III. Ks 645/56, Zahteva za varstvo zakonitosti), in to »zaradi bistvene kršitve določb kazenskega postopka in zaradi kršitve določb kazenskega zakona« (III. Ks 645/56, Zahteva za varstvo zakonitosti). Navedla je, da sodba »nima ustrezne dokazne ocene«, ker ne navaja konkretnih dokazov. Tudi ni navedbe o tem, katere državljanke naj bi obsojenec užalil, pri kom so žalitve zbudile versko nestrpnost in kako se je ta nestrpnost kazala ter kakšno konkretno škodo naj bi ta žalitev povzročila. »Izpodbijana sodba je procesno in materialno nezakonita. Izdalo jo je nepravno, revolucionarno sodišče v nezakonitem postopku, v katerem so katoliškem sodniku očitno pristransko sodili zgolj sodniki komunisti zgolj z namenom zatiranja človekovih pravic in svoboščin idejno in politično drugačnih državljanov.« (III. Ks 645/56)

Vrhovno sodišče Republike Slovenije je 24. oktobra 2013 zahtevi za varstvo zakonitosti ugodilo in končno Strleta oprostilo. Senat so sestavljali predsednik Marčo Šorli in člani Maja Tratnik, mag. Damijan Florijančič, mag. Kristina Ožbolt in

Barbara Zobec. Sodba se je opirala na odgovor vrhovne državne tožilke Savice Poreber, ki je dne 27. junija 2013 navedla, »da je zahteva za varstvo zakonitosti utemeljena, ker v izreku pravnomočne sodbe navedenemu ravnanju niso opredeljeni bistveni zakonski znaki očitanege dejanja«. In: »Za pravno opredelitev po tretjem odstavku 119. člena KZ tako zgolj žalitev državljanov ne zadostuje, saj je treba pri kaznivem dejanju žalitev presoјati glede na okoliščine, ki kažejo, da se je zaradi žalitev v nečem konkretizirala verska neustrpnost.« (I Kr 77/2013)

Kratice

- ADG** – Archiv der Diözese Gurk.
AS – Arhiv Republike Slovenije.
KA – Katoliška akcija.

Reference

Arhivski in drugi viri

ADG, Nachlass Bischof Rožman.

Arhiv Antona Strleta, FSO Voglje.

AS 1931, Božični proces.

AS 1931, mikrofilmi, II000855.

AS 1931, t.e. 1085.

AS 1589/III, Spisi CK ZKS.

Okrajno sodišče Ljubljana, III KS 645/56.

Okrožno sodišče Novo mesto, K 193/47.

Republika Slovenija: Ustavno sodišče. B.I. Odločbe in sklepi. <http://www.us-rs.si/odlocitve/vse-odlocitve-iskalnik/> (pridobljeno 11. 4. 2015).

Uradni list RS, 101/2005.

Druge reference

Dragar, Milanka, ur. 2009. *Življenje iz vere: Pričevanja o prof. dr. Antonu Strletu ob peti obletnici smrti*. Ljubljana: Dragar.

Drnovšek, Darinka. 2000. *Zapisniki politbiroja CK KPS/ZKS 1945–1954*. Viri 15. Ljubljana:

Ferjančič, Roman, in Lovro Šturm. 1998. *Brezpravje: Slovensko pravosodje po letu 1945*. Ljubljana: Nova revija.

Griesser - Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.

— — —. 2015. Anton Strle v zaporu in pred sodiščem. *Communio* 2: 162–173.

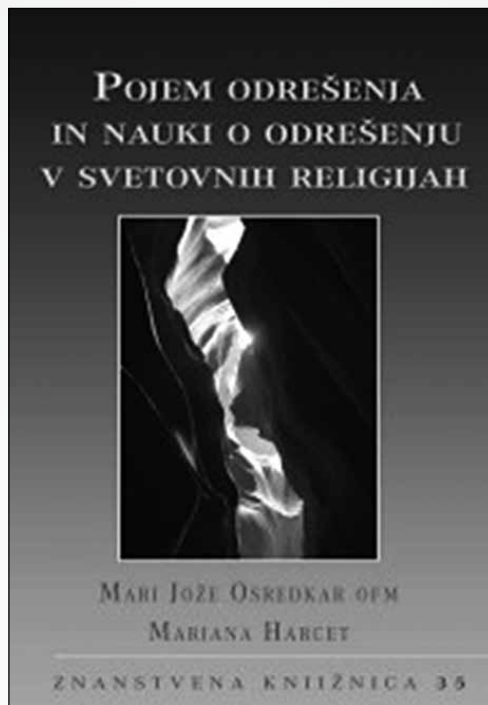
— — —. 2013. Škof Gregorij Rožman. *Communio* 2:193–209.

Kazenski zakonik. 1951. Ljubljana: Društvo pravnikov LRS.

Letopis ljubljanske škofije in slovenskega dela reške škofije za leto 1959. 1959. Ljubljana: Škofijski ordinariat v Ljubljani.

Mikuž, Metod. 1961. *Pregled zgodovine NOB v Sloveniji*. Zv. 2. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Rožman, Gregorij. 1943. Pastirsko pismo ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana za advent 1943. *Škofijski list*, 30. 11.



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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,581—590
 UDK: 274-1Hus J.
 Besedilo prejeto: 09/2014; sprejeto: 07/2015

Ctirad Václav Pospíšil

Giovanni Hus e i cattolici cechi: dal trauma alla riconciliazione

Riassunto: L'autore presenta le diverse interpretazioni del pensiero e della vicenda di Giovanni Hus nel pensiero di vari autori cechi. Dimostra che la valutazione del personaggio in questione da parte dei cattolici cechi non è stata mai univoca, ma piuttosto dilemmatica. Gravi problemi sono sorti soprattutto a partire dal 1850 quando sono apparse diverse interpretazioni di tipo ideologico – anticattolico. Le tensioni hanno trovato una felice soluzione nel 1999 durante il simposio svoltosi alla Lateranense. Questa pace, una volta raggiunta, va tuttavia coltivata e difesa non solo da parte dei responsabili pensatori cattolici cechi, ma anche da parte degli scienziati di altri paesi.

Parole chiave: Giovanni Hus, l'ussitismo, l'immagine di Hus nel pensiero ceco

Povzetek: **Jan Hus in češki katoličani: od travme do sprave**

Avtor predstavi in ovrednoti razne razlage življenja in dela Jana Husa, kakor ga vidijo nekateri češki pisatelji, in pokaže, da češki katoličani niso nikoli imeli popolnoma negativne drže do Husa. Največji problemi so nastopili po letu 1850, ko so bile objavljene razne ideološke in posebno protikatoliške interpretacije Husa in husitskega gibanja. Vendar je leta 1999 veliki mednarodni simpozij, ki je bil posvečen Janu Husu in je potekal na Papeški lateranski univerzi, pripomogel, da so bile mnoge medkonfesionalne in družbene napetosti premagane. Ubriniti in razvijati dogovor in mir, ki so ju takrat dosegli, pa je naloga ne samo čeških katoliških mislecev, ampak tudi tujih učenjakov.

Ključne besede: Jan Hus, husitsko gibanje, podoba Jana Husa v češki misli

Abstract: **J. Huss and the Czech Catholics: From Trauma to Reconciliation**

In this study, the author presents and evaluates various interpretations of the life and work of Master Jan Hus in the thinking of Czech authors. In the first place he argues that the attitudes of Czech Catholics to this person were never strictly negative. The greatest problems appeared after 1850, when various ideological and especially anti-Catholic interpretations of Hus and the Hussite movement appeared. Great inter-confessional and social tensions were overcome in 1999 in the great international symposium dedicated to Jan Hus, which took place on the floor of the Pontifical Lateran University. The once reached settlement is, however, still to be defended and developed, which

poses a challenge not only to the Czech Catholic authors, but also to foreign scholars who deal with this theme.

Key words: J. Hus, Hussite movement: Image of Hus in the Czech thinking

Nell'anno 2015 i cattolici cechi ricordano, naturalmente con tutti gli altri cristiani della Boemia e della Moravia, il seicentesimo anniversario della tragica morte di Giovanni Hus, il quale è stato condannato come eretico e in seguito bruciato sul rogo durante il Concilio di Costanza (1414–1418), precisamente il 6 luglio 1415. Spero che il sopradetto anniversario possa suscitare l'interesse anche dei nostri colleghi in Slovenia. Mi permetto di ricordare che ai tempi di Hus non pochi sloveni frequentavano le lezioni all'Università di Praga.¹

Si sa che dai tempi di M. Lutero i cristiani evangelici hanno interpretato il riformatore ceco come il predecessore della loro identità protestante. Bisogna, però, aggiungere che la valutazione di Hus e dell'ussitismo da parte dei cattolici prevalentemente cechi, ma non solo, è stata da sempre dilemmatica. Infatti, è quasi impossibile stabilire dove si tratti della riforma della stessa chiesa cattolica e dove ci si trovi già nell'ambito della Riforma di tipo protestante. La situazione si è resa molto scottante soprattutto nel periodo 1850–1989, perché non solo la Chiesa evangelica dei Fratelli cechi, ma anche la Chiesa cecoslovacca – ussitica a partire dal 1920, e i rappresentanti dei movimenti patriottici hanno presentato il riformatore praghese in chiave anticattolica. In questa situazione polemica i pensatori cattolici cechi hanno presentato Giovanni Hus e l'ussitismo con toni molto più critici rispetto ai decenni precedenti. Si può dire che è scoppiata una vera guerra di interpretazioni ideologiche inconciliabili. Questo triste divario è stato gradualmente superato negli anni Novanta del secolo scorso, quando, grazie all'impulso diretto di Giovanni Paolo II, ha incominciato a operare il Comitato scientifico ussitico con rappresentanti di diverse denominazioni cristiane della Repubblica Ceca.

L'approdo felice di questo processo è stato raggiunto durante il grande simposio internazionale che si è svolto nell'ultimo mese del 1999 alla Pontificia Università Lateranense. Giovanni Paolo II nel suo discorso ha espresso ai partecipanti del simposio il suo grande dolore per la morte tragica di Giovanni Hus ed ha sottolineato le grandi qualità morali di questo personaggio (Giovanni Paolo II. 1999). I rappresentanti della Chiesa Cattolica Romana e della Chiesa evangelica dei Fratelli cechi, pochi giorni dopo la conclusione del simposio, hanno firmato un documento di grande valore storico, nel quale si dice che la figura di Hus non deve essere più causa dell'odio interconfessionale e che nessuna delle chiese contemporanee può appropriarsi di Giovanni Hus in modo esclusivo. Gli uni possono vedere nel riformatore praghese il predecessore dell'ecclesiologia elaborata dai pa-

¹ I maestri e gli studenti sono stati divisi in quattro nazioni secondo criteri piuttosto geografici e linguistici, concretamente ceca, bavarese, sassone, polacca. Gli studenti di lingua slava provenienti dall'area mediterranea di solito facevano parte della nazione ceca, ma potevano scegliere liberamente anche una delle altre nazioni (Svatoš 1995, 64).

dri conciliari durante il Concilio Vaticano II, gli altri hanno pieno diritto di presentarlo come precursore della Riforma protestante (Vlke Smetana 2001).

Nel primo paragrafo del presente articolo vorrei brevemente ricordare le tensioni che riguardano le diverse valutazioni di Giovanni Hus all'interno della chiesa cattolica dal Quattrocento fino alla prima metà del Settecento. Nella seconda parte mi permetterei di ricordare le presentazioni più significative di Hus che sono emerse dai tempi dell'Illuminismo fino agli anni Sessanta del secolo scorso. Non c'è dubbio che la pietra miliare sul cammino verso una nuova e più aperta valutazione di Hus da parte di molti pensatori cattolici cechi sia stata la monografia del benedettino belga P. de Vooght (1973; 1975; 1997–2003). Proprio a questa tematica molto interessante dedico il terzo punto del presente studio.

1. Dal Quattrocento fino alla prima metà del Settecento

La prima espressione della valutazione dilemmatica di Hus da parte dei cattolici risale addirittura agli ultimi giorni della sua vita. Sebbene sia stato ufficialmente condannato come eretico, un sacerdote straniero, dottore di teologia ha ascoltato la sua confessione e gli ha persino impartito l'assoluzione senza esigere che Hus abiurasse gli errori di cui era stato incolpato da parte del tribunale conciliare, ciò significa che questo confessore e dottore di teologia non aveva reputato Hus come un vero eretico (Brandmüller 1995, 217–218).

Innanzitutto, va notato che lo scopo principale di tutta l'opera di Giovanni Hus, del movimento riformatore nato in seno all'università di Praga a cavallo del Trecento e il Quattrocento e delle diverse frazioni dell'ussitismo si trova evidentemente nell'ambito religioso. Bisogna, però, aggiungere che il movimento ussitico² ha implicato pure una certa emancipazione del popolo ceco nei confronti dell'elemento tedesco che ha incominciato a insediarsi nel Regno boemo dal Duecento soprattutto nelle città. Se alla corte dell'imperatore e del re Carlo IV († 1378) e di suo figlio, il re Venceslao IV († 1419) si parlava tedesco e latino, dopo le guerre ussitiche la situazione è cambiata completamente e la lingua ceca ha acquistato pieno diritto d'uso nella cultura,³ nella politica e nell'ambito della giurisprudenza (Dobrovský 1792).

Inoltre non dobbiamo dimenticare che l'ussitismo non è stato mai un movimento monolitico. Infatti bisogna ben distinguere tra l'ussitismo radicale, il cui centro si trovò nella città di Tábor nella Boemia meridionale (i taboriti), con forti influssi nella Boemia orientale (gli orebiti), e l'ussitismo moderato di tipo praghese.

² Va sottolineato che la denominazione »hussitae« proviene originariamente dagli avversari del movimento riformatore ceco, e perciò per lungo tempo ha avuto una connotazione peggiorativa (Seibt 1995, 27).

³ Risalgono agli ultimi decenni prima della rivolta ussitica le tre redazioni o rielaborazioni della traduzione completa della Bibbia in ceco, una delle prime nella lingua materna in Europa. Non si riesce a stabilire con esattezza il ruolo preciso svolto da Giovanni Hus in queste vicende, comunque le ultime due redazioni sono nate di sicuro nei circoli vicini a Hus (Kvas 1997). Sembra assai probabile che il riformatore praghese sia stato l'autore della nuova ortografia ceca (Schröpfer 1968).

Mentre la prima corrente si è notevolmente allontanata dall'ortodossia cattolica, la seconda ha mantenuto tutti i principali punti di contatto con il cattolicesimo per quanto riguarda i sette sacramenti, la fede nella presenza reale di Cristo sotto le due specie eucaristiche e perfino la dottrina della successione apostolica, e a ciò corrisponde una continua tendenza a raggiungere il riconoscimento della comunione dei laici sotto entrambe le specie eucaristiche da parte della Chiesa Cattolica Romana (Lášek 1995b). Sembra chiaro che il pensiero di Hus corrisponda molto meglio alla posizione dottrinale della corrente moderata, la quale viene valutata oggi come un tipo di cattolicesimo riformatore (David 2012). Dopo l'anno 1434, quando i moderati vinsero la battaglia contro i radicali, è sopravvissuta quasi esclusivamente la corrente moderata, che è diventata la chiesa utraquista. Questo cattolicesimo riformatore è stato riconosciuto durante il Concilio di Basilea (Krchňák 1997), e persino il Concilio tridentino ha permesso la comunione dei laici sotto entrambe le specie come un privilegio per la Boemia e la Moravia (Kavka e Skýbová 1969). Dovrebbe essere scontato che gli utraquisti hanno venerato Giovanni Hus come martire e come santo sin dall'anno 1416, e tale culto è durato fino al 1620 (Holeton 2012).

Dopo la grande sconfitta delle forze armate boeme nel 1620 (battaglia nei pressi di Praga sul monte Bílá Hora, 8 novembre 1620) sono cominciati anni davvero tristi per il popolo ceco. La ricattolizzazione spesso violenta nel Seicento, sotto il governo degli imperatori asburgici, non aveva niente in comune con il vero cattolicesimo, e perciò i cattolici cechi oggi sono restii a riconoscersi in questo abuso della loro fede da parte del potere politico del tempo (Beran 1965). Siccome il cattolicesimo è stato spesso identificato da parte degli avversari con questi crimini contro la libertà della coscienza personale, sembra meglio designare questi avvenimenti come «riconfessionalizzazione» oppure come «unificazione confessionale del paese». Nonostante il fatto, che i membri della chiesa utraquista siano stati costretti a far parte della Chiesa Cattolica Romana, la venerazione personale nei confronti di Giovanni Hus è continuata in molte famiglie riconfessionalizzate fino all'inizio dell'Ottocento.⁴

2. Dalla metà del Settecento fino agli anni Cinquanta del secolo scorso

Gli Illuministi nella seconda metà del Settecento hanno incominciato a leggere le vicende di Giovanni Hus da un punto di vista completamente nuovo. In connessione con il giuseppinismo vedevano il riformatore ceco come una persona che ha lottato contro il potere della Chiesa a favore dello Stato, come un martire della coscienza e della libertà individuale.⁵ Queste immagini di Hus, tuttavia, non erano

⁴ Ad esempio, ancora nell'anno 1677, secondo la querela del suo superiore, L. Nuska, un parroco di campagna, continuava ad utilizzare delle ostie sulle quali c'era l'immagine di Hus tra le fiamme e il calice per la consacrazione (Royt 2001, 417).

⁵ A questo punto pare conveniente ricordare un teologo e storico illuminista del giuseppinismo, Caspar Royko (1741–1819), dall'anno 1783 professore della storia della Chiesa a Praga, membro della masso-

altro che autoproiezioni degli stessi pensatori illuministi. Si è trattato, dunque, di un falsamento della storia e di una lettura ideologica.

La posizione della lingua ceca nell'Impero austriaco era assai triste. Basta ricordare che il primo ginnasio di lingua ceca è sorto in Boemia soltanto nella metà degli anni Sessanta dell'Ottocento e che all'università di Praga si sono potute tenere lezioni in ceco solo a partire dagli anni Ottanta. In questa situazione nei primi decenni dell'Ottocento è nato il movimento di risveglio nazionale che si è lasciato ispirare, in un certo senso paradossalmente, dalla filosofia del romanticismo tedesco. Soprattutto dagli anni Cinquanta in poi i fautori dell'emancipazione nazionale hanno cominciato a sottolineare i paralleli tra la loro lotta e le vicende dell'ussitismo. Trovarono ispirazione soprattutto nell'opera del grande storico e politico boemo, František Palacký (1798–1876), insignito del titolo onorifico di Padre della nazione ceca. L'autore appena nominato aveva presentato un'interpretazione nuova e ben ancorata nelle fonti della storia di Giovanni Hus e dell'ussitismo come vertice della storia del popolo ceco. Per lui Hus era il predecessore della Riforma protestante (Palacký 1850). I patrioti cechi erano riusciti a convivere pacificamente con gli abitanti tedeschi nella loro patria fino all'anno 1850, ma dopo questa data la situazione si era notevolmente peggiorata. Benché Palacký fosse un protestante e la grande maggioranza della popolazione appartenesse ufficialmente alla Chiesa cattolica, la sua interpretazione dell'ussitismo ha affascinato tanta gente e così è diventata l'espressione del patriottismo ceco.

Sotto l'influsso del *Kulturkampf* tedesco aumentò sempre più la forza delle correnti che utilizzavano Giovanni Hus nella propaganda anticattolica. A molti sembrava che uno non potesse essere contemporaneamente cattolico e vero patriotta ceco. Queste tendenze culminarono nel pensiero di T. G. Masaryk, presidente della Repubblica Cecoslovacca dal 1918, soprannominato liberatore, secondo il quale l'ideale umanistico rappresenterebbe la continuazione del messaggio di Hus e della Riforma protestante, mentre il cattolicesimo sarebbe sinonimo di reazione e di forme di governo teocratiche e autoritarie, e pertanto dovrebbe essere in netta contraddizione con la missione storica del popolo boemo (Masaryk 1896).⁶ Non c'è da meravigliarsi che molte persone persero la fede cattolica e che tanti cattolici si sentirono interiormente divisi. L'immagine di Hus è stata forzata, il suo pensiero religioso è stato accantonato ed il suo nome è diventato una tela sulla quale si sono proiettate le varie ideologie di fine Ottocento e dei primi decenni del Novecento.

Questa atmosfera di ostilità e di forte anticlericalismo ha suscitato, comprensibilmente, una reazione da parte dei pensatori cattolici, i quali nei confronti di Hus hanno preso una posizione molto più critica rispetto ai decenni precedenti. Come esempio potrebbe venirci in aiuto un importante teologo cattolico del tempo, Antonio Lenz (1829–1901), il quale testimonia che al tempo del suo studio in semina-

neria. La sua opera sul Concilio di Costanza è uscita in quattro volumi (Royko 1795–1796).

⁶ Masaryk invita spesso i suoi lettori alla lettura diretta delle opere di Hus, tuttavia nel suo libro troviamo davvero pochissime citazioni dirette prese dagli scritti del riformatore boemo. Secondo il parere dei veri scienziati del tempo, come ad esempio Z. Pekař, il libro di Masaryk rappresenta una forzatura nettamente ideologica e populistica della storia.

rio i professori sostenevano che Hus non fosse eretico e che fosse stato condannato a causa della sua critica del clero terribilmente corrotto. Lenz, invece, smentendo questa interpretazione favorevole a Hus, sosteneva che il riformatore boemo fosse davvero un eretico giustamente condannato dal concilio ecumenico (Lenz 1907).

L'infelice clima di confronto, spesso assai aspro, continuò anche ai tempi della cosiddetta Prima Repubblica (1918–1938). Nell'ambiente cattolico notiamo, però, non solo una tendenza critica nei confronti di Giovanni Hus da parte di alcuni pensatori (Sedlák 1915), ma pure una lotta per la riabilitazione del riformatore praghese da parte di alcuni cattolici laici aventi un orientamento che si potrebbe definire come una certa anticipazione delle idee proclamate dal Concilio Vaticano II. In realtà volevano riabilitare in questo modo il cattolicesimo stesso davanti all'opinione pubblica e riconciliare un sincero patriottismo con la fede cattolica.⁷

Non dovrebbe sorprendere che le loro pubblicazioni abbiano suscitato un'aspra critica non solo dei cattolici piuttosto di destra, per i quali Hus doveva rimanere semplicemente eretico (Kašpar 1926), ma pure dei pensatori evangelici (Kozák 1925). Questi ultimi identificavano il cattolicesimo con tutto il negativo che si poteva notare nella vicenda, soprattutto nella causa di Giovanni Hus e così in modo implicito volevano comunicare che un buon Ceco doveva distanziarsi da esso. Il cambiamento della faccia ufficiale della Chiesa cattolica significava la fine di questo gioco propagandistico, e perciò combatterono con tutte le forze contro la tendenza riabilizionistica all'interno del cattolicesimo del tempo. Esiste ancora un altro motivo della resistenza degli evangelici cechi contro la riabilitazione di Giovanni Hus da parte della Chiesa cattolica. Coloro che definiscono la propria identità negativamente, ad esempio come non-cattolici, in realtà dipendono da quella negata in modo sostanziale, per questo motivo il cambiamento del cattolicesimo da loro presentato significherebbe una grande minaccia per la loro anti-identità propriamente detta. Anche se oggi la situazione ecumenica è migliorata notevolmente, gli evangelici non smettono di ripetere che la riabilitazione di Hus non ha nessun senso. In questo contesto va notato con grande soddisfazione che i rappresentanti della Chiesa cecoslovacca – ussitica, i Vecchi Cattolici nella Boemia, insieme a diverse denominazioni dell'anglicanesimo in Canada e negli Stati Uniti, che tra l'altro, prestano a Hus il culto spettante ad un santo, negli ultimi vent'anni hanno spesso espresso la loro apertura verso questa riabilitazione da parte della rappresentanza ufficiale del cattolicesimo.

L'abuso ideologico di Giovanni Hus e dell'ussitismo ha raggiunto il culmine ai tempi tristissimi del totalitarismo comunista. Nell'anno 1950 sono stati internati praticamente tutti i membri maschi delle comunità religiose in Cecoslovacchia. Tanti sacerdoti sono stati imprigionati nei campi di concentramento destinati a coloro che si erano messi in opposizione contro il regime disumano. La dimensione religi-

⁷ A questo punto va ricordato un cattolico piuttosto liberale, Václav Flajšhans (1866–1950), editore delle opere latine del riformatore praghese, il quale ha proposto la riabilitazione di Hus nei primi decenni del ventesimo secolo. Nella stessa linea di pensiero si sono inseriti i cattolici: Vlastimil Kybal (1889–1958 Washington, in esilio dal 1948) (Kybal 1923; 1926; 1931); Václav Novotný (1869–1932) (Novotný 1921–1923).

osa dell'ussitismo fu messa completamente tra parentesi, chi intendeva parlarne apertamente fu etichettato come reazionario e «fanatico» religioso. Hus fu presentato come predecessore del socialismo, come comunista «anonimo», l'ala radicale del movimento ussita (i taboriti) venne interpretata come anticipazione diretta della lotta delle classi, l'anti-cattolicesimo fu visto in modo nettamente demagogico come vera faccia dell'ussitismo. Sembra abbastanza comprensibile che tanti cattolici, e con loro anche alcuni oppositori del regime sotto il tiro di questa propaganda martellante, soprattutto negli anni Cinquanta e pure negli anni Sessanta, abbiano guardato a Hus e all'ussitismo senza esagerazione con un certo disgusto.

3. La ricezione drammatica della monografia di P. de Vooght

L'effetto della monografia di P. de Vooght, ricordata sopra, uscita nell'anno 1960, la cui seconda edizione fu rifatta e completata nel 1972, nell'ambiente ceco è paragonabile ad un fulmine a ciel sereno. Vooght, rinomato storico e teologo cattolico di fama internazionale, ha dedicato più di 25 anni allo studio della questione ed è arrivato alla conclusione che in realtà Giovanni Hus non era eretico nel senso forte del termine. Contemporaneamente, però, critica la sua poca responsabilità sociale, certe esagerazioni moralizzanti contro il clero benestante nelle sue prediche al popolo e pure la scarsa originalità del suo pensiero teologico. Il modo di procedere degli avversari contro il riformatore ceco, secondo Vooght, era pieno di odio scellerato, di calunnie e di intrighi, e perciò da un punto di vista morale assolutamente inaccettabile. Hus, pur richiamandosi al pensatore inglese Wyclif nelle questioni filosofiche (il realismo in opposizione al nominalismo) e soprattutto nella strategia della riforma ecclesiastica, non ne ha accettato mai le tesi eretiche. Ad esempio, la dottrina eucaristica di Hus è nettamente ortodossa,⁸ lo stesso vale anche per l'insegnamento circa i sette sacramenti e persino l'accusa di donatismo non è fondata sufficientemente. Come vero problema viene identificata la collaborazione di Hus con il re Venceslao IV e la nobiltà contro gli interessi dell'alto clero. Il Concilio, perciò, ha dovuto trasferire la causa di Hus dal piano politico al piano teologico, dove nessun potere secolare poteva intervenire a favore del riformatore. L'unica cosa che oggi si dovrebbe aggiungere al contributo del benedettino belga, riguarda l'influsso decisivo che hanno esercitato le idee escatologiche, con le aspettative della fine del mondo e dell'avvento dell'Anticristo, sul pensiero e soprattutto sul comportamento del riformatore ceco e di tutto il circolo rinnovatore presso l'Università di Praga a cavallo del Trecento e Quattrocento.

Sembra scontato che il primo forte attacco contro le idee del pensatore bene-

⁸ Nelle trenta tesi condannate dal Concilio di Costanza ed imputate a Giovanni Hus non se ne trova nemmeno una riguardante l'eucaristia. (Denziger e Hünermann 1995, n. 1201–1230). Hus non ha accettato questa interpretazione del suo pensiero e fino all'ultimo respiro ha sostenuto di non aver mai insegnato e predicato le tesi costruite dagli avversari. È chiaro, che le proposizioni condannate dalla suprema autorità ecclesiastica come eretiche debbono essere respinte da ogni teologo cattolico anche oggi, tuttavia l'imputazione di queste dottrine a Hus va situata soltanto sul livello giuridico.

dettino sia arrivato da parte dei rappresentanti dell'ideologia comunista allora regente. In questo contesto va ricordato il libro di M. Machovec (Machovec 1963), dopo il 1968, un dissidente assai conosciuto in Occidente. Dal canto loro ne hanno espresso la critica pure i pensatori evangelici più importanti dell'epoca František M. Bartoš (Bartoš 1965) e Amedeo Molnár (Molnár 1973). Questi storici del cristianesimo hanno presentato forti toni anticattolici nelle loro pubblicazioni, ma oggi siamo capaci di valutare assai positivamente la loro grande erudizione, il lavoro con le fonti e soprattutto il loro fervore cristiano. Alle voci degli ideologi comunisti e degli esponenti del pensiero protestante si sono aggiunte purtroppo le critiche da parte di alcuni autori cattolici, i quali portavano avanti il vecchio modello antiussiano (Kadlec 1970; Vooght 1971).

L'approccio di tanti storici e teologi cattolici boemi alle proposte di Vooght è gradualmente cambiato soprattutto durante gli anni Settanta ed Ottanta del secolo scorso. Il ruolo decisivo in questa nuova valutazione di Hus spetta al Concilio Vaticano II, più concretamente al discorso presentato nell'aula conciliare nel 1965 da parte del cardinale Beran, a suo tempo imprigionato dai nazisti e in seguito anche dal regime comunista.⁹ Bisogna, però, notare, che le tristi condizioni della persecuzione comunista non permettevano alla maggioranza dei pensatori cattolici un continuo e solido lavoro scientifico. Quello che è successo poi apertamente negli anni Novanta e sancito al simposio lateranense del 1999, si era andato gradualmente preparando nei decenni immediatamente precedenti.

I teologi cattolici boemi in esilio avevano più spazio per esprimere le proprie idee circa questa problematica rispetto a quelli che erano rimasti in Boemia sotto il governo comunista. A questo punto vale la pena ricordare le pubblicazioni di T. Špidlík, più tardi nominato cardinale, (Špidlík 1984) e Karel Skalický (Skalický 1988). Sotto l'influsso diretto di papa Giovanni Paolo II, che aveva capito bene la situazione del cattolicesimo in Boemia e in Moravia, e che rivelava una certa simpatia per il riformatore boemo anche grazie alla sua stessa esperienza di persecuzione, sono apparse in Polonia alcune pubblicazioni favorevoli a Hus da parte di B. Cywiński (Cywiński 1982) e di S. Swieżawski (Swieżawski 1986), il quale ha valutato Hus persino come precursore dell'ecclesiologia cristocentrica del Vaticano II. Nella rivista *Teologické texty*, che allora esisteva soltanto in modo clandestino (samizdat), è apparso lo studio di »Eremita« – pseudonimo dello storico cattolico R. Malý di stampo piuttosto tradizionalista, il quale esprimeva opinioni molto vicine alle tesi di P. de Vooght (Malý 1984). Forse vale la pena ricordare anche gli articoli di »Kalypton« – pseudonimo di T. Halík (Halík 1984). Si potrebbe dire che l'esperienza della persecuzione e dell'emarginazione ha favorito il cambiamento di mentalità e la rinascita di un cattolicesimo più aperto e davvero ecumenico.

⁹ »Pare che nella mia patria la Chiesa cattolica soffra a causa di quello che è stato commesso nel passato nel nome suo contro la libertà di coscienza: si tratta concretamente della morte di Giovanni Hus sul rogo nel Quattrocento oppure della costrizione violenta della maggioranza del popolo ad entrare nella Chiesa cattolica secondo la regola *cuius regio – eius religio* nel Seicento. Il potere secolare, anche se vuole servire la Chiesa, oppure soltanto finge di perseguire questo scopo, in realtà, facendo ciò infligge una ferita duratura nel cuore del popolo.« (La traduzione è mia; Beran 1965, 220–221).

Tuttavia non tutti i pensatori cattolici boemi si sono trovati d'accordo con le proposte di P. de Vooght. Ad esempio, i professori menzionati sopra, J. V. Polc e J. Kadlec, non hanno mai cambiato le loro posizioni. Tanti membri dell'associazione di sacerdoti cattolici *Pacem in terris*, controllata completamente dal regime comunista, hanno continuato ad opporsi alla nuova valutazione del riformatore ceco. Sebbene la scena cattolica della Boemia sia stata sempre polarizzata riguardo all'interpretazione del pensiero e della vicenda di Giovanni Hus, i sostenitori dell'approccio favorevole alla riabilitazione di Hus sono stati molto più numerosi ed influenti rispetto ai decenni precedenti. Tuttavia negli anni Novanta gli oppositori alzarono di nuovo la voce. Ad esempio, il rinomato filosofo cattolico S. Soušedík, autore di eccellenti studi riguardanti la storia della filosofia in Boemia, nel 1998 ha pubblicato un libro dedicato al problema della dottrina eucaristica di Hus, nella quale sosteneva che il riformatore praghese era eretico (Soušedík 1998, 68–69). Il filosofo ceco non si è accorto che nemmeno i padri conciliari negli anni 1414–1415 avevano accusato Hus di eresia eucaristica. Nello stesso periodo il professore J. V. Polc ha pubblicato di nuovo la sua vecchia critica del pensatore belga. Contro le tesi di Vooght e soprattutto contro una possibile riabilitazione di Hus da parte della Chiesa cattolica si è espresso anche uno storico ceco, membro del partito comunista, M. Ransdorf (Ransdorf 1993).

4. Conclusione

Nella situazione appena descritta si è svolto lo sopradetto simposio lateranense, le cui conclusioni sono state presentate all'inizio di questo articolo. Conoscendo i punti più importanti del cammino storico riguardo alle diverse immagini di Giovanni Hus nelle opere dei pensatori cechi, possiamo capire la vera rilevanza storica dell'evento svoltosi sedici anni fa a Roma. Inoltre abbiamo dimostrato che la valutazione del predicatore praghese del Quattrocento da parte di cattolici, soprattutto cechi, non è mai stata univoca. Infine mi permetterei di dire che gli autori stranieri che si decidono di interpretare Hus unilateralmente come eretico, potrebbero facilmente trovarsi sulla stessa linea di pensiero dei vecchi comunisti e degli avversari della Chiesa cattolica in Boemia.

Riferimenti

- Bartoš, František Michálek.** 1965. Apologie de M. Jean Huss contre son apologiste. *Communio viatorum* 8, 1:65–74.
- Beran, Josef.** 2013 [1965]. La libertà della coscienza: l'allocuzione al II. Vat. Conc. dal 20. 9. 1965. In Ctirad Václav Pospíšil, ed. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI*, 220–221. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Brandmüller, Walter.** 1995. Hus před koncilím. In Lášek 1995a, 213–219.
- Cywiński, Bogdan.** 1982. *Ogniem próbowane: Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie środkowo-wschodniej 1; Korzenie Tożsamości*. Roma: s.n.
- David, Zdeněk David.** 2012. *Nalezení střední cesty: Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praga: Filosofia.
- Denziger, Heinrich, e Hünermann Peter.** 1995. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: EDB.

- Dobrovský, Josef.** 1792. *Geschichte der böhmischen Sprache und Literatur*. Praga: J. G. Calve.
- Giovanni Paolo II.** 1999. Projev k účastníkům římského symposia o M. Janu Husovi. In *Jan Hus na přelomu tisíciletí* 2001, 685–686.
- Halík, Tomáš (Kalypton, pseud.)**. 1984. 7. Hlas. *Teologické texty samizdat* 13:20–23.
- Holeton, David.** 2012. Bohoslužebná úcta k Janu Husovi v období české reformace a dnes. In Zdeněk Kučera e Zdeněk– Butta, ed. *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství dnešku*, 121–138. Praga: ČČSH – Blahoslav.
- Jan Hus na přelomu tisíciletí: Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia.** 2001. Papežská lateránská univerzita, Řím, 15.–18. prosince 1999. Tábor: Husitské museum v Táboře.
- Kadlec, Jaroslav.** 1970. Johannes Hus in neuem Licht? *Theologisch-praktische Quartalschrift* 118:163–168.
- Kašpar, Karel.** 1926. *Hus und die Früchte seiner Wirksamkeit*. Varnsdorf: Verlag von Ambros Opitz.
- Kavka, František, e Anna Skýbová.** 1969. *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepcce habsburské rekatolizace Čech*. Praga: Universita Karlova.
- Kozák, Jan Blahoslav.** 1925. *Filosofické a mravní pozadí Husova kacířství*. Praga: Svaz národního osvobození.
- Krchňák, Alois.** 1997. *Čechové na Basilejském sněmu*. Svítavy: Trinitas.
- Kyas, Václav.** 1997. *Česká Bible v dějinách národního písemnictví*. Vyšehrad: Praga.
- Kybal, Vlastinil.** 1923; 1926; 1931. *Jan Hus: život a učení*. Vol. 2,1; 2,2; 2,3. Praga: J. Laichter.
- Lášek, Jan Blahoslav, ed.** 1995a. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu, SRN. Praga: Česká křesťanská akademie.
- Lášek, Jan Blahoslav.** 1995b. Některé specifické úkoly husovského bádání. In Lášek 1995a, 305–310.
- Lenz, Antonín.** 1907. *Jan Hus: životopisný nástin*. Praga: Tisková liga.
- Machovec, Milan.** 1963. *Bude katolická církev rehabilitovat Husa?* Praga: Nakladatelství politické literatury.
- Malý, Radomír.** 1984. O smyslu českých dějin tentokrát ekumenicky. *Teologické texty samizdat* 9:32–35.
- Masaryk, Tomáš Garigue.** 1896. *Jan Hus, naše obrození a naše reformace*. Praga: Čas.
- Molnár, Amedeo.** 1973. *Jan Hus testimone della verità*. Torino: Clauduana.
- Novotný, Václav.** 1921–1923. *Jan Hus: život a učení*. Vol. 1,1; 1,2. Praga: J. Laichter.
- Palacký, František.** 1850. *Dějiny národu českého*. Vol. 3,1: *Od roku 1404 do roku 1424 čili od počátku nepokojův husitských až do smrti Žižkovy*. Praga: České Museum.
- Pánek, Josef, e Martin Polívka.** 2000. *Jan Hus ve Vatikánu, mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*. Praga: Historický ústav.
- Ransdorf, Miroslav.** 1993. *M. Jan Hus*. Praga: Universum.
- Royko, Caspar.** 1795–1796. *Geschichte der allgemeinen Kirchversammlung zu Kostnitz*. Praga: Caspar Widtmann.
- Royt, Jan.** 2001. Ikonografie Mistra Jana Husa v 15.–18. století. In *Jan Hus na přelomu tisíciletí* 2001, 405–451.
- Schröpfer, Johann.** 1968. *Husens Traktat »Orthographia Bohemica«*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Sedlák, Jan.** 1915. *M. Jan Hus*. Praga: Dědictví sv. Prokopa.
- Seibt, Ferdinand.** 1995. Husitství v evropských dějinách. In Lášek 1995a, 25–30.
- Skalický, Karel.** 1988. Rozhovor o Husovi a husitství. *Studie*: 116–117; 197–202.
- Sousedík, Stanislav.** 1998. *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Praga: Vyšehrad.
- Špidlík, Tomáš.** 1984. Palčivá otázka českého ekumenismu. *Teologické texty samizdat* 9:35–35.
- Svatoš, Michal.** 1995. Obecné učení. In *Dějiny Univerzity Karlovy*. Vol. 1, 1347/48–1622, 27–101. Praga: Univerzita Karlova.
- Swieżawski, Stefan.** 1986. Jan Hus: heretyk czy prekursor Vaticanum secundum. *Tygodnik powszechny* 50, n. 6.
- Vlk, Miloslav, e Pavel Smetana.** 2001. Společné prohlášení k římskému symposiu o M. Janu Husovi. In *Jan Hus na přelomu tisíciletí* 2001, 27–30.
- Vooght, de Paul.** 1971. Obscurités anciennes autour de Jean Hus. *Revue d'histoire ecclésiastique* 66:137–145.
- . 1973. *Jacobellus de Stříbro († 1429): premier théologien du husitisme*. Loudin: Publications Universitaires de Louvain.
- . 1975. *L'hérésie de Jean Hus 1–2*, 2. Loudin: Bibliothèque de L'Université Loudin.
- . 1997–2003. Kacířství Jana Husa 1–32. *Theologická revue* 68–74.

Ocene

Igor Salmič. *Al di là di ogni pregiudizio: Le trattative per il concordato tra la Santa Sede e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni; Jugoslavia e la mancata ratifica (1922–1938)*. Analecta Gregoriana 323. Roma: Gregorian&Biblical Press, 2015. 617 str. ISBN: 978-88-7839-300-4.

Obsežna knjiga, ki jo je izdala založba Univerze Gregoriana v Rimu, objavlja disertacijo Igorja Salmiča, člana slovenske minoritske skupnosti, ki jo je leta 2013 zagovarjal na tej univerzi, na Fakulteti za cerkveno zgodovino in kulturno dediščino. Izjemno delo je bilo v istem letu nagrajeno z nagrado Roberta Bellarina kot najboljše znanstveno delo tistega leta na omenjeni univerzi. Primerjava z nekaterimi drugimi naslovi s tega področja, ki so bili pripravljene v prejšnjih letih, kaže, da je avtor doktorsko delo pripravil na podlagi novih in izvirnih dokumentov in z novim hermenevtičnim pristopom. To daje razpravi izvirnost in jo smemo obravnavati kot dober prispevek pri spoznavanju odnosov med vodstvom katoliške Cerkve in takratnim političnim vodstvom v Jugoslaviji, pa tudi glede razmer v jugoslovanski družbi, še zlasti na področju medreligijskih odnosov. Spremnio besedo monografskemu delu je napisala nekdanja slovenska veleposlanica pri Svetem sedežu, Maja Marija Lovrenčič Svetek.

Leta 1920 so bili vzpostavljeni diplomatski odnosi med Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev in Svetim sedežem. V Beograd je prišel prvi nuncij mons. Francesco Cherubini, ki je med osrednjimi nalogami moral poskrbeti za novo

organizacijo katoliške Cerkve v novonastali državi in iskati poti za sistematično ureditev odnosov med obema subjektoma mednarodnega prava. To nalogo je imel tudi prvi veleposlanik jugoslovanske države pri Svetem sedežu, Lujo Bakotič. Neučinkovitost prvega nuncija je povzročila, da je bil po slabih dveh letih imenovan nov nadškof, Ermenegildo Pellegrinetti, predtem tajnik nuncija na Poljskem, Achilla Rattija (poznejši papež Pij XI.). Tako so se po dveh letih (in štiri leta po tem, ko je to zahtevo postavil ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič) uradno začela pogajanja za pravo konkordata, ki naj bi prinesel rešitve za odprta vprašanja in dal pravni temelj iskanju nadaljnjih rešitev. Večkratna prekinitev pogajanj je pokazala na vrsto značilnosti jugoslovanske politike, njenih odnosov do katoliške skupnosti in do Svetega sedeža kot takšnega. Zaradi osebne zavzetosti kralja Aleksandra in v zadnjem obdobju zaradi tajnega dela posebnega poslanca jugoslovanske vlade, mons. Nikola Moscatella, je bil leta 1935 podpisan doseženi sporazum. Potrebni sta bili še dodatni dve leti, da je sporazum prišel na dnevni red beograjskega parlamenta (za to obdobje se je v zgodovino pisju uveljavila označba »konkordatna kriza«). Po dolgih razpravah, ki so se vrstile tako v beograjskem parlamentu kakor v javnosti, predvsem v tisku (njihova temeljna značilnost je bilo zburjanje protikatoliškega in protirimskega razpoloženja), je nastopil trenutek, ko bi bilo potrebno glasovanje in s tem ratifikacija. Razmere med političnimi skupinami v senatu so pokazale, da postopek ne bo uspel, zato

je bila točka umaknjenege z dnevnega reda. Desetletje in pol trajajoča pogajanja so tako ostala brez dokončnega dejanja. Pravni položaj katoliške Cerkve v Kraljevini Jugoslaviji ni bil nikoli urejen. Dogodki ob pripravi konkordata kažejo na dve izstopajoči značilnosti (ob primerjavi z drugimi konkordati) in sta simptomatični za jugoslovansko družbo: pred podpisom so se vrstila dolgotrajna pogajanja (na jugoslovanski strani ob vrsti vprašanj s figo v žepu) in na koncu ni bilo ratifikacije.

Doktorsko delo in objavljena monografija kažeta, da je bilo v pripravo vključenega obilo gradiva, ki je postalo dostopno šele v zadnjem desetletju in pol. Bistveni del tega so dokumenti iz časa papeža Pija XI. (voditelj Cerkve od leta 1922 do leta 1939), ki jih hranijo različne arhivske zbirke Vatikanskega tajnega arhiva in so dostopni od leta 2006 dalje. Ker so bili v dogajanje vključeni različni uradi Svetega sedeža, je bilo za pripravo besedila treba upoštevati tudi te urade (državno tajništvo, oddelek za odnose z državami, poleg beograjske še več drugih nunciatur). Uporabljeno je bilo neobjavljeno arhivsko gradivo državnih (Arhiv Jugoslavije, razna ministrstva, kraljeva pisarna, jugoslovansko veleposlaništvo pri Svetem sedežu) in cerkvenih arhivov (škofijski arhivi, hrvaški zavod v Rimu) ter zasebno gradivo (politiki, nunciji). Avtorju pa nista bila dostopna arhiva Jugoslovanske škofovske konference v Zagrebu in srbskega patriarhata v Beogradu (zlasti ta patriarhat bi lahko v veliki meri prinesel nove informacije o povezavi jugoslovanske politike z vodstvom srbske pravoslavne Cerkve in o vlogi njenega vodstva pri propadu konkordata). Posebna obravnavna je bila namenjena izvirnim značil-

nostim dogajanja okrog priprave konkordata – to je bilo doslej nepoznano – iz obdobja »tajnega« dogajanja, to je v letih 1933–1935. Dodatno izvirno značilnost doktorskega dela kaže pregled reakcij Svetega sedeža v letih 1937–1938, to je, potem ko je propadel poskus ratifikacije.

V primerjavi z drugimi razpravami, ki so obravnavale jugoslovanski konkordat, dajejo delu I. Salmiča dodaten pomen nekatere izvirne značilnosti. Uporabljena sta bila osebna arhiva dveh pomembnih protagonistov tega dogajanja, nuncija E. Pellegrinetti in svetovalca jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu, N. Moscatella. Ovređnotena sta (ne)vloga jugoslovanskih škofov in pomen nuncija v Beogradu pri pripravi besedila in v poteku pogajanj. Izhodišče študija je bil konkordat kot takšen, njegova geneza in notranja dinamika nastajanja posameznih členov, manj vpetost v mednarodne odnose in vpliv evropskih držav (Francije, Italije) na pripravo sporazuma. Temeljiteje so obravnavani obdobja prekinitev v pogajanjih, zlasti leta 1925–1930, ko so bila na dnevnem redu druga vprašanja (agrarna reforma, pravni položaj zavoda sv. Hieronima v Rimu, razprave o liturgičnem jeziku), tudi povezana z vsebino konkordata, in odločilni pomen obdobja 1933–1935, v katerem je bil sporazum podpisan. Izviren v primerjavi s prejšnjimi razpravami o tej temi je tudi oris geneze posameznih osrednjih členov konkordata in posebne vloge, ki jo je pri vsem dogajanju imel takratni nuncij v Jugoslaviji, mons. E. Pellegrinetti.

Poleg uvodnega dela, v katerem je orisan položaj katoliške Cerkve na ozemlju Jugoslavije v drugi polovici 19. in na začetku 20. stoletja, sestavljajo monogra-

fijo osrednji štirje deli. Najprej imamo analizo prvega obdobja pogajanj (1922–1925), nato čas prekinitve po daljšem obdobju pogajanj v Rimu (1925–1930), zatem obdobje ponovnih pogovorov pod okriljem kralja Aleksandra (1931–1935) in nazadnje čas po podpisu konkordata v Rimu julija 1935 do njegove zavrnitve v parlamentu. Zadnje poglavje disertacije vsebuje analizo najpomembnejših trenutkov in vprašanj do propada konkordata; pri tem je imelo pomembno mesto notranjepolitično stanje v državi, to je: iskanje priložnosti, da bi odstranili vlado Milana Stojadinovića, in boj srbske pravoslavne Cerkve za prevladujoč položaj na verskem področju.

Disertacija I. Salmiča je sad temeljitega študija izvernih in novih dokumentov, ki so nastajali ob pogajanjih in v drugih trenutkih, povezanih z vprašanjem urejanja odnosov med Kraljevino Jugoslavijo in Svetim sedežem (ob upoštevanju poprej objavljenih razprav). Že

sam naslov v veliki meri daje poudarke razpravi in odnosu predvsem srbske politike do konkordata: govorimo o besedah, ki jih je v poslovilnem pismu predsedniku vlade Kraljevine Jugoslavije Milanu Stojadinoviću zapisal odhajajoči (in razočarani) nuncij E. Pellegrinetti. »brez kakršnegakoli predsodka« naj bi bilo temeljno izhodišče pri kakršnihkoli pogajanjih za iskanje rešitev skupnega pomena. Na jugoslovanski strani o takšnem ravnanju ni mogoče govoriti (podobno kakor ne pri aktualni slovenski politiki, ko je vprašanje urejanje pravnega položaja katoliške Cerkve). To je dobro zastavljeno, zanimivo in jedrnat znanstveno delo, ki kaže na dogajanje v jugoslovanski družbi med obema svetovnjima vojnoma. Obogatilo bo znanje vseh, ki se zanimajo za zgodovino in za diplomacijo, kakor ugotavlja avtorica spremne besede.

Bogdan Kolar

Ludger Müller, Wilhelm Rees in Martin Krutzler, ur. *Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015. 242 str. ISBN: 978–3–506–77971–7.

Pri založbi Ferdinand Schöningh iz Paderborna, ki se v svojem programu osredotoča predvsem na izdajanje znanstvenih publikacij s področja teologije, zgodovine literature in pedagogike, je v začetku leta 2015 izšla knjiga s provokativnim naslovom: *Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen*

Vermögensverwaltung (Premoženje Cerkve – premožna Cerkev? Prispevki o financiranju Cerkve in upravljanju cerkvenega premoženja).

Knjiga, ki so jo uredili dr. Ludger Müller, profesor cerkvenega prava in predstojnik Inštituta za cerkveno pravo z dunajske univerze, cerkveni sodnik v St. Pöltnu, in konzultor Papeškega sveta za zakonodajna besedila, dr. Wilhelm Rees, profesor cerkvenega prava na Inštitutu za praktično teologijo Univerze v Innsbrucku, ter p. mag. Martin Krutzler OCist, asistent na Inštitutu za cerkveno pravo na Dunaju, je sad znanstvenega simpozija, ki je na omenjeno temo potekal od 8. do 9. novembra 2013 na Dunaju.

Delo poleg uvoda vsebuje enajst pretežno znanstvenih prispevkov, ki z različnih vidikov osvetljujejo pridobivanje, uporabo in namene cerkvenih gmotnih dobrin s posebnim ozirom na Avstrijo, na Švico in na Nemčijo. Uredniki v uvodu (7) z apostolom Pavlom poudarjajo: »Ne iščem tega, kar je vaše, temveč vas.« (2 Kor 12,14) Organizatorji simpozija so za izhodišče vzeli poziv papeža Frančiška, da mora Cerkev premisliti in na novo ovrednotiti svoj odnos do premoženja, predvsem v luči skrbi za uboge in najbolj potrebne. Sprašujejo se, kaj Cerkev danes z denarjem dela drugače, kakor je delala prva Cerkev. Bi bilo bolje, da Cerkev danes ne bi imela premoženja? Kje so meje glede pridobivanja in upravljanja gmotnih dobrin?

Na podlagi govora papeža Frančiška o odnosu Cerkve do materialnih dobrin z dne 25. septembra 2011 v Freiburgu Martin Krutzler v prvem prispevku z naslovom *Če bi morala kamela skozi šivanjino uho* (9–16) poudari občutljivost obravnavane teme in spolzka tla, na katerih stojimo. Cerkev za svoje poslanstvo potrebuje gmotne dobrine, hkrati pa je v nenehni nevarnosti in skušnjavi, da bi te dobrine zlorabljala za izvajanje moči, za bogatenje in za doseganje posvetnih ciljev. Pri tem se na podlagi učena drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) najprej vpraša, kdo je Cerkev in kaj sploh pomeni bogastvo Cerkve. Kako v skladu z evangelijem priti do dobrin, na kakšen način jih je dovoljeno plemeniti in za katere namene uporabljati? Kadar Cerkev z bogastvom nastopa med bogatimi kot močna med močnimi, se izneverja svojemu poslanstvu in izgublja verodostojnost. Temeljno merilo uporabe dobrin vidi v skrbi za uboge in v dejanski solidarnosti z njimi;

to je za Cerkev preskusni kamen, če dobrine v resnici uporablja v skladu z evangelijem.

Wilhelm Rees obravnava cerkvenopravni vidik financiranja Cerkve in vprašanje cerkvenega prispevka v Avstriji (17–70). Vprašanje uporabe gmotnih dobrin je v zadnjem času na nemško govorečem območju zelo aktualno, še posebno zaradi nekaterih škandalov, zaradi neracionalne uporabe denarja (Limburg), pa tudi zaradi pomanjkanja transparentnosti in zaradi starih privilegijev, ki izhajajo še iz časov pred drugo svetovno vojno. S tem v zvezi je viden porast izstopov iz Cerkve, ki je poleg naštetih vzrokov povezan tudi z vprašanji pomanjkanja osebne vere ter nepoznavanja Cerkve in njenega poslanstva. Na podlagi svetopisemske izkušnje izpostavi, da je Cerkev od vsega začetka zbirala gmotna sredstva predvsem v skrbi za uboge. Kmalu je imela v lasti tudi nepremičnine, vendar je pravni status teh nepremičnin do leta 313 ostal nejasen. Po milanskem ediktu je Cerkev dobila pravico do dobrin tudi navzven; to je priznavala tudi civilna oblast. Srednji vek in fevdalni sistem sta glede financiranja prinesla novosti, predvsem desetino, nadarbino, beneficij itd. Da je bila neka cerkvenopravna oseba lahko ustanovljena (škofija, samostan, župnija), je morala imeti zagotovljena gmotna sredstva. Župnije in duhovniki so se vzdrževali z nepremičninami, s štolnino in z drugimi taksami; to je potrdil tudi tridentinski koncil (1545–1563). Večje spremembe na tem področju so se zgodile konec 18. in na začetku 19. stoletja, ko je Cerkev v Franciji, v Nemčiji in v Avstriji v času francoske revolucije in sekularizacije izgubila veliko nepremičnin. Poleg desetine so bili odpravljeni tudi

nekateri drugi stalni viri financiranja. V Avstriji je bil cerkveni prispevek kot obveza za vse verujoče katoliške Cerkve z državnim zakonom uveden leta 1939, podlago za to pa je dal konkordat med Svetim Sedežem in Republiko Avstrijo leta 1933. Avtor se ustavi pri pojmovanju cerkvenega premoženja, kakor ga je opredelil drugi vatikanski koncil. Koncil je od državnih oblasti zahteval spoštovanje individualne in korporativne verske svobode, pa tudi nevtralnost glede religioznih in svetovnonazorskih prepričanj. V nadaljevanju obravnava temeljna načela pridobivanja, upravljanja in odtujevanja cerkvenega premoženja, kakor določa Zakonik cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983 v kann. 1254–1310. V zadnjem delu se ustavi pri avstrijskih posebnostih financiranja Cerkve in pri njenem obveznem cerkvenem prispevku, ki ga verniki plačujejo neposredno omenjeni instituciji, kritično pa pretehta tudi nekatere predloge za spremembo takšnega načina financiranja. Dotakne se še izzivov, ki jih prinaša zakonodaja Evropske unije glede varstva podatkov.

Stephan Haering razpravlja o posebnostih cerkvenega davka v Nemčiji in cerkvenega prispevka v Avstriji, ki sta v vesoljni Cerkvi posebnost, zakonsko podlago pa najdeta v ZCP, kan. 1263. Ta način pridobivanja finančnih sredstev ima zgodovinsko ozadje v izgubi cerkvenega premoženja zaradi sekularizacije in v spremembah političnih ureditev z ločitvijo Cerkve in države ter – kot posledica tega – v izgubi politične in gospodarske moči. V Nemčiji so z uvedbo cerkvenega davka želeli razbremeniti državno blagajno, v Avstriji pa je bil omenjeni način financiranja uveden za oslabitev Cerkve in njene moči. Zamet-

ke ideje o uvedbi cerkvenega davka v Nemčiji najdemo leta 1827. Nemške dežele so ga začele uvajati postopoma in neenotno, kot zadnja ga je uvedla Bavarska leta 1908, evangeličanska Cerkev pa leta 1912. Drugače od Nemčije, kjer davek v imenu Cerkve pobira država, se v Avstriji cerkveni prispevek plačuje neposredno Cerkvi. V Nemčiji je bil način pobiranja davka po drugi svetovni vojni poenoten, vendar med zveznimi deželami obstajajo občutne razlike, ki imajo podlago v konkordatih posameznih zveznih dežel s Svetim sedežem. Omenjeni sistem financiranja je tako v Nemčiji kakor Avstriji deležen stalnih kritik, ki med drugim najdejo podlago v samem pravnem redu katoliške Cerkve, po katerem lahko škof naloži davek svojim vernikom praviloma samo kot izjemo in ne kot stalni način financiranja (ZCP, kan. 1263). Veliko težavo in pastoralni izziv je množično zapuščanje Cerkve, ker nekateri člani Cerkve davka ne želijo plačevati. Dodatno oviro povzročata dejstva, da mora Cerkev v Avstriji od neplačnikov davek neposredno izterjati in da verniki iz Cerkve lahko izstopijo zgolj pred državnimi uradi.

Arnd Uhle primerja in kritično ovrednoti različne načine financiranja Cerkve v posameznih evropskih deželah in v ZDA (89–130). Po njegovem obstaja deset različnih virov pridobivanja finančnih sredstev. Segajo od pretežno državnega financiranja Cerkve na eni strani (npr. Belgija ali Grčija, ki v celoti financira pravoslavno Cerkev) do druge skrajnosti, ko se Cerkev vzdržuje pretežno s prostovoljnimi prispevki vernikov (npr. Francija, Portugalska, Nizozemska, Slovenija). Načine financiranja povzame v tri temeljne oblike: 1) državno financiranje Cerkva in verskih skupnosti, 2)

financiranje prek prostovoljnih prispevkov in 3) financiranje iz svojega lastnega premoženja. Pri tem ugotavlja, da ima vsaka od naštetih oblik svoje izpeljanke, ponavadi pa tudi ne obstaja samo ena oblika pridobivanja sredstev. Mnogokje država Cerkvam in verskim skupnostim pomaga s subvencijami za delovanje posameznih ustanov (npr. bolnišnic, šol in vzgojnih zavodov) ali sredstva priložnostno nameni za posamezne projekte na podlagi razpisov.

Švicarske posebnosti financiranja Cerkve predstavi Claudius Luterbacher – Maineri (131–142). Ta dežela pozna šestindvajset različnih načinov financiranja, to je toliko, kolikor je posameznih švicarskih kantonov. Vsak od njih ima svojo lastno zakonodajo in s tem veliko suverenost, ki je omejena zgolj s federalno ustavo. Ustava zagotavlja temeljno svobodo vesti in veroizpovedi in določa, da konkretna razmerja med Cerkvijo in državo ureja zakonodaja posameznega kantona; to v praksi pomeni velike skrajnosti. Tako sta, na primer, v ženevskem kantonu država in Cerkev striktno ločeni, Cerkev pa se kot posledica tega financira izključno iz darov in svojega lastnega premoženja. Druga skrajnost je kanton Wallis, kjer država Cerkev financira skoraj v celoti. V nemško govorečem delu Švice je Cerkev priznana kot javnopravna oseba. Tu obstajajo mešane gospodarsko-finančne korporacije z dvojno strukturo, katerih člani so izvoljeni predstavniki lokalne skupnosti in župnije. Pomemben del financiranja ima Cerkev iz svojega lastnega premoženja in od donacij ter iz ustanov, ki imajo status javnopravnih oseb.

Wolfgang Paset predstavi praktične vidike financiranja Cerkve iz naslova cerkvenega prispevka, ki ga morajo katoli-

čani plačevati v Avstriji (143–154). Teološko utemeljitev za to najde v deleženju vseh krščenih pri pastoralnem poslanstvu Cerkve; od tod izhaja tudi konkretna dolžnost prispevanja finančnih sredstev za njene potrebe (ZCP, kan. 222). Obstoječi sistem financiranja je zaradi upada vernosti, sekularizacije, škandalov in zaradi krize institucij postal manj učinkovit. Mnogi verujoči se sprašujejo, kaj imajo od plačevanja davkov in kam gre denar. Cerkev je izgubila nekdanji ugled in zaupanje, postala je predmet diskusij. Vedno znova si mora verodostojnost zaslužiti in jo krepiti s tem, da sredstva porabi racionalno in pošteno ter daje javnosti na voljo bilance in izkaze. Za stabilnejše prilive iz tega naslova avtor predlaga mreženje in boljše informiranje verujočih in preostale javnosti. Posebno pomemben je pri tem osebni stik s katoličani v malih občestvih. Vsak pastoralni sodelavec mora imeti osnovno znanje o Cerkvi in o njenem poslanstvu, poznati pa mora tudi vse zakonitosti, naravo in namene cerkvenega prispevka. V primerjavi s cerkvenim davkom, ki ga katoličani plačujejo v Nemčiji (v imenu Cerkve ga pobira država), vidi v avstrijskem modelu prednost v tem, da ima Cerkev, ki prispevek pobira sama, hkrati z verujočimi tudi neposredni stik. Čeprav je ta način financiranja v marsičem šibek in se nekateri ozirajo za drugačnimi modeli in praksami sosednjih držav, avtor vidi rešitev v popolni transparentnosti, v objavljanju bilanc in v prilagajanju obstoječega načina financiranja sedanjim razmeram.

Rudolf K. Höfer se v naslednjem članku (155–181) provokativno sprašuje, ali je avstrijski cerkveni prispevek, ki izhaja iz časa nacionalsocializma (1938), mogoče nadomestiti z boljšim načinom. Ob-

stoječi sistem financiranja je bil uveden iz sovražnih namenov oziroma zato, da Cerkev oslabi. Dejansko je iz Cerkve v Avstriji v letih 1939–1942 izstopilo okrog 300.000 vernikov. Takratna oblast je Cerkev uvrstila med društva, misleč, da jo bo tako finančno izčrpala in kot posledica tega uničila. Avstrijski škofje so leta 1939 nastopili proti uvedbi cerkvenega prispevka, vendar je ostal in se pozneje uveljavil, kljub temu da je že od konca druge svetovne vojne ta način pridobivanja finančnih sredstev stalen predmet diskusij in predlogov za njegovo spremembo. Kritično pretrse pozitivne in negativne vidike obstoječega financiranja in se na podlagi nekaterih modelov sosednjih držav (omenja tudi Slovenijo) in spremenjenih družbenih razmer nagiba k italijanskemu modelu financiranja oziroma vidi dobro možnost v kulturnem prispevku, ki ga verujoči svobodno namenijo tistemu, za katerega se odločijo.

Leo Maasburg se osredotoči na način financiranja *Papeških misijonskih družb* (183–192), ki povezujejo različne misijonske pobude vesoljne Cerkve. Na evangeljski podlagi želijo v tem svetu opravljati svoje poslanstvo, kakor da niso od tega sveta. Sredstva zbirajo s prostovoljnimi prispevki in z različnimi projekti, s tem pa želijo ostati od državnih oblasti neodvisni in svobodni pri izvajanju projektov in pri dodeljevanju pomoči najbolj potrebnim. Pomagajo predvsem v 150 misijonskih in drugih revnih deželah oziroma v 1100 najrevnejših škofijah. Njihovo delo in poslanstvo temeljita na treh postavkah: na molitvi, na izobraževanju in na darovih. Sredstva zbirajo ob različnih priložnostih, na primer na misijonsko nedeljo in s trikraljevsko akcijo, pri tem pa sodelujejo tako odrasli kakor otroci. Udeleženi

ci akcij tako razvijajo čut soodgovornosti za celotno Cerkev. Avtor izrecno poudari, da nikoli ne sme biti bistvo samo zbiranje denarja, temveč najprej gradnja občestva, krepitev vere in nenehno prizadevanje za svoje lastno spreobrnjenje. Kdor daje, (o) bogati tistega, ki dobi, in sebe, ki daje, oba pa v pomoči drugemu gradita božje kraljestvo. Kdor ima opravka z denarjem, mora še posebej nenehno preverjati svoj odnos do materialnih dobrin v luči evangelija, da ne bi zapadel logiki tega sveta in se ujel v past bogatenja in drugega zla.

Ludger Müller se osredotoči na posledice izstopa iz Cerkve znotraj Cerkve (193–211). Tako za zgled cerkvenega davka v Nemčiji ali cerkvenega prispevka v Avstriji predstavi izstop iz Cerkve pred državnim organom, teološko-pravne zagate in težka odprta vprašanja. Država zagotavlja korporativno versko svobodo in po logiki društva omogoča, da nekdo postane član Cerkve in ima iz nje tudi pravico izstopiti, to pa pomeni, da mu davka oziroma prispevka ni treba več plačevati. Glede na množične izstop v zadnjih letih predvsem v Avstriji se postavljajo različna vprašanja. Kako naj Cerkev obravnava izstop iz Cerkve pred državnimi organi? Ima izstop pred državo samo civilnopravne posledice ali tudi cerkvenopravne? Ali ne bi bila rešitev morda v tem, da se Cerkev odpove obveznemu davku oziroma prispevku, verujoči pa kot posledica tega ne bi imeli vzroka za izstop iz finančnih razlogov?

Izstop iz Cerkve cerkvenopravno pomeni greh in hkrati kaznivo dejanje herezije, shizme ali apostazije, dejansko pa mnogi, ki iz Cerkve izstopijo, vere ne zavrnejo in jo želijo ohraniti, ne želijo pa plačevati davka. Govorimo pri tem zgolj o neposlušnosti cerkveni avtoriteti (ZCP,

kan. 1371) ali o zavračanju gmotnega podpiranja Cerkve v smislu ZCP, kan. 222? Na noben način izstopi pred državo ne pomenijo avtomatsko tudi odpada od Cerkve! Papeški svet za zakonska besedila je glede tega dal avtentično razlago, da zgolj izstop iz Cerkve pred državnim uradom ne pomeni nujno tudi odpada od vere, razen če so hkrati izpolnjeni drugi pogoji v smislu ZCP, kan. 751.

Christoph Ohly (213–230) ovrednoti cerkvenopravne predpise glede gmotnih dobrin in jih ob navedbi slabih praks in negativnih zgledov v Nemčiji postavi pod vprašaj. Na podlagi učenja papeža Benedikta XVI. (2005–2013) in njegovega naslednika papeža Frančiška (2013) izpostavi, da zavzemanje za uboge sodi k samemu bistvu Cerkve in k teološkemu razumevanju njenega poslanstva. Pri tem se sprašuje, kje je meja pri prilaščanju dobrin in koliko lahko Cerkev ima. Za izhodišče vzame prakso prve Cerkve in v nadaljevanju iztočnice, ki jih je predložil drugi vatikanski koncil. Ta koncil Cerkev opredeli kot vidno in duhovno občestvo, ki sestavljata eno samo stvarnost (C 8). V nadaljevanju razloži in pojasni, kaj pomeni ideal uboštva. To je krepost nenavezanosti na dobrine in svoboden odnos do njih. Zaradi zemeljske stvarnosti Cerkev gmotne dobrine potrebuje in jih sme uporabljati za opravljanje svojega poslanstva (ZCP, kan. 1254).

Klaus Küng se v vlogi krajevnega škofa v zadnjem prispevku loti vprašanja financiranja Cerkve s praktičnega vidika. Gmotna vprašanja so po njegovem tesno povezana z dušnopastirskim delom in s pastoralnim življenjem. Obstajajo različni modeli, ki Cerkvi omogočajo vsaj minimalno gmotno podlago za opravljanje njenega poslanstva. Pri tem je pomembno, da ohrani potrebno ne-

odvisnost in svobodo. Financiranje mora zagotavljati predvsem vzdrževanje klerikov in zaposlenih laičkih sodelavcev, dušno pastirstvo v župnijah v najširšem pomenu besede, vzdrževanje cerkvenih šol, semenišč in drugih vzgojnih ustanov, bolnišnic in domov za ostarele. Karitativna razsežnost, solidarnost in skrb za uboge sodijo k bistvu Cerkve. V nadaljevanju opozori na spremenjene družbene razmere, ki zaradi manjšega števila rojenih otrok in zaradi množičnih izstopov vplivajo na manjši priliv v cerkveno blagajno. Cerkev to sili v premislek, kako postati bolj avtentična pričevalka evangelija. Razloži, da se škofije in druge cerkvene ustanove iz cerkvenega prispevka financirajo približno v 80 odstotkih, preostali del pa iz naslova medvojnih odškodnin, svojega lastnega premoženja in drugih darov. Predstavi tudi konkretno sliko, za katere namene škofija gmotna sredstva dejansko porabi.

Avtorji znanstvenih in strokovnih člankov, ki se raziskave lotevajo z zgodovinskega, teološkega, pravnega, pastoralnega in z gospodarskega vidika, ugotavljajo, da imajo uveljavljeni sistemi financiranja svoje prednosti in slabosti. Zaradi upada praktične vernosti, laicizma, migracij in zaradi drugih izzivov globalizacije so uveljavljeni načini pridobivanja gmotnih dobrin postali neučinkoviti. Vzrokov za to ne vidijo samo v spremenjenih družbenih razmerah, temveč tudi znotraj Cerkve: v izgubi verodostojnosti, v pastoralni neučinkovitosti in v njenih drugih šibkih točkah. Pisci se strinjajo v tem, da vprašanja financiranja Cerkve ne moremo obravnavati ločeno od drugih vprašanj življenja Cerkve. Po njihovem mnenju je treba najprej avtentično pričevati za evangelijske vrednote in za božje kraljestvo v

malih občestvih, hkrati pa načine financiranja na novo ovrednotiti in jih prilagoditi današnjim razmeram. Knjiga je dragocen prispevek k širšemu poznavanju Cerkve in njenega poslanstva in do-

bra iztočnica za refleksijo glede odnosa in upravljanja gmotnih dobrin v Cerkvi na Slovenskem.

Andrej Saje

Alojzij Pavel Florjančič in Bogdan Vidmar, ur. Otmar Črnilogar: človek mnogih talentov. Celje : Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba, 2013. 438 str. ISBN 978-961-278-103-3.

Otmar Črnilogar (1931–1999) je del svojih talentov razvil prav na Teološki fakulteti v Ljubljani in ji je potem to tudi dolgo vračal, ko je skoraj dve desetletji do konca leta 1993 ob petkih prihajal iz svoje župnije v Podragi in študentom teologije posredoval znanje latinskega jezika in kulture. Veliko njegovega delovanja je bilo znanega le redkim sodelavcem in mnogi so šele veliko pozneje ugotovili, kako širok je bil krog njegovega življenja.

Obsežen zbornik, ki mu je posvečen, je le dolg spomina njegovih prijateljev in sodelavcev; za nas, ki smo ga poznali vsaj od daleč, pa opomin, da bi se zavedeli, s kakšnim človekom smo se srečevali. V zborniku najdemo kar šestdeset prispevkov izpod peres petdesetih avtorjev, nekaj je vmes Črnilogarjevih besedil, seveda pa so tudi avtorji sami radi navajali njegove zapise. Zelo dragocena je bogata bibliografija ob koncu zbornika. Med njegovo zares raznoliko dejavnostjo pa je mogoče najti le nekaj bežnih omemb o njegovem pedagoškem delovanju na Teološki fakulteti. Prav na kratko, a odkrito je omenjena tudi nje-

gova neizpovedana bolečina, ko njegovi talenti niso bili priznani in ovrednoteni, saj se je že pripravljaj na podiplomski študij patrologije v Parizu, a so predstojniki to prezrli; zagotovo bi bil odličen predavatelj in prevajalec cerkvenih očetov.

Sam zbornik ima deset razdelkov oziroma poglavij, v katerih stopa pred nas Otmar s svojimi raznolikimi talenti, ki mu jih je uspelo udejanjiti v življenju.

Prvo poglavje z naslovom *Zajemal iz studencev življenja in pušcal sledi* prinaša prispevke ob njegovi smrti; kratka zbirka nekrologijev nam razkriva njegovo osebnost in pokaže na razloge, zakaj so ga lahko mnogi vzeli za vzornika.

Že naslov drugega poglavja, *Podražani o svojem gospodu*, pove, da so za to poglavje prispevali sestavke njegovi farani in župnijski sodelavci iz Podrage v Vipavski dolini pod Nanosom, kjer je kar dvaintrideset let pasel božjo čredo in obdeloval Gospodov vinograd. S svojim pastoralnim delovanjem se jim je močno vtisnil v spomin.

Naslednje poglavje nosi naslov *O njem, sošolci, kolegi duhovniki in učenci*; napoveduje prispevke spominske narave tako iz časa njegovega šolanja kakor iz let poučevanja na vipavski gimnaziji, kamor je prišel učiti latinščino leta 1959, komaj dve leti po duhovniškem posvečenju. Šele tedaj so ga predstojniki po-

slali študirat tudi klasično filologijo. Poglavlje pa seveda prinaša tudi spomine iz družbe duhovniškega bratstva.

Poglavje z latinskim naslovom *Via pulchritudinis* (Pot lepote) predstavi njegov slikarski talent in umetniški čut. Njegove slike še danes krasijo domačo cerkev v Šebreljah, izkazal pa se je tudi kot umetnostni kritik.

V poglavju *Klasična filologija in Sveto pismo* se ga spominjajo profesorji in kolegi iz časa študija na ljubljanski Filozofski fakulteti in svetopisemski prevajalci, med katere je bil povabljen leta 1981 za jubilejni prevod Nove zaveze. V skladu s prevajalsko doktrino tistega časa je z obvladovanjem materinščine in grških struktur preival in pretakal navdihnjene besede in misli. Upravičeno je bil ponosen na te svoje prevajalske dosežke.

Zapisi v poglavju *Zatreskanci v gore* nam posredujejo njegovo veliko ljubezen do gora, njegovo zavzeto dejavnost v planinskih društvih – celo predsednik je bil v Vipavi; predstavljena je pohodna pot, ki nosi njegovo ime in je še danes živa. Po njegovi zaslugi je bila postavljena tudi plezalna pot na Gradiški Turi.

V poglavju *Pri Mohorjevi družbi* prihaja med nas ena velikih Otmarjevih bolečin in tipična zgodba naše zgodovine. Ker je v sedemdesetih letih kot tajnik Mohorjeve družbe s svojo razgledanostjo in velikopoteznostjo ogrožal getoizacijo, v katero je oblast hotela ome-

jiti Cerkev, so mu tajne službe podtaknile montiran proces, ga očrnile in dosegle njegovo odstavitev. Že na prvih straneh zbornika mu Mohorjeva izreka iskreno opravičilo za krivico, ki se mu je zgodila.

Vsebina poglavja *Quo vadis* je neka kšna kronika nedeljskega radijskega kvi-za na prvem programu Radia Slovenija v letih 1992–1997, ko je verski in svetopisemski del pokrival prav prof. Črnilogar. Odlikoval se je z iskrivostjo in razgledanostjo in tako v našo javnost preudarno sejal poznavanje Svetega pisma in cerkvene zgodovine.

Poglavje *Otmarjevi prijatelji in znan-ci* nam spregovori o vsem drugem, kar priča o njegovi erudiciji, pronicljivosti, modrosti in duhovitosti, zlasti pa izkazuje širino njegovega kroga prijateljev.

Arhiv in bibliografija Otmarja Črnilogarja končujeta zbornik in odstirata bralcu pogled na Otmarjevo ustvarjalnost in na njegov čut za starožitnosti.

Podpisani nisem bil deležen njegovih predavanj iz latinščine ne v Vipavi ne v Ljubljani, ker sem ob študiju teologije – podobno kakor on po študiju – študiral še klasično filologijo. Ostajam pa njegov dolžnik, saj je bil na ponovitvi moje nove maše na starokrščanski Ajdni leta 1992 moj pridigar – v latinskem jeziku.

Miran Špelič

Znanstveni simpozij

Svetopisemski posvet o medreligijskih odnosih

Kristiansand (Norveška), 11.–23. avgust 2015

V okviru univerze v Kristiansandu na obalnem jugu Norveške je 11. in 12. avgusta 2015 potekal znanstveni simpozij o svetopisemskih perspektivah medreligijskih odnosov. Vabljeni predavanja je imelo petnajst priznanih strokovnjakov Svetega pisma iz Danske, Kanade, Nemčije, Nizozemske, Norveške, Slovenije, Švedske, Velike Britanije in iz Združenih držav Amerike. Iz Slovenije je bil povabljen podpredsednik SAZU, Jože Krašovec, ki je bil med vsemi tudi edini katoliški biblicist, zato toliko bolj opazen. Posvet je potekal v prostorih Ansgar University College, ki so ga pred nekaj leti preselili iz Osla v Kristiansand na čudovito lokacijo ob morju. Ansgar University College je vplivna akademska ustanova, ker že od nekdaj posebej skrbi za biblične študije na visoki akademski ravni in za pripravo misijonarjev, ki delujejo po svetu. V zadnjih letih si prizadeva tudi za poglobljanje ekumenskega duha v medreligijskem dialogu.

Predavanja so zajemala različne vidike medreligijskih odnosov, kakor se kažejo v Svetem pismu Stare in Nove zaveze. Izrael je bil vsestransko vpet v kulturni in religijski svet antike in je bil izpostavljen kulturnim in religijskim vplivom iz vseh antičnih kultur. Zato je pomembno vprašanje, kaj je v Svetem pismu skupnega glede na okoliške kulture in religije in kje se kažejo posebnosti razodetja, ki je za beleženo v Svetem pismu. Nekaj predavanj se je dotikalo medreligijskih odnosov v novejših kulturnih in religijskih konstelacijah. Predavanje Jožeta Krašovca je bilo edino, ki je bilo osredotočeno na najbolj kompleksna vprašanja novejših poskusov zблиževanja teoloških pozicij katoliške in protestantskih Cerkva v razlaganju vloge in pomena razmerja med besedo Svetega pisma in zakramenti na eni strani in poskusov presejanja nekdanjih kontroverz v razumevanju »opravičenja po veri« v katoliški in v protestantski teologiji in oznanjevanju.

Med redke poskuse presejanja kontroverze med katoličani in protestanti v zvezi z razmerjem med besedo in zakramenti sodi vloga simbolov v Svetem pismu. Simboli so osrednjega pomena, ker pomenijo konkreten način izražanja resničnosti in resnice, ki sta presežni in ju z besedo samo ni mogoče zajeti. Eden redkih teologov, ki je izrecno obravnaval pomen simbolov za razumevanje odnosa med besedo in zakramenti, je bil Karl Rahner. Rahner se tega kompleksnega vprašanja dotika z različnih vidikov, a najbolj učinkovito in slikovito s svojo »ontologijo« simbola, ki jo je razvil v spisu Teologija simbola. Karl Rahner preseže protestantsko »metaforično« razlago Jezusove navzočnosti v evharistiji z značilno katoliško razlago »realne« navzočnosti prav z »ontologijo« simbola. Simbol v temeljnih raz-

merjih med Bogom in človekom ne označuje samo nekega trenutnega stanja božje navzočnosti. V evharistiji se zunanja historična razsežnost božjega razodetja človeku in notranja milost božje besede zlijeta v eno samo božjo besedo, ki pomeni dejansko božjo navzočnost med nami.

»Ontologija« simbola pa ne pomaga dovolj, ko se postavi zelo kontroverzno vprašanje »opravičenja po veri«, ki je osrednji del Pavlove teologije, najbolj izčrpno prikazan v njegovem Pismu Rimljanom. Z reformacijo je nastopil izraz »opravičenje po veri« s poudarkom »samo po veri« (*sola fide*). V čem je problem v poudarku »samo po veri«? Razlog razhajanja med katoliško in protestantsko smerjo je v protestantski razlagi tega poudarka, ker je prav iz razlage razvidna njihova teza, da je za opravičenje dovolj človekovo dejanje vere. Katoliški nauk in teološka razlaga pomena vere za opravičenje pa dejanje vere razumeta širše: zadostni pogoj za opravičenje ni samo načelno dejanje vere, temveč tudi volja do življenja po navdihu upanja in ljubezni. Po nerazumljivi logiki protestanti v tako široki razlagi vere vidijo past, da bi upanje in ljubezen razumeli kot človekovo »zaslugo« za opravičenje, to pa bi pomenilo domnevo, da se človek ne odreši »samo po milosti« (*sola gratia*), temveč tudi na podlagi nekega človekovega prispevka, torej zasluge.

Ker je ta dilema preveč umetna, jo je bilo mogoče do neke mere premostiti z Deklaracijo o doktrini opravičenja, ki sta jo pripravila in leta 1999 sprejela Papeški svet za spodbujanje krščanske edinosti in Luteranska svetovna federacija. Namen deklaracije je, »pokazati, da sta zdaj na temelju medsebojnega dialoga podpisnika Luteranskih cerkva in Rimsko katoliške Cerkve sposobna artikulirati skupno razumevanje našega opravičenja po božji milosti po veri v Kristusa. Ne pokriva vsega, kar ena in druga Cerkev uči o opravičenju. Obsega soglasje o temeljnih resnicah doktrine opravičenja in kaže, da preostale razlike v razlagi niso več razlog za doktrinalne obsodbe.« (čl. 5)

Strokovna literatura protestantskih in katoliških strokovnjakov Svetega pisma opozarja, da kontroverze na teološki ravni večinoma nimajo razloga v nejasnosti svetopisemskih besedil, temveč v človekovi težnji po subjektivizmu, ki je najkrajša pot do fundamentalizma. Znani protestantski strokovnjak za Sveto pismo, James Barr, ki je bil profesor na Teološki fakulteti Univerze v Oxfordu, v svoji knjigi *Fundamentalizem* kritizira prav značilne protestantske oblike fundamentalizma, ki nimajo podlage v Svetem pismu.

Jože Krašovec

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](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 uredništva / Address of editorial	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 / Viceeditor	Miran Špelič
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MLA - Modern Language Association Database 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. 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. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Bogdan Kolar** *Slovenski cerkveni tisk o sv. Janezu Bosku do leta 1888*
- Stanislav Južnič** *Učitelji teologije med ljubljanskimi jezuiti 18. stoletja*
- Damjan Hančič** *Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942*
- Robert Petkovšek** *Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«*
- Rafko Valenčič** *Priprava na zakon v pripravljalnih besedilih na škofovski sinodi*
- Andrej Saje** *Polno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo*
- Mari Jože Osredkar** *Islamska kristologija*
- Lenart Škof** *Divinization of Life in Roberto Mangabeira Unger's Philosophy*
- Peter Rožič** *Civic Dis-Embeddedness?*
- Leon Debevec** *Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom*
- Borut Juvanec** *Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture*
- Rijavec Klobučar** *Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje*
- Urška Mali Kovačič** *Vloga katoliške Cerkve pri preprečevanju samomorilnosti v Sloveniji*

Glasilnica Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 75

2015 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 75
Leto 2015**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2015

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **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 Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **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)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 613 Bogdan Kolar, Slovenski cerkveni tisk o sv. Janezu Bosku do leta 1888**
The Slovenian Church Press about St. John Bosco until 1888
- 627 Stanislav Južnič, Učitelji teologije med ljubljanskimi jezuiti 18. stoletja: ob 310-letnici ustanovitve katedre za kanonsko pravo**
Jesuit Professors of Theology in Ljubljana of 18th Century: The 310th anniversary of the establishment of the Department of Canon Law in Ljubljana
- 649 Damjan Hančič, Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942**
Catholic Community in Ljubljana in the Grip of Revolutionary Violence of 1942
- 659 Robert Petkovšek, Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«**
Imperative "Evil of violence never again!" in the Light of Gospel Call "Ecce Homo"
- 681 Rafko Valenčič, Priprava na zakon v pripravljajalnih besedilih na škofovski sinodi (2014–2015)**
Marriage Preparation in the Documents of the Synod of Bishops on the Family 2014–2015
- 691 Andrej Saje, Polno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo**
Full and Partial Communion with the Catholic Church
- 703 Mari Jože Osredkar, Islamska kristologija**
Islamic Christology
- 717 Lenart Škof, Divinization of Life in Roberto Mangabeira Unger's Philosophy of Religion**
Poboženje življenja v filozofiji religije Roberta Mangabeira Ungerja
- 727 Peter Rožič, Civic Dis-Embeddedness? Explaining Twenty-Five Years of Weak Civil Society in Slovenia**
Družbena neumešččenost? Petindvajset let šibke civilne družbe v Sloveniji
- 741 Leon Debevec, Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom**
Christian Sacral Architecture Before the East-West Schism
- 751 Borut Juvanec, Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture**
The Bell Tower at the Intersection of Lutheran and Catholic Cultures
- 771 Nataša Rijavec Klobučar, Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje**
The Birth of a Child: an Opportunity for Spiritual Learning
- 781 Urška Mali Kovačič, Vloga katoliške Cerkve pri prevenciji samomorilnosti v Sloveniji**
The Role of the Catholic Church in Suicide Prevention in Slovenia

OCENI / REVIEWS

791 Jožef Muhovič, *Leksikon likovne teorije* (Leon Debevec)

793 Jakob Helmut Deibl, *Menschwerdung und Schwächung* (Branko Klun)

POROČILO / REPORT

797 Mednarodna znanstvena konferenca Resnica in sočutje, Celje, 5. –7. november 2015 (**Bojan Žalec**)

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

803 Lidija Hamler, Etična merila medgeneracijskega dialoga v vzgojno-izobraževalnem procesu (Ivan Janez Štuhec)

805 Brigita Korošec, Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi na primeru Nadškofije Maribor (Janez Vodičar)

808 Ana Martinjak Ratej, Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike (Bojan Žalec)

810 Iztok Mozetič, Katoliška Cerkev v Slovenskem poročevalcu, Ljudski pravici in Delu v letih 1953–1961 (Metod Benedik)

812 Tina Rahne Mandelj, Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti (Tomaž Erzar)

813 Christopher James Scobie, The Body of Christ in 1 Corinthians: a Fresh Reading, Implications for Faith Communities, and an Ecumenical Dialog between Catholics and Pentacostals (Irena Avsenik Nabergoj)

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

815 Letno kazalo
Annual bibliography

SEZNAM RECENZENTOV (2015) / LIST OF CRITICS (2015)

821 Seznam recenzentov
List of critics

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
 Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana,
 Znanstvenoraziskovalni center SAZU Scientific Research Centre of SAZU
 Univerza v Novi Gorici University of Nova Gorica
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Metod BENEDIK

prof. dr., emer., za zgodovino Cerkev PhD, Prof. Emer., Church History
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
metod.benedik@rkc.si

Leon DEBEVEC

doc. dr., za teorijo 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@fa.uni-lj.si

Tomaž ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@guest.arnes.si

Damjan HANČIČ

znanstveni sodelavec, dr., za zgodovino pisje PhD, Scientific Associate, Historiography
 Študijski center za narodno spravo Study Center for National Reconciliation
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana
damjan.hancic@scnr.si

Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science
 Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma
 601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
stanislav.juznic@kostel.si; stanislav.juznic-1@ou.edu

Borut JUVANEČ

prof. dr., emer., za teorijo arhitekture PhD, Prof. Emer., Theory of Architecture
 Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana
 Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana
borut.juvanec@fa.uni-lj.si

Branko KLUN

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

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkev 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

Urška MALI KOVAČIČ

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Streliška 37a, SI – 1000 Ljubljana
maliurska@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje PhD, Assist. Prof.,
 in živa verstva 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

Robert PETKOVŠEK

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

Nataša RIJAVEC KLOBUČAR

asist. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
natasa.rjavecklobucar@teof.uni-lj.si

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
 Santa Clara University, Department of Political Science
 500 El Camino Real Santa Clara, USA – California 95053
prozic@scu.edu

Andrej SAJE

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
 Ciril-Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Lenart ŠKOF

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy
 Znanstveno-raziskovalno središče, Univerza na Primorskem Science and Research Centre, University of Primorska
 Garibaldijeva ulica 1, SI – 6000 Koper
lenart.skof@guest.arnes.si

Ivan Janez ŠTUHEC

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Rafko VALENČIČ

prof. dr., emer., za pastoralno teologijo PhD, Prof. Emer, Pastoral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
rafko.valencic@guest.arnes.si

Terezija S. VEČKO

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. Emer, Biblical Studies – Old Testament
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor
terezija.vecko@guest.arnes.si

Janez VODIČAR

izr. prof. dr., za didaktiko in pedagogiko 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

višji znanstveni sodelavec, izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Senior Research Associate, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@guest.arnes.si

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 613—625

UDK: 070.482 (497.4)"18":929Bosco G.

Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 12/2015

Bogdan Kolar

Slovenski cerkveni tisk o sv. Janezu Bosku do leta 1888

Povzetek: V letu 2015 se Cerkev spominja 200-letnice rojstva sv. Janeza Boska (1815–1888), ustanovitelja skupnosti don Boskovih salezijancev, hčera Marije Pomočnice in salezijanskih sotrudnikov. V različnih okoljih so bili ob tej priložnosti pripravljene številni dogodki, od jubilejnih proslav in znanstvenih srečanj do otvoritev novih ustanov in cerkvenih slavij. Objavljenih je bilo več izvirnih znanstvenih del, ki so orisala njegovo mesto v razvoju krščanske pedagogike, pri misijonskem delu *ad gentes* v 19. stoletju in na socialnem področju. Razprava predstavlja temeljne poudarke, ki jih je o sv. Janezu Bosku do njegove smrti leta 1888 zabeležil slovenski cerkveni tisk, in analizira razumevanje izvirnosti njegovega mesta v Cerkvi in med redovnimi skupnostmi.

Gljučne besede: sv. Janez Bosko (1815–1888), Slovenija, cerkveni tisk, misijoni, salezijanci, hčere Marije Pomočnice

Abstract: **The Slovenian Church Press about St. John Bosco until 1888**

The year 2015 is for the Salesian Family of Saint John Bosco (1815–1888) a special jubilee. He is the founder of the Salesians, Sisters of Mary Help of Christians, and Salesian Cooperators. A large variety of different manifestations has been prepared for this occasion: jubilee festivities, scientific meetings, inaugurations of new works, and church celebrations. New original scientific works have been published treating don Bosco's place in the development of the Christian pedagogical sciences, in the missions *ad gentes* in the course of the 19th century, and his contribution to the social activities. The paper focuses on the fundamental aspects about don Bosco published in the Slovenian Church press and analysis how his original place in the Church and among the religious orders was understood.

Key words: Saint John Bosco (1815–1888), Slovenia, Church Press, Missions, Salesians, Sisters of Mary Help of Christians

Kolikor je bilo do sedaj mogoče ugotoviti, je bila v slovenskem prostoru prvič objavljena sploh kaka novica o začetkih don Boskovega delovanja julija 1857, ko je *Zgodnja danica* svojim bralcem pod skupnim naslovom Razgled po keršanskim svetu sporočila o njegovem delu v prid mladih v prestolnici Piemonteško-sardin-

skega kraljestva Turinu. Takrat je imela v slovenskem prostoru velik odmev misijonska akcija italijanskega duhovnika trinitarca Nikolaja Olivierija (1792–1864) iz Genove, ki je z odkupovanjem suženjskih otrok v Afriki in z njihovo osvoboditvijo želel izvirno prispevati k spreminjanju razmer v delih Afrike, kjer je še obstajalo suženjstvo (Kolar 2003, 67–88). Odkupljene in osvobojene otroke so sprejemale ustanove in posamezniki v raznih evropskih državah, tudi na Slovenskem, s pomočjo katerih je N. Olivieri vnaprej zbiral sredstva za odkup in osvoboditev otrok. Po dogovoru z Lukom Jeranom (1818–1896),¹ pomembnim podpornikom misijonskega dela na Slovenskem, je Olivieri leta 1856 na Slovensko pripeljal prvo skupino otrok. Več deklet so sprejele ljubljanske uršulinke; ena od njih je postala članica skupnosti in dobila redovno ime s. Nikolaja (Kogoj 2015). Jeran je otroke v Ljubljani poučeval šolske predmete v arabščini in jih pripravljajal na prejem zakramentov. Ob obhajanju prvega mednarodnega dne zoper trgovino z ljudmi, 8. februarja 2015, je bil objavljen spominski članek o uršulinki s. Nikolaji z naslovom Slovenska Bakhita.

Urednik *Zgodnje danice*, L. Jeran, je leta 1857 zapisal: »V Turinu je neki mož drugi Olivieri. Imenuje se Don Bosko. V prvič si je z izdajanjem spodbudnih katoliških spisov lepe zasluge za nebo pridobil; potem se mu je v serce smilila nevedna zapušena mladost, zlasti rokodelskih učencov, ki so vsim nevarnostim izverženi, in jih je začel ob nedeljah zbirati in učiti, jim tudi za nedolžin kratkočas skerbeti. Dobil je nekaj pomočnikov, in – do 3000 mladih se od njega napravljeniga podučevanja vdeležuje. Don Bosko se je jel tudi za sirote pečati, namreč za otroke, ki so v koleri svoje starše izgubili, in ima zdaj deržino 150 otrok, katerim je on oče, in jim ve tudi živež najti. Je tedaj pravi Olivieri po svojim načinu.« (ZD, 2. 7. 1857, 110) Po Jeranovem prepričanju je bila to izvirna oblika delovanja v prid mladih in v skrbi za ohranjanje vere; temu je v svojem listu namenjal posebno pozornost.

1. Izraz prvega razumevanja

Gornja novica je bila v *Zgodnji danici* objavljena dve leti pred uradno ustanovitvijo skupnosti salezijancev; to se je zgodilo decembra 1859. Don Bosko je svoje delo začel kot duhovnik turinske nadškofije leta 1841. Duhovniško posvečenje je prejel dne 5. junija istega leta v cerkvi Marijinega brezmadežnega spočetja v Turinu (Bosco 1992, 96). Med več možnostmi za začetek nove oblike delovanja v Cerkvi se je odločil, da bo tri leta nadaljeval dodatno pastoralno pripravo v turinskem duhovniškem konviktu in še bolj spoznal svoje mesto v pastoralnem delovanju turinske nadškofije. Ob tem je odkril, da so bili v mestu najbolj zapostavljeni prav mladi ljudje, ki so iskali možnosti za pripravo na življenje in na delo, s katerim bi preživljali sebe in svoje domače. Zbiral jih je na raznih krajih, ne brez težav in

¹ Luka Jerana *Slovenski biografski leksikon* (SBL, 1:404–405) označuje kot nabožnega pesnika in pisatelja. Bil je ena osrednjih osebnosti slovenskega cerkvenega, kulturnega in socialnega življenja v drugi polovici 19. stoletja. Doslej je o njem pripravil še najbolj obsežno delo V. Zupančič z naslovom *Božja ljubezen kot središčna teološka misel pri Luku Jeranu* (Dramlje, 1993).

nasprotovanja, da jim je ob nedeljah in praznikih omogočil skupno doživljanje prostega časa in vsaj nekaj verske oskrbe. Med izbirami, ki jih je imel po koncu študija leta 1844, se je odločil za kaplansko službo v Turinu v zavetišču baronice Giulie Barolo, ker je upal, da bo tam lahko deloval tudi med mladimi z ulice, za katere ni skrbela nobena župnija. Tako zastavljeno delo in podpora, ki jo je za to dobil od več duhovnikov, sta mu omogočila, da je ustanovil prvi praznični ali nedeljski oratorij kot kaplan v sirotišnici baronice Barolo, kjer je ob svojem rednem duhovniškem delu začel zbirati predmestno mladino in jim organizirati skupne dejavnosti in pobožnosti (Lenti 2007, 54–55). Po več vmesnih postajah (San Martino dei Molazzi, San Pietro in Vincoli, Casa Moretta) je v letu 1846 končno dobil možnost, da se je preselil v sprva najeti prostor v turinskem predmestju Valdocco. Tu se je v naslednjih letih razvil Oratorio di San Francesco di Sales Valdocco, ki je postal osrednja ustanova vsega salezijanskega dela (Bosco 1992, 134–137). Med obiskovalci oratorija je bilo največ mladih fantov, ki so prišli s podeželja in v Turinu iskali zaposlitev. Kakor je zapisal v svojih *Spominih*, so bili to »kamnoseki, zidarji, štukaterji, tlakovalci in še drugi, ki so prišli iz daljnih krajev« (108). Don Bosko jih je med tednom obiskoval na njihovih delovnih mestih v delavnicah in po tovarnah. Mladim je to prinašalo veliko zadovoljstva, saj so prvič srečali nekoga, ki je zanje skrbel. Obiski pa so osrečevali tudi gospodarje in mojstre, ki so z več zadovoljstva nadzorovali delo mladih, za katere je nekdo skrbel med tednom in posebno ob nedeljah in praznikih, ko so bili najbolj izpostavljeni različnim nevarnostim (109).

V letu 1857, iz katerega je poročilo v *Zgodnji danici*, je don Bosko že oblikoval zamisel o svojem prihodnjem delu in mu postavil bolj trdne temelje. Kupil je Pinardijevo hišo in zemljišče ob njej (1851), kjer je začel graditi nova poslopja in kapelo sv. Frančiška Saleškega (1851–1852). Turinski nadškof Luigi Fransoni je dne 31. marca 1852 odobril njegovo ustanovo oratorijev. Zgradil je dodatne prostore (danes don Boskova hiša), ki jih je v naslednjih letih večal in s tem omogočil še več prostorov za izobraževalne dejavnosti; tu je pridobil razrede za ljudsko šolo (1856) in za več delavnic. Z delavnicami je želel preprečiti, da bi se mladi, ki so resda pridobivali poklicno znanje pri mojstrih v mestu, moralno popolnoma ne pokvarili. Po letu 1854, ko je v Turinu razsajala kolera, je sprejel več osirotelih otrok, ki so ostali brez staršev, in jim v oratoriju zagotovil osnovna sredstva za preživetje in možnost obiskovanja prvih razredov osnovne šole in poklicnega uvajanja (Lenti 2008, 114–116). Zlasti to je postalo konec petdesetih in na začetku šestdesetih let za don Boska prioriteta skrb: pri tem je imel pred očmi poleg vzgojno-varovalnih predvsem praktične razloge. Mladim fantom, ki niso imeli nobene izobrazbe, je želel pomagati, da bi se priučili osnov poklicnega dela. S tem bi si pridobili usposobljenost, da si sami zaslužijo za vsakodnevno življenje. V prvi vrsti so bili to čevljarji in krojači. Njihovi izdelki, kakršnakoli je že bila njihova kakovost, so bili na voljo preostalim prebivalcem v Valdoccu, gojencem v zavodu in okoliškemu prebivalstvu. Načeloma pa je vsakemu mlademu, ki je le imel nekaj sposobnosti in volje, da bi se dalje izobraževal, želel to omogočiti in mu s tem pomagati tudi do pridobitve boljšega družbenega položaja in ugleda. Skrb za vajence, za njihovo poklicno usposabljanje in človeško rast ter ohranjanje vere je z leti stopila v ospredje celotne ustanove v Valdoccu.

V dejstvu, da je z letom 1847 v piemonteškem kraljestvu nastopila verska svoboda, ki je prinesla vse možnosti za razširjanje različnih protestantskih in drugih skupin, hkrati pa je v kraljestvu vladalo pravo protikatoliško razpoloženje, je don Bosko videl edino možnost za ohranjanje katolištva v uporabi tiska. Marca 1853 je začel izdajati zbirko *Katoliško berivo (Letture Cattoliche)*, v kateri je na preprost način obravnaval temeljna vprašanja vere in katoliškega moralnega učenja. Čeprav mu sprva noben škof (voditelji škofij Vercelli, Biella in Casale so mu odgovorili, da se ne želijo spuščati v boj s protestanti) ni želel dati dovoljenja za izdajanje, je končno dobil soglasje od nadškofa Luigija Fransonija, ki je takrat živel v Lyonu, a ni imel nobenega duhovnika, ki bi hotel opravljati naloge cenzorja. Na Fransonijevo posredovanje je izdajanje katoliškega tiska vzel pod svoje okrilje škof Luigi Moreno, voditelj škofije Ivrea, vendar s pogojem, da se cenzorjevo ime ne objavi (Bosco 1992, 190). Da bi si zagotovil večjo neodvisnost od zunanjih izvajalcev in dal delo še več mladim, ki so se zatekli k njemu, je v letu 1854 poleg čevljarke in krojaške delavnice odprl še knjigoveznicu in kmalu zatem tudi majhno tiskarno, v kateri je tiskal spise, ki jih je sam pripravljal (Lenti 2008, 119).

Prva novica o don Boskovem delu v letu 1857 ga je predstavila v vseh najpomembnejših oblikah ravnanja, ki je postalo sestavni del njegovih ustanov v naslednjih desetletjih: priprava katoliškega tiska in skrb za ohranjanje katoliškega nauka; organiziranje osnovnih oblik poklicnega izobraževanja za mlade, ki so v Turinu iskali priložnosti za življenje in možnosti, da si s svojim delom zaslužijo vsakdanji kruh; skrb za koristno uporabo prostega časa in s tem preprečevanje, da bi se mladi izgubili v brezdelju in v slabih navadah; skrb za sirote, otroke brez staršev in najbolj zapuščene, katerim je zagotovil sredstva za vsakodnevno življenje in pridobitev osnovne izobrazbe. Vse to je bilo mogoče najti v prvem poročilu, ki ga je objavila *Zgodnja danica* in je pomenilo začetek vstopanja informacij o novi redovni ustanovi v slovenski prostor. Sprotno spremljanje italijanskega tiska je L. Jeranu in drugim prinašalo zadosti snovi za redno poročanje o delu, ki ga je razvijal Janez Bosko, in o širjenju ustanov, ki jim je bil pobudnik. Pri tem so novice izbirali in objavljali v skladu z uredniškimi načeli in z osebnimi poudarki, ki so jih oblikovali uredniki posameznih publikacij. L. Jeran, ki je s svojim »pisateljskim delovanjem, predvsem z nabožnimi spisi, spodbujal k odgovornemu verskemu in nravnemu življenju« (Zupančič 1993, 5), je ob prebiranju poročil iz italijanskega prostora našel številne izzive, s katerimi je obogatil verske in širše družbene razmere na Slovenskem.

2. Častilec Marije Pomočnice

Pobožnost do Marije Pomočnice kristjanov so uredniki slovenskega cerkvenega tiska zelo zgodaj opazili kot pomembno sestavino življenja in delovanja Janeza Boska. »Katolišk cerkven list« *Zgodnja danica* je tako ali tako namenjal posebno pozornost pobožnosti do Matere božje in seznanjanju slovenskih bralcev z dogajanjem, povezanim z marijansko pobožnostjo. Leta 1852 je *Zgodnja danica* obja-

vila pesem Andreja Praprotnika Marija pomočnica, ki je uglasbena postala ena najbolj poznanih marijanskih pesmi (ZD, 30. 9. 1852, 157). Pet let pozneje je v *Zgodnji danici* izšla vesela novica, da bo od tedaj dalje v ljubljanski škofiji v liturgičnem koledarju nov praznik: 24. maja bodo obhajali praznik »v čast Marije Device imenovane ›Marija pomagaj‹ ali ›Pomoč kristjanov‹ (Auxilium christianorum)« (ZD, 12. 2. 1857, 27). Praznik je bil predstavljen kot spominski dan, ker se je papež Pij VII. tega dne leta 1814 vrnil iz petletnega Napoleonovega ujetništva v Rim.

Janez Bosko je na celotno svoje delo in na svoj poklic gledal kot na poseben dar, ki mu ga je izprosila Marija Pomočnica. Zato je v središču svoje največje ustanove v Valdoccu želel postaviti cerkev, ki bi bila znamenje njegove hvaležnosti Mariji za vse njene milosti. K temu ga je posebej spodbudila razglasitev verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju, kakor je leta 1854 oznanil papež Pij IX. Praznovanje tega praznika decembra 1862 ga je spodbudilo, da je začel javno govoriti o nameravani cerkvi, ki bi bila na voljo večjemu številu prebivalcev v zavodu in ljudem iz okolice. Prvotno vlogo za gradbeno dovoljenje in utemeljitev, da bo cerkev imela za zavetnico Marijo Pomočnico, so mestne oblasti zavrnilo, saj naj bi bil takšen naslov v nasprotju z duhom časa in preveč »jezuitski«. Zato je od tedaj dalje govoril samo o cerkvi, ne da bi navajal, komu bo posvečena (Lenti 2009, 106–108). Temeljni kamen novega svetišča je dne 27. aprila 1865 blagoslovil škof Giovanni Antonio Odone iz Suse. *Zgodnja danica* je nekaj dni pozneje poročala: »V Torinu je te dni podlaga postavljena novi cerkvi z imenom ›Pomoč kristjanov‹. Vidi se, kako v sredi lahunskega pertanja in pehanja, da bi vero zaterli, gre Cerkev svojo pot naprej, kakor tudi vozá hudobne muhe in brenceljni ustaviti ne morejo.« (ZD, 10. 5. 1865, 112) Ob velikih težavah zaradi pomanjkanja sredstev se je gradnja lahko nadaljevala, vendar le postopoma. Novo svetišče je posvetil novi turinski nadškof Alessandro Riccardi di Netro dne 9. junija 1868 (Lenti 2009, 116–117). Ob tej priložnosti je Janez Bosko objavil poročilo o slovesnosti in o Marijini vlogi v salezijanskih ustanovah. Knjižica z naslovom *Spomin slovesnosti v čast Mariji Pomočnici* (Rimembranza di una solennità in onore di Maria Ausiliatrice) je prišla tudi na Slovensko in L. Jeran jo je uporabil pri objavljanju prispevkov na to temo v *Zgodnji danici*.

Ko je bila leta 1870 ustanovljena v Turinu še bratovščina Marije Pomočnice, je novica prinesla novih spodbud uredniku L. Jeranu za njeno širjenje. »Bratje in sestre si med drugim posebno prizadevajo odvracati bogokletstvo in vsako hudo govorjenje zoper vero, razširjajo dobre bukve, priporočajo vdeleževati se procesij v čast najsvetejš. Zakramenta in Matere Božje, hoditi k sv. maši, sv. Reš. telo k bolnikom spremljati itd.« (ZD, 27. 5. 1870, 164) Za osebno in skupno pobožnost je Janez Bosko istega leta objavil knjižico s predstavitev devetdnevne pobožnosti v čast Mariji Pomočnici.² Jeran je v njej našel nov izraz zaupanja v priprošnjo Marije Pomočnice in je to pobožnost priporočal Slovincem. V pobožnosti do Marije Pomočnice je L. Jeran videl pomembno sredstvo prenavljanje družbe in zavračanja napadalnih zapisov o Cerkvi in o papežu, ki so bili stalna sestavina italijanskega

² To je molitvenik *Nove giorni: consagrati all'augusta Madre del Salvatore sotto il titolo Maria Ausiliatrice*, pel sac. Giovanni Bosco (Torino 1870) (ZD, 27. 5. 1870, 164).

tiska med ukinjanjem Cerkve države in nastajanjem enotnega italijanskega kraljestva. Objavljanje poročil o molitvah, uslišanih na priprošnji Marije Pomočnice, je bilo sestavni del Jeranovega lista, kadarkoli je pripravil kako poročilo o Janezu Bosku in o njegovi ustanovi. Enako je mogoče reči o zapisih, ki so poročali o vsakoletnem prazniku Marije Pomočnice v maju (ZD, 3. 6. 1870, 177).

Da so imeli takšni poudarki močne Marijine vloge v življenju Cerkve, papeža in vsakega katoličana tudi politično konotacijo, ni mogoče spregledati. To je bil čas, ko se je papež zavzemal za ohranitev svojega vpliva v italijanskem prostoru, ob dejstvu, da so se vrstila zadnja dejanja, ki so nazadnje privedla do zasedbe Rima in do razglasitve glavnega mesta italijanskega kraljestva sredi septembra 1870. Konec leta 1869 in v prvih mesecih leta 1870 je v Vatikanu potekal koncil, ki se je srečeval z zunanjim nasprotovanjem in z notranjimi napetostmi. Kot dosleden podpiratelj papeževih pravic in njegovega mesta v družbi je Janez Bosko videl v Marijini priprošnji zagotovilo podpore preizkušenemu papežu in Cerkvi. V slovenskem prostoru se je to kazalo kot zbiranje podpisov in prostovoljnih prispevkov v podporo papežu, v raznih manifestativnih oblikah in končno v delegaciji, ki je konec februarja 1871 odšla v Rim, da bi papežu izročila zbrane podpise in darove in mu izrazila solidarnost katoliške skupnosti na Slovenskem (ZD, 3. 3. 1871, 72). V skupini je bil poleg drugih duhovnikov tudi L. Jeran; ob vrnitvi v Avstrijo se je del skupine ustavil v Turinu in obiskal don Boskovo ustanovo.

S podporo salezijanskega tiska je od leta 1877 dalje izhajalo mesečno glasilo *Salezijanski vestnik (Bollettino Salesiano)*, tako je imel L. Jeran na voljo dodaten vir informacij poleg že omenjenega *Katoliškega beriva*, po katerem je redno poročal o širjenju pobožnosti do Marije Pomočnice in o posebnih milostih, ki so si jih ljudje izprosili ob obisku bazilike v Valdoccu ali ob opravljanju devetdnevne njej v čast. Dogodke je objavjal pod preprostim naslovom *Milosti Marije Pomočnice* in v njih slovenskim bralcem posredoval izkušnje iz italijanskega ali drugega okolja. Zlasti so mu bile dragocene milosti, ki so posameznikom pomagale v izjemni življenjski stiski ali v pripravi na srečno smrt. »Med lepe milosti pa, ki se na priprošnjo Marije Pomočnice zadobijo od Boga, se šteje tudi ta, da človek zamore ob koncu življenja za dušo poskrbeti.« (ZD, 21. 6. 1878, 198)

Že od vsega začetka poročanja o don Bosku je slovenski tisk zaznal, da marijanska razsežnost ni bila le njegova osebna značilnost in da zaupanje v njeno priprošnjo ni spremljalo samo njegovih osebnih odločitev, temveč je želel, da bi tako ravnali tudi njegovi gojenci. L. Jeran, sam vnet častilec božje Matere in avtor več letnikov šmarnic (Zupančič 1993, 61), je bil posebno pozoren na Marijino mesto v don Boskovem življenju in v delovanju njegovih ustanov. Ko je leta 1868 v več nadaljevanjih objavil priredbo življenjepisa don Boskovega gojenca Mihaela Magoneja (1845–1859), je njegovemu odnosu do Marije namenil posebno poglavje. »Ti-le pa so glavni stroki njegove sinovske vdanosti do Marije, katero je z zmiraj večji gorečnostjo spolnoval. Vsako nedeljo je šel k sv. Obhajilu in ga je daroval za tisto dušo v vicah, ki je na zemlji imela naj večji češenje do preblažene Marije Device.« (ZD, 9. 10. 1868, 328) Ob tem je L. Jeran dodal: »Tega ali kaj enacega, ti mladeneč, ti deklica slovenska, ne moreš morebiti opravljati vsak teden, prav lah-

ko pa ne mara saj na mesec ali o večih praznikih.« Podobni poudarki so bili prikazani v življenjepisu Dominika Savia (1842–1857), ki je v slovenskem prevodu izšel kot samostojna publikacija leta 1870. D. Savio je doživel razglasitev verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju, ko je bil gojenec valdoške ustanove in sam pomagal pri pripravi gojencev na ta praznik. S skupino tovarišev je ustanovil združenje Brezmadežnega spočetja in zanjo pripravil program (Bosko 2004, 74–75). V zavodu v Valdoccu je imel poleg praznika Marije Pomočnice v maju zato posebno mesto še praznik Marije Brezmadežne v decembru, drugače pa je bil mesec maj obdobje, v katerem so mladi lahko pokazali vso svojo resnost na šolskem in na vzgojnem področju; bližal se je konec šolskega leta, bili so izpiti ob koncu letnika ali obdobja vajeništva in čas pred odhodom na počitnice. Iskrena in osebna pobožnost do Matere božje je bila tako vključena v vse vzgojno delo in je vzgojiteljem pomagala, da so pri gojencih dosegali cilje, ki jih je imela ustanova.

Orisu don Boskovega življenja, ki je izhajal v *Zgodnji danici* leta 1888, je L. Jeran naslednje leto dodal še več poudarkov o odnosu J. Boska do Marije Pomočnice in o njeni vlogi v salezijanskih ustanovah. Pod varstvo božje Matere je J. Bosko postavil vse velike dogodke življenja, pa tudi ustanove, ki jih je priklical v življenje, da bi mu pomagale pri uresničevanju njegovega življenjskega poslanstva. »Cerkev Marije Pomočnice je bila začetek, konec, središče, s čimur je Don-Bosko zamogel do konca dosegati, kar je bilo v njegovi duši. In ne le zanj samega, ampak zlasti za blagor kerščanstva je hotla presv. Devica odpreti kerščanstvu na zemlji bogat nov studenec obilnih milosti,« je maja 1889 ugotavljal L. Jeran v članku Don-Boskova Madona, to je, Don-Boskova Marija Devica (ZD, 17. 5. 1889, 153–154). Objava novice o praznovanju Marijinega praznika ali o kakem drugem dogodku, povezanem s cerkvijo v Valdoccu, pa je bila za L. Jerana nova priložnost, da je k takšni pobožnosti spodbujal tudi svoje rojake: »Bodi tedaj tudi Slovencem priporočeno, naj bi se v mnogoterih britkostih priporočevali v prošnjo Marii Devici, ki je »Pomoč kristjanov.« (ZD, 27. 5. 1870, 164)

3. Podpiratelj dela za misijone

Iz zgodnjega obdobja življenja J. Boska je znano, da se je zelo zanimal za misijone in je imel željo, da bi v misijone odšel tudi sam. Po letu 1875, ko je v Južno Ameriko odposlal prvo skupino misijonarjev (v salezijanski govoricu »misijonsko odpravo«), je skrb za to razsežnost življenja Cerkve postala zanj še pomembnejša. Salezijanski tisk je prinašal številne prispevke s področja misijonov, predvsem pa so pozornost pritegovala pisma misijonarjev in njihova poročila o posameznih misijonskih poteh. V mnogih okoljih, tudi na Slovenskem, je postal ta vidik salezijanskega dela tako pomemben, da so skupnost začeli preprosto imenovati »misijonska salezijanska družba«; delo v misijonih in za misijone pa so videli kot bistveno značilnost nove redovne skupnosti.

Kanonik L. Jeran, ki je tudi sam želel postati misijonar in je kar dvakrat (leta 1853 in leta 1854) odpotoval proti Afriki (Kogoj 2015), da bi se pridružil Ignaciju Kno-

bleharju, a se je zaradi bolezni moral obakrat vrniti že iz Egipta, je seznanjanju bralcev z misijonskimi ustanovami in z delom v posameznih deželah namenjal veliko pozornosti (Zupančič 1993, 36–37). Tako je že takoj na začetku odkril, da je ta oblika delovanja v Cerkvi pomembna tudi v skupnosti J. Boska. Bralci *Zgodnje danice* so bili dobro obveščeni o novih misijonskih pobudah, ki so prihajale iz Turina, in so jih velikodušno podpirali. Objavljanje imen podpirateljev salezijanskega misijonskega dela iz slovenskega prostora pokaže, da so se še bolj izkazali po vsaki objavi kake misijonske novice, ko so svoje darove pošiljali za pokritje stroškov poti, za nakup opreme ali za posameznega misijonarja, ki je deloval v posebno težkih razmerah (Kolar 2015, 199). Darovi so bili objavljeni pod skupnim naslovom »Za Don-Boskove misijone« ali »Za Boskov misijon«; ko se je nabrala neka določena vsota, je L. Jeran poskrbel, da je bila odposlana v Turin. *Zgodnja danica* je zbiranje sredstev za misijonarje nadaljevala tudi po smrti J. Boska, pri tem se ji je pridružilo še glasilo *Venec cerkvenih bratovščin*, ki je začelo izhajati v Ljubljani leta 1897.

Po letu 1875 je osrednja pozornost veljala misijonskemu delu v Južni Ameriki, kamor je odšlo največ salezijancev, ki so na južnem delu celine utirali povsem nove poti. Zato so bili tudi darovi slovenskih dobrotnikov namenjeni misijonarjem v teh deželah. Hkrati so se s salezijanskimi misijonarji srečali tudi posamezni Slovenci, ki so že delovali v tamkajšnjem okolju. Misijonar p. Maks Celejski³ je oktobra 1885 v enem svojih pisem, poslal ga je iz Montevidea v Paragvaju, zapisal: »Neko prav zelo prijetno naznanilo Vam smem poročiti. Red Salezijanski, ki ima tukaj veliko udov, je prevzel misijon v Patagoniji in na Ognjenih otocih. Čverstost teh očetov in njihova moč daje dobrega se nadjati. Da se misijon še bolj povzdigne, je čast. P. Kagliero kot misijonski predstojnik (prefekt) posvečen za škofa in tje doli poslan. Kakor sem slišal od Malinkrotovih sester, je svoj sedež prestavil v Punta Arenas ob Magellanski cesti. Nadjam se tudi, da ga bom mogel na popotvanji obiskati. Ker ga štejem med svoje osebne znance, bi se ne spodobilo kar tako memo peljati, ako se na tistem kraju kaj pomudimo.« (ZD, 4. 12. 1885, 388)

Vsakoletno poročilo o odhodu nove skupine misijonarjev v Južno Ameriko so spremljale besede začudenja in občudovanja nad velikim številom prostovoljcev, ki so želeli postati misijonarji in oditi v neznano. V tem so slovenske bralce potrjevali statistični podatki, ki so jih objavljali ob misijonskih novicah. S tolikšnim podarkom na misijonskem delu so salezijanci vstopili v vrsto velikih misijonskih redovnih skupnosti, ki so bile v prejšnjih stoletjih temelj misijonskega delovanja katoliške Cerkve; vse to poleg dela, ki so ga opravljali v Evropi. Tako na podlagi poročil iz misijonskih okolij, ki so jih pošiljali sami misijonarji, kakor ob novicah iz italijanskih zavodov, kjer je imela misijonska usmerjenost pomembno mesto, se je na Slovenskem izoblikovalo prepričanje, da je don Boskova redovna skupnost

³ Frančiškan P. Maksimilijan Senica (1831, Celje – 1896, Brežice), rojen v Celju (zato se je podpisoval kot Celejski), je resda leta 1848 postal frančiškan, a se je nato leta 1866 pridružil kapucinom v Škofji Loki, da bi lahko odšel v enega od misijonov, ki so jih v Južni Ameriki vodili kapucini. Sprva je bil določen za Brazilijo, a je zaradi neugodnega vpliva brazilskih klimatskih razmer na njegovo zdravje odšel leta 1874 v Čile, od koder je občasno odhajal v Paragvaj. Po vrnitvi v Slovenijo je odšel v svojo prvotno skupnost in postal predstojnik frančiškanskega samostana v Brežicah (Kolar 1998, 103–104).

po svojem bistvu misijonska – to pa jo je še bolj povezal z urednikom *Zgodnje danice* L. Jeranom, ki je svojo naklonjenost do misijonskega delovanja kazal na različne načine. V ta okvir sodi dopisovanje med L. Jeranom in J. Boskom. Ohranila so se resda le tri pisma, ki jih je pisal L. Jeran in so zdaj v osrednjem arhivu salezijanske skupnosti, medtem ko v Jeranovi zapuščini ni nobenega don Boskovega pisma; nekatera so bila v prevodu objavljena v *Zgodnji danici* (Zupančič 1993, 44–46). Navsezadnje smo imeli v drugi polovici 19. stoletja na Slovenskem že drugo generacijo misijonarjev, ki so nadaljevali delo F. I. Baraga v Severni Ameriki, posamezniki so odhajali v Južno Ameriko, medtem ko je vsaj za nekaj desetletij po smrti I. Knobleharja leta 1858 misijonsko delo v Afriki stopilo v ozadje.

J. Bosko je v misijonsko delo enakovredno vključil tudi hčere Marije Pomočnice, skupnost, ki jo je ustanovil skupaj z Marijo Dominiko Mazzarello (1837–1881), in laike. Želel je, da so sestavni del misijonskih ekip, ki so prevzemale vodenje posameznih misijonskih postaj, tudi sestre, »ktere ondi napravljajo šole in zanemarjeno ljudstvo pridobivajo za korist človeštva za sedanje in prihodnje življenje« (ZD, 4. 7. 1879, 214). Zdi pa se, da urednik L. Jeran ni bil najbolj naklonjen ženskam v misijonih. Izkušnja na Slovenskem mu ni dala priložnosti, da bi se srečal z misijonarkami, saj so do takrat to delo obravnavali predvsem kot moško opravilo. Kot pomoč misijonarju je do tedaj na Slovenskem še najbolj poznana Baragova sestra Antonija.⁴ Zato je L. Jeran v povabilu, ki ga je pripisal na koncu vesti z naslovom *Ženski misijoni, slovenska dekleta in žene pozval, naj misijonsko delujejo, kjerkoli so, naj bodo torej misijonarke v smislu splošnega poklica pričevanja*. »In ako boš v tem svojem misijonu zvesta, porok sem ti, da tvoje plačilo bode podobno plači unih, ki so v Aziji in Ameriki v misijonih.« (prav tam)

Poročila o salezijanski misijonski dejavnosti so se v *Zgodnji danici* nadaljevala tudi po smrti J. Boska. Ustaljeni način priprave kandidatov za misijonarje, njihove izbire, organiziranja slovesa v baziliki Marije Pomočnice in skrbi za ohranjanje stikov z njimi je nadaljeval naslednik J. Boska v vodstvu salezijanske skupnosti, Michael Rua (1837–1910). Pripravi novih misijonarjev je bil namenjen zavod Valsalice v predmestju Turina, ki ga je J. Bosko na prigovarjanje turinskega nadškofa Lorenza Gastaldija (1815–1883)⁵ prevzel od bratov krščanskih šol, potem ko so ga oblasti zaprle leta 1863. Zavod je postal pomemben tudi za salezijansko ustanovo na Slovenskem, kajti po letu 1894 so vanj začeli odhajati prvi kandidati salezijanske skupnosti iz slovenskega prostora (Kolar 2015, 142–143).

Misijonsko delo kot ena prednostnih oblik uresničevanja salezijanskega poklica in šole, ki jo je začel J. Bosko, je bilo privlačna razsežnost predstavitve, ki se je na Slovenskem oblikovala o turinskem duhovniku J. Bosku in o njegovi ustanovi. Pritegnila je pozornost slovenskih ljudi in jih vključila v široko gibanje podpirateljev dela za evangelizacijo med nekrščanskimi ljudstvi (čeprav je bilo v tisku mogoče

⁴ Baragova sestra Antonija, poročena Höffern (1803–1871), je odšla v Ameriko leta 1837 in pri bratu ostala dve leti. Leta 1839 je v Philadelphii ustanovila dekliški izobraževalni inštitut (SBL, vol. I, 327).

⁵ Kot mlad duhovnik turinske nadškofije je bil L. Gastaldi sodelavec J. Boska v začetkih organiziranja oratorija v Valdoccu in pri izdajanju *Katoliškega beriva*. Po prevzemu službe nadškofa konec leta 1871 pa so med njima začele nastajati vedno večje napetosti.

najti širši pomen tega izraza in naslovnikov misijonskega delovanja). Iz takšne predstavitve, iz vplivov, ki so jih bili deležni v redovnih vzgojnih ustanovah, in iz izkušnje dela za misijone, ki so jo prinesli iz domačega okolja, so izšli prvi salezijanski misijonarji slovenske narodnosti (Kolar 2015, 206). Ko so začele delovati salezijanske ustanove na Slovenskem, so iz njih v vseh obdobjih izhajali tudi misijonski poklici.

4. Skrb za mlade v stiski

V cerkvenem tisku na Slovenskem je bil J. Bosko predstavljen kot izreden vzgojitelj, ki je vse svoje sposobnosti in moči namenil mladim brez možnosti, da bi se pripravili na odgovorno življenje. Izkušnja iz otroških let, ko je ostal brez očeta in s starejšim bratom, ki mu ni bil najbolj naklonjen, ga je naredila občutljivega za mlade, za mlade v stiski, brez staršev in brez upanja, da razvijejo svoje osebne sposobnosti in se odgovorno vključijo v družbo. Svojo ustanovo je namenil mladim ljudem. Njeno poslanstvo je bilo delo na vzgojno-izobraževalnem področju, pa tudi skrb za resno uvajanje v življenjske dolžnosti in za pripravo na poklic, skrb za ohranjanje njihove vere in povezanosti z Bogom. Da bi jim vsaj nekoliko nadomestil domače okolje in zagotovil osnovne možnosti za pridobitev izobrazbe, je ustanavljal konvikte in nato šole raznih smeri. Ta vidik poklica J. Boska je predstavila že prva novica o njem, objavljena leta 1857. L. Jeran je to poudarjal tudi v nadaljnjem objavljanju novic o salezijanski ustanovi. Maja 1878 je pod skupnim naslovom Listek za raznoterosti objavil: »V Torinu je pred nekterimi leti duhoven Janez Bosko pričel zbirati ubožno in zapušeno mladino moškega spola. In zdaj ima velikansko poslopje, katero, ako se nam prav dozdeva, so njegovi gojenci, saj obilno, sami zidali in stavili. V tem poslopju, ki se imenuje ›Salesianum‹, so vsakteri rokodelci, tudi umetniki, ki izdelujejo do čudenja lepe reči, kakor je lastno Italijanom.« (ZD, 24. 5. 1878, 167) Ko je nekoliko pozneje ponovno poudaril osrednji namen salezijanskih ustanov, je v članku Don-Bosko in salezijanci dodal: »Dan danes je izmed prvih nalog: poskerbeti za mlado ljudstvo, da bi bilo ljudoljubno in keršansko odgodelo. To zadeva mladino vseh stanov, še posebej pa ubožno, zapušeno ali celo zaverženo mladino. Rešite otroke, rešite mladino! to je tehtna, silo tehtna naloga. To tudi res tu in tam poskušajo po raznih potih.« (ZD, 16. 7. 1886, 226)

Pri tem je bil govor v prvi vrsti o mladih, ki so ostali brez družine ali brez materialnih možnosti, da bi se vključili v redne oblike poklicnega izobraževanja. Niso pa bili to predvsem moralno pokvarjeni ali drugače izprijeni otroci in mladi. Iz poročil in ocen, ki jih je občasno objavljala L. Jeran, je mogoče razbrati, da je J. Bosko vzgojne ustanove namenjal predvsem tem. Ko je leta 1888 *Zgodnja danica* sporočila, da je v Južno Ameriko odšlo še šest novih misijonarjev, je povzetku novice iz italijanskega *Salezijanskega vestnika* dodala: »To so namreč mašniki iz zapuščenih in potepinskih dečkov, ki jih je rajnki Bosko, djal bi, po ulicah pobral. Ta odprava je zadnja, ki jo je priredil še pokojni Bosko in zveršenje je bil izročil mons. Caglierru.« (ZD, 16. 3. 1888, 87) Skoraj enake besede je večkrat ponovil še po smrti J. Boska, ko je misijonske skupine pošiljal na pot njegov naslednik M. Rua. Novembra

1892 je poročilu o odhodu novih misijonarjev v Južno Ameriko urednik L. Jeran pripisal: »Don Bosko je razumel umetnost, iz naj bolj zapuščenih in zaverženih dečkov odgajati najboljši može v duhovstvu in v vsih oddelkih človeške družbe.« (ZD, 18. 11. 1892, 268) Po Jeranovem razumevanju je bil J. Bosko duhovnik, ki se je posvečal predvsem delu z zanemarjeno, zapuščeno in sprieno mladino. Reševal naj bi jih iz propada, iz obupa, potem ko drugim ustanovam z njimi ni več uspelo delati. To so bili tisti mladi, ki so postali žrtve izkoriščanja in postavljeni na rob družbe, nemalokdaj tudi zunaj zakonov. Iz njih naj bi potem J. Bosko delal najboljše ljudi, jih popolnoma prevzgojil in jim s tem odprl novo pot v življenje. »V Torinu je nova in sloveča naprava č. g. Jan. Bosco-ta, ki se imenuje Salezijaniše. Le-ta pobira vse revno in zapušeno človeštvo v svoje razne naprave v Torinu in po drugih krajih, in iz tacih skoraj zaverženih in zgubljenih ljudi on odgojuje naj boljše človeštvo, poštene posle, rokodelce in celo imenitne umetnike, pridne zakonske, pa tudi pobožne duhovne in celo imenitne misijonarje, ki jih pošilja v daljne misijone olikovat zanemarjene ljudi, in še tudi čisto divje narode,« pa je L. Jeran poudaril v zapisu leta 1879 (ZD, 4. 7. 1879, 213–4).

Takšnemu razumevanju vzgojnega dela J. Boska je L. Jeran namenil posebno predavanje z naslovom Don Bosko in zanemarjeni mladenči, ki ga je imel spomladi 1881 v ljubljanski Katoliški družbi in ga je nato objavil v svoji *Danici*. Nanizal je vrsto pohvalnih besed, ki jih je J. Bosko dobil z najvišjega mesta v Cerkvi. Poudaril je izredno delo, ki ga opravlja: »In vendar v teku komaj petnajst let je ta človek vstanovil dobrih sto naprav, vstavov za pribežališče ubožne, zapušene, tako rekoč zaveržene mladine. /.../ To so bili zapušeni dečki, ki so sicer ves ljubi dan po cestah, ulicah in kotih prebili brez varstva, brez opravila, pa tudi velikrat brez kake jedi. Pa tudi taki, ki so ob delavnikih delali, pa so bili brez poduka v keršanskem nauku in toraj tudi ob nedeljah in praznikih brez božje službe in so odrašali kakor neumne živali in bili so toraj v naj večji nevarnosti pogrezniti se v vsaktere pregrehe.« V svojem nastopu je L. Jeran posebej spregovoril o vzgoji na verskem področju in za prejemanje zakramentov: »Lejte! Ravno v otenje tacih je Bog Don Boskota poklical, da jih zbira, rešuje, da iz tacih odveržencev napravlja novo družino, in taki, ki bi bili drugač tatovi, roparji, vsled vsakterih pregreh zreli za temnice ali celo za vislice – taki se v novo družino zbrani učijo Boga moliti, častiti in hvaliti, pa ljudem v vsakterih okolišinah pomagati, streči, služiti, postanejo sami naj večji dobrotniki človeštva.« (ZD, 13. 5. 1881, 149) To je bilo obsežno predavanje, ki ga je L. Jeran objavil v treh nadaljevanjih v *Zgodnji danici*, informacije zanj pa je črpal iz italijanskega salezijanskega tiska in iz spominov, ko je deset let predtem obiskal salezijansko ustanovo v Turinu.

Na posebno skrb, ki jo je mladim v stiski namenjal J. Bosko, je v novici o njegovi smrti opozoril tudi dnevnik *Slovenec*, ko jo je sporočil »sodelavcem salezijanskim v Ljubljani«. Zapisal je, da je bil J. Bosko »po vsem katoliškem svetu slavno znani prijatelj zapuščeni mladini, ustanovitelj mnogih sirotišnic«. »Tudi naši slovenski listi so že večkrat pisali o tem največjem vzgojitelji sedanjega časa in njegovih velikih zaslugah za izboljšanje zanemarnjenih otrok. Delo njegovo je velikansko. Bog stotero povračaj temu pobožnemu duhovniku, kar je storil človeštvu v prid!« (S, 6. 2. 1888)

Iz novic, ki jih je objavljala L. Jeran in nato nadaljeval katehet Janez Smrekar (1853–1920),⁶ so slovenski bralci lahko ugotovili, da je J. Bosko namenjal največ pozornosti prav mladim, ki so se znašli v težavah različnega izvora in so bili na robu družbenega dogajanja, zato pa v veliki nevarnosti, da versko in moralno propadejo. Vendar je tudi iz tistih, ki so že prišli v takšen položaj, znal delati čudeže. Zato so bila pričakovanja slovenske javnosti ob prihodu prve skupine salezijancev v Ljubljano novembra 1901 prav v tem smislu, da bodo postavili »vstav in šolo za take sprijene dečke, ki ne smejo hoditi v javne šole, da drugih otrok ne pohujšajo. Te dečke bodo učili in odgajali, da postanejo kdaj pošteni ljudje, ki bodo sami sebi mogli kruh služiti.« (Dm, 18. 7. 1901, 220) Zato mestne in deželne šolske oblasti v Ljubljani, ki so spremljale priprave na prihod prvih salezijancev na Slovensko, niso bile pripravljene pod nobenim pogojem pristati na to, da bi se prvi salezijanski zavod na Rakovniku uporabil za kakršnokoli drugo dejavnost kakor izključno za dečke, ki so bili izključeni iz javnih šol. Napetosti, ki so se pokazale kmalu po odprtju zavoda tako s šolskimi sveti kakor s škofom dr. Antonom Bonaventurom Jegličem, so izvirale prav iz takšnega razumevanja salezijanskega mesta v Cerkvi in v družbi.

5. Sklep

Tri desetletja spremljanja življenja J. Boska ter štiri desetletja in pol poročanja o njegovih ustanovah je v slovenskem prostoru oblikovalo neke vrste izvorno podobo njega osebno in njegovega poslanstva v Cerkvi. Mogoče je reči, da so bili bralci *Zgodnje danice* in drugega cerkvenega tiska o njem obilno informirani. Celovito je bil predstavljen njegov življenjepis, najprej posamezni dogodki in ustanove, po njegovi smrti pa v celoti. Na široko so bile orisane vzgojne in misijske ustanove tako salezijancev kakor skupnosti hčera Marije Pomočnice in vloga salezijanskih laičnih sodelavcev. Le nekaj dni po smrti J. Boska je L. Jeran začel pod skupnim naslovom Don Bosko: Oris njegovega življenja in delovanja objavljati njegov življenjepis in v uvodu ponovno predstavil razloge za to: »Njegova ljubezen do revnih otročičev, njegova želja, da bi pomagal v pregrešnem življenju in v slabih tovarišijah utaplajoči se mladini, mu je dala moči, poguma in stanovitnosti, da je doveršil delo, pred katerim moramo stermeti. Kar je bil sv. Vincencij Pavljanski ali sv. Frančišek Saleški svojemu času, kar so bili vstanovniki velicnih redov, sv. Ignacij, sv. Benedikt – to je Don Bosko v 19. Stoletju.« (ZD, 7. 2. 1888, 49) Kljub pomislekom posameznikov, da je bilo o njem napisanega že preveč, je bil L. Jeran prepričan: don Boskovo življenje in delo sta najboljši odgovor na vprašanja časa, to je, na tista vprašanja, ki so vznemirjala ljudi in posebno člane Cerkve v drugi polovici 19. stoletja. Zato se mu je zdelo primerno, da je o njem večkrat spregovoril in življenjepis v nadaljevanjih objavil v celotnem letniku *Danice*.

⁶ Janez Smrekar se je v salezijansko zgodovino zapisal kot prvi organizator dejavnosti za to, da bi salezijanci prišli na Slovensko in odprli vzgojni zavod za zanemarjeno mladino. Po letu 1894 je v Italijo redno pošiljal slovenske kandidate za salezijansko skupnost (Kolar 2015, 70–74; SBL, vol. III., 399).

Hkrati ga je v luči krščanskega oznanila zaradi njegove predanosti Cerкви, papežu in mladim in zaradi izrednega zaupanja v Marijo Pomočnico predstavil kot svetega moža. Takšno prepričanje je bilo najti že pred letom 1888, še pogosteje pa po njegovi smrti, ko se je začel postopek za njegovo prišetetje med blažene.

Kratice

- Dm** – *Domoljub*. 1888–1944. Glasilo Jugoslovanske kmetске zveze. Ljubljana: M. Kolar.
- S** – *Slovenec*. 1873–1945 Političen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna.
- SBL** – *Slovenski biografski leksikon*. 1925–1991. 4 zv. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka.
- ZD** – *Zgodnja Danica*. 1849–1902. Katoliški cerkveni list. Ljubljana: Janez Križostom Pogačar.

Reference

Viri

Bosco, Giovanni. 1992. *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Rim: LAS.

---. 2004. *Trilogija zlatih fantov: Dominik Savio, Mihec Magone, Franček Besucco*. Ljubljana: Salve.

Domoljub. 18. 7. 1901, 220. Salezijancem v pomoč!

Slovenec. 6. 2. 1888, 4.

Zgodnja danica.

– 30. 9. 1852, 157. Marija Pomočnica.

– 12. 2. 1857, 27. Iz Ljubljane.

– 2. 7. 1857, 110. Razgled po keršanskim svetu.

– 10. 5. 1865, 112. Méd in pelin.

– 9. 10. 1868, 328. Mihec Magone.

– 27. 5. 1870, 163–164. Praznik Marije Pomočnice.

– 3. 6. 1870, 177. V Torinu.

– 3. 3. 1871, 72; 78. Iz Ljubljane.

– 24. 5. 1878, 167. Listek za raznoterosti.

– 21. 6. 1878, 198. Milost Marije Pomočnice.

– 4. 7. 1879, 214. Katoliški misijonarji v Patagoniji.

– 13. 5. 1881, 149. Don Bosko in zanemarjeni mladenčiči.

– 4. 12. 1885, 388. Iz Južne Amerike.

– 16. 7. 1886, 226. Don-Bosko in Salezijanci.

– 7. 2. 1888, 49. Don Bosko: Oris njegovega življenja in delovanja.

– 16. 3. 1888, 87. Odhod misijonarjev v Ameriko.

– 17. 5. 1889, 153–154. Don-Boskova Madona.

– 18. 11. 1892, 268. Torin.

Druge reference

Kogoj, Marija Jasna. 2015. Slovenska Bakhita: Uršulinka s. Nikolaja je bila sužnja Zainebe, ki so jo rešili redovniki. *Družina*, št. 11 (15. 3.), 19.

Kolar, Bogdan. 1998. *Na misijskih brazdah Cerkev: Oris zgodovine slovenskega misijonstva*. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2003. Misijonska akcija Nikolaja Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 63:67–88.

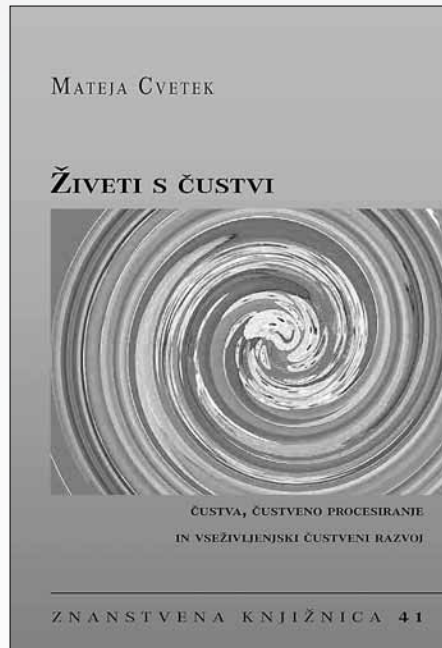
---. 2015. *O don Bosku in salezijancih na Slovenskem do 1901*. Ljubljana: Salve.

Lenti, Arthur J. 2007. *Don Bosco: History and Spirit. Zv. 2, Birth and Early Development of Don Bosco's Oratory*. Rim: LAS.

---. 2008. *Don Bosco: History and Spirit. Zv. 3, Don Bosco Educator, Spiritual Master, Writer and Founder of the Salesian Society*. Rim: LAS.

---. 2009. *Don Bosco: History and Spirit. Zv. 5, Institutional Expansion*. Rim: LAS.

Zupančič, Vlado. 1993. Božja ljubezen kot središče na teološka misel pri Luku Jeranu. Inavguralna disertacija. Dramlje: Župnijski urad.



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

Izvorni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4,627—648
 UDK: 378.6:27-789.5"17"
 Besedilo prejeto: 03/2015; sprejeto: 12/2015

Stanislav Južnič

Učitelji teologije med ljubljanskimi jezuiti 18. stoletja: ob 310-letnici ustanovitve katedre za kanonsko pravo

Povzetek: Opisujemo zadnjih sedem desetletij jezuitskih teoloških študijev v Ljubljani, od ustanovitve filozofskih študijev in katedre za kanonsko pravo (1704/1705) do prepovedi jezuitskega reda (1773). Povzemamo razvoj ljubljanskih stolic za kazuistiko in za kanonsko pravo. Obenem obravnavamo kratkotrajnejša predavanja o Svetem pismu in o dogmatski teologiji. Razvoj teološke fakultete primerjamo s sočasnim razvojem fakultete za filozofijo in z delovanjem jezuitskih nižjih študijev v Ljubljani. Strokovno usposobljenost ljubljanskih jezuitskih predavateljev na fakulteti za teologijo ocenjujemo na podlagi njihovega študija filozofije in teologije v povezavi z njihovimi službami pred prihodom v Ljubljano. Predvsem se osredotočamo na njihova ohranjena dela. Izkaže se, da so zvečine študirali v Gradcu in na Dunaju, nekaj je bilo trnavskih študentov; nihče od prihodnjih profesorjev na ljubljanski fakulteti za teologijo se svoje vede ni naučil na ljubljanskem ali katerem drugem od manjših učilišč v avstrijski jezuitski provinci. To dejstvo potrjuje domnevo, da ljubljanska jezuitska teološka fakulteta ni veljala za popolno in ni podeljevala ustreznih doktorskih nazivov. Ljubljanska jezuitska filozofska fakulteta pa se je do neke mere enakovredno kosala z drugimi v provinci, saj so njeni absolventi vsaj v nekaterih obdobjih poučevali kot magistri, podobno kakor absolventi drugih filozofskih fakultet, denimo graške ali dunajske. Čeprav je končana ljubljanska teološka fakulteta lahko zadostovala za (lokalno) pastoralno delo, je bil za pridobitev profesure in doktorata očitno potreben še študij na enem od treh glavnih univerzitetnih središč avstrijske province v Trnavi, v Gradcu ali na Dunaju, v dveh ljubljanskih primerih tudi v Milanu in v Münchnu. Po drugi strani pa je v Ljubljani delalo vsaj pet jezuitskih patrov, ki so teološke študije končali v Ljubljani, med njimi Joseph Grattiwol, Jožef Lovrenc Pogačnik (Pogatschnig), Kamničan Andreas Mally ali umirajoči Braslovčan Bartolome Hamerschegg (Hamersšek). Vendar so v Ljubljani predvsem pridigali, spovedovali in svetovali, nihče med njimi pa ni predaval na ljubljanskih višjih študijih.

Ključne besede: jezuitsko šolstvo, zgodovina ljubljanskih teoloških študijev v 18. stoletju, kanonsko pravo, kazuistika, zgodovina tehniško-matematičnih ved v 18. stoletju

Abstract: **Jesuit Professors of Theology in Ljubljana of 18th Century: The 310th anniversary of the establishment of the Department of Canon Law in Ljubljana**

The last seven decades of Jesuit theological studies in Ljubljana since the foundation of philosophical studies and the establishment of Department of Canon Law (1704/05) to the prohibition of the Jesuit Order (1773) is described. The development of chairs for casuistry, canon law, and also the short time lectures on the Bible and dogmatic theology are summarized. The development of the Ljubljana Faculty of Theology is compared with the development of the Ljubljana Faculty of Philosophy and with the Jesuit lower courses in Ljubljana. The professional qualification of Jesuit teachers of Ljubljana Faculty of Theology on the basis of their studies of philosophy and theology, and their jobs prior to their teachings in Ljubljana is estimated. Most important are their preserved works. It turns out that most of them studied in Graz and Vienna with rare Trnava students included. None of future professors of Ljubljana Faculty of Theology studied theology in Ljubljana, or in any other of the smaller centers of learning in the Austrian Jesuit Province. This fact confirms that the Ljubljana Jesuit theological faculty did endorse the full status of University and did not give adequate doctoral titles. The Ljubljana Jesuit faculty of arts was to some extent comparable to others similar faculties in the province and its graduate students at least during certain periods taught as masters in lower studies, similarly as the graduates of other philosophical faculties including Graz or Vienna. The completed Ljubljana Faculty of Theology was eventually sufficient only for the (local) pastoral work. To obtain a professorship and Ph.D. in theology obviously required further studies in one of the three main centers of the Austrian province in Trnava, Graz, or Vienna. Two professors of Ljubljana Theological Faculty studied theology in Milan and Munich. On the other hand, in Ljubljana at least five Jesuit fathers worked after they completed their theological studies in Ljubljana. Among them were Joseph Grattiwol, Joseph Laurentius Pogatschnig, Andreas Mally from Kamnik, and the dying Bartolome Hamerschegg (Hameršek) from Braslovče. In Ljubljana they preached, heard confessions, and counseled, but none of them taught at the Ljubljana higher studies.

Key words: Ljubljana, jesuits' pedagogy, history of Ljubljana theological studies in 18th century, canon law, casuistry, history of technical-mathematical sciences in 18th century

1. Uvod

Jezuiti so v prvem stoletju svojega delovanja v Ljubljani predavali kazuistiko, ki je od tridentinskega koncila do polovice 20. stoletja obsegala večino moralne teologije. Občasno so vzdrževali celo po dva predavatelja, enega za polemično teologijo in enega za dialektiko. Dne 29. 2. 1704 se je nabralo dovolj denarja iz prispevkov kranjskih deželnih stanov in pomembnih domorodcev, da so študij razširili in dodali profesorja filozofije, Furlana Petra Buzzija, in profesorja kanonskega prava, Dunajčana Gabrijela Frölichja. Buzzi je filozofskega trojčka z logiko, fiziko in metafizi-

ziko predaval v Gorici in v Celovcu med letoma 1700 in 1702, nato pa je pred prihodom v Ljubljano še dve leti predaval matematiko v Celovcu. V Ljubljani je znova odpredaval celotni filozofski triletni kurz, začel pa je z logiko, ki ji je sledil pouk fizike in nato metafizike. Prihodnji ljubljanski dekan profesorjev kazuistike, profesor kanonskega prava in rektor Buzzi, je ob tem zapisal svoja goriška in ljubljanska fizikalna predavanja, povzeta po Aristotelu, ki pa niso nikoli šla skozi tiskarske preše.

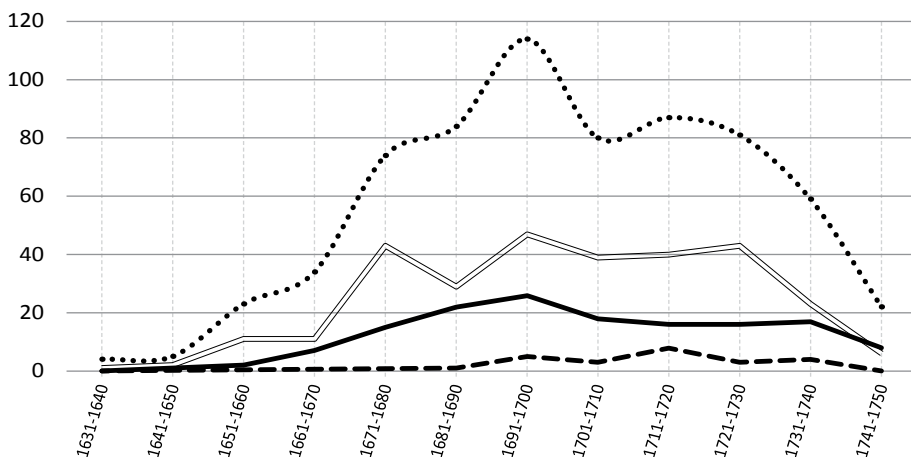
2. Kje so študirali ljubljanski profesorji teologije?

V Ljubljani je od akademskega leta 1704/1705 do akademskega leta 1772/1773 službovalo 660 jezuitov, med njimi 497 patrov in magistrrov. Med njimi znamo 478 jezuitom določiti kraje študija teologije. Štirinajst jih je izstopilo iz reda ali umrlo, preden so začeli študirati teologijo, Bavarec Philipp Hassfurter (Haasfarter) je študiral zunaj avstrijske province, devet pa jih je vstopilo k jezuitom po doktoratu iz teologije in zato jezuitski popisi ne navajajo njihovega kraja študija. Med njimi so bili Melchior Omersa, Ernestus Engl, Caspar Igl, Bartholomeaus Bassar, Jakob Terpin, Sylvester Kerniz (Kherniz), Matthias Paradisciz (Paradižič), Joannes Baptista Praescheren (Prešeren) in ljubljanski profesor kazuistike, prefekt šole in spovednik od leta 1728/1729 do leta 1729/1730, Tirolec Joseph Tallman. Kraja teološkega študija prvih štirih (še) ne poznamo (Kovačič 2013; Andritsch 1988, 57; 84; 109, 136; 195; 271; Maiold 2002, 18; 19; 57; 84; 109; Mühlberger 2011).

Ljubljanski jezuiti so bili v 18. stoletju navezani predvsem na študij teologije v Gradcu, kjer so usposobili veliko večino ljubljanskega kadra. Pol manj jih je študiralo teologijo na Dunaju (31 %), le 5 % v Trnavi in komaj nekaj več od odstotka v Ljubljani; vsi trnavski in ljubljanski študentje so študij končali v 18. stoletju.

Prihodnji profesorji ljubljanske teološke fakultete niso študirali bogoslovja na ljubljanskem ali katerem drugem od manjših kolegijev avstrijske jezuitske province. Ljubljanska jezuitska teološka fakulteta namreč ni bila popolna in ni podeljevala doktorskih nazivov. Ljubljanska jezuitska filozofska fakulteta se je vsaj do neke mere enakovredno kosala z drugimi filozofskimi šolami v provinci, saj so njeni študentje občasno poučevali kot magistri, podobno kakor študentje drugih filozofskih fakultet, denimo graške ali dunajske. Čeprav je končana ljubljanska teološka fakulteta zadostovala za pastoralno delo na Kranjskem, je bil za pridobitev profesure in doktorata nujen še študij na enem od treh glavnih univerzitetnih središč avstrijske province: v Trnavi, v Gradcu ali na Dunaju. Dva ljubljanska profesorja sta teologijo študirala tudi v Milanu in v Münchnu. To sta bila ljubljanski profesor kanonskega prava (1710–1711), Andrej Franzell, in ljubljanski profesor kazuistike (1692, 1696–1699) in minister (1710), Ljubljančan Karel Haas; oba sta zunaj avstrijske province začete študije končala na teološki fakulteti v Gradcu. Haas je resda v Ljubljani predaval kazuistiko pred obdobjem, ki ga zajema ta razprava (1692 in 1696–1699), leta 1710 pa je postal minister ljubljanskega kolegija. Njegov starejši sodelavec, mehiški misijonar Marko Kappus iz Kamne Gorice, je prehodil nasprotno študijsko pot in je v Gradcu začete teološke študije končal v Milanu.

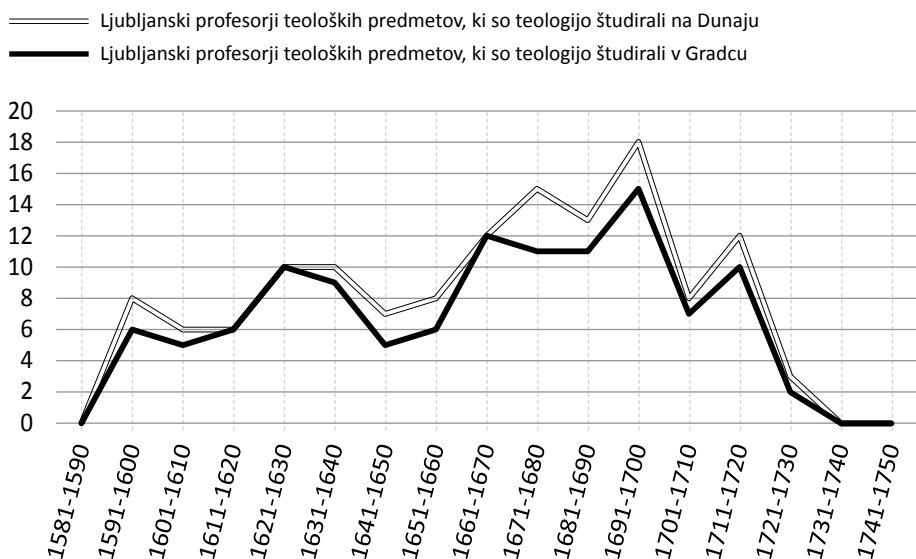
- Začetek študija teologije v Gradcu ljubljanskih jezuitov, rojenih sredi intervala na vodoravni osi
- ==== Začetek študija teologije na Dunaju
- Začetek študija teologije v Trnavi
- - - - Vseh 1704/1705–1772/1773



Graf 1: Ljubljanski jezuiti razporejeni glede na to, katera univerza je bila njihova alma mater.

Dva ljubljanska jezuita sta študij teologije, začet v Gradcu oziroma na Dunaju, končala na *Collegio Romano*, ki je bil slej ko prej najbolj ugledna jezuitska šola. To sta bila ljubljanski profesor kazuistike med letoma 1725 in 1726, Dunajčan Franciscus Ruck (Ruckh), in Vajkard baron Hallerstein, mlajši brat slovitega kitajskega misijonarja Avgušтина. Vajkard je bil jezuitski novic na Dunaju oziroma v Ljubljani kot ljubljanski absolvent filozofije (Lukács 1987, 501; *Catalogus* 1724, 32; *Catalogus* 1725, 32). Rim so seveda obiskovali tudi drugi, ljubljanski profesor filozofije (1737–1739), Franc Saleški Domazetič iz Senja, pa je v Rimu celo dočakal svoje poslednje dni. Italija je privlačila še druge ljubljanske jezuite. Ljubljanski spiritual (1709) Henrik Scholdau iz severozahodne okolice Dunaja je v Gradcu začeti in končani teološki študij vmes obiskoval v Parmi, kjer je desetletje pozneje Ljubljančan Vajkard baron Lewenberg opravil noviciat, da je lahko v Ljubljani predaval kazuistiko leta 1712/1713 in leta 1713/1714. Zunaj glavnih univerz avstrijske jezuitske province v Trnavi, v Gradcu in na Dunaju sta študirala teologijo še ljubljanski profesor gramatike (1743/1735), Korošec Matija Schwendtner, ki je v Trnavi začeti študij teologije končal v sosednjih Košicah, in vodja ljubljanskega semenišča (1715), Kamničan Majetich, ki je graški študij teologije končal v Linzu.

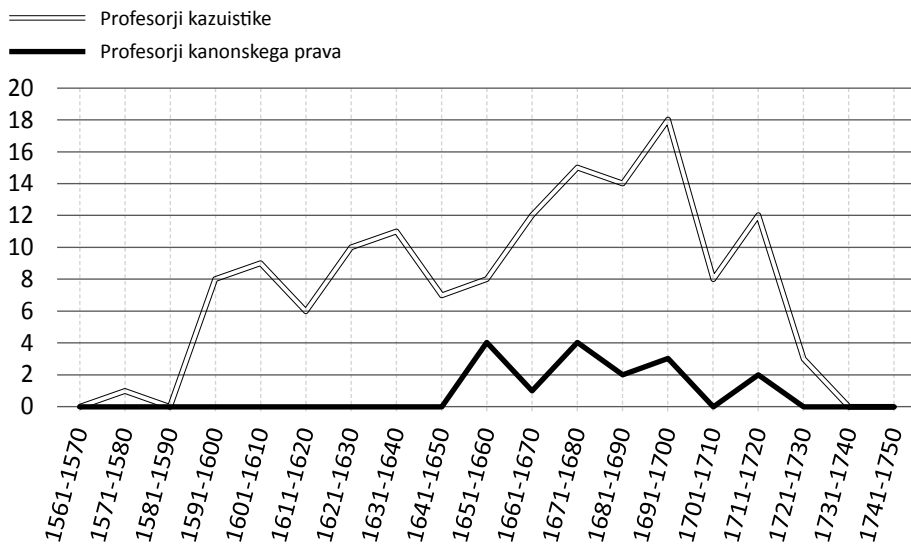
V Ljubljani je delovalo vsaj pet jezuitskih patrov, ki so teološke študije končali v Ljubljani, med njimi Gradčan Joseph Grattiwol, in to po začetnem študiju v Gradcu, Kranjčan Jožef Lovrenc Pogačnik (Pogatschnig), Kamničan Andreas Mally in bolni Braslovčan, Bartolome Hamerschegg (Hameršek). Vendar so v Ljubljani predvsem pridigali, spovedovali in svetovali; nihče med njimi ni predaval na ljubljanskih višjih študijih.



Graf 2: *Ljubljanski jezuitski, profesorji kazuistike in kanonskega prava, razporejeni glede na rojstno leto in glede na kraj začetega študija teologije.*

Med letoma 1704/1705 in 1772/1773 je na ljubljanski teološki fakulteti predavalo devetinosemdeset profesorjev. Med njimi jih je štiriinosemdeset poučevalo kazuistiko ali pa so bili dekani profesorjev kazuistike. Petindvajset patrov je poučevalo kanonsko pravo, eden Sveto pismo, trije pa (dogmatično) teologijo. Med njimi sta dva prej predavala kazuistiko. Dvanajst profesorjev kanonskega prava je prej ali sočasno predavalo kazuistiko ali pa so bili dekani profesorjev kazuistike v Ljubljani. V Ljubljani je službovalo šest dekanov profesorjev kazuistike: Buzzi (1717 in 1723), Ljubljančan Filip Hoffstetter (1718–1720), Gabrijel Wimerl (1734–1735), Karel Tosch (1737), Karl Dillherr (1754–1759) in Anton Werntl (1760). Funkcija je bila očitno v veljavi zgolj v treh večletnih obdobjih. Buzzi in Wimerl sta prej predavala fiziko v Ljubljani, Buzzi in Dillherr pa sta pozneje postala ljubljanska rektorja. Katedra kanonskega prava je bila najuglednejša med ljubljanskimi predavateljskimi položaji, tako da so se na njej zvrstili pripadniki najpomembnejših družin, med njimi kranjski baroni Erbergi, pl. Kappusi in Jožef iz štajerske veje plemenitih Lambergov. Med tu raziskane profesorje ljubljanske teološke fakultete nismo šteli Vipavca Simona Karchnerja in Haasa, ki sta kazuistiko predavala v Ljubljani konec 17. stoletja, v tu obravnavanem obdobju pa je bil prvi ljubljanski rektor, drugi pa minister.

Domala polovica ljubljanskih profesorjev kazuistike iz obdobja 1704/1705–1772/1773 je začela študirati teologijo na Dunaju, eden manj v Gradcu, le trije pa v Trnavi. Med vsemi profesorji ljubljanske teološke fakultete iz obdobja 1704/1705–1772/1773 je le Dunajčan Andrej Osminka ves teološki študij opravil v Trnavi; Franc Ksaver Obermayr in Franc Ksaver Schickmayr sta začete graške študije končala v Trnavi, Janez Krstnik Cortivo je trnavski študij končal v Gradcu, Frančišek Hofer pa na Dunaju.

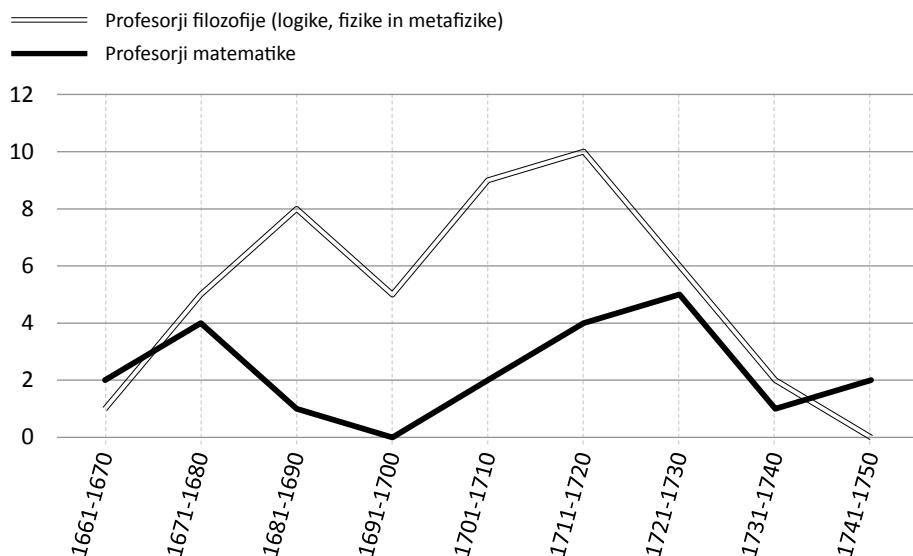


Graf 3: Primerjava med ljubljanskimi jezuitskimi profesorji teologije, razporejenimi po desetletjih, v katerih so bili rojeni.

Vsi ljubljanski profesorji kanonskega prava so začeli študirati teologijo v Gradcu ali na Dunaju, razen Hoferja. Podobno kakor Schickmayr je Celovčan Jožef Thais (Thais, Theiss, Teiss) graške teološke študije nadaljeval v Trnavi, vendar pa je doktoriral na Dunaju. Leopold Rackensperger je na Dunaju začeti študij kronal s trnavskim doktoratom. Dunajski študij teologije bil zelo privlačen za prihodnje ljubljanske profesorje kazuistike in kanonskega prava, saj so ga obiskovali mnogo pogosteje od preostalih ljubljanskih jezuitov. Po drugi strani so edini ljubljanski profesor Svetega pisma in vsi trije ljubljanski profesorji dogmatične teologije študirali bogoslovje samo v Gradcu.

3. Ljubljanski staž in strokovna usposobljenost profesorjev ljubljanske teološke fakultete

Številni profesorji kanonskega prava (Dunajčan Mihael Hoffman, Thais, Buzzi, Videmčan Daniel Sarmeda, Avstrijec Ferdinand Fillnbaum (Fillenbaum), Ljublančan Sigismund Prembsl) in profesorji kazuistike so v Ljubljani predavali le dva semestra. Drugi so ljubljanske teološke katedre obdržali cela desetletja. Tako je ljubljanski rektor, domačin Karel Enders, predaval kanonsko pravo v Ljubljani od leta 1712/1713 malodane do smrti 8. 11. 1727. Jurij baron Erberg je kazuistiko predaval leta 1710/1711 in leta 1711/1712, ob Franzellovi usodni bolezni pa ga je nadomeščal tudi kot profesor kanonskega prava. Vnuk Jurijevega brata, poznejši apostolski notar Janez Jožef Lucius baron Erberg, je v Ljubljani predaval obenem kazuistiko in kanonsko pravo od leta 1754/1755 do prepovedi jezuitskega reda.



Graf 4: Profesorji na jezuitski filozofski fakulteti.

Lamberg je po uvodnem predavanju kazuistike leta 1733/1734 obdržal katedro za kanonsko pravo od leta 1739/1740 do leta 1746/1747. Mlajši brat graškega matematika Josepha Maistra (*6. 11. 1714, Gradec; SJ 1729, Gradec; † 1777) Anton Maister je v Ljubljani predaval kazuistiko od leta 1748/1749 do leta 1761/1762, Dunajčan Franc Ksaver Schickmayr od leta 1750/1751 do leta 1759/1760, Inocenc baron Taufferer pa od leta 1758/1760 do leta 1766/1767. Nekateri so se na ljubljansko katedro za kazuistiko vrnili, potem ko so si predavateljskih izkušenj pridobili na drugih fakultetah, med njimi Buzzi, Janez (Andrej) pl. Kappus, Gradčan Jožef Warnhaus in Janez Nepomuk Untersinger iz Velesovega.

Prav vsi ljubljanski profesorji kanonskega prava so imeli predavateljske izkušnje na katedrah za filozofijo. Tako je Adam Fenzl, ljubljanski profesor kazuistike leta 1737, predaval fiziko študentom drugega letnika filozofije v Budi leta 1734/1735. Med ljubljanskimi profesorji kazuistike poprej profesure iz filozofije niso imeli le Ljubljančan Filip Hoffstetter, avstrijski provincial Paul Zetlacher (Zeitlacher), Joseph baron Hainzman, Ignac Kern in Dunajčan Janez Hiedl. Hoffsteter je resda v Celovcu leta 1700/1701 predaval etiko pred prihodom v Ljubljano, filozofije pa ni poučeval.

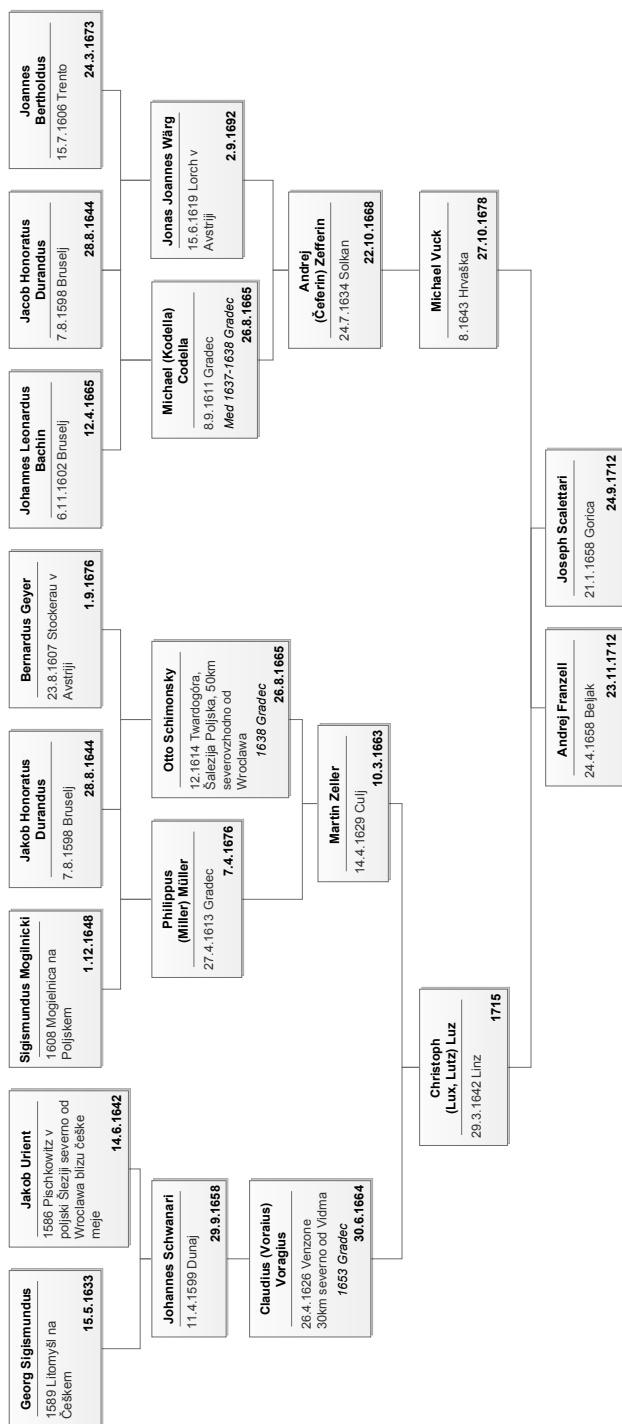
Številni profesorji z ljubljanske teološke fakultete so prej v Ljubljani in drugje predavali matematiko, med njimi profesorji kazuistike Janez Andrej pl. Kappus (1711–1731) v Zagrebu (1704–1706), Janez Thullner na Dunaju, Novomeščan Karel Tosch v Gradcu, v Celovcu in v Trnavi, Albert Socher in Buzzi v Celovcu, Anton Meak (Meack, 1743) in Ignac pl. Rosenberger (Rosenbergen, 1767) ter profesor kanonskega prava Franzell. Meak je v Celovcu objavil knjižico o sv. Janezu Nepomuku, nato pa je prav tam predaval fiziko (1732/1733) in matematiko (1734/1735–

1736/1737). Rosenberger je predaval matematiko v Ljubljani (1762–1763) in v Celovcu (1764); po Schöttlovi smrti je nadaljeval njegova predavanja iz fizike v Ljubljani od začetka novembra 1777 do konca februarja 1778. Nekdanja pomožna predavatelj (repetitorja) matematike na Dunaju leta 1706 oziroma 1722–1723, Jurij Egerer in Albert Socher, sta med profesorji na ljubljanski jezuitski teološki fakulteti matematiko predavala najdlje. Ljubljanski profesor kazuistike (1744) Jurij Egerer je med letoma 1713 in 1723 poučeval v Celovcu, Ljubljani, Gradcu in v Linzu, Socher pa v Linzu od leta 1732 do leta 1743, s presledkom, med katerim je predaval fiziko in filozofijo v Ljubljani. Zanimivo je, da prav profesorja matematike in fizike z najdaljšim stažem med profesorji na ljubljanski teološki fakulteti, Egerer in Rosenberger, nista zapustila danes ohranjenih del. Socher je pisal o svetnikih Kozmu in Damjanu, ne pa o matematičnih vedah. Podobno nima literarne zapuščine nekdanji Socherjev sošolec dunajski repetitor matematike (1723), Anton Kappler, ki je predaval matematiko v Gradcu v letih 1733 in 1734, fiziko pa v Linzu leta 1736. Kappus je poučeval matematiko v Zagrebu leta 1706, v Ljubljani pa je zapisal eno redkih ohranjenih predavanj kazuistike leta 1745. Ljubljanski profesor kazuistike (1719 in 1720), Ignac Dinzl pl. Angerburg, je bil profesor matematike v Gradcu (1711); svoja goriška predavanja iz filozofije je kronal z objavo izpitnih tez. Kappusovih in Dinzlovih objav Stoeger in Sommervogel ne navajata (Kappus, 1710; Dinzl 1713; Pascoletti 1992, 107; 109). Dinzl je bil bratranec Antona Erberga, Anton pa ga je nasledil kot ljubljanski rektor.

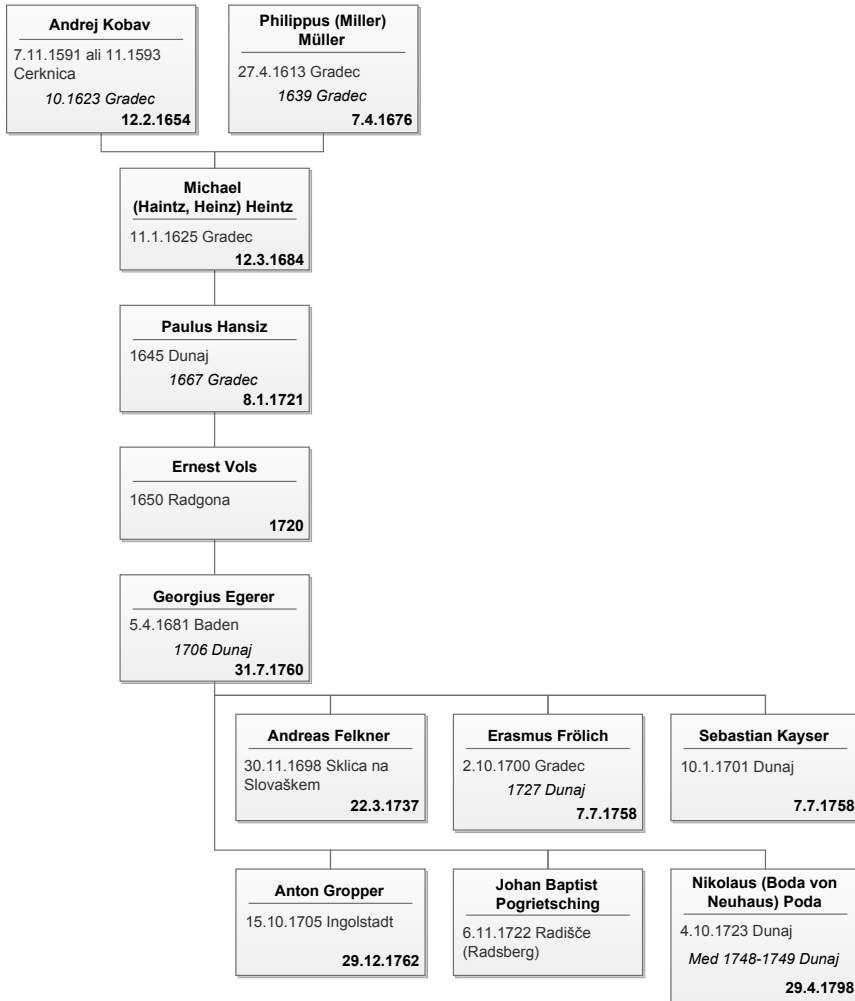
Posebno znameniti so bili nekdanji profesorji in repetitorji matematike, saj jih je kar štirinajst predavalo na ljubljanski teološki fakulteti, med njimi trije (nekdanji) ljubljanski profesorji matematike, Thullner, Georg Egerer in Ignac Rosenberger. Štiriinosemdeset nekdanjih profesorjev fizike je predavalo na ljubljanski teološki fakulteti, to je bilo 94 % vseh ljubljanskih profesorjev teološke fakultete. Med njimi je bilo devetnajst nekdanjih ljubljanskih profesorjev fizike. To so bili ljubljanski profesorji kazuistike, Sigmund pl. Jenčič, Anton Jankovič, Janez Barbolan, Gabriel Wimerl (Wimmerl), Janez Krstnik Mayr (*1686), Anton Stancker, ljubljanski rektor Peter Buzzi, provincial Paul Zetlacher, ljubljanski rektor Ernest baron Apfaltrer, Albert Socher, Janez Nepomuk Bottoni, Anton Maister, Ignac grof Rasp in Ignac baron Taufferer, ljubljanska profesorja kazuistike in kanonskega prava, Ferdinand pl. Rain in rektor Jožef de Giorgio, ljubljanska profesorja kanonskega prava, ki nista prej predavala kazuistike, Sigismundus Prembsl in Jožef Thaiss (Thais, Theiss, Teiss), in ljubljanski profesor dogmatične teologije Pogrietschnig.

Ljubljanski profesor Svetega pisma, Andrej Mägerl, in vsi ljubljanski profesorji (dogmatične) teologije, Pogrietschnig, Wanggo in Rosenberger, so prej predavali filozofijo. Wanggo in Rosenberger sta najprej v Ljubljani predavala kazuistiko (1766/1767), nato pa dogmatično teologijo do leta 1773.

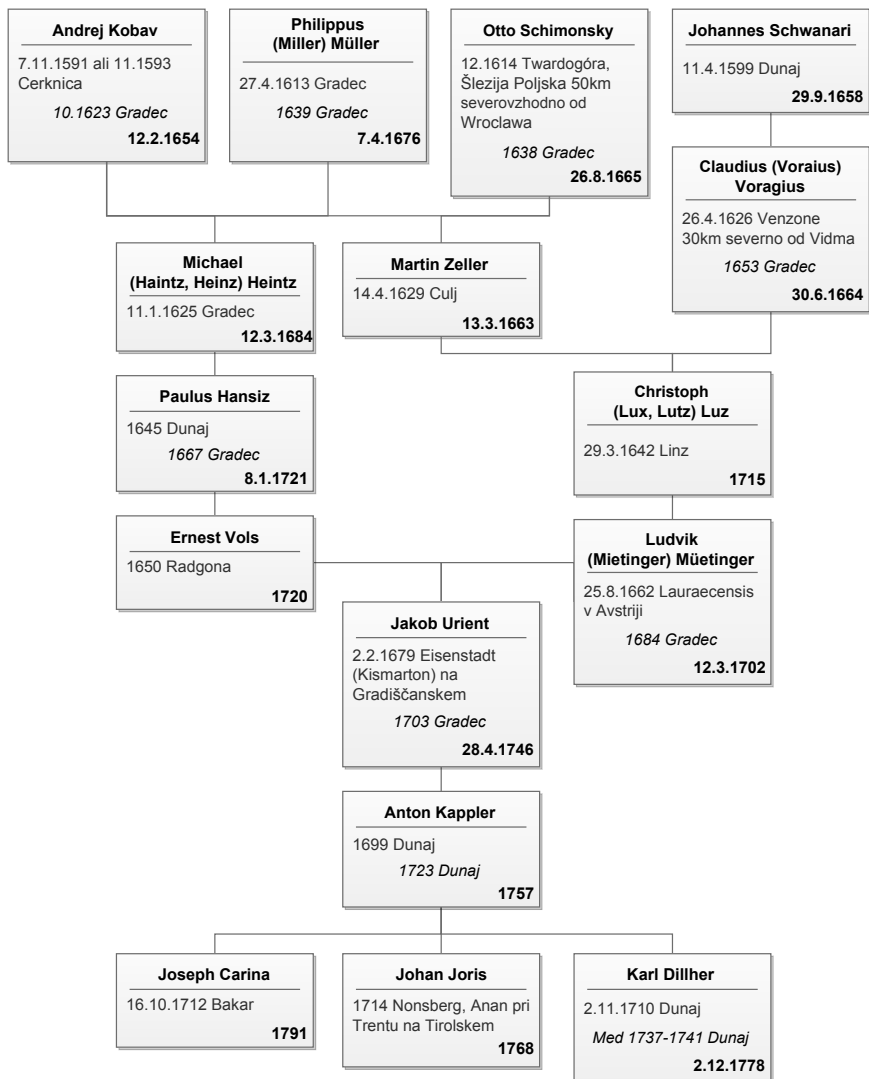
Po smrti Jurija Haidta je njegovo celovško matematično katedro leta 1699 prevzel njegov koroški rojak Andrej Franzell (* 1658 Beljak; SJ 1673 Celovec; † 1712 Ljubljana), poznejši ljubljanski profesor kanonskega prava. Franzell na drugih kolegijih ni poučeval matematike, a je skupaj sedem let predaval filozofijo s fiziko v Linzu, v Gradcu in v Celovcu. V devetdesetih letih 17. stoletja je objavil matematično delo



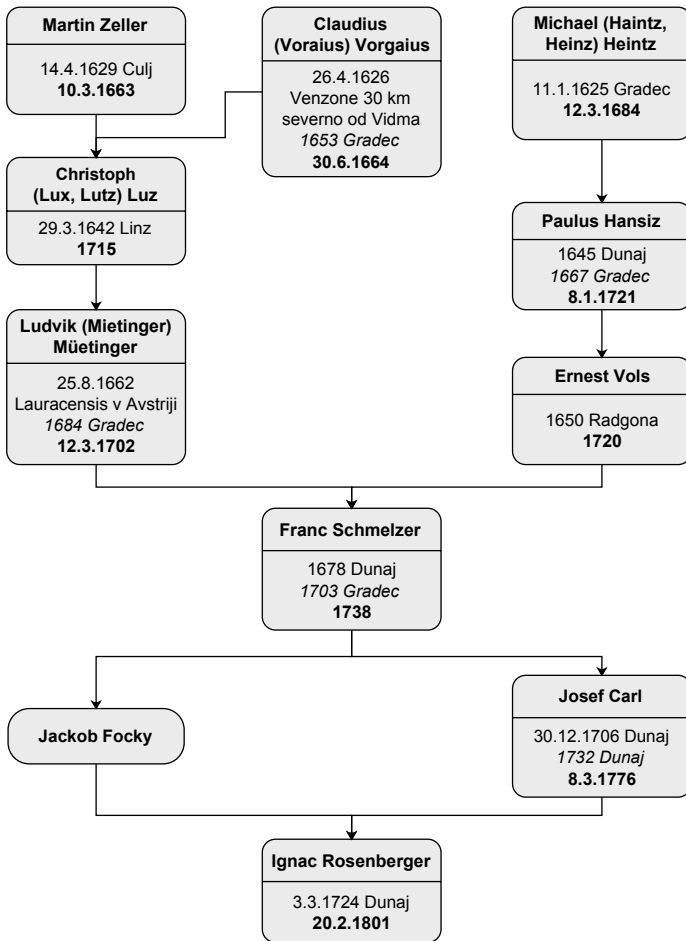
Slika 1: Akademske prednike ljubljanskega profesorja kanonskega prava, Beljačana Andreja Franzella, med njimi Solkanec Andrej Čeferin.



Slika 2: Akademski predniki in potomci ljubljanskega profesorja kazuistike Egererja, med njimi Cerkničan Kobav, Radgončan Vols in Pogrietschnig iz koroških Radiš.



Slika 3: Akademski predniki in potomci ljubljanskega profesorja kazuistike Kapplerja. Med potomci sta bila Jožef Carina iz Bakra in ljubljanski rektor, fizik Karl Dillherr.



Slika 4: *Akademski predniki ljubljanskega profesorja kazuistike in dogmatične teologije Rosenbergerja.*

ob številnih teoloških spisih. Dve leti pred smrtjo je bil profesor kanonskega prava in knjižničar kolegija v Ljubljani, vendar za zdaj ni znana nobena knjiga z njegovim lastniškim vpisom. Po Franzellovem odhodu za profesorja bogoslovja in knjižničarja v Passau kar celo leto niso mogli najti novega celovškega profesorja matematike (Lukács 1987, 364; Franzell 169?).

4. Objavljena dela ljubljanskih profesorjev teologije

Med ljubljanskimi jezuitskimi patri in magistri iz obdobja od leta 1704/1705 do leta 1772/1773 jih je tretjina (170) svoja dela zapisala v danes znanih knjigah, čeprav so nekatere med njimi ostale v rokopisih. Največ so pisali ljubljanski jezuiti, ki so v red vstopili na prelomu iz 17. v 18. stoletje. Med devetinosemdesetimi profesorji teološke fakultete v obdobju od leta 1704/1705 do leta 1772/1773 jih je kar enainpetdeset spisalo danes ohranjene knjige (57 %); popis danes znanih Sommervoglovih in Stoegerjevih tiskanih ali rokopisnih del je dopolnjen z ljubljanskimi viri. Med petindvajsetimi ljubljanskimi profesorji kanonske prava jih je šestnajst zapustilo pisana dela (64 %), to je bilo domala dvakrat več od povprečja pri ljubljanskih jezuitih. Med pisci je bil edini ljubljanski profesor Svetega pisma, prav tako pa dva od treh profesorjev teologije; morebitna dela dolgoletnega profesorja Rosenberga namreč niso v evidenci. Številni profesorji ljubljanske teološke fakultete so objavljali matematična dela, med njimi Avstrijca Frölich in Thullner, Korošec Franzell, Dolenjca Taufferer in Tosch. Nedvomno so bili profesorji ljubljanske teološke fakultete najbolj izobraženi med ljubljanskimi jezuiti; zato so seveda tudi največ pisali. Štirinajst od vseh ljubljanskih jezuitskih dvainštiridesetih piscev o teologiji je predavalo na teološki fakulteti od leta 1704/1705 do leta 1772/1773, prav tako pa štirinajst od vseh osemtridesetih piscev o fiziki in pet od dvajsetih piscev o matematiki.

Prvi ljubljanski profesor kanonskega prava Gabrijel Frölich (* 1657 Dunaj; SJ 1673; † 1725) je bil starejši sorodnik Erasmusa Frölicha (Fröhloch, * 1700 Gradec; SJ; † 1758), enega najznamenitejših profesorjev matematike v avstrijski jezuitski provinci. Tudi Gabrijel Frölich seveda ni bil od muh, saj je predaval triletno filozofijo s fiziko v Gradcu (1686–1689) in na Dunaju (1690–1693), tik pred prihodom v Ljubljano pa je bil med letoma 1698 in 1704 dekan dunajske filozofske fakultete. Čeprav je bil ljubljanski profesor kanonskega prava, prefekt dijakov (šole) in spovednik zgolj dve leti, je bil njegov ugled tolikšen, da je bila prihodnost katedre zagotovljena tudi njegovim manj znamenitim naslednikom. Objavil je tri knjige, med njimi morda najbolj odmevno vojaško arhitekturo na temeljih uporabne matematike; v njej je povzel svoja dunajska predavanja fizike iz leta 1690/1691. Ilustrirano izdajo na enaindevetdesetih straneh so omogočili bogati študentje, med njimi trije grofje in dva barona. Frölich je svoja izvajanja utemeljil na delih glavnega antverpenskega jezuitskega matematika, Adréasa Tacqueta (* 1612; SJ 1629; † 1660), in na vojaški arhitekturi marsejskega raziskovalca gibanja voda v rekah in kanalih, Clauda François Milleta Dechalesa (* 1621 Chambéry, 100 km vzhodno od Lyona; SJ 1636; † 1678 Torino). Ljubljanski jezuiti so Dechalesovo delo resda

že poznali, saj so si ga štiri leta po natisu priskrbeli goriški jezuiti in ga nato podarili Ljubljčanom. Knjigo danes hrani NUK kot najstarejše matematično delo z datiranim lastniškim vpisom v ohranjenem delu nekdanje jezuitske knjižnice.

Frölichova izjemna učenost je v Ljubljani utrla pot briljantnemu Gruberjevemu raziskovanju voda, ki je strlo marsikateri oreh na Kranjskem šest desetletij po Frölichovem odhodu. Seveda pa se prvi ljubljanski profesor kanonskega prava G. Frölich ni držal zgolj jezuitskih piscev, temveč je upošteval tudi načrtovanja gradov vojaškega inženirja in maršala v armadi Ludvika XIV., Sébastiena le Prestre de Vubana (* 1633; † 1707). Frölich je svojim predavanjem dodal še logaritemske tabele (Frölich 1691, 30; 79; Dechales 1674; Sommervogel 3: 1027–1028; Stoeger 1855, 92), ki jih je bržkone med prvimi predstavil ljubljanskim kolegom.

Najpomembnejša pisca matematičnih del med profesorji ljubljanske teološke fakultete sta bila provincial Thullner in Novomeščan Tosch. Aleš Žiga Dolničar (* 1685; † 1708) je leta 1703 in 16. 3. 1704 v Gorici zapisal fizikalna predavanja svojega profesorja Thullnerja. Po odhodu iz Gorice je Thullner še tri leta poučeval filozofijo in matematiko v Linzu. Ob poučevanju matematike na Dunaju med letoma 1708 in 1713 je vmes leta 1709 predaval matematiko in kazuistiko na ljubljanskem kolegiju. Med njegovimi ljubljanskimi študenti matematike in fizike so bili starejši brat ljubljanskega rektorja Antona, ljubljanski kanonik Janez Ernest Erberg, Lovrenc Daniel pl. Wolbiz (Wolwitz (Wollwitz)-Wallerbach, † 5. 6. 1746 Cerklje na Gorenjskem) in Ivan Dizma Florjančič. Ob svojem končnem izpitu pri Thullnerju sta prva dva izdala matematične vaje o katoptriki in o vzrokih za odboj žarkov od gladkih zrcal, ki so najstarejše ohranjene (fizikalno-matematične) izpitne teze z ljubljanskega kolegija. Po poučevanju v Ljubljani se je Thullner vrnil na Dunaj in tam leta 1711 objavil *Poskuse v geometriji*. Med opisom triangulacije in geodetskih meritev se je skliceval tudi na kitajsko tradicijo po poročilih jezuitskega misijonarja Johana Schrecka Terrentiusa, poslanih Keplerju. Dne 18. 3. 1728 je provincial Thullner skupaj s pomočnikom Frančiškom Molindesom iz Mainza obiskal ljubljanski kolegij (Thullner 1703; Thullner 1709; Thullner 1711, 6; Diarium 1296r). Nečak Janeza Ernesta Erberga, Avguštin Hallerstein, je tisti čas, leta 1727/1728, predaval retoriko v Ljubljani, pozneje pa je iz Portugalske in iz Kitajske večkrat pošiljal Thullnerju okrasne risbe in mu poročal kot avstrijskemu provincialu.

Thullnerjevo delo v geometriji je nadaljeval Novomeščan Karel Tosch, ljubljanski profesor začetnih razredov (1710–1712), ki je na ljubljanskem kolegiju umrl kot dekan profesorjev kazuistike. Tosch je uporabljal Kopernikove prijeme pri pojasnjevanju Evklidovih in Arhimedovih idej četrto stoletja, preden je bilo to formalno dovoljeno. Geometrijo in algebro je predstavil v dialogu med Luciliosom in Mariusom ob štiriinšestdesetih ilustracijah, objavljal pa je tudi dela o geometriji in o kronologiji (Tosch 1730, 1; Tosch 1725; Lukács 1988 3: 1723; Sommervogel, 8: 158; Stoeger 1855, 1167–1168).

Karl Enders je svoja fizikalna predavanja zapisal ob koncu svojega poučevanja v Trnavi, Buzzi v Celovcu, Anton Stancker v Ljubljani, Dinzl in Sarmeda v Gorici, Ignac Jagerhueber (Jägerhueber) pa v Gradcu.

Preglednica 1:

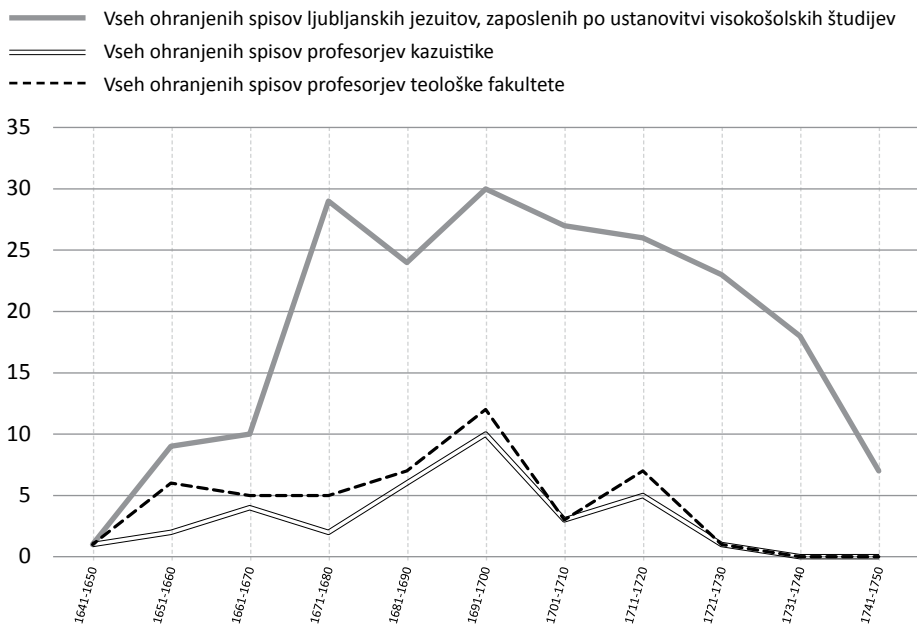
- * V krepkem tisku profesorji ljubljanske teološke fakultete, podčrtani tisti, ki so predavali le kanonsko pravo, ležeče pisani ljubljanski profesorji fiziki, profesorji matematike z velikimi črkami.

Ime*	Prevladujoča tema pisanja (fizika, matematika, teologija)
Gabriel Frölich	M: arhitektura
Franc Breckerfeld	M: sončne ure
Andrej Franzell	M: astronomija
THULLNER	M: geometrija
Janez Dizma Florjančič de Grienfeld	M: astronomija
FRANZ SCHMELZER	M: učbenik matematika-sončne ure
Frančišek Dolfin	M: matematika, fizika
<i>Janez Mayr (* 1693)</i>	M: kronologija
Avguštin Hallerstein	M: astronomija, statistika kitajskega prebivalstva
Janez Krstnik Praescheren	M: astrologija
rektor Frančišek Staindl	M: kronologija
Karel Tosch	M: geografija kronologija
Primož Laurenziz	M: kronologija
<i>Jernej Muligh</i>	M: učbenik računstva
JANEZ SCHÖTTL	M: astronomija
Karel Taupe	M: izpitne teze
Leopold Apfaltrer	M: meroslovje, agronomija
Jožef Lussner	M: učbenik aritmetike
Inocenc Taufferer	M: učbenik računanja
MIHAEL SCHMIDT	M: izpitne teze
Skupaj pisci o matematiki med ljubljanskimi jezuiti od leta 1703/1704 do leta 1772/1773: 20	5 ljubljanskih profesorjev na teološki fakulteti, od njih dva, ki sta predavala le kanonsko pravo. Trije profesorji fizike, med njimi eden profesor kazuistike. Štirje profesorji matematike, med njimi eden profesor kazuistike.
Gerardus Hilleprandl (Hilleprandt)	F: Gerardus Hilleprandl (Hilleprandt) proti Descartesu
<i>Gabriel Kereskényi</i>	F: Aristotelova fizika
FRANC KSAVER BENICZKI (BENISSKI, BENITSSKI)	F: izpitne teze, Franc Ksaver Beniczki (Benisski, Benitsski)
<i>SEBASTIAN STAINER</i>	F: astronomija, sončne ure
Karl Enders	F: filozofska fizika
Anton Erberg	F: učbenik
Janez Erberg	F: njegov študentski sklepni izpit iz optike
Dinzl	F: izpitne teze
<i>Janez Kaugg</i>	F: rokopis predavanj
Janez Barbolan	F: promocija Fabrijevega dela
Janez Mayr (*1686), služboval v Ljubljani v letih 1721–1723, 1730	F: Aristotelova fizika
Anton Stancker (*1682), služboval v Ljubljani v letih 1722–1725, 1728	F: rokopisi predavanj
<i>Frančišek Pasperg</i> , služboval v Ljubljani v letih 1723–1725	F: rokopisi predavanj
Peter Buzzi	F: rokopisi predavanj
<i>Jurij Schniderschiz</i>	F: izpitne teze
Jožef Reichenau	F: atmosfera

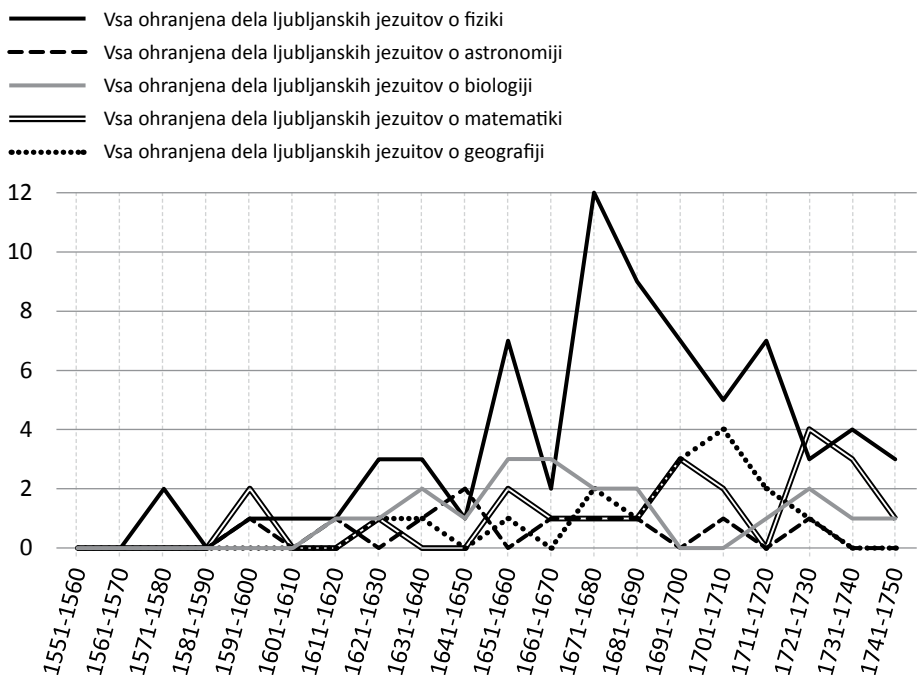
Ime*	Prevladujoča tema pisanja (fizika, matematika, teologija)
Jožef Thais	F: predavanja
Leopold Prandtner	F: filozofija znanosti
Jakob Vogl	F: izpitne teze o geologiji in o kozmologiji
Jožef Ravina	F: izpitne teze
Franc Ksaver Socher	F: urednik zbirke pisem jezuitskih misijonarjev
Daniel Sarmeda	F: izpitne teze
Frančišek Ginthör	F: promotor natisov Boškovičevih del
<i>BERNARDIN ERBERG</i>	F: magneti
<i>Janez Gallyuff (Galjuf)</i>	F: izpitne teze
Ignac Jagerhueber	F: promotor ponatisa Casatijeve knjige o ognju
Anton Purgstall	F: elektrika
<i>Franc Tricarico</i>	F: promotor izdaje Regnaultove fizike
Leopold Biwald	F: učbeniki
<i>Matija Rieberer</i>	F: izpitne teze
<i>Jožef Engstler</i>	F: filozofija znanja
Pogrietschnig	F: izpitne teze
Karl Dillherr	F: promotor barometra
<i>Gabrijel Gruber</i>	F: magneti
Gregor Schöttl	F: izpitne teze, urednikovanje
Ignac Rasp	F: izpitne teze
<i>Maksimilijan Moravčer</i>	F: predavanja v rokopisu
Rektor Kristjan Rieger	F: elektrika, arhitektura, astronomija
Skupaj pisci o fiziki med ljubljanskimi jezuiti od leta 1703/1704 do leta 1772/1773: 38	14 ljubljanskih profesorjev teološke fakultete, od katerih so štiri predavali samo kanonsko pravo. 20 profesorjev fizike ali in mehanike, med njimi osem profesorjev kazuistike in fizike, trije profesorji matematike, med njimi eden profesor fizike.
Simon Karchne	T: juridična, moralna
Rektor Maksimilijan Galler	T: polemika
Mihael Hoffmann	T: Seneka, kristjan
Karel Pfeiffersberg	T: svetniki, puščavniki kot srebrni Cerkve
Karel Haas	T: koroški duhovniki
Janez Andrej Kappus	T: kazuistika
Filip Hoffstetter	T: zakrament poroke
<i>Wolfgang Valvasor</i>	T: mentor doktorata v Trnavi
Bernard Khabes	T: evharistija proti Turkom
Sebastijan Kayser	T: sv. Marija (študentske teze)
Leopold Fischer	T: svetniki, hvalnice cesarjem in nadškofom (25 knjig)
Leopold pl. Herberstein	T: slavnostni govor o srcu Jezusovem
Anton pl. Hallerstein	T: sv. Katarina
Wolfgang Mordax	T: prevod Alvarezove etike
Anton Maurisberg (Mavrišič)	T: Marija, sv. Stanislav Kostka
Sigismund Liechtenberg	T: elegija Mariji
Anton Werntl	T: spor zahod : vzhod
Joannes Baptist Vintler	T: sveto leto
Jožef Lamberg	T: devica Marija
Matija Schwendtner	T: transilvanski vodilni duhovniki (študentske teze)

Ime*	Prevladujoča tema pisanja (fizika, matematika, teologija)
Jurij Roman	T: pravo, zakramenti
<i>Anton Schinerer</i>	T: žalostna Mati
Ignatius Ferner	T: govori
Adam Fenzl	T: kanonske teze
Albert Socher	T: sv. Kozma in Damjan
Anton Meak (Meack)	T: sv. Janez Nepomuk
Frančišek Szdellar	T: filozofija, Japonska in Kitajska
Anton Maister	T: proslave
Hieronim Rechpach	T: urednik knjige o reformaciji
Caetanush Rechbach (Rechenpach, Rechpach)	T: statistika piscev dunajske univerze, govor ob vstopu plemkinje v samostan
Andreas Heckl	T: večne resnice
Georg Döller	T: sv. Janez Nepomuk
Franc Ksaver Schickmayr	T: Marija
Franciscus Parxl (Präxl)	T: sv. Frančišek Ksaverij
<i>Ignatius Redlhamer (Redelhamer, Redlhammer)</i>	T: Biblija
Ignatius (Georgius) Traunpauer	T: Biblija
dunajski nadškof Sigismundus (Anton) Hohenwart (Hohenwart)	T: pastirska pisma
Ferdinand Fillnbaum (Fillenbaum)	T: ljubezen sveta in profana
<i>Johan Batist Obermayr</i>	T: dunajske izpitne teze
Joseph Prechler	T: strpnost in poklicanost svetnikov
Andrej Osminka	T: govori
Josef Häsl	T: Josef Häsl, slovenska
Michael Werdnig (Werdnigg, Brdnik)	T: polemika proti Eybelsu
Ljubljanski škof Anton Kautschitsch (Kavčič)	T: sv. Ciril in Metod, Frančišek Ksaverij
Skupaj pisci o teologiji med ljubljanskimi jezuiti od leta 1703/1704 do leta 1772/1773: 44	15 ljubljanskih profesorjev na teološki fakulteti, od katerih sta dva predavala samo kanonsko pravo, pet profesorjev fizike, med njimi eden profesor kazuistike in fizike

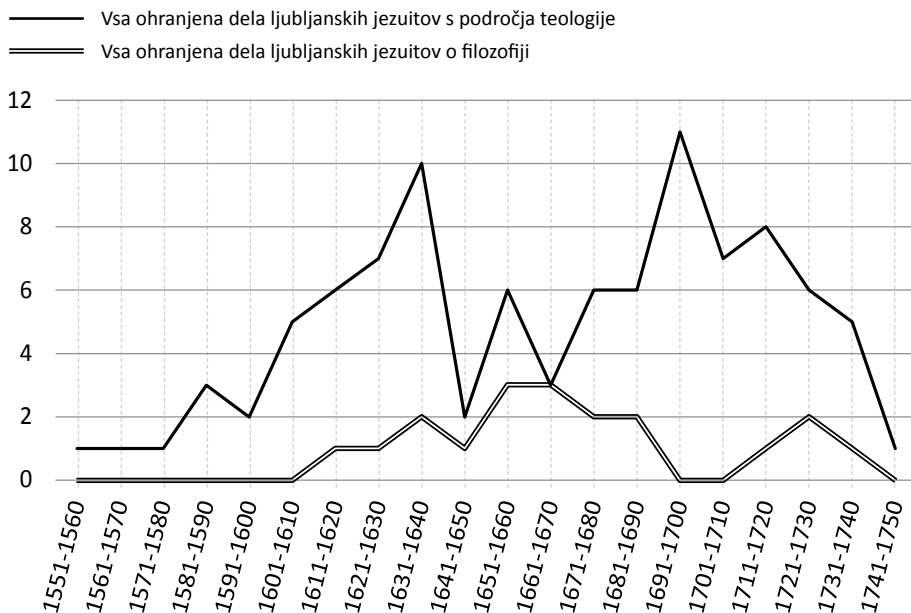
Tabela 4: Ohranjena dela ljubljanskih jezuitskih profesorjev, ki so predavali med letoma 1704/1705 in 1772/1773.



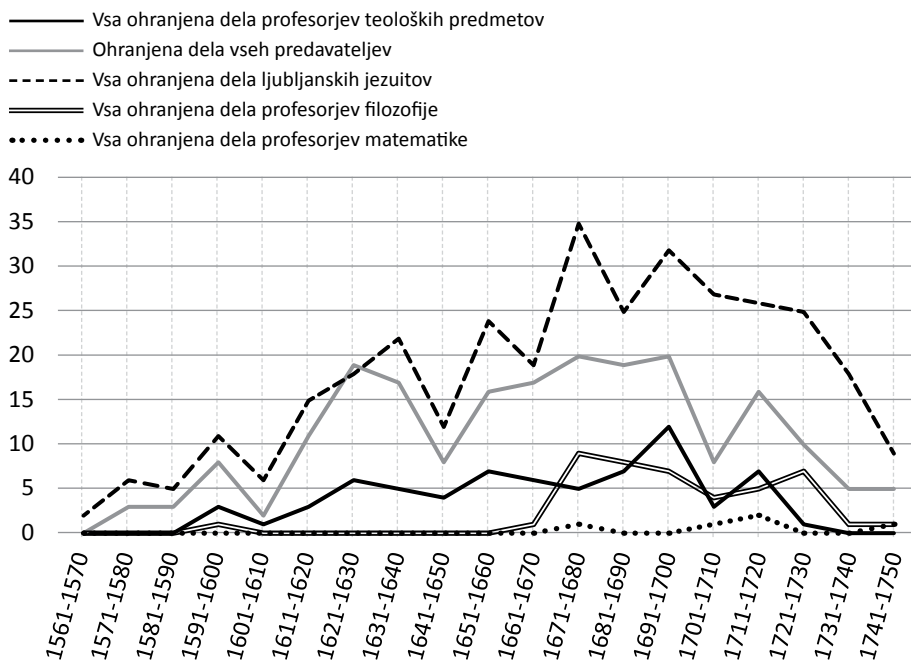
Graf 5: Ohranena dela profesorjev ljubljanske teološke fakultete.



Graf 6: Naravoslovna področja pisanja ljubljanskih jezuitov.



Graf 7: Teološka in filozofska področja pisanja ljubljanskih jezuitov, razporejena po dekadah njihovih rojstev.



Graf 8: Ohranjena dela ljubljanskih profesorjev, razporejena po desetletjih, v katerih so bili pisci rojeni.

5. Modra kri profesorjev ljubljanske teološke fakultete

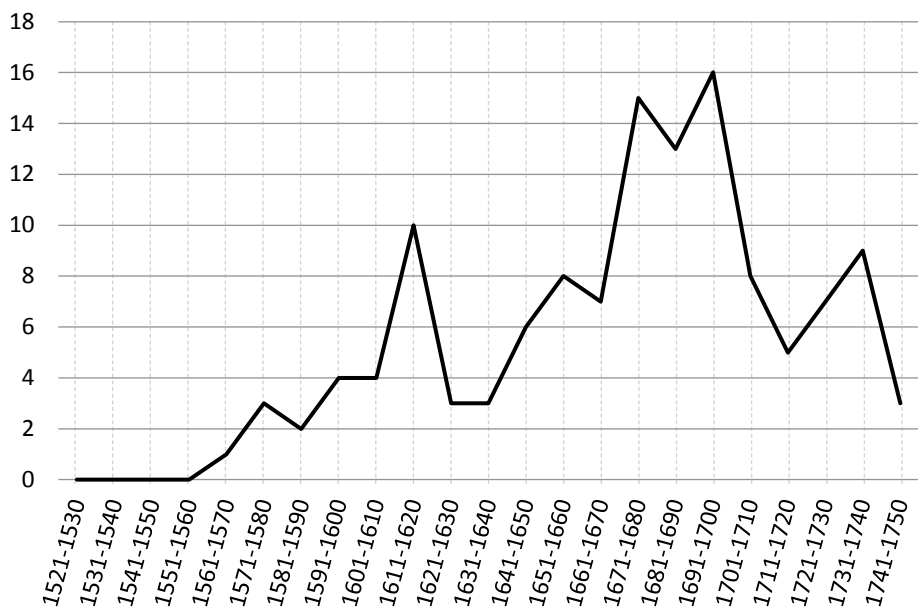
Uradni jezuitski popisi niso navajali plemiških nazivov članov reda. Zato je morebitno »modro kri« posamezni jezuitov včasih težko določiti, še posebno za jezuite zunaj Kranjske. Seveda pa jezuitski dnevniki in letopisi redno navajajo plemiške nazive »zunanjih« obiskovalcev, saj so se jezuiti nedvomno dobro zavedali prestižnosti plemiških naslovov v tedanji Evropi.

Med 660 ljubljanskimi jezuiti iz obdobja od leta 1703/1704 do leta 1772/1773 jih je bilo vsaj triindevetdeset plemiškega rodu, med njimi dobri dve tretjini (64) Kranjcev; enainštirideset jih je bilo Ljubljčanov. Knezi v glavnem niso vstopali med jezuite. Grofov je bilo le osem, med njimi Ljubljčan Rasp, trije Hohenwarti s Kolovca, Sigismund Liechtenberg z Ortneka, Lamberg, Heribert Auersperg s Šrajbarskega Turna in Videmčan Sarmeda. Baronov je bilo trikrat več kakor grofov, še poltrikrat toliko pa je bilo ljubljanskih jezuitov iz nižjega plemstva. Sedem baronov je bilo Erbergov, ob njih pa še štirje sinovi baronic Erbergovih: pl. Dinzl, bratranec ljubljanskega rektorja Adama Erberga, Sigmund pl. Jenčič, in dva barona Hallersteina. Ljubljanski jezuit je bil tudi njun mrzli bratranec, Anton Hallerstein iz celovške veje. Trije matematično dobro podkovani jezuiti so bili baroni Apfaltrerji z Grmač v Zavrstniku.

Dunajčan de Rosenberger (Rosenbergen) je v domačem mestu študiral sintakso (30. 11. 1735) kot navaden plemič, čeprav mu je Schiviz pripisal naslov »Ignac grof Rosenberg« ob smrti v Ljubljani, ki jo je datiral deset dni prezgodaj, dne 10. 2. 1801; pokojniku je prisodil le 62 let in ga s tem pomladil za poldrugo desetletje (Mühlberger 2011, 173, 428; Schiviz 1905, 228). Mešanje priimkov Rosenberg in Rosenberger je bilo značilno tudi za dunajske krstne zapise onih dni. Rosenbergerjev krstni zapis ni razviden v prvih dvajsetih dunajskih okrajih; za tedanje plemstvo krsti v zasebnih cerkvicah niso bili nič nenavadnega, kakor je nedavno pojasnil dr. Boris Golec ob raziskavah krstov otrok Janeza Vajkarda Valvasorja. Rosenbergerjeve službe po prepovedi jezuitov niso ciljale tako visoko kakor zaposlitve njegovih donedavnih jezuitskih sobratov, grofa Heriberta Auersperga in barona Ignaca Tauffererja; to pa prav tako potrjuje, da ni sodil k najvišjemu plemstvu.

Devetintrideset ljubljanskih jezuitov modre krvi je svoja dela zapisalo, to pa ni veliko pogosteje od njihovih sodelavcev meščansko-kmečkega rodu. Kljub izredno dobri izobrazbi visoki plemiči niso radi tiskali svojih del; raje so imeli neposredne komunikacije s sebi enakimi velikaši, saj je bil njihov svet vrednot povsem nepriemerljiv z vodilom sodobnih znanstvenikov »*Publish or perish*«. Tako so, denimo, najpomembnejši kranjski plemiči Auerspergi objavili le malo tiskanih knjig; morebitna dela njihovega edinega jezuita grofa Heriberta danes niso v evidenci. Po prepovedi jezuitov je Heribert postal ljubljanski kanonik in mestni župnik.

Devetindvajset plemičev je predavalo na ljubljanski teološki fakulteti; med njimi jih je devetnajst v Ljubljani predavalo fiziko, le štirje pa matematiko. Matematično-tehnične vede tedanjih dni so bile očitno bolj pisane na kožo napredujočemu meščanstvu in kvečjemu morda še novemu plemstvu.



Graf 9: Plemiči med ljubljanskimi profesorji.

6. Sklep

Na ljubljanski teološki fakulteti so predavali visoko kvalificirani strokovnjaki, čeprav sam študij ni bil namenjen podeljevanju doktorskih naslovov. Večina profesorjev ljubljanske teološke fakultete je prej predavala filozofske in matematične vede v Ljubljani in na številnih drugih fakultetah. Posebno znameniti so bili nekdanji profesorji in repetitorji matematike, saj jih je kar štirinajst predavalo na ljubljanski teološki fakulteti, med njimi trije nekdanji ljubljanski profesorji matematike. Štiriinosemdeset nekdanjih profesorjev fizike je predavalo na ljubljanski teološki fakulteti, med njimi jih je devetnajst prej poučevalo fiziko v Ljubljani.

Navezanost na tehniške vede bi bila danes nenavadna za profesorje teološke fakultete. Njega dni pa ni bilo tako, saj je v hierarhiji jezuitskih služb položaj profesorja fizike ali matematike na filozofski fakulteti kotiral niže od profesorjev teološke fakultete. Profesorji teološke fakultete so poučevali magistre s končano filozofsko fakulteto. Zato je bilo običajno, da je prihodnji profesor teološke fakultete prej predaval fiziko znotraj filozofije ali celo veliko bolj tehniško specializirano matematiko; mnogi so svoja predavateljska dognanja o fizikalno-matematičnih vedah tudi zapisali, najbolj obetavna dela pa natisnili. Današnje stroge delitve med matematično-naravoslovnimi in filozofsko-teološkimi strokami na višjih šolah stare Družbe Jezusove nedvomno še ni bilo. Tedanja vzgoja si je prizadevala za celovito osebnost, ki bi bila doma tako v tehniških kakor v humanističnih vedah.

Reference

Rokopisni viri

- Kappus, Janez Andrej.** 1710. De actibus humanis, conscientia, virtutibus theologicis et primis tribus praeceptis decalogi. Ljubljana, NUK, Ms 327.
- Diarium p. ministri.** S. a. Arhiv Republike Slovenije – AS 1073, Zbirka rokopisov, I/38r (1. 1. 1722–31. 10. 1736).
- Thullner, Janez Krstnik SJ.** 1704. Tractatus praeleminares ad horographiam ... Conscripta a Thalnitscher (Aleš Žiga Dolničar). Goritiae, Semeniška Knjižnica, rkp 74 in 75.

Druge reference

- Andritsch, Johann, ur.** 1988. *Die Matrikeln der Universität Graz*. Zv. 3, 1663–1710. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Franzell, Andrej SJ.** 169?. *Theoremata mathematica ...* [nedatirano, tiskano v Linzu ali v Gradcu].
- . 1697. *Ephemerides Sacrae seu Divi per annum coelites sacro epigrammate celebrati ...* Graecii: s. n.
- Dechales, Claude François Millet SJ.** 1674. R. P. Claudii Francisci Milliet Dechales Camberiensis e Societate Jesu *Cursus seu mundus mathematicus*. Lugduni: Anissonios.
- Dinzl, Ignac SJ.** 1713. *Assertiones ex Universa Philosophia Quas sub Auspiciis Illustrissimus et Excellentissimi Domini Dni Leopoldi Adami S.R.I. Comitisa Strasoldo* (*1670 Ljubljana; † 1733 Gorica) ... publice propugnandas suscepti in Caesareo Soc. Iesu Lyceo Goritiae Eruditus Dominus Ignatius Beuziz († 1757 Sveta gora) Italus Goritiensis. Gorizia: s. n.
- Frölich, Gabrijel SJ.** 1691. *Collectiones Mathematicae de Architectura militari ...* Viennae: Cosme-rovii.
- Kovačič, Lojze.** 2013. Jezuiti in ljubljansko višje šolstvo 1597–1773. Ljubljana. Dokument v Wordu. https://www.uni-lj.si/univerzitetni_arhiv/arhivska_in_muzejska_dejavnost/izbrana_bibliografija/ (pridobljeno 10. 1. 2015).
- Lukács, Ladislaus SJ, ur.** 1987–1988. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1555–1773)*. zv 3. Romae: Institutum historicum S. I.
- Mairold, Maria, ur.** 2013. *Promotionen an der Universität Graz: 1682–1773*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Mühlberger, Kurt, ur.** 2011. *Die Matrikel der Universität Wien: 1715/16–1745/46*. Dunaj: Böhlau; München; Odenbourg.
- Pascoletti, Maddalena Malni.** 1992. *Ex universa philosophia: Stampe barocche con le Tesi del Gesuiti di Gorizia*. Gorizia: Laguna.
- Societas Jesu.** 1724; 1725. *Catalogus Personarum & Officiorum Provinciae Austriae Societatis Jesu: Pro Anno ...* Dunaj: s. n.
- Sommervogel, Carlos SJ.** 1890–1900. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Zv. 1–9. Bruselj-Pariz: Province de Belgique.
- Stoeger, Joannes Nepomuk SJ, ur.** 1855. *Scriptores Provinciae Austriacae Societatis Jesu ab ejus origine ad nostra usque tempora*. 3. zv. Dunaj: Congregationis Mechitharisicae.
- Thullner, Janez Krstnik SJ.** 1704. *Memorabilia orbis et urbis Goritiensis...* Labaci: Barbara Mayr.
- . 1709. *Exercitium Mathematicum ...* Labaci: Georg Mayr.
- . 1711. *Geometria extemporanea*. Viennae: And. Heyinger.
- Toš (Tosch), Karel SJ.** 1725. *Geographia nova veterum locorum regnorumque nominibus et historica synopsi aucta*. Turnaviae: s. n.
- . 1730. *Synopsis Euclidis applicati ...* Graecii: Widmanstadi. Privez: *Rudimenta mathematicae ac geometriae ...*
- . 1730. *Calendarium in usum anni 1731, ad urbis Graecensis et Austriae inferioris meridia-nos aptatum*. Graecii: s. n.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 649—657
 UDK: 94(100)“1939/1945“:272-9(497.4)
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 12/2015

Damjan Hančič

Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942¹

Povzetek: Katoliška Cerkev in katoliški tabor sta bila za komunistično partijo iz več razlogov med največjimi nasprotniki; želela si ju je podrediti ali povsem uničiti. To se je izrazilo zlasti med drugo svetovno vojno in takoj po njej, ko so idejna nasprotstva prerasla tudi v fizično obračunavanje. Prve žrtve iz kataloškega tabora, med njimi tudi duhovniki, so padle pod streli komunistične varstnoobveščevalne službe OF (VOS) prav v Ljubljani, ki je bila izhodišče komunistične revolucije na Slovenskem. Politično motivirano revolucionarno nasilje je najprej (že konec leta 1941) nastopilo nad pripadniki liberalnega in socialnodemokratskega tabora, od sredine marca 1942 dalje pa tudi nad predstavniki katoliškega tabora; to je bil potem tudi segment najštevilnejših politično motiviranih žrtev medvojnega revolucionarnega nasilja. Prvi duhovniški žrtvi vosovskega nasilja v letu 1942 sta bila duhovnika Hubert Leiler in dr. Lambert Ehrlich. Leiler je bil ubit marca po pomoti, Ehrlich pa je konec maja postal žrtev načrtnega atentata.

Ključne besede: druga svetovna vojna, revolucionarno nasilje, varstnoobveščevalna služba, Ljubljana, katoliški tabor, Hubert Leiler, Lambert Ehrlich, smrtne žrtve, umor

Abstract: **Catholic Community in Ljubljana in the Grip of Revolutionary Violence of 1942**

For the Communist Party, the Catholic Church and the Catholic community were among its greatest adversaries for a number of reasons; the Party wanted to subjugate them or destroy them in their entirety. This became particularly manifest during the World War II and in the immediate post-war period when ideological antagonisms grew into physical retaliation as well. The first victims on the Catholic side, among them also priests, were actually shot dead by the Communist Security Intelligence Service of the Liberation Front in Ljubljana that served as a starting point of the Communist revolution in Slovenia. Politically motivated revolutionary violence first (as early as at the end of 1941) occurred against the supporters of the liberal and social-democratic side, while from the middle of March 1942 on, the representatives of the Catholic community were likewise included as targets of such violence and continued to be

¹ Prispevek je rezultat izvajanja raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-16-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

the segment of the most numerous politically motivated victims of wartime revolutionary violence. The first two clerics who fell victims to violence by the Security Intelligence Service were the priests Hubert Leiler and Dr. Lambert Ehrlich. Leiler was killed in March by mistake, and at the end of May, Ehrlich became a fatal victim of a carefully planned assassination.

Key words: World War II, Revolutionary Violence, Security Intelligence Service, Ljubljana, Catholic Community, Hubert Leiler, Lambert Ehrlich, Fatal Victims, Murder

V zvezi s preučevanjem nasilja med drugo svetovno vojno tako na Slovenskem kakor tudi v Ljubljani je treba izpostaviti, da so potekali hkrati okupacija, kolaboracija (prisilna in prostovoljna), upor proti okupatorju, revolucija in protirevolucija in da se je v posameznih konkretnih primerih lahko prepletalo več prej omenjenih vidikov.

Prispevek prikazuje nasilje revolucionarne strani² na samem začetku medvojnega bratomornega spopada, to je: od poletja 1941 do jeseni 1942, ko je bila intenzivnost revolucionarnega nasilja v Ljubljani največja in so bili žrtve večinoma neoboroženi civilisti, saj v tem obdobju še ni bilo oboroženih oddelkov protirevolucionarne strani.³ Ljubljana je bila tedaj okupirana, okupacijska oblast Kraljevine Italije pa ni mogla zagotoviti zaščite civilnega prebivalstva pred terorističnimi dejanji revolucionarne strani.

1. Revolucionarno nasilje v Ljubljani v letih 1941 in 1942

Čeprav so se ideološki vzroki za znotrajslovenski spopad zarisovali že vsaj deset let pred izbruhom druge svetovne vojne, pomenijo neposredni povod za izbruh državljanske vojne na Slovenskem in za spopad revolucionarnega tabora s predvojnimi meščanskimi zlasti nekateri odloki, sprejeti jeseni 1941. Komunistična partija Slovenije je namreč, potem ko je poleti 1941 po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo začela oborožen odpor proti okupatorju, in to sočasno z izvedbo komunistične revolucije, jeseni 1941 prepovedala vsak odpor proti okupatorju zunaj – pod njenim vplivom zasnovane – Osvobodilne fronte (OF) in kot kazen za kršitev tega sklepa vsakomur zagrozila s smrtjo. To je »uzakonila« dne 16. septembra 1941 s sprejetjem tako imenovanega Zaščitnega zakona OF; izvršilni organ sklepov tega zakona naj bi bila varnostnoobveščevalna služba (VOS), ki jo je Centralni komite KPS ustanovil že avgusta 1941 (Griesser Pečar 2007, 143). Revolucionarnega nasilja (fizični napadi, atentati, umori, ugrabitve) na območju Ljubljane v tem obdo-

² V tej študiji izraz »revolucionarno nasilje« pomeni nasilje, ki so ga med drugo svetovno vojno izvajale (para)vojaške oziroma oborožene skupine in odporniške enote pod odločujočim vplivom komunistične partije. Te enote so v okviru svojega delovanja poleg napadov na okupatorja pogosto zakriville nasilje nad civilnim prebivalstvom tudi iz političnih razlogov.

³ Mišljene so vaške straže v tedanjih ljubljanskih predmestjih in ljubljanska varnostna straža v samem mestu.

bju niso povzročali samo pripadniki VOS, tako imenovani varnostniki, ampak tudi redne partizanske enote, ki so imele smrtne žrtve v tedanjih ljubljanskih predmestjih ali neposredni ljubljanski okolici.

Napadi na predstavnike katoliškega tabora sodijo v skupino politično motiviranih napadov v ožjem pomenu besede in pomenijo le eno od več kategorij žrtev revolucionarne strani v obravnavanem obdobju (Hančič 2015, 101).

Če analiziramo smrtne žrtve v tem obdobju, ki so jih v Ljubljani povzročili oboženi pripadniki revolucionarne strani, ugotovimo, da se delijo na žrtve revolucionarnega nasilja iz njegovih lastnih vrst (partizanski dezertjerji, »nezanesljivi« partizani ter člani OF in disciplinsko kaznovani partizani) in na žrtve revolucionarnega nasilja nerevolucionarne strani. Te druge žrtve bi dalje uvrstili v več podskupin: 1. predvojni policisti, stražniki, orožniki, mestni in državni uradniki; 2. častniki, vojniki in uradniki nekdanje kraljeve jugoslovanske vojske; 3. železničarji, vlakovodje, železniški delavci; 4. predstavniki politično-strankarskega in sindikalnega življenja Ljubljane; 5. predvojni emigranti s Primorske; 6. dekleta, ki so jim očitali druženje z italijanskimi vojaki; 7. obrtniki in delavci, ki so opravljali delo na terenu ali imeli veliko stikov z ljudmi; 8. interniranci, zajeti na vlaku pri Verdu, ki se niso želeli pridružiti partizanom (102–110).

Revolucionarna stran je v Ljubljani od julija 1941 do sredine oktobra 1942 izvedla napade, atentate in ugrabitve prek 200 oseb (Slovencev), od tega je bilo kar 171 oseb tudi ubitih. Med njimi je bilo 160 nevojaških oseb (civilistov) in 11 (nezanesljivih) partizanov in partizanskih dezertjerjev. Revolucionarno nasilje na obravnavanem območju je doseglo vrhunec poleti 1942, točneje v juniju, v juliju in v avgustu, temu pa je botrovalo zlasti povečanje nasilja, ki so ga v tistem času povzročale partizanske enote v neposredni okolici Ljubljane, medtem ko je bilo nasilje VOS v mestnem središču (znotraj običenega predela mesta) največje v obdobju od marca do junija 1942. Od 171 smrtnih žrtev je bilo 40 žensk, to znaša 23 %. Glede na povzročitelja smrti žrtev revolucionarnega nasilja lahko ugotovimo, da imajo približno polovico žrtev na vesti pripadniki VOS, približno polovico pripadniki partizanskih enot, tri žrtve pa so povzročili člani ali simpatizerji KPS v času, ko še ni deloval niti VOS niti partizanske enote (101).

2. Pregled nasilja nad predstavniki katoliškega tabora v Ljubljani pred nastankom oborožene protirevolucije

Nasilje nad predstavniki meščanskega tabora, ki ga je zagrešila revolucionarna stran pred nastankom oborožene protirevolucije, je bilo posledica bodisi njihovega nasprotovanja komunizmu bodisi poskusov organiziranja upora proti okupatorju zunaj prokomunistične OF.

Politično motivirani umori se začnejo v začetku decembra 1941 z umorom mladega liberalca Franca (Faunuša) Emmerja⁴ (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA; ZAL, LJU

⁴ Ubili so ga zato, ker je začel organizirati upor proti okupatorju zunaj komunistične OF.

630, šk. 226, p. e 924, št. 44), nadaljujejo se sredi decembra z umorom socialdemokrata in sindikalista Vinka Vrankarja⁵ (ZAL, LJU 630, šk. 226, p. e 924, št. 58) in se stopnjujejo sredi februarja z umorom vodilnega slovenskega liberalca in industrialca Avgusta Praprotnika (ZAL, LJU 630, šk. 227, p. e. 925, št. 319; *V znamenju OF* 1942, 30).

Čeprav so bili katoličani, še zlasti katoliški duhovniki, za Komunistično partijo med vojno in takoj po njej iz več razlogov eden največjih nasprotnikov (Griesser Pečar 2015, 570), začnejo smrtne žrtve iz ljubljanskega katoliškega tabora padati pod vosovskimi streli relativno pozno – sredi marca 1942. Prva smrtna žrtev je bil duhovnik Hubert Leiler, ki velja tudi za prvo duhovniško žrtev revolucionarnega nasilja na Slovenskem. Vendar pa ni bil ubit namenoma, ampak – kakor kažejo arhivski viri – po pomoti (ZAL, LJU 630, šk. 227, p. e. 925, AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA). Prvi načrtni umori predstavnikov katoliškega tabora so znani iz sredine marca 1942: to sta umora študentov Franca Župca in Jaroslava Kiklja (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA), ker nista hotela upoštevati priporočil OF na ljubljanski univerzi. Sredi maja 1942 sledijo tako imenovane »dubrunjske žrtve«: France Jakoš iz Bizovika ter France Jakoš st. in Franc Jakoš ml., Milko Cankar in Ivan Pavčič iz Dobrunj, ki so jih pripadniki revolucionarne strani odvedli v gozd in umorili (*Slovenec*, 25. 3. 1943). Konec maja 1942 umori VOS univerzitetnega profesorja in voditelja stržarjev dr. Lamberta Ehrlicha⁶ (AS 1931, šk. 727, 302 – 10/ZA) in tesnega predvojnega Koroščevega sodelavca Iva Peršuha (AS 1931, šk. 727, 302 – 10/ZA; ZAL, LJU 630, šk. 227, p. e. 925, št. 702), konec junija 1942 pa krščanskega socialista in časnika Franca Straha z Ježice (Svetina 2004, 66); to povzroči veliko nelagodje in kritike celo znotraj samega revolucionarnega tabora (AS 1931, šk. 702, 300 – 7/ZA). Po dvomesečni prekinitvi se tovrstni politično motivirani umori predstavnikov katoliškega tabora nadaljujejo; konec avgusta 1942 umori VOS v rokodelskem domu v Ljubljani sindikalista (krščanskega socialista, člana predvojne SLS) Fortunata Majdiča (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA), v ljubljanski okolici pa avgusta 1942 sprožijo velik odmev partizanske ugrabitve in umori telovadnega učitelja Cirila Lipovca in njegove (noseče) žene Hedvike (Kos 1984, 193; ZAL, LJU 468, šk. 66) ter podžupana iz vrst krščanskih socialistov Feliksa Pogačnika in njegove (noseče) žene Marije iz Zg. Kašlja pri Polju (Kos 1984, 193; ZAL, LJU 468, šk. 76). Sredi oktobra 1942 umori VOS še nekdanjega bana dr. Marka Natlačena, ki je bil osrednja osebnost medvojne SLS v domovini (Kos 1984, 175–178).

V kategorijo tovrstnega nasilja bi lahko šteli tudi fizični napad z ranitvijo sodnega oficijala in profesorja na ljubljanski teološki fakulteti Josipa Turka,⁷ ki se je zgodil že 16. avgusta 1941 v Gregorčičevi ulici v Ljubljani (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA), in ponesrečeni atentat na člana slovenske legije Toneta Martinjaka v začetku januarja 1942 (Kos 1984, 176).

⁵ VOS ga je ubila zato, ker je kot socialni demokrat odklanjal OF.

⁶ Ob tem so ubili tudi študenta Viktorja Rojica, ki ga je ob atentatu po naključju spremljal na ulici.

⁷ Josip Turk (1895–1951) je bil slovenski duhovnik, filozof, filolog in teolog; med letoma 1926 in 1945 je na teološki fakulteti v Ljubljani predaval zgodovino Cerkve, od 1938 dalje kot redni profesor. Leta 1945 je emigriral v ZDA.

Kakor lahko razberemo iz predstavljenih podatkov, so bile žrtve revolucionarnega nasilja iz katoliškega tabora predstavniki različnih struj znotraj tega tabora, tako tisti, ki so bili v svojem predvojnem delovanju nagnjeni izrazito desno oziroma protikomunistično, kakor tudi tisti, ki so bili levo oziroma krščanskosocialno usmerjeni; za vse je bilo usodno, da niso hoteli delovati v okviru OF oziroma znotraj revolucionarnega odporiškega tabora.

3. Hubert Leiler, prva duhovniška žrtev revolucionarnega nasilja

Za prvo duhovniško žrtev revolucionarnega nasilja v Ljubljani in tudi na splošno v Ljubljanski pokrajini in na Slovenskem velja župnik Hubert Leiler, ki je umrl za posledicami strelnih ran dne 21. marca 1942 v ljubljanski bolnišnici.

Leiler se je rodil 28. junija 1894 v Ribnici na Dolenjskem. Po končani gimnaziji v Ljubljani je vstopil v bogoslovje in bil leta 1917 v Trstu posvečen v mašnika. Do leta 1932, ko se je zaradi fašizma umaknil v Slovenijo in bil sprejet med duhovnike ljubljanske škofije, je bil kaplan in župnik na Tržaškem. Ob začetku druge svetovne vojne je bil bolniški duhovnik v zdravilišču na Golniku, vendar se je po nemškem napadu umaknil v Ljubljano. Tu sta ga, po navedbah članka v časniku *Slovenec* (*Slovenec*, 25. 3. 1942), ki je osnovni vir poznejšim zapisom o tem napadu, februarja 1942 napadla vosovca in za posledicami ran je dne 21. marca 1942 umrl v ljubljanski bolnišnici (*Palme mučeništva* 1944, 71; *Kri mučencev* 1944, 7–8).

V pregledanih vosovskih virih ne zasledimo nobenega zapisa, ki bi neposredno pričal o pripravi ali izvedbi atentata, imamo pa dva posredna vira, ki kažeta na to, da je bil Leiler ubit po pomoti, ker so ga vosovski atentatorji zamenjali z nekom drugim.

Prvi vir je vosovsko pregledno poročilo, ki kljub verjetno napačnemu datumu atentata z neko določeno stopnjo zanesljivosti nakazuje, da je bil to ta napad: »22. 5. 1942. Ob 17.45 so pred gostilno Tišler v Kolodvorski ulici hoteli Italijani legitimirati Potnik Srečka, ki pa je italijanskega vojaka udaril in zbežal. Ranjen na begu je enkrat ali dvakrat streljal s pištolo, nakar je bil ubit. Na mesto je prišlo okoli 100 vojakov in prišlo je do streljanja proti gostilniškim oknom, pri čemer je bil ubit mimoidoči duhovnik.« (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA) V tem viru je torej atentat na duhovnika Leilerja datumsko datiran dobra dva meseca prepozno. Ker pa v maju – razen Ehrlicha v Ljubljani – niti VOS niti Italijani niso ubili nobenega duhovnika in ker se v dokumentu govori o gostilni Tišler (tudi Leiler je bil ubit v gostilni) in ker piše, »da gre za duhovnika, ki je prišel mimo«, je možno, da zadeva zapis v *Palmah mučeništva*, »da se je govorilo, da je bil Leiler ubit, ker so ga zamenjali z nekom drugim«, prav ta zapis. Ker so bili sezname ubitih v dokumentu iz arhiva VOS izdelani pozneje po spominu in to ni dokument, ki bi nastal v dneh atentata, je možno, da je avtor seznama zamenjal mesec maj za marec.

Da je bil atentat na duhovnika Leilerja izpeljan po pomoti, je priznal tri leta pozneje na zaslišanju pred domobransko policijo tudi eden vodilnih v ljubljanskem

VOS, Vito Kraigher. Povedal je, da je v začetku delovanja VOS imel nad neposrednimi akcijami VOS glavno besedo Franc Rauber - Podgana in da tudi tako on (Vito Kraigher) kakor Zdenka Kidrič nista imela nad temi akcijami prav nobenega vpliva in da je tudi te akcije Rauber usmerjal sam, brez njunega sodelovanja, »kar bi bilo tudi brezpredmetno, ker tudi varnostnikov in njihovih sposobnosti nisva poznala«. In nadaljuje: »Šele, ko so se izvršile take ponesrečene stvari, kot je zamenjava duhovnika Leilerja Huberta, sva zahtevala s Kidričevo podrobnejši vpogled v načrte oboroženih akcij, da se take stvari ne bi ponavljale, ker odgovarjala sva zanje tudi midva ...« (AS 1546, Vito Kraigher)

Torej je nesporno dejstvo pri streljanju na Leilerja, da je bil ta atentat storjen pomotoma, ker so zamenjali njegovo identiteto. Vsekakor pa je svojevrsten dokaz, da VOS duhovnika Leilerja ni ubil namerno, v tem, da ga kot svoje žrtve ne omenja prav na nobenem svojem seznamu akcij ali likvidacij in tudi ne v svojih spominih. Tu pa nastopi vprašanje: katerega duhovnika so želeli ubiti v resnici? Ker tega podatka v dokumentih ni, je mogoče domnevati, da so ga morda zamenjali za Ehrlicha! O tem lahko sklepamo na podlagi dejstva, da sta bila ime in priimek Hubert Leiler prav tako nemško zveneča kakor Lambert Ehrlich in sta morda atentatorja zasledovala napačnega človeka.

4. Umor profesorja Lamberta Ehrlicha

Zjutraj 26. maja 1942 ob 8. uri, ko se je vračal od jutranje maše v Cirilovem domu v ljudski kuhinji proti teološki fakulteti, je bil v Streliški ulici skupaj s študentom Viktorjem Rojicem ustreljen vodja stražarjev, prof. Lambert Ehrlich.⁸ Streljala sta vosovska varnostnika Franc Štadler - Pepe, ki je verjetno s kroglo zadel Ehrlicha, in Kamilo Kratochwill - Mile (Griesser Pečar 2007, 387). Revolucionarna stran je Ehrlicha obtoževala mnogih stvari, med drugim tudi, da je skupaj s stražarji izvedel več kriminalnih dejanj, celo vdiral v stanovanja simpatizerjev OF in jih zasliševal ter izdajal Italijanom Slovence. V resnici pa so mu najbolj zamerili spomenico, ki jo je na začetku aprila 1942 izročil italijanskim oblastem in v kateri je pred vse večjim vosovskim nasiljem predlagal formiranje samozaščitnih slovenskih oboroženih enot; v njem so komunisti videli enega od možnih voditeljev boja proti okupatorju zunaj vpliva komunističnega OF (Griesser Pečar 2002; Mlakar 2002).

Kakor se je nekaj let po vojni spominjal eden od obeh atentatorjev, Mile Kratochwill, mu je nekaj dni zatem, ko je izvedel o načrtu za atentat na Ehrlicha, obve-

⁸ Lambert Ehrlich (1878–1942), slovenski teolog, etnolog in politik. Kot izvedenec za razmere na Koroškem je bil leta 1919 imenovan v jugoslovansko delegacijo na mirovni konferenci v Parizu po prvi svetovni vojni. V letih 1920–1921 je v Parizu in v Oxfordu nadaljeval etnološke in verstvene primerjalne študije. Leta 1922 je postal redni profesor primerjalnega veroslovja na ljubljanski teološki fakulteti, to je ostal do smrti. Napisal je več knjig in razprav, posvečenih običajem avstralskih domorodcev ter drugim etnološkim in teološkim vprašanjem. Deloval je v raznih cerkvenih organizacijah. Postal je ideolog akademskega kluba Straža. Kot protikomunist je med okupacijo odločno nasprotoval komunistični revoluciji, zato je aprila 1942 izročil italijanskim vojaškim oblastem spomenico z analizo položaja in s predlogi za uničenje komunističnih skupin, ki so izvajale terorizem.

ščevalka Liza (Lidija Dermastia) pokazala Ehrlicha v Streliški ulici in mu povedala, da tja hodi vsako jutro, ker mašuje stražarjem, ki se tam zbirajo, in »jih vzgaja v protiosvobodilnem duhu« (AS 1931, šk. 727, 302 – 10/ZA).

Dne 26. maja zjutraj sta odšla h Kratochwillu na dom Stadler in njegova zaupnica Sabina. Stadler si je nadel umetne brke in tudi Kratochwill se je zamaskiral. Okoli pol 8. zjutraj so napadalci prispeli do ljudske kuhinje, kjer so izbrali primeren prostor za izpeljavo atentata. »Bil sem precej vznemirjen, čeprav tega nisem hotel pokazati, in občudoval sem Pepeta, ki je bil veder in nasmejan, kot bi šel na svoje običajno vsakdanje službeno mesto ...,« se spominja Kratochwill. Pred ljudsko kuhinjo sta se Stadler in Kratochwill ločila od Sabine, ki je odšla proti otroški kliniki (jezuiti pri sv. Jožefu), da bi tam stražila. Na vogalu Strossmayerjeve ulice je v avtomobilu čakal Džuro (Džuro Frelih - Džordže). Postavila sta se na kraj, od koder je bil pogled na ljudsko kuhinjo. Ko je ura na stolnici odbila 8, so iz hiše začeli prihajati ljudje in čez nekaj minut sta iz hiše stopila dva moška. Pepe in Mile sta se spogledala, pospešila korake in nekaj metrov pred omenjenima je Stadler mirno rekel: »Zdaj.« Obrnila sta se in streljala: Ehrlich je takoj padel, drugi, za katerega so bili prepričani, da je Ciril Žebot, v resnici pa je bil študent Viktor Rojic, se je pognal proti Kratochwillu, ki je odskočil nazaj in sprožil še drugi strel. Stadler in Kratochwill sta pohitela do taksija, v katerem sta sedela Džuro in prestrašeni taksist. Peljali so se mimo otroške bolnišnice, kjer so videli, kako odhaja Sabina. Na Šentjakobskem trgu je Stadler izstopil in odšel v službo – v pisarno poštne hranilnice, kakor da se ne bi nič zgodilo (AS 1931, šk. 727, 302 – 10/ZA).

Dne 27. maja 1942 ob 5. uri popoldne sta bili trupli umorjenih Ehrlicha in Rojica prepeljani iz bolnišnice, kjer sta bili balzamirani, v Akademski dom na Miklošičevi cesti 5. Tam ju je sprejela mladina, ki je takoj prevzela častno stražo in jo obdržala nepretrgoma do pogreba v nedeljo, 31. maja 1942, popoldne ob 4. uri na Žalah. Namesto odsotnega škofa Rožmana, ki je bil tedaj v Rimu, je na pogrebu govoril generalni vikar Ignacij Nadrah; Med nagovorom je poudaril: »Krščanstvo in komunizem sta dva nespravljiva sovražnika. Če zmaga krščanstvo, mora zginiti komunizem; če zmaga komunizem, bo njegova zmaga konec krščanstva. Tega se je profesor Ehrlich živo zavedal, zato je napovedal komunizmu neizprosni boj, ki ga je bojeval z občudovanja vrednim pogumom. To je bilo hudodelstvo in zato je moral umreti.« (Čuješ 1992, 302) Pogreba naj bi se udeležilo izredno veliko ljudi, od tega več tisoč dijakov, pa tudi najvišji predstavniki okupatorskih oblasti.

Nekaj dni po Ehrlichovem umoru, dne 2. junija 1942, je izšel tudi komuniké IO OF. Če strnemo to pisanje, dobimo vtis, da se je Ehrlich komunistom najbolj zameril s svojo aprilsko spomenico italijanskim oblastem, v kateri je zahteval odločno ukrepanje pred terorističnimi akcijami VOS in partizanov ter predlagal v samobrambne namene pred vosovskimi atentatorji v Ljubljani in pred partizanskimi umori na podeželju tudi oborožene slovenske oddelke, to pa je seveda po mnenju revolucionarne strani »rušilo enotnost slovenskega naroda«, zato sklenejo: »Za služena kazen Ehrlichova pa je opomin vsem tem podžigalcem državljanske vojne, da slovensko ljudstvo ne bo trpelo izdajalcev v svoji sredi. Kdor v času vojne na življenje in smrt, kakršno danes bije slovenski narod, ruši enotnost naroda, zlasti

pa še njegove narodne vojske, ta je izdajalec interesov naroda in ga bo ljudstvo kot takega tudi obsodilo. V svojem naporu, da ohrani enotnost svojih vrst, bo slovensko ljudstvo, združeno v vrstah OF, odločno in brez popuščanja izvršilo vse tisto, kar je v interesu zmage osvobodilnega boja. /.../ Sovražnik, ki se ne vda, mora biti uničen.«⁹ (*Dokumenti ljudske revolucije* 1964). Tudi Franček Saje v knjigi *Belogardizem*, ki je izšla deset let po Ehrlichovem umoru, Ehrlichu najbolj zameri spomenico, v kateri naj bi »formuliral širokopotezno zaroto proti slovenskemu ljudstvu, ki jo je slovenska buržoazija kovala v ljubljanskem škofijskem dvorcu, in zahteval njeno legalizacijo. Italijanskim fašistom je v imenu izdajalske buržoazije predlagal, naj ji italijanske oblasti omogočijo avtonomno varnostno službo v obliki akademske formacije, meščanske straže in splošne narodne po vaseh ...« (Saje 1952, 140) Tudi po Ehrlichovi smrti so bili stražarji med največjimi nasprotniki komunistov. Eden vodilnih med njimi je ostal Ciril Žebot, ki ga je VOS poskušal umoriti, zato je kmalu emigriral v Rim in je v tujini ostal vse do smrti leta 1989.

5. Sklep

Spomladi in poleti 1942 se je tudi na drugih območjih Ljubljanske pokrajine razmahnila revolucija, z njo pa so bile povezane številne žrtve tako med duhovniki kakor tudi med katoliškimi laiki, ki so zdaleč presegle ljubljanski obseg, in pot v krvavo državljansko vojno je bila na stežaj odprta. Protikomunistično usmerjeni meščanski strani, v kateri je glavino pomenil prav katoliški tabor, sta zato za fizično preživetje preostali samo dve možnosti: ali se pustijo internirati (izseliti) v Italijo (nekateri izobraženci in politiki so se odločili za to možnost, najbolj znan je predvojni ljubljanski župan dr. Juro Adlešič) ali pa se z orožjem uprejo nasilnim akcijam revolucionarne strani. Sredi oktobra 1942 se tudi katoliška politična stran, ki je še marca istega leta ob vosovskem umoru študenta Župca menila, »da je maščevanje pripuščeno božjim rokam in Njegovi previdnosti« (*Slovenec*, 21. 3. 1942), ni več obotavljala, »z vsemi sredstvi nastopiti proti komunizmu, tudi za ceno krvoprolitja« (*Slovenec* 1942/236). Zato se je v okviru predvojnih slovenskih meščanskih strank začel protirevolucionarni odpor, ki je ob hkratnem nadaljevanju revolucionarnega nasilja v ljubljanski pokrajini in zaradi njegove razširitve tudi v druge slovenske pokrajine v naslednjih mesecih in letih prerasel v državljansko vojno in prinesel dodatne žrtve.

Kratice

- ARS, AS** – Arhiv Republike Slovenije
- ZAL** – Zgodovinski arhiv Ljubljana
- VOS** – varnostnoobveščevalna služba

⁹ Po Čuješu je bil letak »Kerenskijade« eden zadnjih povodov, da se je KP odločil Ehrlicha »obsoditi na smrt«. Ta letak je primerjal situacijo leta 1917 v Rusiji s slovensko situacijo leta 1941.

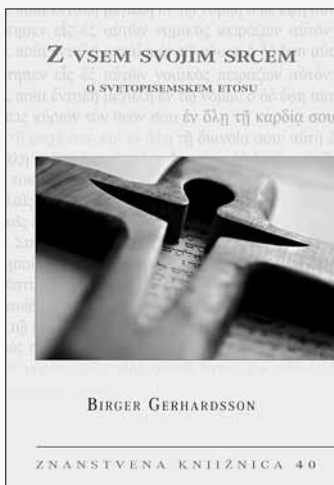
Reference

Arhivski viri

- AS 1546**, življenjepisi, šk. 26. (Kra–Kram), fasc. Vito Kraigher, 1. mapa, Zapisnik s policijskega zaslišanja z dne 24. 4. 1945.
- AS 1931**, šk. 702, 300 – 7/ZA, Poročila o uničenju bega v Ježici, Poročilo člana OF Ježica Albina Bregarja IO OF z dne 30. 7. 1942, str. 6715–6717.
- AS 1931**, šk. 727, 302 – 9/ZA, Akcije VOS-a v Ljubljani, Pregled akcij VOS-a v Ljubljani 1941–1943; 302 – 10/ZA, Akcije VOS-a v Ljubljani – justifikacije.
- ZAL, LJU 630**, Komunalno podjetje Žale (KPŽ), šk. 226, 227, 228, 234.
- ZAL, LJU 468**, Mestni ljudski odbor (MLO), Ljubljana, Zaplembni spisi, šk. 36–87.

Druge reference

- Čuješ, Rudolf, ur.** 1992. *Dr. Lambert Ehrlich: strážar naših svetinj*. Antigonish: Research Centre for Slovenian Culture.
- Dokumenti ljudske revolucije.** 1964. Zv. 2, 120–121 [Poziv IO OF z dne 27. maja 1942 slovenskemu narodu ob justifikaciji dr. Lamberta Ehrlicha; dok. št. 54]. Ljubljana: Inštitut za zgodovino delavskega gibanja (IZDG).
- Griesser Pečar, Tamara.** 2002. Umor prof. Lamberta Ehrlicha. V: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 309–319. Edo Škulj, ur. Celje: Mohorjeva založba.
- — —. 2007. *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945; okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- — —. 2015. Anton Strle na zatožni klopi. *Bogoslovni vestnik* 75:569–579.
- Hančič, Damjan.** 2015. *Revolucionarno nasilje v Ljubljani: 1941–1945*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- Kos, Stane [Nikolaj Jeločnik].** 1984. *Stalinistična revolucija na Slovenskem: 1941–1945*. Zv. 1. Rim: samozaložba.
- Kri mučencev.** 1944. Ljubljana: s. n.
- Mlakar, Boris.** 2002. Delovanje stražarjev med drugo svetovno vojno: Dodatek v Ehrlichovi spomenici; Razvoj situacije v ljubljanski provinci. V: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 268–278. Celje: Mohorjeva družba Celju.
- Palme mučeništva: ubiti in pomorjeni slovenski duhovniki, redovniki in bogoslovci in nekateri verni laiki.** 1994. Anton Pust, Zdravko Reven in Božidar Slapšak, ur. Celje: Mohorjeva družba Celje.
- Saje, Franček.** 1952. *Belogardizem*. 2., dop. izd. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Slovenec.** 1873–1945 Političen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna (21. 3. 1942; 25. 3. 1942; 14. 10. 1942; 25. 3. 1943).
- Svetina, Albert - Erno.** 2004. *Od osvobodilnega boja do banditizma*. Ljubljana: Nova obzorja.
- V znamenju Osvobodilne fronte.** 1943. *Dokazila o grozodejstvih komunizma v ljubljanski pokrajini*. Ljubljana: samozaložba.



Birger Gerhardsson
Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangeljskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 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 75 (2015) 4,659—680
 UDK: 2-53:17Girard
 Besedilo prejeto: 10/2015; sprejeto: 11/2015

Robert Petkovšek

Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«

Povzetek: Prispevek v luči teorije govornih dejanj in mimetične teorije analizira moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« in ga postavi v okvir evangeljskega pogleda na človeka, kakor se kaže v klicu »Glej, človek!«. Teorija govornih dejanj prikaže povezanost med jezikovno semantiko in pragmatiko. Vsak izrečen stavek je govorno dejanje, ki predpostavlja vključenost govorca. V nekaterih govornih dejanjih govorec jezika ne uporablja le kot sredstvo, ampak jezik sam deluje kot eksistencialni induktor, ki spreminja govorcevo eksistencialno držo. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« deluje kot eksistencialni induktor; nesmiselno bi ga bilo izgovarjati, če eksistenca ne bi bila oblikovana v skladu z imperativom. V drugem delu analizira prispevek vsebinski del imperativa »zlo nasilja« z vidika mimetične teorije. Vsako nasilje nosi v sebi težnjo k zaostrovanju nasilja do skrajnosti. V arhaičnih kulturah to težnjo zadržuje mehanizem grešnega kozla; v moderni kulturi omejevalni mehanizem kot posledica demitologizacije, ki jo je sprožil dogodek križa, ne deluje več, zato je moderna kultura v nevarnosti, da se nasilje razvije do skrajnih demoničnih in apokaliptičnih razsežnosti. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« pomeni upor proti težnji nasilja k skrajnim oblikam, možen pa je le na podlagi treh eksistencialnih drž, ki so resnicoljubnost, ponižnost in odpuščanje. Te tri drže omogočajo evangeljski pogled na človeka, kakor se kaže v klicu »Glej, človek!« in ki zaobjame človeka v njegovi antropološki in teološki razsežnosti.

Ključne besede: teorija govornih dejanj, mimetična teorija, zlo, nasilje, imperativ, René Girard, nova etika, odpuščanje, resnicoljubnost, demonično, apokaliptično, *Ecce homo*

Abstract: **Imperative “Evil of violence never again!” in the Light of Gospel Call “Ecce Homo”**

In the present paper, the moral historic imperative “Evil of violence never again!” is analyzed in the light of theory of speech acts and in the light of mimetic theory, and placed within the framework of gospel attitude towards man, as evident from the call “Ecce Homo”. The theory of speech acts shows connection between linguistic semantics and pragmatics. Each sentence spoken is a speech act which presupposes involvement of an utterer. In certain speech acts, the utterer does not make use of the language merely as a tool, but the language itself acts as an existential inductor that changes the existential stance of

the utterer. The imperative "Evil of violence never again!" acts as an existential inductor; it would be pointless to pronounce it unless the existence is shaped in accordance with the imperative. In the second part of the paper, the thematic part of the imperative "evil of violence" is analyzed from the aspect of mimetic theory. Any violence contains within itself the tendency towards escalation of violence to the extreme. In the archaic cultures, this tendency is restrained by the scapegoat mechanism; in the modern culture, however, as a consequence of demythologization triggered by the event of the cross, this restraining mechanism is no longer viable, therefore the modern culture is in danger of violence escalating to extreme demonic and apocalyptic dimensions. The imperative "Evil of violence never again!" represents a rebellion against the tendency of violence to develop into its extreme forms; this is nevertheless possible only in the presence of the following three existential stances: veracity, humility and forgiveness. These three stances enable development of the gospel attitude towards man, which is evident from the call "Ecce Homo" and which encompasses man in his anthropological and theological dimension.

Key words: Theory of Speech Acts, Mimetic Theory, Evil, Violence, Imperative, René Girard, New Ethics, Forgiveness, Veracity, Demonic, Apocalyptic, "Ecce Homo"

Starogrški pregovor »Nasilje rojeva nasilje« razodeva bistvo nasilja: vsako, tudi najmanjše nasilje skriva v sebi težnjo k več nasilja, k nasilju brez meja, končno k absolutnemu, totalnemu nasilju. Zato nasilje nikoli in v nobeni obliki ni nekaj dobrega, tudi takrat ne, ko je v funkciji dobrega, ko, na primer, poskušamo z manjšim zlom preprečiti večje zlo. Dobrost nasilja je le lažni zunanji videz – samo v sebi pa je vsako, tudi najmanjše nasilje potencial absolutnega zla.

Ta potencial absolutnega nasilja ni nekaj »pritičnega«, nekaj, kar bi bilo človeku »od zunaj dodano«. Nasprotno, ta potencial sodi k bistvu človeka in človeške kulture. Zgodovina človeka je obenem zgodovina razvoja in zgodovina nasilja, njun skupni izvor pa je po prepričanju Renéja Girarda, h kateremu se bomo vrnili, v medsebojnem posnemanju in v tekmovalnosti.¹ Posnemanje omogoča obenem razvoj in odpira vrata medsebojnemu izključevanju in sovraštvu.

Od samih začetkov človeške kulture pa nasilju stoji nasproti imperativ »Ne ubijaj!«, katerega namen je: zajezi val nasilja in obvarovati človeka pred samouničenjem. Eden najstarejših dokumentov človeštva, zgodba o Kajnu in Abelu (1 Mz 4,1–24), ki govori o bratomoru, nastalem iz tekmovalnosti in zavisti, se konča z zapovedjo Boga: »Ne ubijaj!« (Girard 1987, 146; Girard, Antonello in de Castro Rocha 2004, 84) Ker je skozi zgodovino človeštva nasilje vedno bolj kazalo svojo

¹ Mimetična teorija Renéja Girarda je le ena od teorij o izvoru in o naravi nasilja, ki pa je danes zelo odmevna. Martin Heidegger je glavni izvor nasilja v zahodnem izročilu videl v metafizičnem razumevanju resnice, ki resnico enači z idejo (Klun 2014), Jan Assmann pa nasilje povezuje z religijskim fundamentalizmom (Osredkar 2014). Našo razpravo postavljamo v kontekst mimetične teorije, ki vidi izvor nasilja v mimetični želji.

pravo, resnično podobo, ki je absolutno nasilje, se je tudi človek vedno bolj zavedal, da ne bo preživel, če imperativa ne bo vzel v brezpogojni, absolutni obliki, ki se glasi: »Nikoli več zla nasilja!«

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« deluje kot navodilo človeku, kakšno *obliko* naj dá svojemu življenju in kakšno eksistencialno *držo* naj zavzame, da zlo nasilja ne bi moglo zavladati nad njim. Imperativ je odgovor na skrajne oblike demoničnega in skorajda apokaliptičnega zla, ki jih je prineslo 20. stoletje. Imperativ je govorno dejanje; navodilo, ki se v njem izraža, na človeka deluje, ga opominja, usmerja in določa. V naši razpravi nas bo zanimala predvsem moč in zmožnost jezika, da človeka določa in oblikuje. Jezik ni samo sredstvo, po katerem se človek izraža – nasprotno, je tudi moč, ki človeka oblikuje. V tem smislu govorimo o različnih življenjskih likih: lik krepostnega človeka, lik svetnika, lik znanstvenika, lik vsakdanjega človeka in podobno. V moči lika, ki ga vzame za svojega, razumeva človek življenje in ga živi. »Lik« (lat. *forma*) je sinonim za duha, za kulturo, za »kako«, ki določa način človekovega življenja. 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. »Slog je človek sam!« je zapisal grof Buffon (1707–1788) v svojem *Govoru o slogu* ob sprejetju v francosko akademijo.

Isto življenje (= vsebina; lat. *materia*) lahko torej človek živi na mnogotere načine; isti vsebini lahko dá različne oblike; svoje življenje lahko živi kot heroj ali strahopetnež, kot svetnik ali zlikovec, kot znanstvenik ali nevednež. Lik, ki ga človek privzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je ta človek izbral za svoje smernice in cilje. Lik, ki opredeljuje način zajemanja življenja, pa se kaže v jeziku, v načinu, kako nekdo govori, to je: v govornih dejanjih ali govornih igrah, ki jih človek uporablja. Zato bomo poskušali najprej analizirati imperativ kot »govorno dejanje«, kot lik, ki določa način ali slog nekega življenja, nato pa bomo imperativ obravnavali tudi z njegovega vsebinskega, materialnega vidika. Vsebina moralno-zgodovinskega imperativa »Nikoli več zla nasilja!« je »zlo nasilja«. Do »zla nasilja« se človek opredeli v besedah »Nikoli več!« in v skladu z njima oblikuje svoje življenje oziroma svojo bivanjsko, eksistencialno držo.

Pri analizi formalnega vidika imperativa bomo sledili *teoriji govornih dejanj*. Ta teorija jezika ne obravnava samo z vidika *semantičnih*, idealnih pomenskih vsebin, ampak tudi s *pragmatičnega* vidika, kot dejanje oziroma govor, v katerem govorec (angl. *utterer*) pomenskim vsebinam daje različne smisle. Teorija torej poudarja, da idealnim pomenskim vsebinam šele govorčeva raba določi smisel: smisel, ki ga ima pomen besede »moč«, je različen v religijskem, znanstvenem ali vsakdanjem govoru; govori pa človek v skladu s svojo življenjsko obliko, ki jo živi kot znanstvenik v laboratoriju, kot vsakdanji človek na ulici ali kot vernik v bogoslužju. Z Wittgensteinom lahko rečemo: »Pomen besede je njena raba v jeziku.« (Wittgenstein 2001, § 43)

Vsebinski vidik imperativa »Zlo nasilja« pa bomo analizirali v luči mimetične teorije Renéja Girarda. Mimetična teorija, ki velja za eno najbolj odmevnih sodobnih razlag o nasilju, obravnava nasilje z antropološkega vidika. Izvir nasilja vidi v

dejstvu, da je človek mimetično bitje, to je: bitje, ki nezavedno, mehansko posnema (gr. *mimesis*) druga človeška bitja. Posnemanje je izvorni medčloveški odnos. Mimetična teorija pojasnjuje, da lahko s pojmom mimetične želje razložimo fenomen človeka in njegove kulture v celotnem razponu od začetkov človeške kulture do apokaliptičnih vizij, ki spremljajo človeštvo, pa tudi nasilje v njegovih najbolj različnih oblikah in na različnih ravneh življenja, od konfliktov na mikroravni medčloveških odnosov do vojn med supersilami na globalni ravni. Velika prednost teorije je, da – kakor pravi Girard – le artikulira védenje, ki ga je iz tisočletne izkušnje izluščila in uredila svetopisemska interpretacija (Girard 1999; 1987, 141–280).

1. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči teorije govornih dejanj

1.1 Ilokucijska sila imperativa

Teorija govornih dejanj, katere glavni predstavniki so John Langshaw Austin, Paul Grice, John Searle, Jean Ladrière in Donald Evans, uči, da je jezik po svojem bistvu govor – to je: dejanje – in ne trpna, mrtva slika stvari ali stvarnih stanj. Jezikovni pomen zato ni odvisen samo od idealne vsebine besed in stavkov, ki jih opredeljujeta slovar in slovnica, ampak tudi od načina, kako govorec besede in stavke uporablja in udejanja. Teorija zato razlikuje med *lokucijo* in *ilokucijo*: z oznako »lokucija« označujemo jezik, kolikor je nosilec idealne pomenske vsebine, z »ilokucijo« pa jezik kot dejanje, v katerem se kaže govorčeva raba jezika. Lokucija sodi na področje *semantike*, ilokucija pa na področje *pragmatike*; semantiko zanimajo pomenske vsebine v njihovi idealni obliki (npr. vojna kot vojna), pragmatiko pa raba pomenskih vsebin (npr. vojna kot ugotovitev, vojna kot obljuba, vojna v smislu obžalovanja ipd.). Isto idealno stavčno vsebino je torej mogoče uporabiti na različne načine, z različnimi nameni in v različnih funkcijah. Pomen stavčne vsebine »Vojna je« je jasno določen in razumljiv, a dokončno ji pomen določi šele način njene rabe, ki ji dodeli neki smisel. Vsebino »Vojna je« lahko, na primer, govorec uporabi v različnih smislih, kot:

- nekdo, ki *ve*, da je vojna;
- nekdo, ki *obljublja*, da bo vojna;
- nekdo, ki *ukazuje*, naj bo vojna;
- nekdo, ki *obžaluje*, da je vojna;
- nekdo, ki *razglasi*, da je vojna.

V načinu rabe se kaže odnos, ki ga ima govorec do vsebine izrečenega; teorija govornih dejanj označi odnos, ki jezik oživlja in ga dela dejanje, »ilokucijsko silo«. V ilokucijski sili se kaže, da govorec z rabo jezika bistveno sooblikuje pomen pojma ali stavka s tem, ko ga uporabi v nekem določenem kontekstu in mu določi smisel. Pomen besede ali pojma dobi smisel, ko ga govorec dejavno vključi v svoje življenje in v njegove situacije; odtlej pomen ni več zgolj »mrtva slika« stvari ali stanja

stvari, ampak postane operativen: v tej operativni funkciji pomen nekaj opisuje, nekaj trdi, nekaj zapoveduje, nekaj razglašča in podobno. Pomen začne dejavno graditi življenjski lik govorca in njegov eksistencialni način. Po drugi strani pa je tudi pomen besede in stavka odvisen od življenjskega lika govorca: pomen vprašanja »Biti ali ne biti?« ima povsem drugačen smisel v ustih igralca na odru kakor v ustih obupanega osamljenega človeka. Ilokucijske sile torej določajo eksistencialno držo človeka: po njih človek dosega in uresničuje svoje namene, po drugi strani pa ilokucija tudi sama oblikuje človeka. Eksistenca se torej artikulira v govornih dejanjih; govorna dejanja pa eksistenco (= način, slog biti) soustvarjajo.

Ilokucijska dejanja delimo v več kategorij. Stavke, s katerimi nekaj trdimo ali opisujemo, imenujemo »asertive« ali »representative«; stavke, s katerimi se nečemu zavezuje, »komisive«; stavke, s katerimi nekaj zapovedujemo, »direktive«; stavke, s katerimi izražamo svoja razpoloženja in čustva, »ekspresive«; stavke, s katerimi nekaj razglašamo, »deklarative«. Besede, ki ilokucijo določajo, so »ilokucijski operatorji« (npr. vem, obljubim, ukazujem, obžalujem, razglašam idr.). Končno – smo rekli – se v ilokucijskih silah oziroma ilokucijskih operatorjih kažejo eksistencialne drže: v trditvah resnicoljubnost, v obljubah iskrenost, v zapovedovanju odločenost, v razglašanju avtoriteta. Razpredelnica prikazuje različne ilokucijske kategorije in razmerja med ilokucijo, lokucijo in eksistencialno držo govorca:

Kategorija	Ilokucija – sila (operator)	Lokucija – vsebina	Eksistencialna drža
Reprezentativ, asertiv	Vem	Vojna je	Resnicoljubnost
Komisiv	Obljubljam	Vojna bo	Iskrenost
Direktiv	Ukazujem	Vojna mora biti	Odločenost
Ekspresiv	Obžalujem	Vojna je	Iskrenost
Deklarativ	Razglašam	Vojna je	Avtoriteta

Ilokucijskih sil ni mogoče ločiti od življenjskih oblik oziroma eksistencialnih drž. Stavki brez ustrezne podpore v neki določeni eksistencialni drži so nesmiselni: nesmiselno je reči »vem, da ...«, če govorec ni resnicoljuben, ampak laže; nesmiselno je reči »obljubljam«, če govorec ni iskren, ampak vara; nesmiselno je reči »ukazujem«, če je govorec neodločen in brez avtoritete. Stavki, ki jih uporabimo v nasprotju z namenom, ki ga kažejo, so nesmiselni; takšni stavki so laži, prevare, zavajanja in podobno.

V luči povedanega bomo analizirali imperativ »Nikoli več zla nasilja!« Zanima nas, kakšno eksistencialno držo imperativ predpostavlja.

1.2 Samo-vključenost govorca v izrečeno

Različnim kategorijam ilokucijskih dejanj ustrezajo različne eksistencialne drže. To pomeni, da je govorec eksistencialno in življenjsko vključen v stavke, ki jih izreka. Že Platon je trdil, da je – drugače od pisane besede – govor »živ in ima dušo« (*Faj-*

dros, 276 A 8). To velja celo za znanstvene stavke, katerih bistvo je objektivnost, izključenost subjektivnega vpliva torej. Teorija govornih dejanj uči, da so tudi objektivni stavki dejanja, ki jih ustvarja govorec; tudi objektivni znanstveni stavki so govorčevu delo; bistvo izrekanja znanstvenih stavkov je, da se govorec v izrekanju odpove subjektivnosti, da govorec stavke izreka v duhu resnicoljubnosti, verodostojnosti in odpovedi svojim subjektivnim interesom. Ta odločitev in zavzetost sta lahko samo osebna, subjektivna odločitev. V tem smislu je subjektivnost pogoj objektivnosti; v svoji najgloblji subjektivnosti se človek odloči za objektivno, ne-subjektivno sprejemanje resničnosti. Zato ima Kierkegaard prav, ko pravi: »Subjektivnost je resnica.« (Kierkegaard 1957, 194; Torrance 1990, 22) Resnica je *skladnost* spoznanja s predmetom spoznanja – še globlje od te usklajenosti pa je resnica *privolitev*, pripravljenost, priznati bivajočemu, da je, to je: reči »da« temu, kar je. Globlje od reči, *kaj* neki predmet je, je priznanje, *da* je. Po Aristotelu je resnica reči »za bivajoče, da je, in za nebivajoče, da ni« (Met. IV, 7, 1011 b 25–28; prim. Platon, Soph. 240 E 10). Ta privolitev je subjektivne narave; ta privolitev je odločenost subjekta, da sredi svoje individualnosti in subjektivnosti odstopi prostor objektivnosti, po kateri se resnica razkriva.

Govorec – subjekt – se v izgovorjeno vključuje na različne eksistencialne načine (npr. iskrenost, resnicoljubnost, odločenost idr.) in na različnih stopnjah. Če rečem: »Vem, da ...«, to pomeni: »*Jamčim*, da je vsebina izrečenega stavka resnična.« Če rečem: »Obljubim, da ...«, to pomeni: »*Zavezujem* se, da bom obljubljeno izpolnil.« V tem se kažejo različne stopnje vključenosti govorca v izrečeno. Odgovornost za laž: »Nimam časa!« ki jo izrečem znancu, ko me vabi na kavo, je manjša od odgovornosti, ki jo ima ženin, ko pri poročnem obredu obljublja: »Jaz X., sprejemem tebe, Y., za svojo ženo in obljubim, da ti bom ostal zvest v sreči in nesreči, v boleznih in zdravju, da te bom ljubil in spoštoval vse dni svojega življenja.« Besedo »odgovornost« razumemo tu v dobesednem smislu kot odzivnost – in s tem vključenost – na nagovor.

Pomen izrečenega doseže polni smisel, če govorec izreka stavke v skladu z njihovim namenom, ki se kaže v ilokucijskem operatorju. Kljub temu pa govorna dejanja govorca različno zavezujejo. Če znancu pravim: »Jutri bo snežilo,« je to opis jutrišnjega vremena, za katerega bom, če ne bo snežilo, ugotovil, da je bil napačen ali neresničen. Povsem drugačno vrednost pa ima stavek: »Abortus ali evtanazija je etično upravičeno dejanje,« ki ga danes izreka profesor medicinske etike na predavanju študentom medicine. Čez deset let bo lahko zdravnik, ki je danes študent, spoznal, da se je profesor na predavanju motil, kakor bom lahko tudi sam jutri ugotovil, da sem se danes, ko sem napovedoval sneg za jutri, zmotil. Če se obe izjavi v prihodnosti izkažeta za zmotni, ugotovimo, da sta z epistemološkega, spoznavnega vidika obe neresnični. Z etičnega, vrednostnega vidika pa je med eno in drugo zmoto radikalna razlika.

V čem se skriva razlika, ki radikalno ločuje en stavek od drugega? Prva izjava govorca *etično ne zavezuje, da se ne sme motiti*; druga izjava pa govorca *etično zavezuje, da se ne sme motiti*. Razlika med izjavama je v moči njune *etične zavezujočnosti*, ki jo imata do govorca. To, kar daje eni in drugi izjavi moč zavezujoč-

nosti, je vsebina stavkov. Vsebina prve izjave je »napoved jutrišnjega vremena«, vsebina druge izjave je »upravičenost umetne prekinitve življenja«. Vsebina prve izjave je opisna – njen namen je opis predmetnega sveta; vsebina druge izjave pa primarno ni opisna, ampak je normativna – njen namen je normiranje in utemeljevanje človeške prakse, to je: dejanj, ki človeka konstituirajo v njegovi človeškosti (= biti človek) in v njegovi človečnosti (= biti etičen). V prvi izjavi se kaže slika sveta, druga izjava pa artikulira normo ali ideal, ki človeka dela človeka. Drugače od prve izjave, ki je opisna, deskriptivna, je druga normativna in razkriva obrise človeškosti. Če v moči prve izjave opisujemo svet, v moči druge izjave postajamo ljudje. Kot človek moralno ničesar ne izgubim, če imam napačno predstavo o svetu (npr. »jutri bo snežilo«); izgubim pa, če sledim napačnim etičnim ali svetovno-nazorskim usmeritvam (npr. »moriti mi je dovoljeno«). Namen etičnih izjav ni opis dejstev, ampak izražanje norm, ki konstituirajo moje življenje in človeškost. Zato *opisano dejstvo*, da je umetna prekinitve nosečnosti razširjena praksa, ne more postati *norma naše prakse*. Vsebina, ki jo prinaša vprašanje upravičenosti abortusa ali evtanazije, ni empirične, deskriptivne ali teoretične narave, ampak idealne, normativne oziroma praktične narave. Namen teh izjav ni, *o nečem* govoriti – njihov namen je, človeka izrehati (= človeka konstituirati).

Pomen, ki ga imata izrečena stavka za naše življenje, je torej radikalno različen. Moč etičnih stavkov se kaže v izjavi »Moriti je dovoljeno«. Da nekdo velja za nečloveškega, ni treba, da nekoga umori – dovolj je, če misli, da je moriti dovoljeno. Neetična torej niso samo *realna* dejanja; neetična so že *govorna* dejanja, kakor je to stavek »Moriti je dovoljeno«. Že ta stavek človeka dela nečloveškega. To pomeni, da jezik človeka tudi ustvarja ali ga ruši. V tem se kaže razlika v ontološkem statusu obeh izjav. Status prve izjave je instrumentalen; človek jo uporablja kot izrazno sredstvo; z njo govorec nekaj o nečem pove. Status druge izjave je substancialen, hipostatičen; kar izjava *pravi*, to tudi *je*. Izjava »Ohranjati življenje je etično« je tudi sama etična; izjava »Moriti je etično« tudi sama ni etična. Etika je avto-referenčna; etika ni predmet dogovorov in sporazumov; etika nosi kriterije o tem, kaj je in kaj ni etično, sama v sebi; zato v razmerju do govorca deluje normativno. To, kar etika izjavlja, izjavlja iz sebe in to tudi *je*. Etične izjave imajo torej svoj temelj v svoji vsebini; njihov namen ni izjavljanje nečesa o nečem drugem, ampak samo-izkazovanje, artikulacija tega, kar nosijo same v sebi, da bi usmerjale, vodile in končno preoblikovale bit govorca v etično bit. V prvem primeru je kriterij za resničnost izrečene vsebine zunanji predmet (= jutrišnje vreme), na katerega velja izjava; v drugem primeru je kriterij za resničnost izrečene vsebine vsebina stavka samega. Stavek »Moriti ni dovoljeno« je stavek, ki je etično utemeljen in razviden sam v sebi; že izreči »Moriti je dovoljeno« pa je neetično ne glede na zunanjo resničnost, ki morda umor upravičuje s sociološkega ali naturalističnega vidika. Razvidnost za resničnost torej nosijo etični stavki sami v sebi, zato si etike ni mogoče samovoljno prilagajati. Njeni zahtevki se kažejo v obliki imperativov, ki jim ni možno ugovarjati. To zmožnost etike, da utemeljuje samo sebe, imenuje Jean Ladrière *autodiction* (Ladrière 1997, 101); ti stavki izrečenemu podeljujejo tudi smisel, to je: govornicu narekujejo, kako naj jih razume in uporablja;

ti stavki so torej avto-referenčni, avtonomni. Takšni so stavki, ki jih izrekamo v etiki in v veri, človeka delajo etičnega človeka ali vernika – zato je status takšnih izjav substancialen, normativen, človeka-tvoren, drugače od drugih izjav, ki niso človeka-tvorne in jih človek zgolj uporablja. Takšne »substancialne«, normative izjave eksistenco oblikujejo, jo usmerjajo in jo celostno vključujejo oziroma povzamejo vase; človek iz njih in po njih postaja človek. Te izjave od govorca zahtevajo njegovo popolno samo-vključenost v izrečeno.

Izgovarjanje avtoreferenčnih stavkov od govorca zahteva, da se tem stavkom podredi kot njihov naslovnik. Ti stavki svojega naslovnika, obenem tudi tistega, ki jih izgovarja, povzemajo vase, ga oblikujejo in preobražajo. Delujejo kot proces, ki transformira govorcevo eksistenco, v etično ali versko eksistenco na primer. Etični stavki ga delajo odgovornega, verski stavki ga delajo vernega. Izrečena vsebina govorca zavezuje, angažira in transformira. Takšne stavke lahko govorec prevzema nase le dejavno – ob njih ne more ostati trpen, pasiven, neopredeljen. Ti stavki ne dopuščajo, da bi se govorec, ki jih izgovarja, od njih oddaljil in razlikoval; povzamejo ga vase in ukinejo epistemološko razdaljo, značilno za razmerje »subjekt – objekt«; govorec in izgovorjeno sta tu eno: vsebina izrečenega stavka je tudi vsebina govorceve eksistence. Resnica teh stavkov torej ne deluje teoretično, ampak eksistenčno, praktično; kaže se v govorcevi eksistenci, v tem, kako to, kar govori, govorec živi; eksistenca je avtentična forma vsebine. Tu »govoriti« pomeni »biti«; »biti« tu razkriva »pomen« in njegov »smisel«. Obenem pa v etiki in v veri jezik eksistenco ustvarja; v veri in etiki se resnica kaže v obliki pričevanja in ne v teoretični obliki. Tu je mogoče resnico avtentično zajeti le v eksistenci in ne teoretično.

Na isti, avto-referenčni način deluje tudi liturgični jezik. To, kar govorec v bogoslužju izgovarja, govorca povzema vase in ga transformira; njegovo eksistenco spreminja v verno, liturgično eksistenco. Izgovarjanje molitev v bogoslužju govorca dviguje v hiper-realnost, ki jo odpira vsebina liturgičnega jezika. Tako liturgični jezik transformira govorcevo eksistenco in jo izvzema iz vsakdanjega življenja. Razpoloženja, čustva ali mišljenja so v liturgični eksistenci radikalno drugačna od razpoloženj, čustev ali mišljenja v vsakdanji eksistenci. To transformativno silo imenuje Jean Ladrière »eksistenčni induktor« (Ladrière 1984, 59). Kakor liturgični jezik ustvarja in oblikuje liturgično eksistenco, tako etični jezik ustvarja in oblikuje etično eksistenco. *Etična eksistenca* je torej »proizvod« in »delo« *etičnega diskurza* oziroma *etičnega govora*.

V tej luči moramo razumeti moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!«. Ilokucijska sila imperativa kaže, da:

1. imperativ naslovnika nagovarja brezpogojno in celostno;
2. resnica imperativa je praktična, eksistencialna resnica, katere bistvo je, da jo živimo.

Imperativ deluje kot:

- *zapoved*, to je: kot »direktiv«, ki predpostavlja odločen upor zlu nasilja ter usmerja govorcevo eksistenco in oblikuje njegovo življenje;
- *obljuba*, ki predpostavlja iskreno govorcevo pripravljenost, da obljubljeni uresniči;

- *razglas*, ki predpostavlja družbeno voljo in odločenost, ustvariti novo kulturo;
- *védenje*, ki predpostavlja resnicoljubnost in hoče z njo zamenjati laž, na kateri temelji nasilje.

1.3 Sklep

Po teoriji govornih dejanj imajo govorna dejanja smisel le znotraj ustreznih življenjskih oblik in eksistencialnih drž, v katerih se jezik udejanja kot govor. To velja tudi pri izrekanju opisnih stavkov (npr. v znanosti), ki so v funkciji čiste objektivnosti; tudi objektivnost je namreč rezultat odločitve subjekta, da se svoji subjektivnosti odpove. Eksistencialna drža torej konstitutivno sooblikuje smisel pomena. Vlogo eksistence pri spoznavanju in izrekanju resnice je prepoznal že Kierkegaard, po katerem temelj resnice ni v skladnosti spoznanja s predmetom spoznanja, ampak v pripravljenosti duha, da stopi na pot spoznavanja resnice. Način eksistiranja – eksistencialni način – omogoči spoznavanje resnice; resnica je najprej tisti »kako« duha, ki spoznanje omogoča. Zato Kierkegaard zapiše: »»Kako« resnice je pravzaprav resnica.« (1958, 24)

»Če je »kako« tega odnosa v resnici, je v resnici tudi individuum, tudi če bi se nanašal na neresnico.« (Kierkegaard 1957, 190) Po Kierkegaardu je skladnost duha s predmetom spoznanja drugotnega pomena; zanj je bistvena začetna odprtost: začetni »kako« duha. To je zlasti pomembno, ko govorimo o Bogu: ker je Bog presežen, je skladnost med spoznanjem in Bogom nedosegljiva; pomembno pa je, da duh tudi do skrivnosti, do presežnega, do paradoksnega zavzame pravo naravnost, pravi »kako«. Že ta naravnost na poseben, eksistencialni način govori o Bogu. Pravi »kako« postavlja duha v resnični odnos do Boga, tudi če o njem ne more povedati ničesar. Negativna teologija je torej lahko resnična v svoji drži do nedojemljive skrivnosti Boga: tu resnica ni v vsebini, v »kaj« izrečenega, ampak v eksistencialnem načinu, v »kako«, ki ga govorec zavzame do neizrekljive skrivnosti. Tu resnica pomeni »resnico delati, resnico živeti – to je: biti resničen« (Torrance 1990, 23). Ker je po Kierkegaardu Bog »absolutna resnica«, resnice ni mogoče zajeti teoretično – mogoče pa je do nje zavzeti pravi, resnični odnos, ki je pričevanje, to, da to resnico živimo in jo »delamo«, tudi če je teoretično ne moremo tematizirati. (Žalec 2014)

Odnos do zla nasilja je analogičen. Tudi o zlu nasilja ni mogoče govoriti, ker je po Girardu »absolutno iracionalna resničnost«. V imperativu »Nikoli več!« pa se kaže drža, ki jo duh zavzame do zla: lik oziroma »kako«, ki ga govorec duh privzema. V njem se kaže drža absolutne odpovedi čaru zla in nasilja. Zlo se predstavlja v obliki čara in iluzije, ki resničnost prikazuje v lažni luči. Človek se torej tu spopada z lažjo, ki človeka sredi njegovega duha zapeljuje, ga ločuje od resnice in ga podreja utvari, da je vreden tekmeča izriniti in stopiti na njegovo mesto.

2. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči mimetične teorije

Od formalnega se sedaj selimo k vsebinskemu vidiku imperativa, k »zlu nasilja«, ki ga bomo analizirali z vidika mimetične teorije. Po Girardu dolguje človeštvo svoj izvor in razvoj zmožnosti medsebojnega posnemanja (gr. *mimesis*), to je »mimetizmu«, ki pravi, da človek posnema že po svoji naravi, nezavedno in mehansko. V njem ima izvor človeška kultura v vsem njenem razponu od pozitivnih, ustvarjalnih zmožnosti do negativnih, rušilnih sil.

2.1 Mimetizem, mimetični krog, mimetična kriza

»Mimetična želja je tista, ki nas dela človeške.« (Girard 2004, 9) V svojem bistvu je človek bitje želje, želja pa je posnemovalna – »želja po biti kakor«. Človek posnemovalec pa ima model, katerega posnema: hoče *imeti* to, kar ima model; hoče *biti* to, kar je njegov model. V posnemanju modela napreduje in se razvija; s tem pa tudi sam postopoma postane izziv za svoj model in model začne posnemati svojega posnemovalca. Med posnemovalcem in modelom se tako oblikuje odnos vzajemnosti, recipročnosti: posnemovalec posnema model – model posnema posnemovalca. Ta odnos ju dela vedno bolj podobna, vse dokler ne postaneta dvojnika. Sama sta prepričana, da sta si vedno bolj različna – v resnici pa sta si vedno bolj podobna. Vedno večja podobnost in izginjanje razlik med njima ju delata tekmeča in rivala, to pa vodi v konflikt in v boj za prevlado, ki se začne eksponentno širiti na okolico. Kakor »hitra nalezljivost kuge« – s to metaforo so eksponentno širjenje nasilja opisovali miti – začne nasilje spreminjati skupnost v kaos in končno v »vojno vseh proti vsem«. V takšni nevarnosti samouničenja skupnosti se sproži mehanizem grešnega kozla, ki deluje mehanično, avtomatično in nezavedno. Vloga mehanizma je prenos krivde za kaos, v katerem se skupnost utaplja, na žrtev, ki je v resnici nedolžna; svojo žrtev izbere mehanizem zaradi njenih posebnosti in drugačnosti (npr. tujec, belin, dvojčki, pohabljeni idr.) in jo žrtvuje.

Žrtvovati pomeni, izključiti nekoga iz skupnosti, potisniti nekoga od znotraj ven. Žrtvovanje je dejanje, ki vzpostavlja mejo med notranjostjo in zunanostjo; to je dejanje obnavljanja razlik, ki so se v fazi vedno večjega posnemanja izgubile. Žrtvovanje je torej ustvarjanje razlik, brez katerih skupnost tone v kaos. Nihanje skupnosti med redom, ki temelji na razlikah, in neredom, ki je posledica izgube razlik, Girard imenuje »mimetični krog«. Tisti del kroga, ko je skupnost najgloblje potopljena v kaos, v »vojno vseh proti vsem«, ki ogroža njeno preživetje, imenuje »mimetično krizo«.

2.2 Hiper-mimetizem in človeška narava

Poskušajmo sedaj bolje razumeti naravo mimetičnega kroga, ki v jedru določa človeško kulturo kot takšno in vse druge kulturne fenomene.

2.2.1 Človek kot hipermimetično bitje

Ključ vse Girardove antropologije je prepričanje, ki ga deli z Aristotelom in po katerem je človek hiper-mimetično bitje, to je: bitje, ki je bolj mimetično od drugih

živih bitij. Posnemanje vodi k podobnosti in vzajemnosti, a te vzajemnosti »ljudje ne uspejo zadržati, ker se veliko preveč posnemajo in so si zato vedno bolj in vedno hitreje podobni« (Girard 2007, 55). Tudi Aristotel je menil, da se človek »od drugih živali razlikuje v tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (*Poetika*, 48 b 6–7). Vsa živa bitja se torej posnemajo; človek pa ni samo mimetično, ampak tudi hipermetično bitje: v svojem posnemanju je nezaustavljiv (Gans 1993). Maščevanje, ki je značilno le za človeka, je posledica tega nezaustavljivega posnemanja: posnemanje vodi v tekmovalnost, v izključevanje in v konflikte; in ko je eden od tekmecev v dvoboju poražen, se svojemu posnemanju in rivalstvu ne odreče, ampak se vanj še globlje zaplete. Ta nezaustavljivi, hipermetični odnos je izvir rušilne maščevalnosti, ki človeške skupnosti nenehno rine na rob samouničenja (Maros 2015).

2.2.2 Želja posnema željo

Prvotni predmet hipermetičnega posnemanja pa niso predmeti, ki jih ima model, ampak želja modela. Usmerjenost mimetične želje k zunanjim predmetom (objektom), ki jih ima tekmeček, je zgolj navidezna; za to zunanjo usmerjenostjo k predmetu se skriva usmerjenost želje k želji svojega modela; želja posnemovalca si v resnici želi željo svojega modela; želja posnema željo. V tem se po Girardu skriva najgloblje gibalno kulturnega razvoja – ta pa je obenem tudi najbolj nevaren generator nasilja. Predmete, ki jih model ima, si posnemovalec želi samo zato, ker pripadajo modelu, katerega željo posnema. (Petkovšek 2015b, 45)

2.2.3 Indiferenciacija

Odnos, ki ga ustvarja mimetična želja med posnemovalcem in modelom, pa vedno bolj prerašča v odnos vzajemnosti, v katerem se razlike izgubljajo. Udeleženca v vzajemnem posnemanju – posnemovalec in model – se ne zavedata vedno večje podobnosti in izgube medsebojnih razlik; prepričana sta – a napačno! –, da ju konfliktnost dela vedno bolj različna. Prav to pa je za skupno življenje usodno; nezmožnost medsebojnega razlikovanja odpira vrata izključevanju, dvoboju, ne nazadnje »vojni vseh proti vsem«.

2.2.4 Dvoboj

Mimetični odnos deluje kot kohezijska, povezovalna sila, omogoča pa tudi medsebojno primerjanje in vzajemnost, ki v okolju vedno manjših medsebojnih razlik – razlike v medsebojnih odnosih delujejo kot zaščita – omogoči vedno večje nasilje. Ta negativni odnos postane celo prevladujoč; bolj kakor medsebojno pozitivno dopolnjevanje je vzajemnost dvoboj, to je: iskanje prevlade. Girard tako prevzema Hobbsovo misel o tem, da je temeljni medčloveški odnos vojna, kakor je mislil tudi Heraklit, ki je zapisal: »Vojna je oče vsemu.« Vojna torej ni izjemno stanje človeka, ampak le prehod temeljnega medčloveškega odnosa, dvoboja, na širšo in višjo raven. Ključni cilj tega odnosa pa je izničenje nasprotnika. (Girard 2007, 107–196)

2.2.5 Utemeljiteni umor

V tej perspektivi postanejo razumljivi najstarejši miti, ki govorijo o bratomorih. V mitih o bratih Kajnu in Abelu ali o Romulu in Remu se kažejo kot najstarejše človeške intuicije o tem, da se je človeška kultura rodila iz umora, ki ga Girard imenuje »utemeljitveni umor«. Intuiciji, izraženi v omenjenih mitih, potrjujeta mimetično teorijo, po kateri je izvor nasilja v vzajemnosti, v rastoči podobnosti torej in v izgubi razlik, ki jo simbolizira odnos med brati. Bratje živijo skupaj, se posnema-jo, postajajo si podobni, s tem pa se izgublajo razlike in meje, ki jih ščitijo drugega pred drugim, pred neposredno, nasilno posnemovalno željo po »biti kakor ...«, ki je izključujoča. Metafora »bratov« v mitih torej govori o indiferenciranosti, o izgubi razlik, ki je po mimetični teoriji izvor mimetične krize in končno umora. Prav umor oziroma žrtvovanje nedolžnega (= mehanizem grešnega kozla) je dejanje, ki vrne skupnosti enodušnost in spravljenost. Mehanizem grešnega kozla spremeni »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«, proti grešnemu kozlu, ki deluje kot odvod nasilja iz skupnosti. Utemeljiteni umor je utemeljitven, ker omogoča skupnosti zaživeti na novo. (Girard 1987, 105–125; 1999, 133–154)

2.2.6 Nastanek simbola in institucije

Lahko si mislimo, da se je nekoč v davnini zgodilo prvo žrtvovanje »grešnega kozla«; bilo je mehansko in nenačrtovano in prvo skupnost je rešilo propada. Zaradi hipermimetičnosti človeka so se mimetične krize – »vojna vseh proti vsem« in nevarnost samouničenja – v zgodovini človeštva nenehno ponavljale. Vsakič znova pa se je v skupnosti mehansko ponovilo žrtvovanje grešnega kozla, ki je skupnost prvič odrešilo samouničenja. Vsaka ponovitev je bila nekakšen spomin na prvo žrtvovanje, na utemeljitveni umor, ki je »vojno vseh proti vsem« preusmeril v enodušno »vojno vseh proti enemu«, proti nedolžni žrtvi. Dejstvo, da arhaični človek v nekem določenem konkretnem žrtvovanju grešnega kozla vidi prvi, »utemeljitveni umor« in njegovo odrešenjsko moč, je po Girardu začetek simbolnega. Obredno žrtvovanje je simbol, ker spominja na »utemeljitveni umor«; tako kaže onkraj samega sebe; pravi pomen žrtvovanja ni realen, ni v njem samem, ampak onstran njega, v utemeljitvenem umoru, na katerega kaže. Takšno simbolno žrtvovanje ima moč, da – kakor prvo žrtvovanje – iz skupnosti izloči nasilje, ki uničuje skupnost. Žrtvovanje grešnega kozla je torej prvi in temeljni simbol, obred grešnega kozla pa prva in temeljna institucija, iz katere se nato razvijejo vse druge (npr. mit, religija, umetnost). (Girard 1987, 99–104)

2.3 Arhaična kultura v očeh Renéja Girarda

Zgoraj naštetih antropoloških stalnic, ki jih je izluščil iz mitov in pripovedi vélikih psiholoških piscev, kakor sta bila Dostojevski in Shakespeare, je Girard najprej uporabil v razlagi arhaične, pred-moderne kulture.

Miti kažejo, da arhaična kultura ni bila linearna, premočrtna, ampak krožna. Arhaična kultura je bila nihanje med redom in neredom, med mirom in nasiljem, med spravo in mimetično krizo. Arhaično kulturo je uokvirjal mit o večnem vrača-

nju. Kako mimetična teorija razloži to kroženje? Človek kot hipermimetično bitje generira maščevanje, ki je izvir vedno večjega nasilja. V trenutku, ko je skupnost v nevarnosti samouničenja, nezavedni mehanizem grešnega kozla izbere nedolžno žrtev in jo kot grešnega kozla, na katerega mehanizem preloži vso krivdo, izloči iz skupnosti. Tako se iz skupnosti izloči nasilje, vanjo pa se vrnete mir in sprava.

Žrtev, ki jo mehansko in nezavedno izbere, mehanizem grešnega kozla najprej *diabolizira*: okrivi jo za zlo. Prenos krivde na nedolžno žrtev poveže druge člane skupnosti, naredi jih enodušne in jih spravi. S tem so oprani krivde. V drugi fazi pa skupnost v žrtvi, ki jo je izločila, prepozna nadčloveško, božansko moč, ki je bila zmožna rešiti skupnost pred samouničenjem. Ta faza je faza *divinizacije*, v kateri skupnost v grešnem kozlu prepozna božanske lastnosti. Diabolizacija in divinizacija sta temeljni okvir, ki arhaični skupnosti omogoča preživetje. Hipermimetična želja, ki človeka konstituira, ga naredi tekmovalno, ustvarjalno bitje; ta ustvarjalnost pa kot stranski proizvod ustvarja nasilje, zmožno uničiti človeštvo. Diabolizacija in divinizacija hipermimetično željo uokvirjata, nadzorujeta in usmerjata: diabolizacija spreminja nedolžnega v grešnega kozla, ki pritegne nase vse nasilje in ga kot odvod odnese iz skupnosti; divinizacija v isti nedolžni žrtvi prepozna božansko moč, ki je zametek moralnega in pravnega reda skupnosti.

Prve institucije temeljijo na prepovedih (fr. *prohibition*), ki so utemeljene na božanstvih, na diviniziranih žrtvah. Arhaična kultura torej temelji *na mehanizmu grešnega kozla*, ki tej kulturi daje okvir in jo varuje pred propadom, *na žrtvovanjskem obredu*, ki je temeljno simbolno dejanje in s tem prvotna institucija, in *na prepovedih*, ki so izpeljane iz božanskega in so temelj drugih institucij. Temeljni prvotni namen teh institucij je bil en sam: zadrževati človeško hipermimetično naravo in omejevati nasilje, ki je njen stranski proizvod in samo v sebi teži k absolutnemu, nebrzdanemu nasilju. Človek torej od samih začetkov nosi v sebi možnost popolnega samouničenja, ki jo poznamo pod imenom »apokalipsa«. Namen institucij je zadrževanje temeljne težnje človeške simbolne narave k vedno več nasilja, k univerzalnemu in absolutnemu nasilju.

2.4 Moderna kultura v očeh Carla von Clausewitz

Moderni človek se od arhaičnega ne razlikuje; oba svojo človeškost dolgujeta hipermimetični želji in njeni ustvarjalnosti, ki človeka dviguje nad živalski svet. Druge pa so okoliščine, v katerih je živel arhaični in v katerih živi moderni človek. Arhaični človek je podrejen institucijam, ki so se v človeški zgodovini razvile iz temeljne institucije grešnega kozla. Moderna kultura pa se je razvila znotraj krščanskih okvirov. Krščanstvo je življenje demitologiziralo; v luči križa se je grešni kozel pokazal kot nedolžna žrtev in mit kot lažna pripoved, ki opravičuje preganjalce, nedolžno žrtev pa lažno prikazuje kot krivo za nastali kaos. S tem ko je demitologizacija zamajala institucijo grešnega kozla, ki je temelj vseh institucij, se je zamajala celotna institucionalna zgradba. Demitologizacija je najprej oslabilo diabolizacijo, ki nedolžno žrtev enodušno prikazuje kot krivo (= linčanje). Tako je svojo moč in funkcijo izgubil tudi mehanizem divinizacije, ki je grešnega kozla transformiral v božanstvo zaradi njegove nadnaravne zmožnosti, da skupnosti vrne

mir in spravo. Božanstva in sveto, ki jih je divinizacija ustvarjala, so skupnosti pri-
našala prepovedi, meje in razlike; to je bil temelj arhaične družbe, iz katerega so
se razvijale druge institucije. Demitologizacija, ki jo je krščanstvo sprožilo, je začela
dvomiti v krivdo grešnega kozla, zato je mehanizem diabolizacije (= prenos krivde
na nedolžno žrtev oziroma diabolizacija) začel propadati. Zato pa je začel propadati
tudi mehanizem divinizacije, ki je grešnega kozla spreminjal v božanstvo. Propad obeh
mehanizmov – diabolizacije in divinizacije – je odprl pot moderni, sekularizirani družbi.
Mejnik, ki je omogočil prehod iz arhaične mitične družbe v moderno sekularno družbo,
je bil po Girardu dogodek križa. Človeka je osvobodil mitičnega sakralnega božanskega
okvira in mu podaril notranjo eksistencialno svobodo. Želja človeka odtlej ni več podre-
jena dvojnemu mehanizmu diabolizacije in divinizacije. V moči eksistencialne svobode
se je človek lahko v moderni družbi dvignil nad prepovedi in institucionalne okvire,
ki so bili v arhaični družbi posledica divinizacije. Novost eksistencialne svobode se je
z vso močjo pokazala v Sartrovem pojmovanju svobode, ki zavrača sleherni zunanji ome-
jitev, najboljšo ilustracijo tega razumevanja pa najdemo v enem od sloganov študentskih
demonstracij iz »maja 68'«: »Prepovedano je prepovedovati!« To pomeni: dovoljeno je
vse – prepovedane so le prepovedi in omejitve. Modernost torej prepoveduje
prepovedi, ki so imele v arhaični kulturi to nalogo, da so človeka varovale pred
pogubno indiferenciacijo. V skladu z eksistencialno svobodo, pridobljeno na križu,
moderna kultura samo sebe razume kot samo-konstituiranje. Moderna kultura
noče, da bi jo konstituirale zunanje prepovedi ali zapovedi; nasprotno, vzpostavl-
jati se hoče sama iz sebe, svobodno. Toda ko je moderna kultura zavrnila staro-
davnne prepovedi in institucionalne okvire, sama ni prevzela zadostnega nadzora
nad smrtonosno mimetično željo, ki ga je v arhaični družbi opravljala institucija
grešnega kozla. Temeljna Girardova teza glede moderne kulture je, da je zavrnila
starodavnne institucije, ni pa našla pravega mehanizma za nadzor smrtonosne mi-
metične želje, ki nosi v sebi težnjo po zaostrovanju k skrajnim oblikam nasilja: k
demoničnemu in k apokaliptičnemu nasilju.

To dramo sodobnega sveta, ki je drama neobvladane in celo nebrzdane svobo-
de, je po Girardu prvi in najbolje dojel pruski general Carl von Clausewitz (1780–
1831) in jo opredelil v delu *O vojni* (*Vom Kriege*, 1832), ki je – tako Girard (2007,
13) – verjetno najboljše teoretično delo o vojni. V čem je pomen tega dela?

Girard verjame, da je bil Clausewitzu dan uvid v samo bistvo vojne, ki je »vza-
jemno delovanje, nagnjeno k zaostritvi do skrajnosti« (angl. *reciprocal action tend-
ing to escalate to extremes*). Clausewitzev uvid v bistvo vojne pa po Girardu tudi
dobro kaže pravo naravo *mimesis*, posnemanja. Kakor posnemanje je tudi vojna
»vzajemno delovanje«, izzivanje, v katerem vsaka gesta, vsak gib izzove odgovor
na nasprotni strani, pri nasprotniku. Clausewitz je torej prepoznal povezanost med
mikro- in makroravnjo človeškega delovanja. To, kar je dvoboj med dvema tekme-
cema na mikroravnji, je vojna na makroravnji. Nasilje, ki ga ustvarja dvoboj med
dvema individualnima tekmečema, je po svoji naravi enako kakor vojno nasilje
med različnimi državami; nasilji se razlikujeta le po obsegu. V obeh zgledih je izvor
nasilja vzajemno posnemanje, ki uničuje razlike in s tem red in omogoča vedno

večje izključevanje in nasilje. Vojna je torej dvoboj na najširši ravni – v samem bistvu pa eno in drugo nasilje teži k več nasilja, k absolutnemu nasilju. Ta zakon je zapisan najgloblje v človeško naravo. Clausewitz ga je poimenoval »elementarni naravni zakon« (Clausewitz 2009, knj. 3,16).

Clausewitz je prvi uvidel, da so začele z modernostjo institucije slabeti; s tem je začel popuščati jez, ki si ga je človeštvo ustvarilo kot obrambo pred težnjo nasilja k absolutnemu nasilju. Clausewitzovo intuicijo, da je v bistvu vsakega »vzajemnega nasilja« (angl. *reciprocal violence*) »težnja po zaostrovanju do skrajnosti« (angl. *tendency to escalation to extremes*), imenuje Girard »apokaliptična formula« (2007, 15). Moderni svet je ostal brez obrambe pred nevarnostjo apokaliptičnega, popolnega samouničenja. V tem smislu je bil Clausewitz prerok modernosti. Razumel je, da že najbolj osnovna medčloveška razmerja nosijo v sebi možnost absolutne, popolne, neusmiljene vojne, ki jo je imenoval »absolutno iracionalna realnost« (14).

Izraz »absolutno iracionalna realnost« hoče reči, da vojna kot takšna teži k popolnemu iztrebljenju in uničenju nasprotnika. Vojna, ki svoja temeljna pravila črpa iz »vzajemnega posnemanja«, nosi v sebi silovit potencial uničevanja, ki prevlada nad politiko in nad razumom. V svojem bistvu je vojna ničenje drugega in drugačnosti; politika in razum sta v resnici podrejena zakonu vojne. Absolutnost vojne se kaže v njeni nameri, ki je popolno uničenje sovražnikove borbene moči. Vojna je skrajni izraz uničevalnega nasilja v človeku. Mir je torej v protislovju s človeško naravo: kakor ne moreta biti eden ob drugem ogenj in voda, tako ni miru med posnemovalcem in njegovim modelom (Clausewitz 2000, knj. 3,16).

V jedru vseh človeških razmerij je posnemanje, v jedru posnemanja pa je dvoboj, ki je mikrovojna. In ker je makrovojna možna, je tudi nujna. Izvirni status človeške narave na vseh ravneh je torej vojna in ne mir. Elementarno, najbolj temeljno človeško razmerje je posnemanje in zato že mikrovojna. Clausewitz verjame, da se je človeštvo rodilo iz vojne. Z Napoleonom pa začenja najbolj notranja silnica vzajemnosti, ki je težnja k zaostrovanju do skrajnosti, dobivati realne možnosti. Mikrovojna, ki določa primarna razmerja med ljudmi, se začne širiti v makrovojno, makrovojna pa postaja močnejša od vseh meja in jezov. Ta možnost je bistvo modernosti. V Napoleonu, v katerem je Hegel videl spravo nasprotij, gleda Clausewitz prav nasprotno: začetek propada Evrope, »vojno, ki kliče po vojni« (Girard 2007, 39).

Absolutna vojna, ki se je dotlej kazala le kot čista oblika, kot ideja, kot abstraktni pojem, kot logična nujnost, dobi z Napoleonom možnost, da postane zgodovinska resničnost. Forma čistega zla, ki sama po sebi teži k uresničenju, sedaj to možnost uresničenja tudi dobi. Zgodovinske okoliščine so postale zanjo sprejemljive. Napoleon je zamajal tradicionalne institucionalne okvire, katerih namen je bil zadrževanje absolutne vojne; usodno je zamajal prav institucijo vojne, katere prvotna funkcija ni bila promocija vojne, ampak zadrževanje nasilja in njegove težnje k skrajnostim – kakor je bila to tudi funkcija institucije grešnega kozla. Clausewitz je dojel, da ima Napoleon osrednjo vlogo v genezi modernosti, ki je uveljavitev neomejene človekove svobode. Napoleona je razumel, ker ga je sam stra-

stno, hipermimetično posnemal do te mere, da je v Napoleonu videl »boga vojnec« (176). Tudi za Clausewitza je bila vojna religija, strast. Takšna hipermimetična napetost je določala odnose med Prusijo in Francijo. Posledica te napetosti je bil začetek razpada vojne kot institucije. Clausewitz je dojel, da sta tekmovalnost in rivalstvo dosegla tisto ključno fazo, ko lahko tudi najmanjši politični vzgib sproži dogodke, ki bodo neizmerno preseglili pomen svojega vzroka in bodo imeli za posledico nesorazmerno uničenje.

Bistvo modernega sveta je torej nezmožnost, obdržati pod nadzorom nasilje, ki so ga v arhaičnih kulturah zadrževale v ta namen ustvarjene institucije – med njimi institucija vojne. V arhaični kulturi je bilo nasilje podrejeno krožnemu toku diabolizacije in divinizacije; nasilje je bilo rušilno, a tudi ustvarjalno; »vojno vseh proti vsem«, ki jo je ustvarilo, je z diabolizacijo nedolžne žrtve usmerilo v »vojno vseh proti enemu«, nato pa je nedolžno žrtev diviniziralo. Nasilje je torej krožno sledilo vnaprej pripravljenim potem. Teh poti v moderni kulturi ni več; nasilje ne deluje več krožno kot diabolizacija in kot divinizacija; deluje le še premočrtno kot nasilje, ki kliče k vedno več nasilja, k zaostrovanju do skrajnosti. Nasilje je tu dobro le še za nasilje.

Moderno kulturo torej vodi zakon zaostrovanja in eskalacije: ker se bojim nasprotnika, ga moram prehiteti; in ker se nasprotnik boji mene, me hoče prehiteti, da ga ne bi prehitel jaz; in ker se bojim, da me hoče nasprotnik prehiteti, da ne bi jaz prehitel njega, ga moram prehiteti ... Začarani krog zaostrovanja do skrajnosti, v katerega je ujeta mimetična želja, je temeljni zakon modernosti. Meje, ki so jih zaostrovanju postavljale arhaične in tradicionalne prepovedi in institucije, so pustile in omogočile zaostrovanje. Zdi se, da za mehanizem grešnega kozla, s katerim je arhaična kultura? zaostrovanje zaustavljala, moderni sekularizirani svet ne najde nadomestnih načinov in sredstev.

2.5 Demonično in apokaliptično nasilje

Človek nosi možnost nasilja v samem svojem bistvu, v hiper-mimetični želji, ki ga je naredila človeka in ga dvignila nad živalski svet. To nasilje visi nad njim z grožnjo samouničenja kot Damoklejev meč. Bistvo moderne demitologizirane kulture pa je, da je odpravila mehanizem, s katerim je mimetična želja težnjo nasilja k absolutnemu nasilju nenehno nevtralizirala in preusmerjala v spravo. Bistvo problema sodobne kulture je torej v formi duha; forma modernega duha te preusmeritve in transformacije ni več zmožna opraviti. S tem odpira vrata dvema skrajnim oblikama nasilja, demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju.

2.5.1 Demonično nasilje

Demonično nasilje razkriva ne-človeka v človeku, zato ga ni mogoče razložiti z antropološkega vidika. Intenzivnost njegovega delovanja – ta sega globlje od zmožnosti človeka – je mogoče osvetliti šele v teološki, metafizični perspektivi, ki govori o poslednjih, nad-antropoloških resničnostih, katerim je človeška zgodovina podrejena. To skrivnostno, človeku nedoumljivo obliko skrajnega zla so avtorji, kakor je

Primo Levi, Emmanuel Lévinas ali Alexander Wat, opisali kot vdor demoničnega in diaboličnega v človeško zgodovino (Levi 1987; Lévinas 1976; Wat 1988; McGinn 1994). Demonično nasilje kaže, da ima zlo, ki ga Girard na antropološki ravni razlaga kot posledico vzajemnega posnemanja, globlje, metafizične in teološke korenine. Razlaga zla z antropološkega mimetičnega vidika torej ni dokončna.

2.5.2 Apokaliptično nasilje

Apokaliptično nasilje je skrajno po svojem obsegu: človeštvu grozi s samo-uničenjem. Ta vrsta nasilja arhaični kulturi ne grozi, saj nima vizije prihodnosti, ampak čas razume krožno, kot nenehno vračanje k začetkom. Zato najdemo apokaliptične napovedi zlasti v bibličnih in teoloških besedilih, ki na zgodovino gledajo v eshatološki perspektivi; apokaliptično nasilje so napovedovali tudi nekateri duhovno-psihološki pisci iz 19. stoletja. Genocidi in holokavst, ki jih je prineslo 20. stoletje, dajejo misliti o resničnosti apokaliptičnih napovedi. Kažejo namreč, da nasilje lahko doseže nečloveške oblike tudi po obsegu, ne samo po globini in po intenzivnosti. Genocid ne nosi v sebi nobenih varovalk, ki bi nasilju preprečevale širitev do tiste stopnje, ko bi človeštvo uničilo samo sebe. S psihološkega vidika je Dostojevski (2005, III, 6) to grožnjo opisal kot »strašno svobodo«, ki je zmožna največjih strahot in je ni mogoče obvladati z zakoni – in če je to tako, se Dostojevski (1961, 234) sprašuje, zakaj ne bi mogel »moriti brez meja« – torej: do zadnjih meja človeškega rodu.

3. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči klica »Ecce homo!«

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« smo analizirali z njegovega formalnega in materialnega vidika, prvega v luči teorije govornih dejanj in drugega v luči mimetične teorije.

Teorija govornih dejanj kaže na povezanost med izrečenim in eksistencialnimi držami. Imperativ »Nikoli več!« sodi med tiste stavke, ki eksistenco celostno vključujejo, obvezujejo in določajo. Ilokucijska sila imperativa ima moč preoblikovanja eksistence. Ilokucijska sila govornih dejanj kaže, da jezik ni sredstvo, ki bi ga govoriec samovoljno uporabljal, ampak deluje ontološko samostojno in ima zato svoje zahtevke do uporabnika. Jezik ima moč, da človeka oblikuje v njegovih eksistencialnih držah in življenjskih oblikah. Nespoštovanje zahtev, ki jih nosijo v sebi ilokucijske sile, ima za posledico eksistencialno zmedo. Ta zmeda se kaže kot neskladnost med teorijo in prakso, med izrečeno besedo in načinom življenja, ko »človek eno govori, drugo pa živi«. Reči »Nikoli več zla nasilja!«, nato pa »zlo« delati, ne razodeva šibkosti jezika, ampak šibkost eksistence; tu ne tava jezik, ampak eksistenca. V svoji šibkosti eksistenca ne živi tistega, kar se v jeziku kaže kot eksistencialna norma in smisel.

Teorija govornih dejanj uči, da se v govornih dejanjih izražata eksistenca in njena logika, obenem pa poudarja, da govorna dejanja eksistenco tudi obliku-

jejo, preoblikujejo, usmerjajo in ji razodevajo smisel. Govorec se torej vključuje v svoja govorna dejanja; če parafraziramo Heideggerja, lahko rečemo, da so »govorna dejanja hiša eksistence«. Zato govornih dejanj ni mogoče ločiti od eksistence: opis nekega dogodka, na primer, predpostavlja, da je govorec resnicoljuben; nasprotno pa je opis dogodka iz ust lažnivca nekaj nesmiselnega, neverodostojnega in v nasprotju s tem, kar je namen opisa. Najmanj, kar je treba reči, je to, da se v ilokucijski sili stavkov kaže neka določena logika eksistence.

Imperativ »Nikoli več!« izhaja iz materialne narave predmeta, ki je zlo nasilja. Ob dejstvu, da mimetično nasilje v moderni kulturi ni podrejeno omejitvam, kakor jim je bilo v arhaičnem času, in da zato grozi z zaostritvijo do skrajnosti, je imperativ »Nikoli več!« tista eksistencialna drža, ki more v razmerju do nasilja edina nadomestiti arhaični mehanizem grešnega kozla. Moderni človek mora sebe konstituirati tudi v etično bitje; iznajti mora novo logiko, ki ji bo mimetična želja sledila. Te logike pa ne bo brez resnicoljubnosti, ponižnosti in odpuščanja.

3.1 Resnicoljubnost: resnica kot nedolžnost

Temeljni kamen imperativa »Nikoli več!« je resnicoljubnost. Preizkušnja resnicoljubnosti je, da močnejši vidi šibkejšega v njegovi nedolžnosti. V tem se kaže, da se močnejši odpoveduje svoji moči v prid resnice. To je jasno videl Pascal. Zgodovina je po Pascalu boj na najgloblji, metafizični ravni, boj med nasiljem in resnico: samo resnica vodi iz nasilja; nasprotno pa laž nasilje skriva, brani in upravičuje. (Pascal 1963, 429; Girard 2007, 7) Solženicin (1974) je Pascalovo povezovalo med lažjo in nasiljem potrdil in zapisal, da je laž zavetje nasilja. Nasilje se torej skriva v laž in ustvarja lažne pripovedi, kakor je bil to z zgodovinskega vidika najprej mit. Po Girardu je funkcija mita, prikrivati resnico o nedolžnosti žrtev; mit ustvarja utvaro, iluzijo, to je: laž, da je nedolžni kriv in krivec nedolžen. Arhaična družba temelji na tej iluziji. Povezanost in stabilnost arhaičnih družb temeljita na enodušnosti, ki jo ustvarja linčanje (= prenos krivde na nedolžno žrtev). Žrtvovanje je izključevanje nemočnih, obrobni ali tujcev. Po istem modelu delujejo institucije, ki so nastale iz žrtvovanjskega obreda kot prve institucije. Institucije povezujejo in vključujejo, ker istočasno izključujejo in z izključevanjem ustvarjajo mejo med notranjimi in zunanji.

Temu bloku iluzije in mita, ki oklepa arhaično kulturo, stoji nasproti resnica, ki demitologizira in mite razkraja. Globlje od razuma pa demitologizira križ. Križ je po Girardu radikalen protest proti najbolj sprevrženi laži, ki nedolžnega naredi krivega, da upraviči žrtvovanje. Ni vsaka laž enako globoka; najgloblja je laž, ki najvišje človeške vrednote sprevrže v njihovo nasprotje, ko – na primer – nedolžnega naredi za krivega. V tej radikalni zmožnosti, seči v te globine in grešnega kozla razglasiti za nedolžnega, je odrešenjska moč križa. Križ »preganja zlobo, izmiva krivdo, vrača grešnim nedolžnost ...« (*Rimski misal*, Velikonočna hvalnica). Bistvo križa je, da je odvzel laži prvenstvo, ki ga je imela laž v mitu, in s tem odrešil človeka. (Matjaž 2015)

Zato na križu izključeni, žrtvovani, zavrženi, ubogi in nemočni zasije v siju nedolžnosti. Po svojem bistvu je resnica lahko samo neomadeževanost, nedolžnost, čistost, ki ne potvarja. Križ tistemu, ki mu je bila beseda odvzeta, vrača besedo; nevidnega dela vidnega; nedolžnost postavlja v sredino človeške zgodovine. S tem je križ nasilnemu in krivičnemu mehanizmu grešnega kozla odvzel moč, razkrinkal je mit v njegovi laži in osvobodil človeka.

3.2 Ponižnost: resnica kot sočutje

Ponižnost je drugi eksistencialni pogoj, ki ga predpostavlja imperativ »Nikoli več zla nasilja!«. Nasilje generira neresnico, laž in iluzijo. Resnica pa ne deluje nasilno, slepo, brez posluha, ampak nenasilno, »nemočno«, sočutno, tako, da ne potvarja in da ne sprevača. Resnica daje videti in daje slišati, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9). Zato je radikalne resnice zmožen le duh, ki živi iz ponižnosti.

Ponižnost je srednjeveška krščanska filozofija slavila kot temeljno filozofsko krepost, ki jo je uresničevala božja Mati Marija, »filozofija kristjanov« (*Christianorum philosophia*, Gennadius Scholarius, v: Coreth idr. 1987, 32; Petkovšek 2014, 343–344; Štrukelj 2014). Tudi Mojster Eckhart (1993, 341 [Predigt 30, Praedica verbum]) je v ponižnosti prepoznal temelj filozofije. Duh ponižnosti je duh izročnosti, ki ga je Eckhart opisal z znano besedo *Gelassenheit* (= prepustitev ali izročitev, kakor se to kaže v besedah iz Gospodove molitve: Zgodi se tvoja volja!). Po Eckhartu povzema »izročnost« evangeljskega duha, ki se je v najbolj vzvišeni obliki razodel na križu. Resnica, dojeta v duhu ponižnosti in izročnosti, se dotika najglobljih skrivnosti. V tem – v sočutju – je moč evangelija; evangelij je sočutje. Evangelij ni slep za to, kar je nemočno, obrobno in nepopolno. Nasprotno, v duhu ponižnosti omogoči evangelij tudi najšibkejšemu, da vstopi v svetlobo resnice; svetloba evangelija naredi vidne tudi najbolj edinstvene, najbolj skrivnostne, najbolj notranje resnice o človeku. Svetloba evangelija razkriva človeka v njegovi najgloblji resnici in kliče: *Ecce homo! – Glej, človek!* Ponižnost resnici omogoči, da ne ostane teorija, ampak da se človeku približa kot sočutje in v njem prepozna bližnjega.

3.3 Oduščanje: resnica kot nova možnost

Pojdimo k bistvenemu! V luči ponižnosti Jezus ni spoznaval le empiričnih dejstev ali teoretičnih zakonitosti, v katerih se kaže svet, ampak je videl onstran sveta, v notranjost ljudi, v srca svojih preganjalcev, na področje eksistencialnih resnic, ki niso resnice o tem, kar je, ampak resnice o zgrešenih možnostih, predvsem pa resnice o novih možnostih. V luči svojega videnja je Jezus Očeta prosil oduščanja za svoje preganjalce.

Oduščanje je bistvo evangeljske racionalnosti, to je: evangeljske rabe razuma, ki človeka osvobaja od maščevanja. Kakor smo že omenili, je maščevanje mehanizem, ki ima za posledico eksponentno rast nasilja; maščevanje človeku narekuje, da nasilje vrača z večjim nasiljem. Zgodovina človeštva je zato zgodovina nasilja, ki se nevarno približuje demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju. To dejstvo

je Clausewitz pravilno zjel v svoji intuiciji, po kateri je nasilje v svojem bistvu težnja k zaostritvi nasilja do skrajnosti. V tej »naravni« perspektivi je apokalipsa edini logični cilj zgodovine nasilja.

Evangeljska racionalnost pa je drugačna. V duhu evangelija kristjan na nasilje ne odgovarja z nasiljem, ampak z resnico, ki išče nedolžnost, nesprevrženost. Resnica se proti nasilju ne bori z nasiljem, ampak s tem, da nasilju ne ustvarja podlage, ki je laž. Resnica hoče ostati neomadeževana, nedolžna, zato je neuničljiva. Omenili smo že, da sočutje resnico pogloblja; sočutje resnico dojema v njeni edinstvenosti. A krščanska raba razuma se ne zaustavi pri sočutju. Za lažmi in nasilnimi dejanji preganjalcev, ki so Jezusa po krivici pribili na križ, je Jezus videl njihova srca, njihovo bedo in nemoč. V tem pogledu se kaže bistveni preobrat, značilen za krščansko racionalnost. Jezus svojih preganjalcev ne gleda z vidika njihovih dejanj niti samo skozi prizmo sočutja, ampak v duhu odpuščanja, ki prihaja od Boga, pri katerem ni nič nemogoče (Lk 3,37). V središču Jezusovega pogleda je spoznanje, ki ga je ubesedil Paul Ricœur (2004, 493): »Ti veljaš več od tvojih dejanj.« Z drugimi besedami: kamen groba človeka ne more zadržati. V tem je zajeta vsebina evangeljskega klica: »*Ecce homo!*« Evangeljska racionalnost ne meri človeka po njegovih preteklih dejanjih, ampak po njegovih možnostih, ki so pred njim; na človeka gleda v luči Boga, pri katerem ni nič nemogoče in je zato rezervoar možnosti; pri njem je tudi nemogoče mogoče; v tej luči šele se je možno radikalno ločiti od preteklosti in od maščevanja, ki je vračanje v preteklost. Evangeljska racionalnost ne zapira, ampak odpira; ne sodi, ampak odpušča – s tem pa prinaša upanje; evangeljska racionalnost je vstajenjska. (Osredkar 2012, 189–192)

Klic »Glej, človek!« po eni strani kaže usodo človeka, ki je rezultanta konfliktov, nasilja, sovraštva in smrti. Isti klic pa gre onstran te usode. Logika, ki ta klic oživlja, je logika upanja, da pri Bogu ni nič nemogoče; je logika čudeža, ki mrtve obuja, slepim daje videti, gluhim slišati, pohabljenim hoditi. V tej luči je Jezus gledal svoje preganjalce. Ni jih gledal v luči zunanjih dejstev niti v luči njihovih notranjih čustev, ampak v luči Boga, ki je resnica v njenem izviru. Najvišja resnica o vsakem človeku ni zapisana v njegovih dejanjih ali čutenjih – ta dejanja in čutenja ne dosega najvišje ravni resnice! –, ampak v Bogu, ki je resnica sama v sebi in je zadnja Beseda o vsakem posamič – beseda Boga pa je vsaka čudež – v bistvu resnice o vsakem od nas je torej čudež – in v tem čudežu človek živi. Bolj kakor to, kar je po svojih preteklih in sedanjih dejanjih, je človek to, kar je v svojih možnostih, med katerimi tudi nemogoče ni nemogoče. Jezusova opredelitev človeka bi bila »čudež«.

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« je z naravne perspektive, ki jo je najgloblje dojel general Clausewitz, nekaj nemogočega; s teološke perspektive – v luči dogodka križa, ki kliče »Glej, človek!« – pa se tudi to nemogoče kaže kot nekaj mogočega; kaže se kot zaveza, ki ni nemogoča.

4. Za sklep

Analiza moralno-zgodovinskega imperativa »Nikoli več zla nasilja!« je pokazala, da imperativ predpostavlja popolno samovključenost govorca v izrečeno. Govorec izreka imperativ smiselno le, če vzame imperativ nase v vsej polnosti kot svoj eksistencialni način. Med imperativom in govorcem tu ni razlike: v imperativu se kaže eksistenca govorca samega. Prvi naslovnik imperativa je govorec sam; od njega ne zahteva nič manj kakor to, da ga prevede v *eksistencialni način*. V tem je smisel in namen imperativa. Vsak izrečen stavek nosi v sebi ilokucijsko silo, ki je moč spreminjanja in ustvarjanja. Ilokucijska sila prevaja govorca, ki imperativ izreka, v to, kar izreka: »Nikoli več zla nasilja!« Imperativ je avto-referenčen (fr. *auto-diction*); to pomeni, da nosi vso moč argumenta v sebi – nasprotnega si ni mogoče misliti. Narava pojma »zlo nasilja« nosi v sebi težnjo k absolutnemu, demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju, zato lahko človek (= eksistenca) do njega zavzame samo držo, ki se kaže v ilokuciji: »Nikoli več!« Imperativ je torej odgovor na naravo, ki ji je človek podrejen; ta narava je mimetična in teži k zaostrovanju nasilja do demoničnih in apokaliptičnih oblik zla. Nagnjenost k mimetičnemu nasilju, ki jo človek nosi v svojem bistvu, je možna, torej: ni nemogoča. Ker pa nasilje deluje po načelu izsiljevanja, ni mogoče, da se to mogoče ne bi uresničilo. Zlo nasilja je tako možnost, ki se ji ni mogoče izogniti. Širi se namreč s čarom, z lažjo in z zapeljevanjem, ki se kažejo kot čudovita in najbolj racionalna izbira. Temu zakonu sledi mimetizem (= mimetična želja), ki mu je zavezana človekova narava. Skušnjava torej človeka latentno usmerja k demoničnemu in apokaliptičnemu.

»Nikoli več zla nasilja!« je torej formula, ki človeka usmerja k preseganju mimetizma, njegovih čarov in iluzij, po katerih skozi zgodovino človeštva potuje zlo. Na križu je Križani pokazal, da je imperativ uresničljiv samo znotraj širšega pogleda »Glej, človek!«. Ta pogled zajema človeka v vsem njegovem razponu, od neprepoznavne zmaličenosti Kristusovega telesa, ki je posledica nečloveškega nasilja, do poveličanega Kristusovega telesa, čudežnega dela božje besede, ki vse ustvarja novo. Ta pogled je rezultanta resnicoljubnosti, ponižnosti in odpuščenja; v njej se povezujeta človeško in božje. Jezus ni odpuščal sam, ampak je odpuščanja za svoje preganjalce prosil Očeta v nebesih. Prispevek Boga je tu ključen: človeka čudežno odvezuje od preteklosti, v tem pa se odpira možnost nove racionalnosti (Girard 2007, 64; Klun 2013, 501), ki iz človeka dela novega človeka.

Reference

- Clausewitz, Karl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Coreth, Emerich, Walter M. Neidl in Georg Pfligersdorffer, ur.** 1987. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Zv. 1, Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. Gradec: Styria.
- Dostoevsky, Fyodor Michailovitch.** 1961. *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*. New York: Horizon Press.
- — —. 2005. *The Possessed*. New York, NY: Barnes & Noble Classics.
- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke*. Zv. 1, *Predigten*. Niklaus Largier, ur. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 2007. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Pariz: Carnets nord.
- Kierkegaard, Sören.** 1957. *Gesammelte Werke*. Oddelek 16, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Del 1. Düsseldorf: Diederichs.
- . 1958. *Gesammelte Werke*. Oddelek 16, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Del 2. Düsseldorf: Diederichs.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:495–505.
- . 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:191–200.
- Ladrière, Jean.** 1984. *L'articulation du sens*. Zv. 2: *Les langages de la foi*. Cogitatio fidei 125. Pariz: Cerf.
- . 1997. *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Namur: Artel; Québec: Fides.
- Levi, Primo.** 1987. *Si c'est un homme*. Pariz: Julliard.
- Lévinas, Emmanuel.** 1976. *Difficile liberté*. Pariz: Albin Michel.
- Maros, Zorica.** 2015. Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščenja. *Bogoslovni vestnik* 75:51–64.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- McGinn, Bernard.** 1994. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. San Francisco: Harpersanfrancisco.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Forgiveness Allows a New Creation. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the Way of Healing and Growth*, 189–195. Zürich: Lit.
- . 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- . 1963. *Œuvres complètes*. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2015a. Démonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 2014. Liturgy through the eyes of contemporary philosophy. V: *Reformy liturgii a powrót do źródeł*, 335–351. Ur. Janusz Mieczkowski in Przemysław Nowakowski. Krakow: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- . 2015b. Suicide and genocide in the light of Girard's mimetic theory. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Understanding genocide and suicide*, 45–52. Dunaj: Lit.
- Ricoeur, Paul.** 2004. *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, John R., in Daniel Vanderveken.** 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solzhenitsyn, 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).
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Torrance, Thomas Forsyth.** 1990. *Science théologique*. Pariz: PUF.
- Wat, Aleksander.** 1988. *My Century*. Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig.** 2001 [1953]. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 681—689
 UDK: 27-46-555
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 12/2015

Rafko Valenčič

Priprava na zakon v pripravljajalnih besedilih na škofovski sinodi (2014–2015)

Povzetek: Priprava na zakon je pomembna pastoralna dejavnost v korist zakona in družine, ki sta med prvimi pastoralnimi nalogami današnje Cerkve. To potrjuje tudi izredna in redna škofovska sinoda, ki sta zasedali v Rimu v letu 2014 in v letu 2015. Sklepno poročilo redne škofovske sinode (*Relatio finalis*), ki ga mora papež Frančišek še dopolniti in potrditi, izrecno govori o značilnostih priprave na zakon. Te značilnosti so: priprava je pot vere; obsegati mora različne razsežnosti zakonskega in družinskega življenja, ki so predstavljene po stopnjah v daljni, v bližnji in v neposredni pripravi; pri njej sodelujejo različni dejavniki, kakor so družina, cerkveno občestvo in usposobljeno osebje za posamezna področja človeškega življenja, ki mladino, zaročence in mlade družine spremljajo pri njihovem zorenju, pri odločitvi za zakon in pri odgovornem osebnem, družinskem in družbenem življenju. Razprava želi mladim, ki se pripravljajo za zakonsko in družinsko življenje, in vsem sodelujočim v tem procesu posredovati smernice cerkvenega učiteljstva za uspešno delo in za nenehno evalvacijo vsebin in metod te pastoralne dejavnosti.

Ključne besede: izredna in redna škofovska sinoda (2014–2015), priprava na zakon, pot vere, stopnje priprave, dejavniki v pripravi, evalvacija vsebin in metod

Abstract: **Marriage Preparation in the Documents of the Synod of Bishops on the Family 2014–2015**

Marriage preparation is an important pastoral activity for the benefit of marriage and family, both of which are among primary objects of pastoral concern of the Church today. This concern is borne out by the extraordinary and ordinary assembly of the Synod of Bishops that took place in Rome in 2014 and 2015. The Final Report of the Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (*Relatio finalis*) that was presented to Pope Francis explicitly outlines the key characteristics of marriage preparation. Preparation is the path of faith; it must comprise different dimensions of marital and family life, which are presented stepwise in remote, proximate, and immediate preparation. It involves various actors, such as family, parish community, and people trained in various aspects of human life; all of them follow the young, engaged couples, and young families through their growth, maturation, decision for marriage, and responsible living at the personal, family and societal level. This article wishes to present to the young people who are preparing for married and family life and

to all involved in the process of preparation the directions of the Magisterium of the Church for successful work and continuous evaluation of the contents and methods of this pastoral activity.

Key words: Extraordinary and ordinary Synod of Bishops (2014–2015), marriage preparation, path of faith, steps in preparation, factors in preparation, evaluation of contents and methods

V pastoralni skrbi za družino ima priprava na zakon pomembno mesto; dotaknili sta se je tako izredna kakor redna škofovska sinoda (Sinodalno poročilo; *Instrumentum laboris* – [Delovno gradivo]; Relazione finale dei vescovi [Sklepno poročilo]). Sklepno poročilo nima narave dokončnega dokumenta. To bo postalo, ko ga bo papež Frančišek dopolnil in potrdil. Zaradi pomembnosti vprašanja lahko pričakujemo, da bo to storil v kratkem in da bo na voljo tudi v slovenskem prevodu in izdaji.

V članku obravnavamo vprašanje z vidika evalvacije programov priprave na zakon (stanja in dopolnjevanja), kakor se izvajajo v pastoralni praksi v vesoljni Cerkvi in v krajevnih Cerkvah. Kar zadeva Cerkev na Slovenskem, navajamo navodila Sklepnega dokumenta plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *Izberi življenje* (PZCS 2002, 260), ki pripravo in nadgradnjo priprave na zakon opiše takole: »Priprava na zakon je pot vere, ki se ne konča s poroko, temveč se nadaljuje z življenjem v zakonu in družini. Priprava na zakon mora imeti razsežnosti oznanjevanja, bogoslužja in služenja v katehumenatskem vzorcu. Medškofijski odbor za družino bo oblikoval, spremljal, usklajeval in preverjal programe in oblike priprave na zakon ... K tej dejavnosti moramo pritegniti strokovnjake z različnih področij: vzgoje, psihologije, sociologije, prava, medicine in teologije ter verne zakonce.«

Osrednje misli so izražene v povzetku: 1. priprava na zakon je pot vere, 2. vključuje trojno poslanstvo Cerkve – oznanjevanje, bogoslužje in služenje, 3. upošteva zemeljske danosti in razsežnosti zakonskega/družinskega življenja, 4. zanjo so odgovorni različni dejavniki.

Tako govorijo pripravljalna sinodalna besedila in dokument krajevne Cerkve. Kaj pa praksa? Članek povzema nekaj značilnosti priprave na zakon, kakor jih predstavljajo navedena besedila izredne in redne škofovske sinode, in primerjave z obstoječo pripravo v Cerkvi na Slovenskem.

1. Značilnosti priprave na zakon

Instrumentum laboris (IL 2015) izčrpnje obravnava pripravo na zakon v členih 84–97, *Relatio finalis* (RF 2015) pa v členih 253–255. V njih poleg narave in pomena priprave in njenih vsebinah govori tudi o njenih nosilcih in metodah.

a) *Priprava na zakon kot pot vere* – Zakon je predstavljen kot »poklicanost«, ki jo mora mlad človek sprejeti kot »pripravo na poti vere« in ne zgolj kot »kulturno

izročilo ali družbeno ali pravno zahtevo«, kakor pričuje ljudska miselnost (SP 2015, 36; IL 2015, 84; RF 57). Priprava mora biti integralni del »redne pastorale«; vanjo je vključena kot njen sestavni del (IL 84–85). Poklicanost je mogoče prepoznati v molitvi, ki je dialog z Bogom, v premisleku in v posvetovanju z drugimi v krogu krščanskega občestva, to pa mladega človeka vodi k osebni in zreli presoji poklicanosti in odločitvi. To omogočajo stopnje priprave: daljna, bližnja in neposredna priprava, ki jih podrobneje obravnava apostolsko pismo *O družini* (FC, 66). Mladino je treba na to opozoriti že v puberteti, predvsem pa jim omogočiti takšno pripravo, na primer pri vzgoji in s pogovorom v družini, na mladinskih srečanjih in na duhovnih vajah, pri spovedi in ob duhovnem vodstvu (spremljanju), z branjem ustrezne literature, zlasti Svetega pisma ipd. To je danes še bolj potrebno, ker se v družbi širita verskemu in moralnemu nauku Cerkve nasprotujoča miselnost in praksa, kakor so teorija spola (*gender*) in razni pogledi na spolnost in na zakonsko zvezo ipd.; v sodobni javnosti in v medijih je ta zveza prikazana enostransko ali celo popolnoma zgrešeno (Scola 2014; West 2008). Zakonski pari imajo pomembno vlogo v pripravi mladih na poroko in pri spremljanju mladih družin v začetku zakonskega in družinskega življenja. Številni zakonci potrjujejo, da je imela takšna priprava pomembno mesto v njihovem dozorevanju in pri odločitvi za zakon (RF 58).

Pot vere ni abstrakten pojem ali zgolj antropološka stvarnost, marveč je sporočilo, kaj sta zakon in družina v božjih načrtih. Tako človek (posameznik) kakor zakon/družina sta ustvarjena po božji podobi (1 Mz 1; IL 7, 45; RF 58). Božji načrt je večji in popolnejši, kakor morejo biti zgolj človeški načrti, prizadevanja in pričakovanja, prav tako naša voščila novoporočencem. Ne smemo prezreti, da je vera, iz katere izhaja poklicanost, božji dar. V krščanskem zakonu kot zakramentu se ta dar nadgrajuje. »Zakramentalna morala« (IL 43; izraz je uvedel moralist Bernhard Häring) ne gradi na človekovi moči, ampak na božji milosti, to namreč zakrament zakona pomeni in uresničuje.

Kakor je posameznik, tako je tudi zakon usmerjen v bogastvo neskončnosti. Temu se morata zaročenca odpreti z iskrenim premislekom in z osebnim prizadevanjem. *Pot vere* se kaže in dopolnjuje zlasti v molitvi, to je: v odprtosti Bogu, njegovemu načrtu in delovanju, prav tako v zorenju v ljubezni (95). Mlade je treba navajati k temu, da že v mladosti in ob pripravi na zakon molijo za svojega prihodnjega moža oziroma ženo, molitev pa bosta skupaj nadaljevala tudi v zakonu.

Verski vidik priprave nekateri težje razumejo in sprejemajo, denimo nekrščeni, v veri nepoučeni, oddaljeni od vere in od Cerkve. Tisti, ki se udeležujejo priprave, že s tem pokažejo odprtost za vrednote vere, tudi za vrednote svojega izvoljenca/izvoljenke. Za vse, tudi zanje velja povabilo: stopi korak naprej! Za osebo, ki jo nekdo ljubi in je z njo že stopil na pot, po kateri nameravata skupaj nadaljevati v zakonu, je to milostni trenutek in klic. V sprejemanju drugega in v razumevanju razlik, predvsem pa v spoštovanju skupnih vrednot zaročenca rasteta v veri in pripadnosti drug drugemu. Med poznanstvom in tudi pozneje bosta naletela na razne težave in preizkušnje. Človek doživlja tudi »nepopolne in ranljive stvarnosti« (RF 4), ki kličejo po božjem in po človeškem usmiljenju. Njuno ljubezen bo »Gospod

blagovolil ozdraviti, spolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni« (GS 49,3; RF 42); to se dogaja že med pripravo na zakon.

b) *Priprava kot proces* ima svoj začetek in cilj. Našim očem in zaznavam postane proces viden, ko se začne nekaj dogajati, ko stopnje človekovega razvoja opozorijo na spremembe, kakor so telesna in duševna puberteta, mladost, prebujanje in zorenje ljubezni, odločitev za konkretno osebo, premagovanje ovir, izkušnje in spoznanja, obljuba, zaroka, nato poroka ter zakonsko in družinsko življenje. Pot in dozorevanje se nadaljujeta tudi v zrelih letih in v starosti, v ovdovelosti in v odmiranju svetu (RF 17–19), ki vsakogar prej ali slej doletijo.

Zakon kot pot vere in proces se nadaljuje vse življenje. Oboje izhaja iz narave same ustanove, vendar ne samodejno, ne brez zavestnega osebnega in skupnega prizadevanja. Pot je skupna, ker imata tudi skupni cilj – osebno srečo in srečo družine.

2. Razsežnosti priprave

Priprava na zakon obsega oznanilo vere, bogoslužje in služenje; to so tudi drugače temeljne naloge Cerkve. Zadnji dve sta ob sami pripravi pogosto v ozadju, to pa je v škodo njihove celovitosti in učinkovitosti.

a) Temelj vseh treh vsebin so *antropološke in teološke prvine*. Antropološke: človek je ljubljen in je sposoben ljubiti, sprejemati in dajati, osrečevati sebe in drugega. Zakon in družina sta »šola človečnosti«, Cerkev kot »izvedenka v človečnosti« (Pavel VI. 1967, 13) pa oznanja »veselo oznanilo o družini« (SP; IL 2). Teološke: človek globoko v sebi odkriva božji načrt kot skrivnost, ki kaže presežnost njegovega zemeljskega bivanja (Scola 2014, 175–264).

Obe prvini človek globlje spoznava prek (samo)vzgoje, ki mu omogoča globlje spoznanje samega sebe, sprejemanje in darovanje, izpopolnjevanje in čustveno dozorevanje, integracijo intelektualnih in čustvenih sposobnosti; med temi ima pomembno mesto spolnost, ki ni samo naloga družinske vzgoje, ampak tudi odgovornost drugih vzgojnih in družbenih ustanov (RF 58). Takšnemu razvoju današnja miselnost in razmere niso naklonjene. Prevladujoči subjektivizem, individualizem, relativizem in hedonizem, nove možnosti človeške reprodukcije, ki niso v skladu z zakonitostmi, zapisanimi v človeško naravo, zahtevajo jasna spoznanja glede njihove moralne oporečnosti in dosledno prizadevanje za uveljavitev moralnih načel osebe, družine in Cerkve; to je zahtevna pastoralna naloga (30–32; 34).

b) Izhodišče *veselega oznanila* o družini je evangelij, ki se neposredno sklicuje na božji načrt glede človekove poklicanosti, kakor ga razodevajo prve strani Svelega pisma (IL 38; RF 34–36). Za verujočega so božja beseda, versko izročilo in nauk Cerkve zanesljiv kažipot. Božja beseda ima zakramentalno moč, da človeka spreminja. Branje in premišljevanje božje besede ter sprejemanje njenega sporočila omogoča mladim in pozneje družini srečanje s Kristusom; priključuje njegovo navzočnost, podpira in dopolnjuje ljubezen, zvestobo in odpuščanje, navdihuje modrost za spremljanje in vliva pogum za pričevanje. Tedaj ima zakonsko in dru-

žinsko življenje, ki ga živita zakonca, naravo »misijonskega pričevanja«, to je: poslanstva (IL 48). Sklepno poročilo ugotavlja, da je »predzakonska kateheza kdaj zelo skromna po svojih vsebinah« (RF 57). Poleg *Katekizma katoliške Cerkve* (1993, 1601–1666) imamo na voljo vzorce oznanila v obredniku *Sveti zakon – Poroka* (1970), ki prinaša pomembna besedila o zakonu in družini, o božji in človeški ljubezni, prav tako vsebuje molitve in druga pastoralna navodila, vredna upoštevanja in pastoralne izrabe. Sporočilo ni namenjeno samo zaročencem, ampak vsemu vernemu občestvu, ki tako raste v spoznanju zakramentalnosti zakona in družine.

V mladih ljudeh tli neusahljivo hrepenenje po ljubezni in po sreči, temu se nihče ne more odreči. V resnični ljubezni in hrepenenju po sreči je vedno navzoč Bog, presežna prvina življenja. Kakor je bil človek deležen zastonske ljubezni, tako naj jo živi in izkazuje tudi drugemu, najprej v ožjem krogu zakona in družine, nato v družbeni sredini.

c) *Bogoslužje in služenje* sta tesno povezani z oznanjevanjem veselega oznanila (evangelija) o zakonu in družini. V sedanji praksi obhajanja zakramenta zakona to ni dovolj prepoznavno. Priprava na poročni obred in sam obred vsebujeta številne prvine, ki jih je vredno ustrezno vključiti in ovrednotiti. Svetopisemska berila nagovarjajo zaročenca in zbrano občestvo, da je Bog začetnik ljubezni, njen vzor in hranitelj; kruh in vino sta podoba božje bližine in naklonjenosti, ki ju bo spremljala v zakonu. Navzočnost vernega občestva je zagotovilo, da sta zaročenca sedaj in bosta tudi v prihodnje deležna bratske bližine, spremljanja in pomoči.

Vse tri naloge ustvarjajo odprt krog, ki se širi navzven, k vsem ljudem. *Bogoslužje* je hkrati tudi *služenje* človeku. *Služenje* v zakonu in v družini izraža temeljno prvino ljubezni, njenega izkustva in osrečevanja, razumevanja in sprejemanja drugega, odpuščanja in usmiljenja, ki ga tako zaročenca kakor zakonca nenehno potrebuje.

Spoved kot zakrament božjega odpuščanja je podoba odpuščanja, ki ga morata zaročenca in pozneje zakonca izkazovati drug drugemu v zavesti, da sta od Boga prejela moč za velikodušno odpuščanje (RF 59). V izrednem svetem letu usmiljenja ima božje in človeško usmiljenje posebno mesto (34).

3. Dejavniki v pripravi na zakon

Prednostna naloga priprave na zakon je: mladim ovrednotiti zakon in družino in jim odkrivati njun pomen in lepoto. Kdo in kako naj to stori?

a) *Družina* je prva, ki živi in oznanja veselo novico (evangelij) o družini. Zgled domače družine je najmočnejši dejavnik vzgoje in priprave na zakon. Za življenje v družini je značilno, da ga ustvarjajo ljubezen in nežnost, predanost in odgovornost, pomoč pri osebni in čustvenem dozorevanju, priprava na življenjske naloge, odgovor na izbiro poklica, velikodušno služenje drugemu, sodelovanje in odpuščanje, nenehno spremljanje drugega med zemeljskim bivanjem in še pozneje. Družina je pomemben, ne pa edini prostor spolne vzgoje, ki naj mladim odkri-

va razsežnosti pristne in darujoče se ljubezni in kreposti čistosti (IL 86; 94; RF 56).

Te vrednote družina prenaša v družbeno življenje, ko sprejema človeka v njegovi različnosti, izkazuje solidarnost z revnimi, si prizadeva za skupno blaginjo, skrbi za človeku zaupano stvarstvo itd. (IL 48; Frančiček 2015a, 202–208). Družina je tista, ki tudi otrokom in mladim, ki niso bili deležni družinske ljubezni in vzgoje, varnosti in topline, posreduje manjkajoče vrednote. Nihče ne sme biti oropan tega, kar osrečuje in dopolnjuje, kar je njegova pravica in hkrati dolžnost drugih.

b) Ne le družina, ampak vse *versko občestvo* je poklicano k sodelovanju bodisi v pripravi mladih na zakon bodisi v spremljanju mlade družine v začetkih njenega skupnega življenja. Zakonci, zakonska občestva so poklicani, da velikodušno posredujejo svoja spoznanja o zakonu in družini svojemu okolju, zlasti zakoncem v težavah. Podobno velja za mladinska občestva, v katerih mladi in zaročenci zorijo za zrelo in odgovorno odločitev za zakon. Takšna prijateljska občestva so zagotovilo bližine in pripravljenosti za pomoč in nasvet. Tako se manjkajoče vrednote lahko vnovič naselijo v življenje prizadetih in družbe.

c) *Cerkev* je poklicana, da z oznanilom in služenjem spremlja družine v različnih življenjskih okoliščinah in jim prinaša zagotovilo božje bližine, zlasti tistim, katerih zakon je razpadel in so potrebni božjega usmiljenja ter človeškega razumevanja in pomoči.

Za te naloge mora Cerkev pripraviti ustrezne programe in sodelavce (PZCS 260). Poleg strokovnih sodelavcev je treba usposobiti tudi kandidate za duhovništvo, duhovnike in druge pastoralne delavce, ki morajo poznati razmere, v katerih živi današnja družina, in potrebe za uspešno in urejeno življenje. Kandidatom za duhovništvo je to v pomoč pri osebнем čustvenem in psihološkem dozorevanju in za zdrav odnos do drugega spola (IL 88; RF 61).

Posebno pozornost mora Cerkev izkazovati tistim, ki živijo v neurejenih skupnostih in odnosih, da bi – kolikor je mogoče – obvezali njim in njihovim otrokom prizadejane rane in našli pot za rešitev ali premostitev preizkušenj. Naloga družine je, spremljati trpeče in preskušane in jim zagotavljati človeško bližino kot znanje božje bližine.

d) *Župnija*, zlasti pa *zakonska občestva* imajo v današnjih razmerah nezamenljivo nalogo. Bogastvo odnosov in izkušnje prenašajo na druge. Delo, ki ga opravljajo v korist svoje lastne družine in drugih družin, izhaja iz njihovega zakramentalnega in pastoralnega poslanstva, ki jih usposablja za te naloge (SP 71; IL 96). Sem je treba prišteti tudi cerkvena gibanja, družinske in civilne pobude, ki se zavzemajo za človekove pravice in za pravice družine v javnem življenju v duhu družbenega nauka Cerkve (IL 91).

e) *Strokovno osebje* ima posebne naloge. Koncil je poudaril, da morejo »strokovnjaki v znanostih, zlasti biologiji, medicini, sociologiji in psihologiji mnogo napraviti v prid zakona in družine« (GS 52). Ker imajo navedeni izkustvo tako družinskega življenja kakor poklicne dejavnosti, jim to omogoča, da svoja spoznanja prenesejo na mlajše rodove.

Sem sodijo tudi tisti zakonci, ki so poleg pričevanja za evangelijske vrednote usposobljeni za posebne in zahtevnejše naloge. Življenje pogosto zahteva strokovni pristop, spremljanje in pomoč pripravnikom za zakon, pozneje spremljanje mladih parov (IL 97, 109–111), prav tako pomoč tistim, ki živijo v zunajzakonskih skupnostih, ločenim, ločenim in vnovič poročenim, enostarševskim družinam, isto spolnim parom in drugim.

4. Stopnje in vzorci priprave

Dokumenti ne obravnavajo podrobne vsebin, stopenj in vzorcev priprave, kakor jih na primer obravnava apostolsko pismo *O družini* (1981), ampak se le na nekaj mestih dotaknejo teh vprašaj. Treba jih je videti in obravnavati z vidika celostne pastorale, to je, z vidika vsega vernega občestva, pastoralnih dejavnosti in njihove kontinuitete, s pozornostjo na edinstvenost vsakega človeka in obstoječe skupnosti.

a) *Stopnje priprave* – daljna, bližnja in neposredna – so povezane s človekovo biološko rastjo: z otroštvom, mladostjo, iskanjem svoje lastne življenjske poti, odločitvami in z zvestobo, ki je odločitev za Boga in za človeka. Za ta obdobja je treba pripraviti ustrezne programe, ki bodo »poglobljali razne vidike družinskega življenja« (IL 95; RF 57). Kaj vse so ti »razni vidiki«, besedilo ne navaja. Lahko sklepamo, da so to vprašanja in vsebine, ki jih narekuje življenje samo. Sem sodijo usposabljanje za pogovor in komunikacijo v družini in družbi, vloga spolnosti v zakonu, urejanje spočetij in vzgoja otrok, družbena in gospodarska vprašanja (služba, dom, imetje, skrb za družino), ki se v sedanjim razmerah zaostrejuje, pa tudi pravna vprašanja, ki so v pomoč zakonskemu in družinskemu življenju. Cerkvenopravni predpisi so v službi človeka in omogočajo, da ima pastoralna trdne temelje, na katerih zaročenci in zakonci zidajo svoj dom.

b) *Instrumentum laboris* ne našteva vzorcev (modelov) priprave, kakor jih poznamo iz domače in tuje prakse, to so: tečaji, šole za zakon, vikendi, e-priprava na zakon (iskreni.net), pobude in vzorci nekaterih gibanj, druge pobude posameznikov ipd. Lahko jih prepoznavamo iz besedil, iz katerih sledi, da je pot vere proces, ki se dogaja v daljšem časovnem obdobju, iz vsebin, ki obsegajo razne razsežnosti zakonskega in družinskega življenja (antropologijo, psihologijo, komunikologijo, medicinska, pravna in ekonomska vprašanja ...), iz načina izvajanja, v katerem poleg družine sodeluje cerkveno občestvo po svojih predstavnikih (občestvih, svetovalcih, strokovnih sodelavcih), ki mlade spremljajo med pripravo, novoporočence pa zlasti v začetkih njihovega skupnega življenja in so družini blizu tudi v njenih preizkušnjah ipd. Praksa pove, da so se mnogi mladi spoznali pri skupnih dejavnostih (srečanjih, organizacijah, cerkvenih gibanjih), ki so bile priložnost za spoznanje drugega, za zorenje v občestvu, ki je bilo tedaj in pozneje nekakšna širša družina.

5. Poznati zakonu in družini nasprotujočo miselnost in prakse

Razlogi, da v pripravi na zakon opozorimo tudi na senčne strani današnjega sveta, so številni. Mladina, zaročenci in poročeni se morajo kritično soočiti z zakonu in družini nenaklonjeno miselnostjo in z ideologijami, kakor so individualistična kultura, izguba osebne biološke in duhovne identitete, ideologija spola (*gender*), družbene deviacije, denimo alkohol, droga, igre na srečo ipd. (IL 7–9). Tem se pridružujejo še druga dejstva, ki slabijo družino in njeno vzgojno, družbeno, ekonomsko, povezovalno in solidarnostno vlogo: demografska in medgeneracijska vprašanja, staranje prebivalstva, osamljenost, življenje na robu dogajanja, liberalistična in porabniška miselnost, globalizacija brezbriznosti, ekološka vprašanja in varovanje stvarstva ipd. (13–16).

V teh in takšnih razmerah zakon in družina ter starši in otroci potrebujejo božjo in človeško oporo, povezanost in prijateljstvo, družinska občestva, ki ustvarjajo duhovno ozadje za dozorevanje staršev in otrok. Za otroke je to močno duhovno izročilo na življenjski poti, ki jo bodo morali prehoditi.

6. Za sklep

Sinodalno poročilo izredne škofovske sinode (2015) in *Instrumentum laboris* (IL 2015) za redno škofovsko sinodo nista izčrpnije obravnavali priprave na zakon, medtem ko je *Relatio finalis* (RF 2015) redne škofovske sinode temu vprašanju namenilo več pozornosti (RF, 57–61). V sinodalnih izvajanjih resda ne najdemo namigov, da je pomanjkljiva priprava na zakon vzrok za številne težave današnje družine. Iz vsebine besedil in izvajanj pa je jasno, da ima prav priprava na zakon pomemben delež pri oblikovanju družine v njenem nastajanju in za nadaljnjo pot mlade družine. Pokaže namreč izhodišča, na katera se lahko vedno sklicujemo: ko zidamo trden dom domače družine, ko pričujemo za njen izvor v božjem razode-tju, ko branimo njeno vlogo v korist družine in družbe.

Med pripravo na zakon je mogoče poglobiti številna vprašanja, ki kandidatom omogočajo uspešen zakon. Uspešen zakon ne bo osrečeval le zakoncev in družine, marveč bo prispeval tudi k trdnosti družbe same. V tem, kako zakonci razumejo in živijo svojo poklicanost, se izraža »veselo oznanilo evangelija družine«, ki je v službi prenove in evangelizacije današnjega sveta.

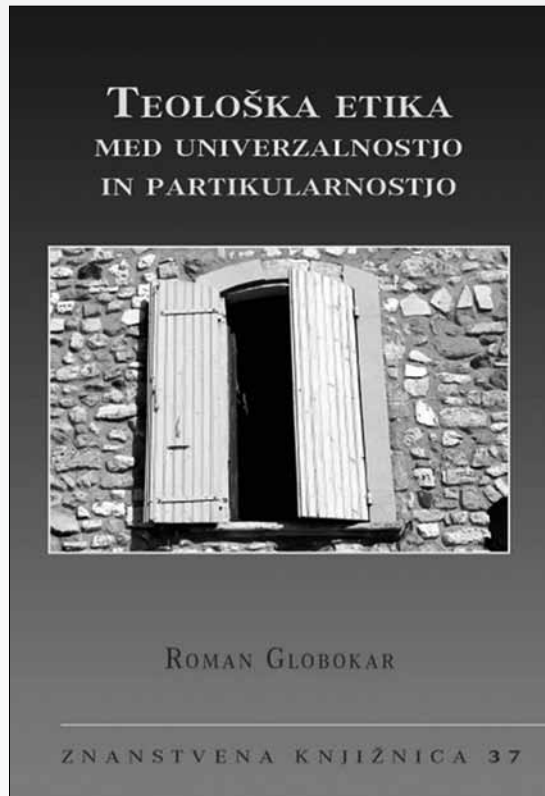
Razprava želi prispevati k evalvaciji programov priprave na zakon glede na merila, ki jih postavljajo cerkveni dokumenti in še ne potrjeno sklepno poročilo. Tisti, ki so odgovorni za razne oblike priprave, bodo v teh merilih lahko prepoznali ne samo, v katerih zahtevah njihovi programi ustrezajo ali ne ustrezajo postavljenim merilom, ampak tudi pobudo za nenehno evalvacijo.

Kratice

- FC – Janez Pavel II. 1982 [Apostolsko pismo *O družini (Familiaris consortio)*].
 GS – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 2004 [Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*, 1965)].
 IL – Škofovska sinoda. 2015a [*Instrumentum laboris*].
 MV – Frančišek. 2015b [*Obličje usmiljenja (Misericordiae vultus)*].
 PZCS – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. 2002.
 RF – Škofovska sinoda. 2015c [*Relazione Finale*].
 SP – Škofovska sinoda. 2015b [*Sinodalno poročilo*].

Reference

- Benedikt XVI.** 2006. Okrožnica *Bog je ljubezen [Deus caritas est]*. Cerkevni dokumenti 112. Ljubljana: Družina.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 2004. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu [Gaudium et spes]. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Italijanska škofovska konferenca.** 1997. *Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji*, Cerkevni dokumenti. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1982. Apostolsko pismo *O družini [Familiaris consortio]*. Cerkevni dokumenti 16. Ljubljana: Družina.
- Papeški svet za družino.** 1996. *Človeška spolnost: resnica in pomen*. Cerkevni dokumenti 66. Ljubljana: Družina.
- . 1997. *Priprava na zakon*. Cerkevni dokumenti 71. Ljubljana: Družina.
- Frančišek.** 2015a. Okrožnica *Hvaljen, moj Gospod [Laudato si']*. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- . 2015b. *Obličje usmiljenja [Misericordiae vultus]*. Bula o napovedi izrednega svetega leta. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1967. Okrožnica *Populorum progressio [O delu za razvoj narodov]*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Scola, Angelo.** 2014. *Poročna skrivnost*. Celje: Mohorjeva družba.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument*. Ljubljana: Družina.
- Slovenska škofovska konferenca.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Škofovska sinoda.** 2015a. *Instrumentum laboris: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*. [Http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_it.html) (pridobljeno 15. 11. 2015).
- . 2015b. *Sinodalno poročilo: pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije; vprašanja; tretje izredno splošno zasedanje škofovske sinode [Relatio synodi]*. Cerkevni dokumenti 145. Ljubljana: Družina.
- . 2015c. 2015. *Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco* (24. 10. 2015). <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/en/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (pridobljeno 15. 11. 2015).
- Valenčič, Rafko.** 2012–2015. Pastoralne dimenzije priprave na brak u dokumentima Crkve: Komparativna studija – Iskustvo Crkve u Sloveniji. Tipkopis. Osebni arhiv avtorja.
- West, Christopher.** 2008. *Teologija telesa za začetrnike*. Ljubljana: Družina.



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 75 (2015) 4, 691—701

UDK: 348:272-74

Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 12/2015

Andrej Saje

Polno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo

Povzetek: Razprava pokaže na razvoj pojmovanja občestva (*communio*) v katoliški Cerkvi: začne s Pij-Benediktovim *Zakonikom cerkvenega prava* iz leta 1917 in prek drugega vatikanskega cerkvenega zbora seže do sprememb, ki so jih prinesli *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983 in poznejši dokumenti cerkvenega učiteljstva. Medtem ko je bil kršчени pred koncilom lahko član katoliške Cerkve ali pa sploh ni bil član, po koncilu razlikujemo različne stopnje pripadnosti Cerkvi. Kršчени je z njo lahko v polnem ali nepopolnem občestvu glede na kriterije, ki jih določajo zakonski prepisi v kann. 11, 205 in 750 § 1–2 ZCP ter v dokumentu *motu proprio* Janeza Pavla II. *Ad tuendam fidem* iz leta 1998. *Zakonik* govori o občestvu predvsem v odnosu do nekatoliških kristjanov, preostali dokumenti pa zadevajo različne druge vidike polnega ali nepopolnega občestva krščenih katoličanov v Cerkvi sami. Pojem občestva ni enopomenski in se v različnih kontekstih uporablja različno. Objektivno in pravno gledano, je v polnem občestvu katoliške Cerkve tisti kršчени, ki je v njeni vidni družbi povezan s Kristusom z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva (kan. 205 ZCP), s subjektivnega in s teološkega vidika pa se stopnja občestva presoja glede na stanje posvečujoče milosti in glede na vzporedno hotenje, odločitve in ravnanja posameznikov.

Gljučne besede: Cerkev, občestvo, polno in nepopolno občestvo, krst, cerkvena kazen, zakonik cerkvenega prava, ZCP/17, ZCP/83, II. vatikanski cerkveni zbor

Abstract: **Full and Partial Communion with the Catholic Church**

The article discusses the development of the notion of communion (lat. *communio*) in the Catholic Church, from the Pius-Benedict *Code of Canon Law* of 1917 through the Second Vatican Council to the changes brought by the *Code of Canon Law* of 1983 and the subsequent documents of the Magisterium of the Church. Whereas a baptized person either was or was not a member of the Catholic Church before the Council, there are several levels of belonging to the Church after the Council. A baptized person can be fully or partially in communion with the Church according to the criteria determined by the precepts in Cann. 11, 205 and 750 § 1–2 of the CCL and in the *motu proprio* of Pope John Paul II *Ad tuendam fidem* of 1998. While the CCL speaks of communion primarily in relation to the non-catholic Christians, other documents address various aspects of full and partial communion of catholic Christians within the Church itself. The notion of communion is not univocal and is used in different ways in different contexts. Objectively and legally speaking, a baptized person is fully

in communion with the Catholic Church when he is joined with Christ in its visible structure by the bonds of profession of faith, of the sacraments and of ecclesiastical governance (CCL, Can. 205). Subjectively and theologically speaking, the level of communion depends on the state of sanctifying grace and on the parallel desires, decisions and deeds of individuals.

Key words: Church, communion, full and partial communion, baptism, ecclesiastical penalty, Code of Canon Law, CCL/17, CCL/83, Second Vatican Council

1. Uvod

Papež Pavel VI. (1963–1978) se je kmalu po sklepu drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) v eni od katehez na temo Cerkve med splošno avdienco vprašal: »Če je nekaj lepega in izjemno pomembnega pripadati Cerkvi, se v duši hkrati zbudi nujno in spontano vprašanje, ali Cerkvi resnično pripadam? Kdo ji pripada? Kako postanemo njeni člani?« (Pavel VI. 1966, 789)

Človeška oseba se v katoliško Cerkev včleni s prejemom zakramenta svetega krsta, ki človeka prerodi v božjega otroka. S prejemom tega zakramenta človek postane polnopravni član cerkvenega občestva z vsemi pravicami in dolžnostmi in s tem soudeležen pri njenem poslanstvu (KKC 1213; Cerkevni zbor v Firencah 1439, 1314). Krst je neizbrisno znamenje (kan. 849 ZCP), ki ga ne more izničiti nobeno človeško – niti najhujše – dejanje, vendar pa obstajajo različni načini, s katerimi se lahko krščena oseba na svojo lastno pobudo ali po odločitvi pristojne oblasti od Cerkve oddalji in s tem z njo polno občestvo prekine. Najvidnejši zgledi te vrste so odpad od vere (Mosconi 2007, 35–36) in naložene kazni s prepovedjo prejemanja zakramentov. Razlikovanje med polnim in nepopolnim občestvom v praksi ni enopomensko, poleg tega zadevajo nekatera dejanja pretrganja vezi občestva notranje, to je zakramentalno področje, druga pa zunanje. Spet drugo nepopolno občestvo s Cerkvijo je lahko javno ali tajno. Zaradi zapletenosti navedene problematike si želimo v tem članku na podlagi zorenja nauka glede vključenosti v cerkveno občestvo, posebno nauka cerkvenega učiteljstva od Pij-Benediktovega *Zakonika cerkvenega prava* dalje (ZCP/17), ogledati kriterije, na podlagi katerih presojava pripadnost Cerkvi. Obenem moramo opozoriti tudi na nekatere nedoslednosti v praksi.

2. Učenje glede pripadnosti Cerkvi po objavi ZCP/17

Vprašanje pripadnosti Cerkvi je teološke, pravne in ekumenske narave. Zadeva razmerje božjega in človeškega, karizmatičnega in institucionalnega ter vidnega in nevidnega. Pred zadnjim koncilom so bila stališča cerkvenega učiteljstva glede pripadnosti Cerkvi v povezavi z vprašanjem zveličanja zelo enopomenska in izključujoča;¹ to nam pove znana in pogosto uporabljena trditev, da zunaj Cerkve

¹ Kot zgled lahko navedemo odgovor Svetega oficija, ki je na vprašanje, ali je v zakonskih pravnih odpadnikih od vere treba obravnavati kot nekatoličane, dne 18. januarja 1928 odgovoril pritrdilno (ZCP/17, kan. 50, tč. 4).

ni zveličanja – *extra Ecclesiam nulla salus* (Coronelli 2000, 202). Takšno prepričanje ni veljalo samo za neverujoče in za nekrščanska verstva, temveč tudi za nekatoški kristjane, ki jih je lahko doletela tudi cenzura (ZCP/17, kan. 87). S pojmom cenzura pri tem ni mišljeno samo nalaganje znanih kazni v smislu kann. 2241 § 1 in 2255 § 1 ZCP/17, kakor so izobčenje, interdikt ali suspenz, temveč nalaganje kakršnekoli kazni – bodisi zdravilne bodisi zadostilne –, s katero se je verujoči osebi v Cerkvi delno ali v celoti omejilo izvrševanje njenih pravic (Mörsdorf 1962, 374). Med cenzurami je bila najhujša kazen izobčenja, s katero je bil vernik iz občestva verujočih popolnoma izključen (ZCP/17, kan. 2257 § 1).

Kakšno pojmovanje je Cerkev imela o sebi ob prehodu iz 19. v 20. stoletje, znamo že iz same apostolske konstitucije *Zelo skrbna mati Cerkev*, s katero je bil razglašen ZCP/17. V tem obdobju je še prevladovala več stoletij stara podoba Cerkve kot popolne družbe – *societas perfecta* – (Benedikt XIV. 1917, 5). Ta opredelitev pomeni, da ima Cerkev poleg ciljev tudi vsa potrebna sredstva, ki jih kot neodvisna od države in edina med krščanskimi skupnostmi lahko tudi v polnosti doseže (Fumagalli Carulli 2007, 27; Müller 1923, 193–204).

Pij-Benediktov *Zakonik* kot temeljni pogoj pripadnosti Cerkvi postavlja zakrament svetega krsta (ZCP/17, kan. 87), s katerim krščenec postane oseba z vsemi pravicami in dolžnostmi. Pri tem zakonodajalec izpostavi, da cerkveni zakoni ne vežejo nekrščenih in tudi ne tistih, ki še niso dopolnili sedmega leta starosti oziroma še niso dovolj pri pameti (kan. 12). Določba je ekskluzivne narave v tem, da postane oseba članica katoliške Cerkve že samo s krstom z vodo, vključujoč vidik pa je razviden iz dejstva, da je zakrament veljaven v vsakem primeru, če je le opravljen z namenom, ki ga ima Cerkev (Ciprotti 1974, 174). Reed pri tem izpostavlja, da postanemo s krstom pravne osebe v Kristusovi Cerkvi. Ta Cerkev pa v polnosti ne obstaja drugje kakor v katoliški Cerkvi (Reed 1960, 26–27). Drugi razlagalci omenjenega *Zakonika* pogosto poudarjajo teološki vidik krsta, to je, da s prejemom tega zakramenta postanemo člani Cerkve (Capello 1932, 204),² čeprav – terminološko gledano – sam ZCP/17 vztraja pri pravni opredelitvi krščenega kot osebe s pravicami in dolžnostmi (Coronelli 2000, 205).

V tem kontekstu se kot občestvo s Cerkvijo pojmuje moralno-pravna vez, ki jo morajo sočasno povezovati krst kot liturgični element, izpoved vere, ki pomeni simbolno vez s preostalimi verujočimi, in priznavanje rimskega papeža kot vrhovne avtoritete, s tem pa je poudarjena hierarhična vez s Petrovim naslednikom na zemlji.³ Občestvo s Cerkvijo se v tem smislu pojmuje samo kot celovita in nedeljena enota in deleženje celotnega zaklada vere. Iz tega sledi, da so različne stopnje pri-

² Capello poudarja: »... et ex Christi D. voluntate nemo efficitur capax iurium et officiorum in Ecclesia, nisi sit eiusdem membrum. ... Eo ipso quod quis efficitur membrum societatis ecclesiasticae, fit particeps iurium quae sunt propria Ecclesiae, seu acquirit personalitatem iuridicam ecclesiasticam.«

³ Po Michielsu so ti pogoji: »ligamen morale-juridicum, quo mediante quis effective, ut verum Ecclesiae membrum societati ecclesiasticae vincitur et revera in ›communione ecclesiastica‹ cum aliis societatis ecclesiasticae membris unitur, essentialiter triplice constituatur elemento, videlicet Baptismate (vinculo liturgico) verae fidei professione (vinculo symbolico) et auctoritatis supremae Romani Pontificis agnitione (vinculo hierarchico)« (Michiels 1955, 22).

padnosti Cerkev oziroma možnosti nepopolnega občestva z njo kategorično izključene. Verujoča krščena oseba je v skladu s to razlago lahko s Cerkvijo samo v polnem občestvu ali pa ji dejansko ne pripada v nobeni, niti najmanjši obliki (207).

3. Razvoj nauka po objavi okrožnice *Mistici corporis* in drugi vatikanski cerkveni zbor

Papež Pij XII. (1939–1958) v okrožnici *Mistici corporis* nadaljuje učenje tradicionalnega nauka glede Cerkev kot Kristusovega skrivnostnega telesa, ki je v svoji edinstvenosti v polnosti prepoznaven v eni katoliški in apostolski Cerkvij. Kot prvi pozitivni pogoj za vstop v Cerkev omenja krstno kopel in izpoved katoliške vere, kot negativno zahtevo pa postavlja, da oseba ni ločena od tega telesa zaradi kakega storjenega kaznivega dejanja (Pij XII. 1943, 202).⁴ Za članstvo v Cerkvij morajo biti tudi tu vsi naštetni pogoji izpolnjeni istočasno in v celoti, v nasprotnem primeru se oseba ne more prištevati med pripadnike te ustanove in kot posledica tega, objektivno gledano, ne more biti deležna obilja duhovnih darov in milosti, ki prihajajo po Cerkvij. Po papeževem mnenju se grešniki prištevajo med člane Cerkev. Krivda za greh sama na sebi ji članstva ne prepreči, kakor na primer apostazija, herezija ali shizma; čeprav nepopolni, na podlagi vere in priznavanja cerkvenega vodstva Kristusovemu skrivnostnemu telesu še vedno pripadajo (203; 225; 233).

Papeževa okrožnica je glede navedenega vprašanja spodbudila nove razprave in razvoj nauka. Avtorji poudarjajo (Bea 1962, 18; 58–59; Lafont 1964, 274–296; Coronelli 2000, 213), da se pogoji pripadnosti Cerkvij, ki jih omenja Pij XII., ne morejo razumeti enopomensko, temveč je treba razlikovati ontološko-zakramentalni vidik pripadnosti, ki ima temelj v zakramentu svetega krsta, glede na njegovo udejanjenje in izpolnitev na subjektivni ravni, ki se zgodi prek izpovedovanja katoliške vere in priznavanja cerkvenega vodstva. Po krstu smo tako vsi verujoči v svojem bistvu neizbrisno povezani s Kristusovim skrivnostnim telesom oziroma se vanj včlenimo v smislu hierarhične pripadnosti (Mörsdorf 1961, 39), da pa smo z njim v resničnem (*reapse*) polnem občestvu, je na osebni ravni treba uresničiti še preostala dva pogoja. Iz tega razumevanja avtorji glede na različne življenjske okoliščine verujočih postopno pridejo do razločevanja večje ali manjše pripadnosti Cerkvij v smislu gradualnosti ali stopenj.⁵

Takšno razumevanje Cerkev in tesnejšega ali ohlapnejšega članstva v njej se je vse bolj izčiščevalo na drugem vatikanskem zboru (Bertrams 1966, 287–305; Gänswain 1996) in od izključujočega in rigidnega pojmovanja članstva v Cerkvij v smi-

⁴ »In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regeneartionis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt.« (Pij XII. 1943, 202)

⁵ »Sembra implicare la possibilità di essere membri della Chiesa in piena realtà, od in modo meno perfetto. L'avverbio (*reapse*) suppone quindi una appartenenza alla Chiesa graduata, o diverse graduazioni nell'essere membri della Chiesa. Conseguentemente »essere membro« non è un concetto univoco, ma analogico. Esistono in un certo modo membri perfetti e membri imperfetti.« (Schmaus 1963, 368)

slu vse ali nič privedlo do bolj dinamičnega gledanja, ki ga je mogoče identificirati v različnih stopnjah pripadnosti. V tem smislu Dogmatična konstitucija o Cerkvi poudarja, da je Cerkev na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, ki obstaja (*subsistit*) v katoliški Cerkvi, pri tem pa ni izključeno, da so tudi zunaj nje prvine posvečenja, resnice in edinosti, značilne za Kristusovo Cerkev (C 8). Odlok o ekuumenizmu nadaljuje v istem duhu in poudari, da tudi zunaj katoliške Cerkve obstajajo mnoge odlične prvine in vrednote (E 3).

Koncil v tem oziru odpre vrata in razširi pojmovanje vsaj neke pripadnosti Cerkvi in hkrati vabi vse verujoče, ki so z njo povezani in ji pripadajo na različne načine, naj na poti do zveličanja edinost okrepijo (C 13). Temelj tega koncilskega učenja je v novem pojmovanju poslanstva Cerkve in v poudarjenem personalizmu, ki ima pri pripravi zakonskih predpisov za izhodišče in cilj človeka kot osebo in njegovo zveličanje (ZCP, kan. 1752; Košir 2013, 308–309). Na poti zveličanja mu Cerkev želi priti naproti (Fumagalli Carulli 2007, 27). V skladu s koncilskim učenjem so tako krščeni katoličani s katoliško Cerkvijo v polnem občestvu, krščenim nekatoičanom pa se začne priznavati delno oziroma nepopolno občestvo (E 3; 4; 14). Zakramentalni temelj edinosti je krst (C 11; 14; 15), čeprav prejem tega zakramenta še ne zadostuje za polno občestvo, za katero je potrebno sprejetje hierarhične ureditve katoliške Cerkve v celoti skupaj s sredstvi odrešenja, kakor so zakramenti in veroizpoved (14). Koncilski očetje so tako poudarili novo razumevanje pripadnosti Cerkvi, ki ji na neki način s krstom pripada vsak prejemnik tega zakramenta (Coronelli 2000, 221), vendar pa samo *quatenus in ecclesiastica sunt communione*, to je: toliko, kolikor je Cerkvi pripaden Cerkvi? (Aymans in Mörsdorf 1991, 292), pod pogojem, da ga ni zadela kaka kazenska sankcija (ZCP, kan. 69).

4. Različne stopnje katoliške identitete

V aktualnem *Zakoniku cerkvenega prava* je glede obravnavane teme povzet nauk drugega vatikanskega zbora. Zakonodajalec izpostavi: »S krstom se človek včleni v Kristusovo Cerkev in postane v njej oseba z dolžnostmi in pravicami, lastnim kristjanom glede na njihov položaj, kolikor so v cerkvenem občestvu in če ne nasprotuje zakonito izdana sankcija.« (ZCP, kan. 96) Iz nauka cerkvenega učiteljstva lahko odslej razberemo različne stopnje katoliške identitete fizičnih oseb (Provost 1994, 773–785). Prvi nivo je utemeljen na zakramentu svetega krsta, prejetega v katoliški Cerkvi, ki ga ni mogoče izgubiti ne z grehom ne s kaznivimi dejanji. Ta temelj pripadnosti je pomemben in odločilen za obveznost izpolnjevanja cerkvenih zakonov. Zakonodajalec v tem smislu določa: »Čisto cerkveni zakoni vežejo tiste, ki so v katoliški Cerkvi krščeni ali vanjo sprejeti in morejo dosti razumno ravnati in so spolnili sedmo leto starosti, razen če je v pravu izrečno določeno kaj drugega.« (ZCP, kan. 11) Krstnega znamenja ni mogoče izbrisati, kot posledica tega se ontološki pripadnosti Kristusovemu skrivnostnemu telesu, ki je Cerkev, ni mogoče popolnoma odpovedati ali jo v celoti zavreči. Zato je krščena oseba tudi ob odločitve, da s Cerkvijo vezi edinosti pretrga, na tej ravni zavezana k izpolnjevanju cerkvenih

zakonov, enako ob naloženih kazenskih sankcijah oziroma ob odpadu od Cerkve (Coronelli 2007, 10).

Iz tega izpeljemo pojmovanje polnega in nepopolnega občestva. »V polnem občestvu katoliške Cerkve so tu na zemlji tisti krščeni, ki so v njeni vidni družbi povezani s Kristusom z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva.« (ZCP, kan. 205) Pojem občestvo (*communio*) je v dokumentih drugega vatikanskega cerkvenega zbora velikokrat uporabljen, omenjeni predpis pa določa tri kriterije, ki jih mora krščena oseba, da je lahko deležna polnega občestva, hkrati in v celoti izpolnjevati. Ti kriteriji so: povezanost krščenih s Cerkvijo kot vidno družbo z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva. Ti elementi na zunaj viden način izražajo edinost in istovetnost katoliške Cerkve, ki je po Svetem Duhu zakrament odrešenja. Pri tem je treba omeniti, da ima zakonodajalec v mislih predvsem ekumensko zблиževanje z nekatoliškimi kristjani. V tem smislu izpostavlja, naj se škof do bratov, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo, vede vljudno (ZCP, kan. 383 § 3). Na škofijsko sinodo so lahko povabljeni tudi služabniki, ki niso v polnem občestvu (kan. 463 § 3). Podeljevanje zakramentov vzhodnim kristjanom, ki niso v polnem občestvu, določa kan. 844 § 3–4 ZCP, pogoje za obhajanje evharistije v cerkvi v lasti skupnosti, ki s katoliško Cerkvijo ni v polnem občestvu, pa predpisuje kan. 933 ZCP. Drugih primerov glede nepopolnega občestva *Zakonik* ne opredeljuje.

4.1 Izpovedovanje iste vere

Predpis prenese nauk cerkvenega učiteljstva, skladnega z učenjem drugega vatikanskega cerkvenega zbora, v pravni jezik in kot prvi pogoj polne vidne edinosti s Cerkvijo določa izpovedovanje iste vere, ki jo je Cerkev v zvestobi tradiciji zvesto ohranila in jo uči. Vera je trdna vez, ki povezuje vse krščene v katoliški Cerkvi ali krščene v drugi nekatoliški skupnosti in vanjo sprejete. Zaklad vere smo kot dediščino prejeli od apostolskega zbora in od poznejše skupnosti verujočih v Cerkvi skozi stoletja. Izpovedovanju vere ni samo strinjanje ali poznavanje vere Cerkve, temveč zavestno sprejetje njene vsebine, ki jo je Cerkev ohranila, in hotenje, da prek nje prejemamo milosti za zveličanje (Hervada 1989, 46). Verovati je treba vse, kar obsega zapisana in izročena božja beseda, ki je en sam Cerkvi zaupani zaklad in ga cerkveno učiteljstvo prek slovesnega ali rednega učiteljstva kot božje razodetje predlaga v verovanje. Ta vera se izraža v skupnem soglasju vernikov pod vodstvom cerkvenega učiteljstva (ZCP, kan. 750 § 1). Kar zadeva resnice, ki niso del božjega razodetja in je vanje treba verovati, kakor govori leta 1998 v kan. 750 § 2 ZCP dodani člen, ter jih je vrhovni zakonodajalec razglasil kot dokončne in smo jih dolžni sprejeti s poslušnostjo vere (*fidei obsequio*), je treba podčrtati novost in pomembne posledice za tistega, ki te resnice zavrača, to je: kdor negira takšen nauk, tudi če ni del božjega razodetja, in ga ne sprejema s poslušnostjo vere, s katoliško Cerkvijo ni več v polnem občestvu (Janez Pavel II. 1998, 4; Kongregacija za nauk vere 1998, 6).⁶

⁶ Kongregacija za nauk vere v omenjenem dokumentu določa: »Ogni credente, pertanto, è tenuto a

4.2 Vez istih zakramentov

Drugi pogoj za polno občestvo je priznavanje in prejemanje zakramentov Cerkve, ki jih je Cerkev skozi zgodovino ohranjala in jih v skladu z liturgičnimi predpisi in z drugimi določili zakonito obhaja. Zakramenti, ki jih je postavil Kristus in so izročeni Cerkvi, so znamenja in sredstva, s katerimi se vera izraža in krepi, dajejo čast Bogu in posvečujejo ljudi. Kot del božjega izročila so isti za vso Cerkev, način in pogoje njihovega obhajanja in prejemanja pa lahko določa le najvišja cerkvena oblast (ZCP, kann. 840–841). Izpovedovanje vere je temeljna predpostavka in pogoj za prejem zakramentov, v prvi vrsti zakramenta svetega krsta, s katerim se v občestvo Cerkve vključimo. V krščanskih Cerkvah, ki niso ohranile apostolskega nasledstva, je veljavno obhajanje nekaterih zakramentov vprašljivo in kot posledica tega dvomljivo tudi polno občestvo njihovih vernikov (Coronelli 2007, 230). Ta oblika občestva se prekine tudi takrat, ko katoliški vernik zavrača katerega od zakramentov Cerkve.

4.3 Vez hierarhične edinosti

Priznavanje institucionalne ureditve vidne Cerkve, ki jo vodi vsakokratni papež skupaj z škofovskim zborom, je tretji pogoj za polno občestvo. Rimski škof je kot Petrov naslednik trajno in vidno počelo in temelj edinosti tako škofov kakor vernikov. Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinosti v svojih partikularnih Cerkvah. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev (C 23). Zavračanje tega občestva pomeni shizmo oziroma razkolništvo (ZCP, kann. 751; 1364 § 1) in pretrganje polnega občestva. V primerjavi s koncilskim učenjem glede vprašanja polnega ali nepopolnega občestva katoliškega vernika s Cerkvijo (C 14) je predpis kan. 205 ZCP bolj restriktiven (Castillo Lara 1984, 248–249). Pri tem je treba omeniti še spremembo, da namreč v primerjavi s preteklostjo v skladu s kan. 11 ZCP kristjani, krščeni v Cerkvah, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo in vanjo niso bili sprejeti, niso vezani na njene povsem cerkvene zakone, na primer krščeni v katoliški Cerkvi, ki so od nje odpadli in so sedaj morebiti člani drugih krščanskih Cerkev ali verskih skupnosti, oziroma ateisti (Coronelli 2007, 237).

4.4 Stopnje občestvene pripadnosti

Na podlagi dane razlage kan. 205 ZCP lahko identificiramo različne stopnje pripadnosti katoliški Cerkvi. V polnem občestvu s Cerkvijo so katoličani, ki izpolnjujejo vse predpisane pogoje in iz nje niso bili izobčeni (ZCP, kan. 205). V drugi vrsti so izobčeni katoličani, na primer zaradi splava, ki s Cerkvijo, čeprav do odvzema sankcije ne morejo prejemati zakramentov, z izpovedovanjem prave vere in z ohranjanjem vezi s cerkvenim vodstvom ohranjajo nepopolno občestvo. V tretji kategoriji so katoličani, ki so zaradi apostazije, shizme ali herezije izobčeni, in v četrti tisti katoliški verniki, ki uradno niso izobčeni, vendar zaradi nekaterih dejanj niso v

prestare a queste verità il suo assenso fermo e definitivo, fondato sulla fede nell'assistenza dello Spirito Santo al magistero della Chiesa, e sulla dottrina cattolica dell'infallibilità del magistero in queste materie. Chi le negasse, assumerebbe una posizione di rifiuto di verità della dottrina cattolica e pertanto non sarebbe più in piena comunione con la Chiesa cattolica.»

polnem občestvu. Sem sodijo osebe, ki so vero javno zavrgle ali iz Cerkve z neformalnim dejanjem izstopile, vendar jim zaradi nepoznavanja primera ali drugih razlogov kazenska sankcija ni bila naložena (Erdö 1997, 230).

Zdi se, da ta diferencirani prikaz možnih primerov bolj ali manj tesnega oziroma gradualnega občestva s Cerkvijo, ki izhaja iz kan. 205, nima enakega pomena kakor nauk v že omenjenih dokumentih cerkvenega učiteljstva (Janez Pavel II. 1998, 4; Kongregacija za nauk vere 1998, 6), ki določa, da je v razodete verske resnice treba verovati, drugi, dokončno sprejeti nauk, ki ga kot takšnega Cerkev razglasi, pa je treba sprejemati s poslušnostjo vere. Prav tako gornja razlaga kan. 205 ZCP ni v sozvočju z Direktorijem italijanske škofovske konference za pastoralno družine; določa namreč, da tisti katoličani, ki živijo v neregularnih partnerskih skupnostih, na primer cerkveno poročeni in ločeni katoličani in potem ponovno civilno poročeni, čeprav še dalje pripadajo cerkvenemu občestvu, s Cerkvijo niso v polnem občestvu.⁷ Škofovska sinoda o družini se je v nasprotju z omenjenim stališčem izognila sodbi glede stopnje njihovega večjega ali manjšega občestva s Cerkvijo in s pozitivnega vidika poudarila integracijo ločenih in ponovno poročenih in njihovo dejavno vključenost v Cerkev (Stegu 2015, 522). Izpostavila je: te osebe ne samo da niso izobčene, temveč se tako ne smejo počutiti, kajti pripadajo Kristusovemu telesu, ki je Cerkev (Škofovska sinoda 2015, 84). Da bi bili v prihodnje mladi čim boljše pripravljene na družinsko življenje, se mora Cerkev osredotočiti predvsem na preventivo, to je na daljno in bližnjo pripravo in vzgojo mladih za zakonsko življenje (Slatinek 2015, 272–273).

Medtem ko ZCP definira pogoje za polno občestvo s katoliško Cerkvijo v odnosu do nekatoliških kristjanov, preostali trije dokumenti obravnavajo to vprašanje s splošnejšega zornega kota. V tem smislu so v nepopolnem občestvu s Cerkvijo katoličani, ki negirajo katero od razodetih verskih resnic. Enako so v nepopolnem občestvu tudi katoličani, če zavračajo tiste resnice, ki ne sodijo v razodeti nauk, pa jih je papež skupaj s škofovskim zborom ob opravljanju avtentične službe cerkvenega učiteljstva kljub temu razglasil kot dokončne in jih je treba sprejeti s poslušnostjo vere. Ti katoličani so v nepopolnem občestvu s Cerkvijo podobno kakor heretiki in shizmatiki, katerim so naložene kake kazenske sankcije (kan. 1364 § 1; 1371 § 1). Iz navedene razlage lahko sklepamo, da se izraza polno in nepopolno občestvo v omenjenih dokumentih ne uporabljata enako, ampak v različnih kontekstih različno, kot posledica tega pa nimata istega pomena oziroma nista enopomenska. Po mnenju avtorjev takšna diferenciranost pomenov pojma »občestvo« temelji na razumevanju zakramentalnosti Cerkve v različnih pojmovnih kontekstih, ki za razumevanje potrebujejo natančnejše opredelitve in podrobnejše razlage (Coronelli 2000, 9; Scheffczyk 1993, 71).

Na vprašanje, ali obstajajo nekatoliški kristjani, ki so v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo, moramo odgovoriti s previdnostjo (Erdö 1997, 231). Pojmovanje

⁷ »Proprio perché guidata da profondo amore materno, la Chiesa deve anche ricordare che quanti vivono in una situazione matrimoniale irregolare, pur continuando ad appartenere alla Chiesa non sono in «piena» comunione con essa.« (Italijanska škofovska konferenca 1993, 197)

polnega občestva, kakor ju vidi kan. 205 ZCP in C 14, predpostavlja, da je to preverljivo na zunanjem oziroma javnem področju. Vsaj teoretično lahko obstaja nekatoliški kristjan, poudarja Erdö, ki izpolnjuje vse pogoje kan. 205 ZCP, pa v Cerkev v skladu s kan. 11 še ni bil formalno sprejet. Ghirlanda glede tega zastopa jasno stališče, da mora biti za polno občestvo v navedenem primeru v nekatoliški Cerkvi krščena oseba v katoliško Cerkev tudi formalno sprejeta (Ghirlanda 1980, 210).

5. Sklep

Glede razumevanja pojmovanja občestva s katoliško Cerkvijo je naša razprava pokazala na pomembno prelomnico, ki jo je prinesel drugi vatikanski cerkveni zbor. V ozadju te novosti je spremenjena podoba o Cerkvi, ki se je oddaljila od pojmovanja sebe kot popolne družbe in se na novo opredelila kot Kristusovo skrivnostno telo. Koncil je na novo opredelil različne stopnje pripadnosti Cerkvi kot občestvu krščenih; to je vrhovni zakonodajalec večinoma prenesel tudi v ZCP.⁸ Obdobje pred koncilom je bilo zaradi drugačnega, statičnega pojmovanja Cerkve zaznamovano z nedeljenim pojmovanjem občestva s Cerkvijo v smislu »vse ali nič«, zato je bilo razmišljanje in razpravljanje o nepopolnem občestvu s Cerkvijo zunaj konteksta, ker v teološkem nauku in v zakonodajnih predpisih ni imelo podlage (Erdö 1997, 215–216). Krščena oseba je bila v tem smislu v občestvu s Cerkvijo ali pa ni bila. Kljub omenjenemu pokoncilskemu razvoju v pojmovanju občestva pa v ZCP ostajajo še nekatere sledi prejšnjega pojmovanja, to je, statičnega občestva, na primer v kann. 209 § 1; 149 § 1; 171 § 1, 4; 194 § 1, 2; 194 § 1, 2; 675 § 3, 1021. Med viri teh kanonskoprnih predpisov prevladujejo teksti ZCP/17.

Drugače od ZCP/17 novi ZCP v kan. 11. prinaša pomembno novost, to je, da čisto cerkveni zakoni vežejo samo krščene v katoliški Cerkvi ali vanjo sprejete in ne več krščenih v drugih krščanskih skupnostih, ki z njo niso v polnem občestvu. Po mnenju avtorjev je to pogumna odločitev zakonodajalca in samo omejitvev pri izvajanju jurisdikcije nad krščenimi osebami, ki so krščene, vendar nikoli niso bile del katoliške Cerkve, živijo pa v svojih skupnostih in verujejo v iste razodete resnice. Ti ljudje so resda zavezani božjim zakonom, ne pa povsem cerkvenim zakonom katoliške Cerkve (Coronelli 2000, 236). Takšno izhodišče je bilo tudi dobra iztočnica za ekumenski dialog.

Glede pripadnosti krščenega Cerkvi in glede natančnejših opredelitev tega odnosa med krščenim in institucijo se je izkazala nova stopenjska opredelitev polnega ali nepopolnega občestva za preciznejšo in pravičnejšo, kakor je izraz »član Cerkve«. Razlog je v tem, da novo pojmovanje izhaja iz predpostavke: tisti, ki je krščen v katoliški Cerkvi, z njo v skladu s starodavnim načelom – *semel catholicus, semper catholicus* – ontološke notranje vezi nikoli v celoti ne more prekiniti, njun odnos lahko postane samo manj intenziven. Glede pojmovanja »članstva v Cerkvi«

⁸ V ZCP/17 je tako izraz občestvo – *communio* – navadno uporabljen v povezavi z evharistijo. Za spremembe in za razvoj pojmovanja občestva s Cerkvijo po končanem koncilu glej Bertrams 1972, 553–604.

pa nekdo je ali ni njen član, vmesne, tretje možnosti ni! Objektivno gledano, imamo tako v kan. 205 ZCP natančen kriterij za presojanje, v kakšni meri je nekdo v občestvu s Cerkvijo, subjektivno gledano, pa je sodba glede tega zelo občutljiva, ker odločitev posameznih verujočih oseb glede vprašanj vere, zakramentov in sprejemanja cerkvenega vodstva ne poznamo. To velja na primer tudi za presojanje cerkveno poročenih in ločenih in nato ponovno civilno poročenih, zunajzakonskih skupnosti, istospolnih zvez itd. Navzven in po objektivnih kriterijih je lahko katoličan v polnem občestvu, ob zanikanju katere od vsebin kan. 205 ZCP ali ob zavračanja nauka, ki je dokončno potrjen, pa je, subjektivno gledano, polno občestvo dvomljivo in je lahko pretrgano. Pomembno je, da pri presojanju takšnih vprašanj človeka postavimo pred normo (Štuhec 2015, 496); v vsakem primeru, tudi ob najhujši hereziji, shizmi ali apostaziji (ZCP, kan. 1364 § 1 v odnosu do kann. 751 in 1330), povezanost s Kristusovim skrivnostnim telesom ostaja, to pa pomeni tudi možnost ponovne vrnitve v polno občestvo Cerkve.

Vrnimo se k vprašanju papeža Pavla VI., kaj pomeni pripadati Cerkvi, ki ga omejnemo na začetku razprave. Ob sklepu lahko poudarimo, da je občestvo s Cerkvijo velika in nezasluzena milost, vsak krščeni pa ima dolžnost in odgovornost, da božje življenje v svojem življenju v polnosti udejanji in živi.

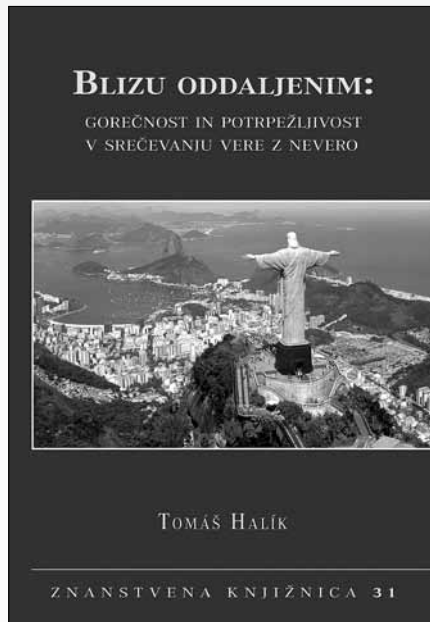
Kratice

- AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.
C – *Koncilski odloki*. 1980 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi].
E – *Koncilski odloki*. 1980 [Odlok o Ekumenizmu].
DS – Hünermann. 1995 [*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*].
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 2008.
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.
ZCP/17 – *Zakonik cerkvenega prava*. 1944 [1917].

Reference

- Aymans, Winfried**, in **Klaus Mörsdorf**. 1991. *Kanonisches Recht*. Zv. 1. Paderborn: Schönningh.
- Bea, Augustin**. 1962. *L'unione dei cristiani*. Roma: La Civiltà Cattolica.
- Benedikt XIV.** 1917. Costituzione apostolica *Providentissima Mater*. 27. 5. AAS 9, št. 2:5–8.
- Bertrams, Wilhelm**. 1966. De gradibus Communio- nis in doctrina Concilii II. *Periodica* 55:287–305.
- . 1972. Communio, communitas et societas in Lege Fundamentalibus Ecclesiae. *Periodica* 61:553–604.
- Capello, Felice Maria**. 1932. *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*. Zv. 1. Roma: Universitatis Gregoriana.
- Castillo Larra, Rosalio José**. 1984. La communion ecclésiale dans le Nouveau Code de droit canonique. *Communicationes* 16:242–266.
- Cerkveni zbor v Firecah**. 1439. Bolla sull'unione con gli armeni *Exsultate Deo*. 22. 11. DS, 1309–1328.
- Ciprotti, Pio**. 1943. *Lezioni di diritto canonico*. Padova: Cedam.
- Coronelli, Renato**. 2000. Linee di sviluppo della dottrina in tema di appartenenza alla Chiesa: dal CIC/17 al CIC/1983. *Periodica* 89:201–247.

- . 2007. Appartenenza alla Chiesa e abbandono: aspetti fondamentali e questioni terminologiche. *Quaderni di diritto ecclesiale* 20:8–34.
- Erdö, Peter.** 1997. Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione. *Periodica* 86:213–240.
- Fumagalli Carulli, Ombretta.** 2007. *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*. Milano: Vita e pensiero.
- Gänswein, Georg.** 1996. *Kirchengliedschaft gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. St. Ottilien: Ersch.
- Ghirlanda, Gianfranco.** 1980. »*Hierarchica communio*«: Significato della formula nella *Lumen Gentium*. Roma: Università Gregoriana editrice.
- Hervada, Javier.** 1989. *Diritto costituzionale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Hünemann, Peter, ur.** 1995. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizione Dehoniane.
- Italijanska škofovska konferenca.** 1993. Direttorio di pastorale famigliare per la Chiesa in Italia. Roma: CEI.
- Janez, Pavel II.** 1998. Lettera apostolica data motu proprio *Ad tuendam fidem*. AAS 90:457–461.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki.** 1980. Konstitucije, odloki, izjave in poslanice 2. vaticanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za nauk vere.** 1998. Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della *Professio fidei*. 29. 6. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_it.html (pridobljeno 20. 11. 2015).
- Košir, Borut.** 2013. Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vaticanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 73:307–315.
- Lafont, Ghislain.** 1964. L'appartenance fondamentale à l'Eglise catholique. V: Marie Joseph Le Guillou in Ghislain Lafont, ur. *L'Eglise en marche*, 274–296. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Michiels, Gommarus.** 1955. *Principia generalia de personis in Ecclesia. Commentarius Libri II Codicis Juris Canonici canones praeliminares* 87–106. Pariz: Desclée.
- Mörsdorf, Klaus.** 1961. Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen. *Archiv für katholisches kirchenrecht*, št. 39:31–58.
- . 1962. Persona in Ecclesia Christi. *Archiv für katholisches kirchenrecht*, št. 131:345–393.
- Mosconi, Marino.** 2007. L'abbandono pubblico o notorio della Chiesa Cattolica e in particolare l'abbandono con atto formale. *Quaderni di diritto ecclesiale* 20:35–59.
- Müller, Giuseppe.** 1923. Il concetto della Chiesa come »Societas perfecta« in S. Tommaso d'Aquino e l'idea moderna della sovranità. *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, št. 97:193–204.
- Pavel VI.** 1966. Discorso »Voi forse«, 1 giugno 1966. V: Insegnamenti di Paolo VI. Zv. 4. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Pij XII.** 1943. Lett. Enc. Mistici Corporis. 29. 6. 1943. AAS 35:193–248.
- Provost, James.** 1994. Prospettive sull'identità cattolica nel Diritto canonico. *Concilium* 30:773–785.
- Reed, A. Albert.** 1960. *The juridical aspect of incorporation into the Church of Christ, Canon 87*. Ohaio: Carthagea.
- Scheffczyk, Leo.** 1993. *Die Kirche in der Krise*. Siegburg: F. Schmitt.
- Schmaus, Michael.** 1963. *Dogmatica cattolica*. Zv. 3, del 1. Torino: Marietti.
- Slatinek, Stanislav.** 2015. Zloraba resnice v zakonski zvezi. *Bogoslovni vestnik* 75:265–274.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75:515–523.
- Škofovska sinoda.** 2015. Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco. 24. 10. <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/en/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (pridobljeno 1. 12. 2015).
- Štuhec, Janez Ivan.** 2015. Fenomen homoseksualnosti in moralni kriteriji za njegovo družbeno umestitev. *Bogoslovni vestnik* 75:495–504.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1944 [1917]. Sestavljen po ukazu papeža Pija X. in razglašen z oblastjo papeža Benedikta XV. Prevod in priredba Alojzij Odar. Ljubljana: Ljudska knjigarna v Ljubljani.
- . 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.



Tomáš Halík

Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkev, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

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 75 (2015) 4, 703—715
 UDK: 28-32:27-31
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 12/2015

Mari Jože Osredkar
Islamska kristologija

Povzetek: Članek najprej predstavi navzočnost ustanovitelja krščanstva v razode-tem besedilu muslimanov. Koran Jezusa Kristusa imenuje Isa. Po predstavitvi ajetov, ki ga navajajo po imenu ali kot Mesija, nam prispevek prikaže islamsko podobo Jezusa preroka, njegovo učenje in čudeže, predvsem pa negiranje Jezusove božanskosti, zavračanje Svete Trojice in Jezusove smrti na križu. Islamska kristologija govori o Jezusu zgolj kot o človeku, enem od petindvajsetih prerokov islama, ki je bil tako blizu Bogu, da ga je Bog brez telesne smrti vzel v nebesa. Predvsem pa v Jezusu prepozna napovedovalca zadnjega preroka Mohameda. Čeprav se nam zdijo razlike med krščanskim in islamskim pogledom na Kristusa velike, pa hkrati ugotavljamo, da je tudi mnogo podobnosti. Poročila o angelovem oznanjenju Mariji, o njenem deviškem spočetju; poročila o nekaterih čudežih in o Jezusovih prilikah in tudi o Jezusovi poti v nebo se skoraj ujemajo.

Ključne besede: Jezus Kristus, kristologija, islam, Koran, prerok

Abstract: **Islamic Christology**

The paper focuses on the presence of the founder of Christianity in the Muslim revealed texts. In the *Koran* Jesus Christ is called Isa. First, we review the verses in which the name of Jesus or the term Messiah appears. Second, we present the Islamic image of the Prophet Jesus and of his teaching and miracles. Third, we turn our attention to the verses that negate the divinity of Jesus, reject the Holy Trinity, and deny Jesus' death on the cross. Islamic Christology speaks of Jesus only as of the man who was one of the 25 prophets of Islam and who was so close to God that he was free from physical death and taken into heaven. Moreover, the *Koran* identifies Jesus first and foremost as the prophet who foretells the coming of the ultimate Prophet Muhammad. Although we find large differences between Christian and Muslim views of Christ, we note at the same time that there are also many similarities. For example, the reports of the Annunciation by the Angel unto Mary, of the virginal conception of Jesus by Mary, of miracles and parables of Jesus and of Jesus' ascent into heaven are very similar.

Key words: Jesus Christ, Christology, Islam, Koran, Prophet

Leta 2014 je iransko veleposlaništvo v Republiki Sloveniji Teološki fakulteti v Ljubljani velikodušno podarilo »nekaj kartonov knjig« iz Irana. Večinoma so bile to knjige s čudovitimi fotografijami iranskih turističnih znamenitosti in z njihovim opisom v perziščini, ki naši ustanovi in tudi drugim slovenskim bralcem ne bodo koristile, ker tega jezika ne razumemo. Nekaj pa je bilo tudi angleške literature, naslovi so obetali teološko vsebino. Bralec, ki odpre, na primer, knjigo *Mary and Jesus in Islam*, v pričakovanju, da se bo nekaj naučil o islamski religiji, pa je lahko zelo presenečen, ko že v urednikovem uvodu naleti na blatenje krščanstva. Avtor Yasin T. al-Jibouri nam pove veliko o islamski religiji, a hkrati navaja dejstva (si lahko predstavljate, da uporablja besedo »dejstva«!), denimo, da Kristus sploh ni bil križan, temveč so na križ pribili enega od njegovih učencev, da je krščanstvo sestavljeno iz starih babilonskih, indijskih in perzijskih verovanj, katerim sta bili dodani grška in rimska mitologija ... Zadnje poglavje v omenjeni knjigi je naslovljeno Ali je to krščanstvo ali poganstvo, konča pa se z avtorjevim spoznanjem, da so češčenje Kristusa kot Boga, priznanje Svete Trojice in predvsem zakramenti in češčenje svetnikov nedvoumna znamenja, da je krščanstvo poganstvo.

Če bi knjigo našel na odpadu, bi malo zavil z očmi in jo vrgel med papir za reciklažo. Ker pa je knjiga dar iranskega veleposlaništva teološki fakulteti v Ljubljani, kakor so posebej napisali na prvi strani, se človek lahko zamisli, ali resnično provocirajo ali se tega niti ne zavedajo. Predvsem zato, ker ta ambasada vabi profesorje teološke fakultete v Ljubljani na mednarodni simpozij v Teheran, kjer se bo govorilo o medreligijskem dialogu. Takšna »darila« niso dober temelj za medreligijski dialog. Kako bi se namreč šiitski teologi sredi Teherana počutili, če bi jim mi povedali, da Koran v bistvu sploh ni bil razodet, temveč se je Mohamed ob srečanju s kristjani in judi na svojih potovanjih po Arabskem polotoku seznanil z biblično vsebino in si (približno) zapomnil dolga besedila iz starozaveznih in evangelijskih knjig? Ker je imel (kakor vsak človek) omejen spomin, jih je malo popačil, priredil in še kaj dodal, ko jih je iz dneva v dan recitiral. Kako bi se počutili, če bi jih mi poučili, da Mohamed sploh ni bil prerok, temveč le vojščak in je pobil vse, ki so mu nasprotovali, da je razširil svoje prepričanje? Zagotovo, takšno poučevanje se ne bi dobro končalo. Toda to ni naš namen. Daljnega leta 1923, ko je bil Bogoslovni vestnik v tretjem letu obstajanja, je v slovenski teološki reviji dr. Anton Jehart iz Maribora objavil članek Kristologija in marijologija v Koranu (Jehart 1923), toda ta številka je večini slovenskih teologov nedostopna. Zato želimo slovenskemu prostoru predstaviti tematiko, ki je čedalje bolj aktualna. V dneh, ko je civilizirani svet ostal nem ob terorističnih napadih v Parizu,¹ nam prihaja na misel, kako so pred leti ob karikaturah preroka Mohameda muslimani reagirali v islamskem svetu in kako Evropa po terorističnih napadih ostaja pri minuti molka, kristjani se zbirajo v cerkvah, da bi molili za žrtve in teroriste. Še več, Francozi se trudijo za še globljo povezanost in za prijateljstvo z muslimani v njihovi sredi. To pa je tudi naš namen. Spoznati islamsko razodetje, predvsem v točkah, ki nas povezujejo, da bi se z muslimani lahko pogovarjali.

¹ Ta članek je nastajal v Toulousu prav v dneh terorističnih napadov v Parizu novembra 2015.

Ko nas Iranci vabijo na simpozij o medreligijskem dialogu, si morda niti ne predstavljajo, da dialog najprej pomeni spoštovanje drugega, tudi in predvsem njegovega prepričanja, ne pa da bodo nas učili, kako se motimo, ko verujemo v Kristusovo vstajenje. Naš namen je torej, da v prispevku pokažemo, kakšno mesto in vlogo ima Jezus Kristus v Koranu in v islamskem verovanju, ki temelji na – za muslimane – svetem božjem razodetem besedilu. Uporabili bomo znanstveni aparat in z vsem spoštovanjem spregovorili o koranskem Jezusu in ga nekoliko primerjali z evangelijskim Jezusom.

Zaradi nepoznanja originalnega koranskega jezika smo se pri našem obravnavanju oprli na slovenski prevod Korana, ki ga je založba Učila Tržič izdala leta 2005. Od treh do sedaj dosegljivih se nam prevod Erika Majaronona namreč zdi najbolj slovenski in primeren za našo obravnavo. Slovensko besedilo koranskih citatov pa slovenskemu bralcu tudi popolnoma zadošča za razumevanje islamske kristologije.

Arabsko poimenovanje Jezusa z imenom Isa je v mnogih prevodih prevzeto v jeziku, v katerega je Koran preveden. Majaronov prevod uporablja slovensko verzijo Jezus, to pa je tudi najbolj slovensko. Hkrati uporaba krščanskega poimenovanja osebe na začetku štetja naše civilizacije že vnaprej odrija od sebe vse dvome glede identičnosti krščanskega Jezusa in muslimanskega Isa. Koran namreč Jezusa iz Nazareta poimenuje »Isa«; kristjani arabskega materinega jezika ga namreč kličejo »Yasua« in ga tako tudi zapišejo v arabskem prevodu evangelijev.

V islamski zgodovini sta nastali dve verziji Korana, ki se ne razlikujeta po vsebini, temveč po oštevilčenju verzov v koranskih surah: verzija Hafs in Warch. Slovenski prevod sledi verziji Hafs, katere oštevilčenje bomo tudi v naši obravnavi upoštevali. Ker pa mnogi raziskovalci citirajo islamsko razodetje po verziji Warch, smo si pri našem raziskovanju pomagali s francoskim besedilom Korana, ki ga je iz arabščine prevedel Régis Blachère in ga je leta 1999 v Parizu izdala založba Maisonneuve et Larose. Ta izvod namreč pri vsakem verziju navaja obe možnosti oštevilčenja in ju spremlja z zelo koristnimi komentarji.

Pri citiranju koranskih vrstic bomo v oklepaju napisali veliki K, to pomeni Koran, prva številka, ki sledi, označuje suro, druga številka za dvopičjem pa verz. Če citiramo več vrstic, se njihove številke za dvopičjem vrstijo druga za drugo in so ločene z vejicami.

1. Jezus Kristus v koranskem besedilu in njegova poimenovanja

Kakor bomo v nadaljevanju podrobno spoznali, je pisanje o Jezusu v Koranu zelo raznoliko. Ustanovitelju krščanstva je v Koranu posvečenih skoraj sto verzov, ki jih najdemo v petnajstih različnih surah in jih bomo uporabili za temelj islamske kristologije. Večina omemb je v surah, ki so bile razodete v Medini, torej po Mohamedovem begu iz Meke v Medino leta 622. To so druga, tretja, četrta, peta, deveta, triintrideseta, sedeminpetdeseta, enainšestdeseta in šestinšestdeseta sura. Šest sur, ki tudi

omenjajo Jezusa, pa je bilo Mohamedu razodetih v Meki med letoma 610 in 622. To so šesta, devetnajsta, enaindvajseta, triindvajseta, dvainštirideseta in triinštirideseta sura (Parrinder 1995, 17–18). Med vsemi ajeti, ki omenjajo Jezusa, bomo najprej postavili tiste, ki Jezusa osebno omenjajo: ali najdemo napisano njegovo ime *Jezus*, ali ga označujejo z izrazom *Mesija*, ali pa govorijo o *Marijinem sinu*. Islamsko razodeto besedilo za Jezusa uporablja ime *Isa*. Vendar to ni njegovo edino arabsko poimenovanje. Poznamo še izraz *Masih*,² ki ga Koran uporablja izključno za Jezusa, in nobena dvoma ni, da govori o isti osebi. Prav tako ne dvomimo o identiteti v verzih, v katerih je zapisano *Marijin sin* ali *sin Marijin*. Če torej upoštevamo to trojno poimenovanje, lahko zapišemo, da je oseba, v kateri kristjani prepoznavamo učlovečenega Boga, v Koranu omenjena petintridesetkrat (Gloton, 2006, 221–223).

Ker nam prostorska omejitev tega prispevka ne omogoča prepisa besedila, ki omenja Jezusa – to bi bilo najbolj primerno –, se moramo zadovoljiti le z navedbo sur in številke ajetov. Ime *Jezus* najdemo zapisano petindvajsetkrat, devetkrat popolnoma samostojno, trinajstkrat kot *Jezus, Marijin sin*, trikrat kot *Jezus Mesija, Marijin sin*. Te omembe najdemo v: K 2: 87, 136 in 253; K 3: 45, 52, 55, 59 in 84; K 4: 157, 163 in 171; K 5: 46, 78, 110, 112, 114 in 116; K 6: 85; K 19: 34; K 33: 7; K 42: 13; K 43: 63; K 57: 27; K 61: 6 in 14.

Trikrat je Kristus omenjen s samostojnim izrazom *Mesija*. To poimenovanje se v peti suri samostojno najde tudi v 72. vrstici, v kateri že imamo omembo *Mesija, Marijin sin*. Omembe torej najdemo v: K 4: 172; K 5: 72; K 9: 30.³

Petkrat je Jezus napisan v Koranu kot *Mesija, Marijin sin*. V peti suri se najde dvakrat v isti vrstici, drugače pa v: K 5: 17; K 5: 17; K 5: 72; K 5: 75; K 9: 31.

Dvakrat v koranskem besedilu najdemo samo »lbn Maryam«, torej *Sin Marijin*, in to v: K 23: 50; K 43: 57.

Jezus je – v različnih kombinacijah – največkrat predstavljen kot *Marijin sin*, in to triindvajsetkrat. Jezusovo poimenovanje »sin Marijin« potrjuje Jezusovo spočetje po nadnaravni poti (al-Jibouri 2009, 51–60). Za primerjavo lahko povemo, da evangelisti Jezusa le dvakrat opredeljujejo kot Marijinega sina: Marko v 6,3 in Matej v 13,55. Omeniti moramo, da je v Majaronovem prevodu v slovenskem besedilu Jezus izpisan tudi v 159. verzu četrte sure: »Niti enega slednika Knjige ne bo, ki bi resnično ne začel verjeti v Jezusa pred njegovo smrtjo. In On bo pričal proti njim na sodni dan.« (K 4: 159) Tega verza v naši obravnavi ne upoštevamo kot osebno omembo Nazarečana, ker ime v arabskem tekstu ni izpisano.

2. Oznanjenje, Marijino spočetje in Jezusovo rojstvo

Koransko poročilo o angelovem oznanjenju Mariji najdemo na dveh mestih: v tretji in v devetnajsti suri. Medtem ko tretja sura v verzih od 42 do 46 omenja več

² Masih pomeni Mesija. O islamskem pomenu tega izraza bomo spregovorili v nadaljevanju.

³ Na tem mestu je Mesija v kombinaciji z izrazom božji sin.

angelov in napoved čudežnega Jezusovega govorenja iz zibke, poročilo v devetnajsti suri zelo spominja na vrstice v evangeliju, ki poročajo o tem dogodku. Izvemo, da se je Marija umaknila pred domačimi na vzhodno stran, v Tempelj, in tam stopila za zastor, kjer jo je obiskal božji Duh v podobi čudovitega moškega: »... in je tam stopila za zastor, smo k njej poslali angela Gabriela; pokazal se ji je v podobi čudovitega moškega« (K 19: 17). Angel ji oznani čudežno rojstvo Jezusa. Čudežno zato, ker je Marija Bogu obljubila devištvo in je sklenila svojo obljubo držati, kakor izraža naslednja sura: »Uslišali smo tudi njo, ki je ohranila devištvo. Vanjo smo vdihnili svojega Duha, njo in njenega sina pa smo določili za znamenje vsem svetovom.« (K 21: 91) Marija se je obiskovalca zbal: »Pred teboj se zatekam k Usmiljenemu, če se ga bojiš! Je vzkliknila.« (K 19, 18) Nadangel pa jo je pomiril z vestjo, da bo rodila krepostnega sina: »Prav jaz sem poslanec tvojega Gospoda,« je dejal angel, »z vestjo, da boš rodila krepostnega sina.« (K 19, 19) Marija ga je vprašala, kako se bo to zgodilo, ko se še ni dotaknila moškega: »Kako bom rodila sina,« je odvrnila ona, »ko pa se me noben moški ni dotaknil in nikoli nisem nečistovala.« (K 19, 20) Na to ji je angel odgovoril, da Gospod to zlahka stori: »Angel pa ji je odgovoril: Tako bo! Tvoj Gospodar je dejal: To zlahka storim! On bo znamenje za ljudi in znak naše milosti. Tako je v naprej določeno.« (K 19: 21) Koransko besedilo sklene poročilo: »Zanosila je in se umaknila na oddaljen kraj.« (K 19: 22)

Zdi se, da Koran ne razlikuje oznanjenja od spočetja (Arnaldez, 1980, 80). Če vzamemo v roke Lukov evangelij, lahko preberemo, da angel Gospodov, ki se prikaže Mariji, ni identičen s Svetim Duhom, »avtorjem« čudežnega spočetja. Evangeljsko sporočilo torej razlikuje oznanjenje od spočetja. Koran pa v poročanju v devetnajsti suri ti dve dejstvi združi. Oziroma medtem ko v devetnajsti suri Koran poroča le o angelu, ki se Mariji prikaže v podobi lepega mladeniča, na drugem mestu pove drugače: »Navaja jim tudi Marijo, Imranovo hčer, ki je ohranila svoje devištvo, Mi pa smo vanjo vdihnili življenje. Verjela je besedam svojega Gospodarja in njegove Knjige. Čas je preživljala v molitvi.« (K 66: 12) Tu Bog, ki govori v prvi osebi, pove, da je v Marijo on sam vdihnil življenje, in ne omenja angela.

O Jezusovem rojstvu Koran spregovori v devetnajsti suri, v verzih od 23 do 34. Presenetljiva je omemba Marijinih porodnih bolečin: »Ob porodnih bolečinah je legla pod neko palmo.« (K 19: 23) Želela si je umreti, a jo je angel tolažil (K 19: 24) in jo opozoril na potok in na sveže datlje. V 27. vrstici iste sure zvemo, da se je z otrokom odpravila k domačim, ki so bili nad njenim dejanjem zgroženi. V obrambo je pokazala na otroka v zibelki, ki je spregovoril in razložil svoje poslanstvo, kakor nam poročajo naslednje vrstice devetnajste sure: »Otrok pa je spregovoril: Gospodov služabnik sem, dal mi bo Knjigo in me postavil za glasnika vere.« (K 19: 30)

Iz obeh poročil o oznanjenju in o rojstvu se lahko o koranskem Jezusu marsikaj naučimo. Najprej to, da je bil spočet deviško, z neposrednim božjim posegom, enako kakor Adam (Arnaldez 1980, 99–109). V tretji suri namreč beremo: »V Gospodovih očeh je Jezus kakor Adam; iz zemlje ga je ustvaril in rekel: Bodi! In pojavil se je.« (K 3: 59) Kajti »ko se [Gospod] za nekaj odloči, samo reče ›Bodi!‹ in zgodi se« (3: 47). Prav tako že ob angelovem prihodu izvemo, da bo Jezus poseben, kreposten človek, znamenje za ljudi in znak božje milosti. Poučen bo o Knjigi in o

modrosti, o Postavi in o evangeliju in bo kot poslanec namenjen Izraelovim sinovom (K 3: 48–49). Svojo izrednost Jezus pokaže takoj po rojstvu, ko spregovori v zibelki in razloži, da njegova mati ni storila nič »nezaslišanega« (K 19: 27), temveč je le izpolnila božjo voljo. Hkrati Boga imenuje svojega Gospodarja (prim K 19: 36), to pa pomeni, da sebe postavi v vlogo služabnika (K 19: 30). Jezus v zibelki potrdi, da ga bo povsod spremljal božji blagoslov, da mu bo Bog ukazal, naj moli, naj daje miloščino in naj bo dober z materjo, dokler bo živel, in Bog ga ne bo naredil nepravičnega in neposlušnega (K 19: 30–32). To nakazuje Jezusovo pasivno držo, o kateri bomo spregovorili v naslednjem poglavju o Mesiju. Omenjeno besedilo nam namreč zatrjuje, da Jezus ne deluje sam, iz ljubezni do Boga, ampak po božjem ukazu. Poleg tega je takšna predstavitev zelo islamsko obarvana, saj molitev in miloščina pomenita tudi dva stebra islama (Gloton, 2006, 310–311).

3. Mesija in enost Boga

Beseda *Masih* je v Koranu zapisana točno enajstkrat, in to v besedilu, ki je bilo razodeto v Medini (Gloton 2006, 222). Beseda je izvorno judovska in je v arabščino prišla prek sirščine. Poznana naj bi bila po vsej Arabiji že v pred islamskem obdobju. S hebrejsko besedo *mashiah* so Judje označevali pričakovanega Rešitelja (Odrešenika), ki jo je Septuaginta prevedla z izrazom *Christos*. Ta beseda pa se je pozneje začela uporabljati kot Jezusov priimek. V Koranu je beseda »Masih« uporabljena izključno za označevanje Jezusa in jo lahko razumemo kot osebno ime, ki ni nikoli razloženo in se najde le v medinskih verzih. Zavedati se moramo, da izraz Mesija v islamu izraža popolnoma drugačen pomen kakor pa v krščanski teologiji (Arnaldez 1980, 84). Arabski razlagalci besede »Masih« povezujejo z glagolom *masaha*, to pomeni maziliti. Jezus je bil namreč maziljen z blagoslovom iz nebes: »Kjerkoli bom, me bo blagoslavljal. Ukazal mi bo, naj molim in delim dediščino, dokler bom živel.« (K 19: 31)

V novi zavezi se je božje razodetje »razvijalo« postopoma in Jezus se apostolom razodene kot Mesija šele po dolgi »pripravi« apostolov na to. V Koranu ne najdemo te postopnosti razodevanja. Besedilo svete islamske knjige Jezusa že ob rojstvu imenuje Mesija. Mesija je v Koranu le poslanec v vrsti poslancev, ki se sklene z Mohamedom. Kakor vsi poslanci je tudi Jezus le ustvarjeni del stvarstva. Koran tudi dobesedno zanika nauk o Jezusu Mesiju, božjemu Sinu, in to z grobimi besedami: »Judje govorijo ›Ezra⁴ je Božji sin«, kristjani pa pravijo: ›Mesija je Božji sin.« To so njihove besede iz njihovih ust, podobne besedam prejšnjih nevernikov. Vrag naj jih vzame, sprevržence! Poleg edinega Boga imajo za bogove svoje duhovnike in menihe in Mesijo, sina Marijinega. Zapovedano pa jim je klanjati se samo Gospodu. Razen njega ni drugega boga! On je vzvišen nad vsemi, ki jih imajo ljudje za njemu enake.« (K 9: 30,31) Koran kristjanom očita, da so svoje duhovnike, menihe in Marijinega sina naredili za Boga. Brezpogojna islamska dogma o enosti Boga odvzema besedi Mesija vso krščansko vsebino in v Jezusu prepozna le človeka.

⁴ Ezra je bil Mojzesov pisar in naslednik, ki ga je neka judovska ločina častila kot božjega sina.

Priznavanje izključno Jezusove človeške narave potrjuje tudi pridevek, ki ga najdemo v povezavi z Jezusovim omenjanjem v Koranu: *služabnik*, ki ga absolutno ne smemo razumeti v judovsko-krščanskem kontekstu. Jezus je *božji služabnik*⁵, arabsko *abd Allah*, to dobesedno pomeni božji suženj, v teološkem pomenu pa »ustvarjeni«. Človek v islamski miselnosti namreč ni le božji služabnik v slovenskem pomenu besede, temveč je božja lastnina. Bistvo Jezusovega poimenovanja kot služabnika je v čaščenju Boga. Pomeni človeka, ki je popolnoma predan, poslušen Bogu. Jezus tudi sam pravi, da ni nič več kakor božji služabnik (K 4: 170; K 43: 59), poslanec, ki tako kakor njegova mati uživa hrano (K 5: 79). Tudi angeli so v Koranu imenovani *abd Allah*. V četrti suri beremo v 172. vrstici: »Mesiji ni pod častjo biti Gospodov služabnik in tako je tudi z angeli, Gospodu najbližjimi. Tiste pa, ki jim je pod častjo služiti Gospodu in so prevzetni, bo Gospod zbral pred seboj.« (K 4: 172) Vsekakor je temelj islamske kristologije, da je Jezus le ustvarjeni človek: »On je bil le samo služabnik, nagradili smo ga s poslansko vlogo in ga postavili za zgled in poduk sinovom Izraelovim.« (K 43: 39)

V arabski kulturi biti predan Bogu pomeni, biti pasiven. Bog se odloča namesto človeka, ker je človek razumljen kot Alahova last. Poleg tega pomena pa ima Jezusova podložnost Bogu še pomen zgloda, primera krepostnega življenja po božji volji, ki naj mu sledijo tudi drugi (Parrinder 1995, 35). Na dveh mestih (K 4: 159 in K 5: 117) koransko besedilo Jezusa imenuje *priča*. Na žalost sta oba verza v slovenskem prevodu slabo prevedena in te besede niti ne vsebujeta. Hočeta pa povedati, da je Jezus primer⁶ in znamenje,⁷ kateremu naj verniki sledijo. Jezus je večkrat omenjen tudi v povezavi z božjim Duhom⁸, s katerim je okrepljen. Enkrat samkrat ga Koran poimenuje tudi kot usmiljenje (K 19: 21).

Koran nedvoumno nasprotuje kakršnemukoli verovanju v Jezusovo božanstvo. Lahko rečemo, da v Koranu najdemo štiri kategorične negacije Jezusovega krščanskega pomena: Jezus ni Bog, niti ne njegov sin, niti del Svete Trojice – o tem bomo spregovorili v nadaljevanju –, niti ni bil nikoli križan; tudi to bomo še razložili.

Posledica dejstva, da koranski Jezus ni Bog, ker koranski Bog ne prenese nobenega družabnika, je tudi različno pojmovanje človeka v islamu. V krščanstvu je človek oseba, ki živi v občestvo z Bogom, je tako rekoč božji otrok, kakor uči sv. Pavel, zato lahko verniki kličejo Boga Očče (Rim 8,15). Nasprotno pa v islamu »Bogu ne pristoji, da bi imel kakega otroka! (K 19: 35)«. Bog ni ustvaril človeka, da bi bil njegov otrok, marveč – kakor smo videli zgoraj – suženj, ki se Bogu klanja (Ocvirk 2004, 319). To pa je tudi bistvo islamske antropologije: pokornost Alahovi volji, ki je zapisana v Koranu. Zato radikalizacija islama temelji na dobesednem razumevanju Korana. Pokornost ali celo sužnost njegovi besedi pa temelji na enosti Alaha, ki mu ni enakega. Tudi najbolj recitirana sura muslimanov se glasi: »Reci: »Gospod je en sam, Edini! Gospod je pribežališče. Ni rodil in rojen ni, nihče mu ni enak!«

⁵ V Koranu imamo tri verze, ki pravijo, da je Jezus božji služabnik: 4: 172, 19: 30, 43: 59.

⁶ V Koranu imamo tri verze, ki Jezusa dajejo za zgled: 3: 59, 43: 57, 43: 59.

⁷ Najde se štirikrat: 3: 49, 19: 21, 21: 91, 23: 50.

⁸ Najde se sedemkrat: 2: 87, 2: 253, 4: 171, 5: 110, 19: 17, 21: 91, 66: 12.

(K 112: 1–4) Ta verz najbolj izrazito poudari enost Boga in njegovo različnost od človeka (Carzedda 1990, 104). Tudi na drugih mestih v Koranu zasledimo dejstvo, da je Bog edini: K 4: 171; K 10: 68; K 19: 90–92; K 25: 2.

4. Poslanstvo koranskega Jezusa

Ker Jezus ni Mesija v krščanskem pomenu besede, da bi torej prišel odrešit človeški rod, se postavlja vprašanje: kakšno poslanstvo islamska teologija pripisuje Jezusu? Da bomo lahko našli zadovoljiv odgovor na to vprašanje, si bomo pogledali, kaj nam sporočajo koranska besedila, v katerih je Jezus imenovan *prerok*, *poslanec* ali *glasnik vere*. Pomeni teh poimenovanj se v Koranu prepletajo.

Pri opredeljevanju poslanstva koranskega Jezusa moramo biti najprej pozorni na dejstvo, da je Jezus v Koranu na treh mestih⁹ imenovan tudi *Beseda*, saj je bil po njej poklican v življenje, in je hkrati izpolnitev besed prerokov, ki so ga napovedovali (Parrinder 1995, 45). Ker mu je Bog dal svojo besedo, je Jezus sam (božja) beseda. V muslimanskih eksegezah koranskega besedila najdemo glede Jezusovega enačenja z Besedo štiri različne razlage: 1. Jezus je uresničitev božje stvariteljske besede, ki je bila izgovorjena v trenutku njegovega spočetja. 2. Jezus je prerok, ki ga božja besede napoveduje po njegovih predhodnikih. 3. Jezus je božja beseda, ker govori v božjem imenu in tako vodi ljudi po pravi poti. 4. Jezus je božja Beseda, ker je Jezus kot oseba »vesela novica«. ¹⁰ Prav na podlagi dejstva, da Jezus govori v imenu Boga božjo besedo, Koran Jezusa poimenuje glasnik¹¹ in prerok¹². Kot prerok je Jezus posamezno omenjen samo enkrat, pogosto je namreč omenjen skupaj z drugimi preroki, večinoma biblijskimi. Poglejmo si najprej vsebino preroške službe v Koranu.

Koranski nauk uči, da je pred Mohamedom vsako ljudstvo imelo svojega preroka, ki ga je Bog poslal: »... vsako ljudstvo je imelo poslanca. In ko pride njihov poslanec mednje, jim bo sojeno po pravici; nobene krivice ne bodo utrpeli.« (K 10: 47) Po tradicionalni teoriji naj bi doktrina o preroštvu nastala v drugem delu meškega obdobja, ko je bilo treba Mohamedovo delovanje razložiti in nekam umestiti. Mohamed je zadnji v vrsti petindvajsetih prerokov, ki se je začela z Adamom. Prerok je torej najpomembnejši vmesni člen med Bogom in ljudmi. Zato se tudi besedi prerok (nabi) in poslanec (rasul) v Koranu zelo pogosto najdetata: 235-krat prerok, poslanec pa 54-krat; to očitno kaže na pomembno in vzvišeno vlogo preroštva v koranski zgodovini: do preroštva ima vsak musliman skrajno spoštljivo držo. V Koranu pa prerokov ne spoznavamo toliko z njihovimi življenjepisi kakor z mnogimi pripovedmi o njihovi religijski drži, ki ustvarjajo like poslancev. Poleg njihovega sporočila nam koransko besedilo sporoča, kako so ga preroki živeli in na

⁹ Jezus je imenovan Beseda v 3: 45 in 59 in v 19: 34.

¹⁰ Povzeto po *Encyclopedie de l'islam* (Pariz: Maisonneuve-Larose S.A., 1978), s. v. Isa.

¹¹ Najde se desetkrat: 2: 87, 2: 253, 3: 52, 4: 163, 4: 171, 5: 46, 5: 75, 33: 7, 57: 27, 61: 6.

¹² Najde se sedemkrat: 2: 136, 4: 163, 6: 85, 19: 30, 33: 7, 57: 27, 61: 6.

kakšen način so ga posredovali ljudem. V Koranu najdemo šest poslancev, ki se imenujejo *poslanci*, *obdarjeni s stanovitnostjo* in imajo posebne nazive (Carzedda 1990, 71). To so: Adam, Noe, Abraham, Mojzes, Jezus in Mohamed.

Koran na različnih mestih pripoveduje, v kakšnem odnosu so si bili preroki med seboj. Vendar njihovih zgodb ne najdemo v strnjenem tekstu, temveč jih moramo sestaviti iz besedil, ki so razpršena skozi celotno koransko besedilo. Značilno je tudi, da preroki pogosto ponavljajo besede, ki so jih izrekli preroki pred njimi. Tudi božjo besedo, ki so jo preroki oznanili, ponavljajo naslednji preroki. Ko prerok naleti na nasprotovanje množic, se sklicuje na besede svojih predhodnikov. To bi lahko imenovali koranska tipologija, ki je prepoznavna po načinu, na katerega prerok predstavi svoje poslanstvo. Končno pa Bog preroka obvaruje pred nevarnostmi. Na podlagi te tipologije Koran trdi, da ni in ne sme biti nobene razlike med preroki in mora pravo verovanje vključevati vero v vse preroke (Arnaldez 1980, 143–186, in K 2: 136). Po koranskem nauku pravi musliman, ki se popolnoma podredi Bogu, ne sme prerokov hierarhično razvrstiti po pomembnosti. Od petindvajsetih prerokov, ki jih priznava islam, jih je kar dvajset bibličnih. Zanje bil lahko rekli, da jih priznavajo vsi trije monoteizmi. Zato so muslimani prepričani, da je dovolj, poznati le zadnjega preroka, Mohameda, ki je oznanil sporočilo vseh prerokov pred njim, čeprav so živeli in delovali v popolnoma drugačnih okoliščinah kakor on. Ker je v Koranu oznanjeno popolno božje razodetje, ni treba poznati knjig, v katerih je zapisano oznanjevanje prejšnjih prerokov. Evangelij tako prekličče toro, Koran pa prekličče evangelij. Koran povzema in ponavlja vsa druga oznaniila (Koran 3: 3), zato popolnoma zadošča, če beremo in preišljujemo le Koran (Gardet 2002, 70), ki je bil razodet po preroku Mohamedu, torej je Mohamed Prerok z veliko začetnico. Pa vendar v Koranu najdemo suro, ki pravi, da je tudi Jezus povzdignjen nad druge preroke: »Nekatere od poslancev smo povzdignili nad druge. Gospod je z nekaterimi govoril, druge je dvignil za nekaj ravni. Jezusu, Marijinemu sinu, smo naklonili jasne dokaze in ga okrepili s Svetim Duhom.« (K 2: 253) Ti jasni dokazi, da je nad drugimi in okrepljen s Svetim Duhom, so v Koranu predstavljeni kot čudež. Razlikujemo med božjimi čudeži nad Jezusom in božjimi čudeži, ki se zgodijo po Jezusu. Bog čudežno deluje na Jezusa že pri Marijinem spočetju in takoj po rojstvu. To dogajanje se nadaljujejo z božjim varstvom pred Jezusovimi sovražniki. Poleg tega pa imamo čudeže, ki jih je Bog storil po Jezusu.

Le v Koranu zasledimo čudež, ki ga je Jezus napravil kot otrok, saj je govoril že v zibelki. V Svetem pismu kaj takšnega ni opisanega, saj o Jezusovem otroštvu iz evangelijev izvemo zelo malo, vendar – kolikor je znano – Jezus po krščanskem prepričanju v otroštvu ni delal čudežev. Kakor je zapisano v Koranu, je Jezus kot dojenček dvakrat spregovoril ljudem (K 3: 46; K 5: 110) in enkrat svoji materi (K 19: 29–33). Tudi čudež s ptico je opisan le v Koranu (K 3: 49; K 5: 110) in spominja tako na svetopisemsko kakor tudi na koransko pripoved o stvarjenju človeka, ki ga je Bog oblikoval iz ilovice in ga nato oživil (1 Mz 1,26–30; 1 Mz 2, 7; 15,26.28–29). V peti suri (K 5: 110) je kar štirikrat poudarjeno, da je Jezus vse čudeže lahko delal le po božji volji. Samo zato, ker je tako želel Bog, je Jezus lahko zdravil slepe, očiščeval gobavce in obujal mrtve. V potrditev svojega preroškega poslanstva je Jezus storil različne

čudeže oziroma znamenja, ki jih Koran navaja vzporedno z evangelijskimi izjavami: »In Gospod bo dejal: ›O Jezus, Marijin sin, spomni se mojih blagoslovov tebi in tvoji materi, ko sem te okrepil s Svetim Duhom in si učil ljudi že iz zibelke in potem kot odrasel moč; ko sem te naučil pisati in te poučil o modrosti, Postavi in Evangeliju; in ko si po moji volji iz ilovice zgetel nekaj ptici podobnega in dahnil vanjo, potem pa je po moji volji ptica oživila; in ko si po moji volji obujal od mrtvih; in ko sem te rešil pred Izraelovimi sinovi – ko si jim predstavil jasne dokaze, pa so neverujoči med njimi zaklicali: *To je navadna čarovnija!*«¹³ (K 5: 110)¹⁴ Vendar kljub vsem jasnim dokazom Judje niso bili zmožni verovati v Jezusa. Verovali so le učenci, ki so spoznali božje sporočilo (K 5: 111). Še neko drugo vzporedno pripoved o čudežu s ptico lahko zasledimo prav tako v Koranu, nikakor pa ne tudi v Svetem pismu. Mišljena je pripoved, ki opisuje Abrahamovo oživitev štirih mrtvih ptic (K 2: 260). Sveto pismu tudi ne opisuje čudeža z obloženo mizo, ki se je spustila iz nebes (K 5: 112–115), vendar lahko to pripoved primerjamo z evangelijskimi čudeži, ki govorijo o Jezusovi pomnožitvi kruha in rib in o nahranitvi množice (Mr 6,30–44). Koran evangelijev ne zanika kot božje knjige. Omenjeni so kar dvanajstkrat in predvsem v surah, ki so nastale v medinskem obdobju (K 3: 3.48.65; K 5: 46.47.66.68.110; K 7: 157; K 9: 111; K 48: 29; K 57: 27). V svojih pripovedih poudarja čudovito naravo dogodkov, ki zadevajo Jezusovo rojstvo in njegovo poslanstvo, njegovo delovanje, njegov konec in eshatološko vlogo. V Koranu ne najdemo dosti evangelijskih pripovedi in Jezusovih pridig oziroma jih skoraj ne izsledimo. Izjema je besedilo iz sure K 48: 29, ki predvsem po obliki spominja na evangelijsko priliko o sejalcu (Mt 13,18–23). V sveti knjigi muslimanov pa najdemo tudi drobce prilike o kameli in šivankinem ušesu (K 7: 40), ki je podobna priliki iz Matejevega evangelija (Mt 19,23–24).

5. Jezus in Mohamed

Islamski razlagalci razodetega besedila utemeljujejo povezavo med prerokoma Jezusom in Mohamedom na dveh koranskih besedilih. Najprej se zaustavimo pri 157. vrstici sedme sure. Takole pravi: »... tistim, ki bodo sledili poslancu, glasniku vere, ki ne bo znal ne brati ne pisati in bodo našli njegov opis v Postavi in Evangeliju; od njih bo zahteval, da delajo dobro in se ogibajo zla; vse, kar je lepega, jim bo dovolil, in vse, kar je grdega, jim bo prepovedal; osvobodil jih bo bremen in težav, ki so jih pestile. Ti, ki mu bodo verjeli, ga podpirali, mu pomagali in sledili luči, razodeti po njem, bodo dosegli, kar bodo želeli.« Po mnenju razlagalcev naj bi bila sedma sura razodeta v Meki, in to takoj za osemtrideseto suro. Toda eksegeza dodaja, do so bili nekateri verzi dodani v Medini, skoraj zagotovo 157. ajet, ki je prvi temelj razlage, da biblični tekst napoveduje preroka Mohameda. Koran tu omenja, da je v postavi in v evangeliju napovedan prihod preroka Mohameda. Muslimanski eksegeti se sklicujejo celo na starozavezno besedilo, in to na vrstice 15 in 18–19 v 118. poglavju Pete Mojzesove knjige (Blanchere, 194). Po njihovem to besedilo naznanja

¹³ Judje so hoteli Jezusa ubiti, a jim je Bog to preprečil (Khoury 2010, 304).

¹⁴ Prim. vzporedno besedilo (3: 48–49), ki je Jezusu samemu položeno v usta (Khoury 2010, 304).

Mohamedov prihod in poslanstvo. Drugo koransko besedilo, na katero se sklicujejo islamski eksegeti, pa najdemo v 6. vrstici enainšestdesete sure, ki pravi: »Jezus, Marijin sin, je dejal: ›O, sinovi Izraelovi! Gospod me je poslal, naj potrdim že prej razodeto Postavo in naj vam prinesem veselo vest o poslancu z imenom Ahmed. Prišel bo za menoj.« Predstavil jim je očitne dokaze, oni pa so rekli: ›To je prava čarovnija!« (K 61: 6) Prepričani so, da te Jezusove besede napovedujejo preroka, ki bo prišel za njim. Pod imenom Ahmed prepoznavajo preroka Mohameda. Obe imeni imata namreč koren *hmd*, to pa je za muslimane zadosten in zgovoren dokaz, da govorimo o isti osebi. Ta koranski verz je referenčen na evangelista Janeza, ki v 16. vrstici 14. Poglavlja navaja Jezusove besede: »Jaz pa bom prosil Očeta in dal vam bo drugega Tolažnika, da bo ostal pri vas vekomaj.« Ta Tolažnik se v grškem tekstu imenuje Parakletos. Muslimanski teologi očitajo kristjanom, da je bilo v originalnem besedilo zapisano Periklitos, to pomeni odličnik, in da so to besedo nadomestili s parakletos, ki se v arabščino prevaja z Ahmad (Gloton, 2006, 349–352).

6. Jezus in Sveta Trojica

Pomembno je poudariti, da je izhodišče za uradno koransko nasprotovanje božji Sveti Trojici Mohamedovo razumevanje krščanskega nauka. To beremo v 116. verzu pete koranske sure: »In ko bo Gospod dejal: O Jezus, Marijin sin, ali si govoril ljudem: Sprejmite mene in mojo mater kakor dva bogova poleg Gospoda? Bo Jezus odvrnil: Hvaljen bodi! Nimam pravice zahtevati tega, do česar nimam pravice. Če bi bil tako govoril, bi ti vedel za to. Ti veš, kar vem jaz, jaz pa ne vem, kar veš Ti. Ti resnično poznaš vse skrivnosti!« Ko namreč prebiramo to vrstico, vidimo bistvo napačnega razumevanja krščanskega pojmovanja Svete Trojice. Od tod namreč izhaja prepričanje, da Sveto Trojico sestavljajo Bog, Marija in Jezus. Zanimivo, Jezus na tem mestu zanika, da je eden od treh.

Zagotovo je islamska podoba Boga drugačna od krščanske. V islamu »Bogu ne pristoji, da bi imel kakega otroka« (K 19: 35). Najbolj recitirana sura muslimanov se glasi: »Reci: ›Gospod je en sam, Edini! Gospod je pribežališče. Ni rodil in rojen ni, nihče mu ni enak!« (K 112: 1–4) Ta verz najbolj izrazito poudari enost Boga in njegovo različnost od človeka (Carzedda 1990, 104). Še več, koranski Bog ne prenese nobenega družabnika. Tudi na drugih mestih v Koranu zasledimo dejstvo, da je Bog edini, na primer K 4: 171; K 10: 68; K 25: 2 ...

Navedeni citati popolnoma zavračajo opredelitev krščanske verske resnice o Jezusovi božji naravi s kalcedonskega koncila. Koransko razumevanje Svete Trojice kot obstoja treh bogov postavlja kristjane ob bok nevernikom in mnogobožcem, čeprav jih hkrati še vedno prišteva k *ahl al-kitab* (ljudstvo knjige) (Ocvirk 2004, 318–319). Kakršnakoli pridružitve kogarkoli Bogu je dejanje, nad katerim se, kakor vidimo, Koran zelo zgraža (K 10: 68; K 19: 90), to je žalitev božje enosti. Trditev, da Jezus ni božji sin, tudi zanika možnost, da bi se Bog učlovečil oziroma v telesu sestopil na naš planet.

7. Problem križanja, Jezusov ponovni prihod in zadnja sodba

Največja razlika med evangeljskim Jezusom in koranskim Isom je nedvomno v sklepu njegovega zemeljskega življenja. Danes islamski nauk nedvomno uči, da Jezus ni bil križan in ni umrl sramotne smrti na križu, ker bi bilo to nedostojno za preroka. Bog je namreč preroke varoval in jih tako postavljajal za znamenje vernikom. Bog poskrbi za svoje preroke z maščevanjem in jih ne pusti trpeti (Arnaldez 1980, 191–198), sploh pa ne na križu, saj bi to pomenilo zmago za nasprotnike (Carzedda 1990, 96). Po koranskem nauku božji poslanec Isa ne more končati z bedno smrtjo na križu (Arnaldez, 1980, 203–204). V četrti suri v 157. vrstici lahko beremo, kako Koran nasprotuje krščanskemu nauku: »Ubili smo Jezusa, Mesijo, Marijinega sina in Božjega poslanca! A niso ga ubili in niso ga križali, ampak so si le domišljali. Tisti, katerih mnenja o Jezusu so se razhajala, so bili tudi sami v dvomih. Ničesar gotovega niso vedeli, ampak so le ugibali. Prav zares ga niso ubili.« (K 4: 157). Na podlagi koranskega besedila muslimani verujejo, da je Bog Jezusa vzel k sebi v nebo: »In dejal je Gospod: ›O Jezus, vzel te bom k sebi, k sebi te bom povzdignil. Rešil te bom pred neverniki in tvoje slednike bom povzdignil nadnje vse do sodnega dne. Potem se boste vsi vrnili k meni in rabsodil bom o vaših sporih.« (K 3: 55) Pa tudi: »... temveč ga je Bog povzdignil k sebi. On je mogočen in moder!« (K 4: 158) In zopet: »Govoril sem jim le, kar si mi ti naročil: ›Klanjajte se Bogu, mojemu in vašemu Gospodarju!‹ Dokler sem med njimi prebival, sem nad njimi bedel. Ko pa si me vzel k sebi, si nad njimi bedel samo še Ti. Ti bediš nad vsem!« (K 5: 117)

Ko Koran uporablja izraza povzdigniti in vzeti k sebi (K 3: 55; K 4: 158; K 5: 117), hoče poudariti, da je bil Jezus vzet v nebo, k Bogu, in da se je to zgodilo po božji volji in z božjo močjo. Torej to ni vnebohod v krščanskem pomenu besede, temveč bolj vnebovzetje (Arnaldez 1980, 187–191). Od tod v muslimanskem svetu obstajajo različne razlage o tem, kaj naj bi se v resnici zgodilo. Izročilo na primer pravi, naj bi bil namesto Isa križan eden od njegovih učencev.

Glede konca sveta se koranska (K 7: 187) in krščanska pripoved popolnoma ujemata (Mr 13,32–37; prim. Mt 24,36–44 in Lk 17,26–30.34–36). Obe pravita, da za čas ne ve nihče, le Bog, zato moramo biti pripravljeni. Tu pa lahko govorimo o eshatološki razsežnosti poslanstva koranskega Jezusa. V 61. vrstici triinštiridesete sure za Jezusa pravi: »On naznanja sodni dan, zato nikar ne dvomite vanj in sledite mojim navodilom. To je prava pot!« Podatki v Koranu, ki zadevajo drugi prihod, so resda skopi, dvoumni in ne omogočajo trdnih trditev. Poznejši pisci so to tematiko poskušali poglobiti s predstavami, da bo Kristus prišel na višku boja med pravičniki in krivim mesijem in ga pokončal. Muslimani namreč verujejo, da je bil Jezus pravi obljubljeni Mesija in prerok, poslan izraelskemu ljudstvu, kakor že rečeno, pa se bo po tradicionalnem islamskem nauku vrnil iz nebes (Jomier 1996, 117–138). Šele ko se bo Jezus vrnil na zemljo, bo umrl in potem bodo vsi verovali v Jezusa preroka (K 4, 159) (Arnaldez 1980, 205–207).

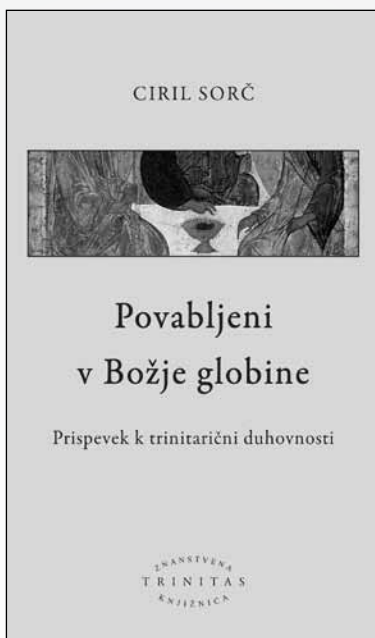
8. Sklep

Vidimo, da Jezus v islamskem razodetju ne igra zanemarljive vloge. Koran poroča o vseh najpomembnejših dogodkih njegovega življenja in poslanstva, razen o smrti na križu in o vstajenju. Jezus oznanja eshatološke čase in sodni dan in napoveduje ponovni приход. Končno Koran v Kristusu vidi Mohamedovega znanilca. Vse to priča, da je Koran razvil edinstveno kristologijo in jo integriral v svoje razumevanje odrešenja. Ob pregledu Jezusovega življenja, ki nam ga Koran ponuja, lahko naposled izrišemo jasnejšo podobo islamskega Jezusa. Povzamemo lahko, da je to kreposten človek, posebej izbran od Boga, obdarjen s številnimi milostmi, nikakor pa ne z božanskimi lastnostmi.

Ne moremo torej spregledati, da islamska kristologija kategorično zanika Jezusovo božansko naravo (K 5: 72 in 116), Jezusovo božje sinovstvo (K 9: 30 in K 19, 34–35), Jezusovo udeležnost v Sveti Trojici in vero v Trojico imenuje celo politeizem (K 4: 171 in K 5: 73). Islamski nauk nikakor ne dopušča Jezusove smrti na križu (K 4: 157), ker bi bilo to nevredno velikega preroka, kakršen je Jezus bil v Koranu. Tako lahko rečemo, da se krščanska in islamska kristologija razlikujeta glede Jezusove soudeležbe pri božji naravi, ker je koranski Bog čista enost, glede možnosti božjega učlovečenja, ker je islamski Bog čista transcendenca, in glede odrešenja, ker Alah nikakor ni dopustil, da bi Jezus svoje življenje daroval na križu.

Reference

- al-Jibouri, Yasin T.** 2009. *Mary and Jesus in Islam*. Qum: Ansariyan.
- Arnaldez, Roger.** 1980. *Jésus Fils de Marie, Prophète de l'Islam*, Pariz: Desclée.
- Blacher, Régis, prevajalec.** 1999. *Le Coran*. Fr. prevod. Pariz: Maisonneuve-Larose.
- Bormans, Maurice.** 1996. *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*. Pariz: Desclée.
- Carzedda, Salvatore.** 1990. *The quranic Jesus in the light of the Gospel*. Silsilah: Silsilah publications.
- Ellul, Jacques.** 2004. *Islam et judéo-christianisme*. Pariz: PUF.
- Gerdet, Louis.** 2002. *L'Islam, religion et communauté*. Pariz: DDB.
- Gloton, Maurice.** 2006. *Jésus le Fils de Marie dans le Qur'ân et selon l'enseignement d'Ibn 'Arabî*. Bejrut: al-Bouraq.
- Jehart, Anton.** 1923. Kristologija in marijologija v Koranu. *Bogoslovni vestnik* 3:97–116.
- Jomier, Jacques.** 1996. *Dieu et l'homme dans le Coran*. Pariz: Cerf.
- Koran.** 2004. Prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Morton, Jeff.** 2011. *Two Messiahs*. Colorado Springs: Biblica.
- Ocvirk, Drago Karl.** 2004. Nekatere doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije. *Bogoslovni vestnik* 64:317–331.
- . 2012. Jesus – neither a hand of reconciliation nor an apple of discord between Christians and Muslims. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the way of healing and growth*, 197–203. Berlin: Lit Verlag.
- Parrinder, Geoffrey.** 1995. *Jesus in the Qur'ân*. Oxford: Oneworld Publications.
- Peters, E. Francis.** 2011. *Jesus and Muhammad: Parallel Tracks, Parallel Lives*. Oxford: University Press.
- Zahniser, A. H. Mathias.** 2008. *The mission and death of Jesus in Islam and Christianity*. New York: Orbis Books.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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 75 (2015) 4, 717—726
 UDK: 2-1Unger R.M.
 Besedilo prejeto: 10/2015; sprejeto: 12/2015

Lenart Škof

Divinization of Life in Roberto Mangabeira Unger's Philosophy of Religion¹

Abstract: The present article sets out to discuss some interesting possibilities of using Dionysius the Areopagite's thought in modern philosophical contexts, especially as relating to the idiosyncratic pragmatist project of Roberto Mangabeira Unger and partly also Jean-Luc Nancy. The article first focuses on his thought as presented in his earlier *The Self Awakened* and thus focuses on Unger as a pragmatist, who – even by taking a distance from pragmatism itself – sets out on a path of *the self-awakening*, a path also leading to the *divinization of life*. In this, some interesting parallels with the thought of both Dionysius the Areopagite and Jean-Luc Nancy are suggested. With both thinkers, as compared to Unger's idea of self-awakening, we interpret *life* as a symbol of the inconceivable difference between the finite/mortal and the infinite, or, the idea of the infinity of human spirit. In his last book *The Religion of the Future* Unger deals with his project of divinization of our ethical and political lives. In the last part of this paper, some ethical and political consequences of his thought are thus presented.

Key words: Roberto Mangabeira Unger, Jean-Luc Nancy, Dionysius the Areopagite, pragmatism, life, divinization

Povzetek: **Poboženje življenja v filozofiji religije Roberta Mangabeira Ungerja**

Članek razglablja o nekaterih možnostih uporabe misli Dionizija Areopagita v okviru sodobnih filozofskih kontekstov, posebej s poudarkom na misli ameriškega pragmatista Roberta Mangabeira Ungerja in v manjšem delu tudi na misli Jeana-Luca Nancyja. Članek se najprej osredotoči na njegov pragmatizem v delu *The Self Awakened*, ki – celo z nekoliko distance do pragmatizma samega – vzpostavlja pot do samoprebujenja ali prebujenja našega sebstva. V tem išče nekatere zanimive paralele z mislijo Dinonizija Areopagita in Jeana-Luca Nancyja. Z obema mislecema, kakor ju primerjamo v okviru Ungerjeve misli o samoprebujenju, interpretiramo življenje kot simbol neizrazljive razlike med umrljivim in neskončnim ali idejo neskončnosti človeškega duha. Unger v zadnji knjigi *The Religion of the Future* razglablja o projektu divinizacije ali poboženja naših etičnih in političnih življenj. V zadnjem delu se tako ukvarjamo z etičnimi in političnimi posledicami Ungerjeve misli.

¹ This paper is an enlarged and revised version of an original Slovenian paper *Bog, prihodnost, transcendenca: variacija na Dionizijevo temo* (Škof 2011, 369–381).

Ključne besede: Roberto Mangabeira Unger, Jean-Luc Nancy, Dionizij Areopagit, pragmatizem, življenje, poboženje

The present article sets out to discuss some interesting possibilities of using (pseudo) Dionysius the Areopagite's thought in modern philosophical contexts, especially as relating to the idiosyncratic pragmatist project of Roberto Mangabeira Unger and in part also to Jean-Luc Nancy.

When talking about making use of the Areopagite's thought, the word may at first sound harsh if considered only in terms of the everyday contexts in which we normally encounter it. But, since we speak as pragmatists, the term 'use' for me always implies that genuine stance that tries to create broader possibilities for the fulfilment of social hopes by drawing (con)texts, words – or, even better, conversation/communication – closer. Since its very inception, American pragmatism has in this sense been directed towards transcending everything that we already have in the search for alternative paths or visions in the service of social or ethical progress – or, in other terms, raising man's awareness of her self and his world. In his work entitled *A Common Faith*, Dewey refers to this search with the notion of an idea of God – and by that move, he points to the relationship between the actual and the ideal. Since we are »in a distracted age,« as Dewey (1971, 51) puts it, he finds the need for such an idea urgent for us. Moreover, for us pragmatists, any process of creating something new is experimental and gradual; it is only from a cautious yet persistent action or creation of new things that new 'values' spring forth (the latter are understood as broadly recognised habits or modes of action; we will subsequently refer to this process in terms of the *divinization* of humanity and understand it as a horizontal mode of transcendence).

If we may step back a little, then we would comment that in this process we are looking for new possibilities of connecting the yet-unconnected topics. Still, has the very relationship between idea and practice or ideals and the process of their implementation not always been one of the stumbling blocks of philosophers and theologians alike? We are convinced that pragmatism offers one of the most plausible approaches towards resolving this difficult question.

I

Let us now turn to our first topics – i.e., the idea of God and divinization of self. According to John Dewey, the 'idea' of God is reflected in us through an imaginative conception of the future. These actions open an internal, transcendental space, which here consists of an experiential expanse that transcends anything we already possess. It concerns the relationship between us and the others, that is to say, a space of love between the self and the other. What initially confuses us here, though, is the word 'us.' The question that initially arises concerns how

it can be possible to think about such a space from the viewpoint of individual experience, in which the latter is delivered through a continuous process of self-transcendence towards a future time, and in which it is possible for a trace of transcendence to emerge, barely visible at first, which, both internally and externally, opens the border of one's finitude in a mysterious relationship to the infinite Other. Some might suggest that we want to profane the eschatological field of apophatism, in which God is described only in terms of what He is not.² But even here in this social context we can say, as a reminder of that same apophatism and in relation to its inherent future, that the mystery is preserved.

Now we would like to move on a little. As a Slovenian philosopher Gorazd Kojančič says in his introduction to the complete Slovene translation of *Works* by Dionysius the Areopagite (2008, 32–33), we meet this philosopher today in his longing, in the *experience* that

»[w]e are always infinitely more than what we believe – and what others would like to believe – we are (...) That we are mystical, spiritual beings.«

This is a topic that can, of course, also be found in Indian (proto)philosophical and religious thought (*Vedas*, *Upanishads*); just before the end of this initial discussion we would also like to touch upon these texts. Then, at the same time, we shall also ponder on how we can understand the expression 'spiritual beings' in modern philosophy or ethics. But we are going to deal with that later, for the above passage offers me a nice cue to proceed to our, as it were, pragmatist 'variation.'

There are not many expressions in the history of pragmatism that would approach the fields of religion and religious experience the way Roberto Mangabeira Unger does. Up until now, Unger is the only pragmatist to have linked his thought to a great religious philosopher and ventured with it even into the fields of ethics and political philosophy. For him the philosopher in question is Nicolaus Cusanus, also indicating Unger's close affinity with the tradition or spirit of Dionysius in the history of philosophy (in key points he also mentions Plotinus and Indian philosophy). Unger (2007, 28) – much as Lévinas said of the *Talmud* in his *Totality and Infinity* – declares that »the philosopher with whose teachings the ideas of [*The Self Awakened*] have in certain respects the closest kinship was neither a pragmatist nor [his] close contemporary. He is Nicholas of Cusa, who lived from 1401 to 1464.«³ We know, of course, that Cusanus was a huge admirer of the Areopagite, so Unger's thought deserves a comment, since pragmatism has been traditionally immune or extremely allergic to such statements.⁴ According to Nietzsche, as

² See extensively on mystical knowledge of in Dionysius in Gombocz (2015, 305f).

³ The two comments in square brackets within this quote are ours.

⁴ According to Rorty, the vast majority of (neo)pragmatists were quite bothered by the presence of the so called 'vertical' metaphors of social life in philosophy – metaphors, such as 'deep,' 'spiritual,' 'divinized' etc. They were replaced by horizontal ones – metaphors that simply 'expand' our sympathies to ever-larger groups of people. In his essay *Ethics without Principles* Rorty claims that moral progress is a matter of increasing sensitivity to the needs of a growing multitude of people and things. »As I remarked earlier, they [i.e., the pragmatists] like to replace traditional metaphors of depth and height with

Rorty liked to say, truth is just a mobile army of metaphors, in which topics big and small are equally present. These are, of course, topics within 'the hermeneutics of suspicion,' which introduced the body into philosophy, but were in their reductions unable to redefine the meaning of 'spirit' (or 'spirituality'). The conversational ideal was thus in contemporary philosophy the most we could hope for. Rorty has even said that religion is a *conversation stopper* when we think about it or refer to it in social conversation. How then can we understand Unger here (2007, 29), who – even by taking a distance from pragmatism itself – sets out on a path of *the self-awakening*, as the title of his work reads, a path leading to a radicalization of democracy (which is, therefore, socially open) and at the same time to the related *divinization of life*?

Unger claims that every page of his work resounds with »the idea of the infinity of the human spirit, in the individual as well as in humanity.« (26) That is why many commentators no longer count Unger among the pragmatists. We, on the contrary, believe that if we need philosophy in this day and age, we should be looking for it precisely within the described framework located between the experience of an individual, her self and social hopes, on the one hand, and infinity in them and in the world surrounding them, on the other. 'Learned ignorance' (*docta ignorantia*) can become an expression of the pragmatist credo on the path of 'awakening in the everyday,' as Douglas R. Anderson (2003) would say,⁵ while 'the coincidence of the opposites' (*coincidentia oppositorum*) according to Cusanus can be the main guideline in Unger: we can see it in the contrast between the prospect of our common future (i.e., infinity in us, which, in its practical sense, is close to Dewey's common faith and Rorty's (2005) late eschatological projection of the sacred) on the one side, and the prospect of our finitude/mortality, on the other. The task of pragmatism thus lies in

»[reconciling] the two projects (...) the empowerment of the individual – that is to say, his raising up to godlike power and freedom – and the deepening of democracy – that is to say, the creation of forms of social life that recognize and nourish the godlike powers of ordinary humanity, however bound by decaying bodies and social chains.« (Unger 2007, 27 ff)

Unger is thus opening the path leading from an awakened self to the divinization of life. If we wish to reach love as a de-finite expression of a divinized human(ity), we should first deal with Unger's concepts of self and soul as well as their finitude and infinity. Unger (26) says:

»The single idea that resounds on every page of this book is the idea of the infinity of the human spirit, in the individual as well as in humanity. It is a view of the wonderful and terrible disproportion of that spirit to eve-

metaphors of breadth and extent.« (Rorty 1999, 86f.; our comment)

⁵ This is a common ground for transcendentalists, American Puritans, and pragmatists. Preacher Jonathan Edwards, for instance, has admitted that: »In living through the transitions, [he has come] to see that experiencing the religious requires [his] strength to be in league with that which defines the finitude.« (Anderson 2003, 144)

rything that would contain and diminish it, of its awakening to its own nature through its confrontation with the reality of constraint and the prospect of death (...).«

II

Now, these words remind us of the contexts we can find in Heidegger (being-towards-death) and particularly in Jean-Luc Nancy (in his important work *The Inoperative Community*). In one of our recent treatises on the relationship between the revolutionary and anti-democratic politics-ethics of Žižek and Badiou, on the one hand, and the experimentalist conception of alternative politics involving political morality in Unger, on the other, we called attention to the possibility of reading the latter in this particular key.⁶ Let us briefly present the mentioned interpretation. If we want to raise the human(ity) up to godlike power and freedom, as Unger would say, we have to see beyond the limits of what we already have. And we have to start with ourselves. Intersubjectivity is external to subjectivity – but, the question is, how do we stay within ourselves, with ourselves, and at the same time step outside ourselves through the process of divinization, imagining a new, broader community with the other(s)? The self in this process searches for itself by affirming its own infinity (Unger 2007, 215), and in this motion it is confronted »with [its] mortality and ignorance.« (219) Speaking with many predecessors of European (and the leading part of the Indian) thought, Unger sees the awakening of the self in a deepening or, better, expansion of its limits. This awakening is always associated with the risk, on the one side, of losing one's sense of self through dealing, for example, with the relationship between the self and the body (in certain types of meditation or yoga, for instance) or, on the other side of that risk, by dedicating ourselves exclusively to the world around us (through, say, some kind of external phenomenological observation). The second awakening is crucial and more radical: with it we make »the discovery within us of the demand for the infinite,« (225) which is connected to the realisation that there resides in us an infinite longing for the other. How can we come to an experience like that? According to Dionysius (1897, 29), in our ascent to *theōsis* we rely on three spiritual modes or, in other words, undergo the following processes: purification, enlightenment, and perfecting. Analogously, Unger (2007, 227) emphasises there are three values (purification, connection, divinization) making up the second awakening: divinization is now that which leads man to God and turns the respect in us into compassion and fairness into mercy. The self renews itself in such a way that instead of 'keeping out of trouble' it looks for it in order to affirm its own in-

⁶ See Lenart Škof's *Pragmatist Variations on Ethical and Intercultural Life* (Lanham: Lexington Books, 2012), ch. 8 (Unger vs. Žižek: Pragmatism and the Limits of emancipatory Politics). Here the author points out Žižek and Badiou's incertitude about ethics as *prima philosophia* in view of their apotheosis of the idea of communism, and advocates the pragmatist idea of (deepened) democracy. Here the author points out Žižek and Badiou's incertitude about ethics as *prima philosophia* in view of their apotheosis of the idea of communism, and advocates the pragmatist idea of (deepened) democracy.

finitude. This brings us to the crucial point: when we demand for more than is already within us, what appears to be most radical is *life* itself. Life is a symbol of the inconceivable difference between the finite/mortal and the infinite. With this we would like to open the earlier anticipated interpretation and link it too to Dionysius: in his work *On the Mystical Theology*, God is what »neither lives, nor is life; neither is essence nor eternity, nor time.« (1897, 137) The passage from which this statement is taken calls to mind an Indian hymn about the beginning (*Bhava-vrittam* or *Nasadiya*, a cosmogonic hymn), in which ancient Indians through negation (later, in the *Upanishads*, this will be the '*neti neti*' or 'neither this, nor that' mode) and paradoxical speech simultaneously approach the basis of everything, the One, which is beyond being or nonbeing, which precedes life and death, but *is* – like the breathing, which again breathes or pulses without any sign of breath(ing). Let us take a look at the first three stanzas of this ancient cosmogonic hymn (*The Hymns* 1995, 633):

- »1. Then was not non-existent nor existent:
then was no realm of air, no sky beyond it.
What covered it?, and where? and what gave shelter?
Was water there, unfathomed depth of water?
2. Death was not then, nor was there naught immortal;
no sign was there, the day's and night's divider.
That One thing, breathless, breathed by its own nature:
apart from it was nothing whatsoever.
3. Darkness there was: at first concealed in darkness
this All was indiscriminated chaos.
All that existed then was void and formless:
by the great power of Warmth was born that Unit.«

The comparison is interesting because it raises the question of how a mortal being, as a *singularity*, through opening up towards the other, sees life and through life that infinite other or its transcendence. The speech we observed in Dionysius and in the Vedic hymn is a speech leading us into the twilight of ignorance, the mystery of secrecy. Even ancient Indians observed the following: *parokshapriya iva hi devah pratyakshadvishah* – i.e., that »gods seem to love the mysterious and hate the obvious« (*Brihadaranyaka Upanishad* 4.2.2.; *The Upanisads* 2003, 65); similarly, Dionysius (1897, 131) says »But see that none of the uninitiated listen to these things«. So, within us there must already pulse a cosmic being or dwell the One who came to life. For Nancy (1991) this ecstasy towards the other happens precisely to the singular being to whom *transcendence* is first revealed (not through the modes of the mind, but as an instantaneous vision of this ecstasy) through the death/absence of the other before it, that is, through a radical and definitive absence of the breath/pulse of life in the dead other before me ('before' in the sense of temporal and spatial coordinates), in the way of reflection, i.e. that which could not be seen in the other any more; also as a con-

ception of our own finitude, as Heidegger thought. St. Paul says, and Cusanus after him: »For now we see in a mirror, dimly, but then we will see face to face« (1 Cor 13,12; Holy Bible 1990) – and we can see that it is this *glance* (away from God) which hides the key to the awakening that finally confers on the self the first impulse, the first pulsation of *this* transcendence –, of the One that gives life without living itself (this is the mystery of Easter), the energy that gives one breath, without breathing or being breath itself (this is the mystery of the Holy Spirit), and all there *is*, yet only as the eternal beyond being (God/dess).

To return to singularity and the infinity within it: only this way can we round off the thought that the cosmos is revealed to us as 'an infinite circle,' a symbol of the merging of the singular and its absolute other, its transcendence. For Nancy, community (society) is always revealed in the death of others, their radical absence, defunctness, »[c]ommunity is what takes place always through others and for others.« (Nancy 1991, 15) Nothing can deny this radical absence, no purpose, no idea; all that we have is the realisation that

»these deaths are not *sublated*: no dialectic, no salvation leads these deaths to any other immanence than that of ... death.« (13)

Community is born precisely where individuals are no longer individuals, but – using Unger's metaphor and method – where they are each their own awakened selves. Awakened, that is, to the extent of being aware of the impossibility of their own existence as individuals in a community. Only this way can men be conscious of the demand of the infinite within themselves, of the future and the path to the limit (as 'God'): *our death is at the same time our birth*, Nancy would say.

III

In the beginning of this paper, we reflected upon a pragmatist thought on a process of creating something new in an experimental and gradual way; and claiming that it is only from this persistent creation of new things that new values can spring forth: in this we referred to the *divinization* of humanity and understood it later as a horizontal mode of transcendence.

Let us now raise one last question: what does the idea of the infinity of human spirit then comprise? What is the spirit itself or the spiritual if we think it following the tradition described and through contemporary thought? How is *divinization* revealed to us? Which ethical consequences ensue from the above-described relationship between the self and its spiritual primordial ideal? These may already be too many questions. We said that the key to divinization was hidden in the *mirror* of life, the riddle of all riddles, which takes the future out of the past and hands it – and the God in it – over to us. There were two kinds of transcendence laid out in front of us: the first one we found in the demand to be more than we can be, while the second pointed at the limit of God's glance, elusive and delive-

ring us to the eternal dusk of ignorance, unseeing and unknowing. But they were one – for, in giving and accepting life, they touched where the individual as a singularity was met by the defunct other appearing as their incomplete essence, the other, who is like a *cut* in my flesh and my spirit. We would finally like to return to Unger now: as a pragmatist he believes that we (as selves) are infinite in relation to our imperfection or indefiniteness, that is, in the context of past and future incompleteness of our own selves. We expanded this into the thought that life is what is imposed on the self as an eternal lack of transcendence, an unfulfilled task which, like a motor (longing, will, ethical wish) conveys us into the future on the path to divinization. On this path, we silently turn our glance, prayer and thoughts to everything that surrounds us. We grow into *spiritual* beings. Life can then eventually be seen as the purpose of the secrecy that can be reached by absolute ecstasy or directing one's self outwards (*ekstasis*) (Dionysius the Areopagite 1897, 131), as a prospect of fulfilling our spiritual selves, i.e. as love towards the beings of the world, our greatest hope.

What ethico-political consequences this thought might have for us mortals, as being part of communities of hope that shape our ethical and political lives? In his last book, *The Religion of the Future* (Unger 2014), Unger sets up a new proposal for Christianity – as a religion of the future. For Unger, as a genuine pragmatist, »our efforts at solidarity are penetrated and transformed by our rebellion against belittlement and by our longing for the infinite« (353). This relates to our inherent ethic of solidarity and fellow feeling. This ethics springs from our incompleteness and mortality, and our sense for the others – as vulnerable and essentially or ontologically fragile beings. Based on his original concept of virtues from *The Self Awakened* (i.e., purification, connection, and divinization – as making up the so called »second awakening«; Unger 2007, 225), Unger now enlarges this proposal with a new vision of our religious and ethico-political life, as being based on his earlier three pragmatist virtues. It is our task to analyze the third set of values – those of divinization as proposed by Unger.

Virtues of divinization consist of three parts, mirroring three classical Christian virtues – faith, hope and charity or love. Faith is related to our »acceptance of the vulnerability«, charity to »openness to the other person«, and hope to our »openness to the new« (383). The first virtue is described by Unger in a radicalized way – if we keep in mind recent studies in vulnerability (Gilson 2014). For Erin Gilson (her book is without doubt one of the most comprehensive studies on vulnerability we have) the ethics of vulnerability is related to the sphere of our duties and responsibilities towards others. As we ourselves are always already vulnerable, it is our basic vulnerability that »compels or motivates ethical action« (16) and thus transforms our vulnerability into an ethical norm. So direction here is from ourselves towards others. Unger radicalizes this point. For him, vulnerability is an equivalent to faith, we have seen. Moreover, our vulnerability also is all that we have – but it is from us as mortal and vulnerable beings that we act towards others – but now, as it were, in another direction – and this is a specific Christian character of Unger's motivation for action – namely, with vulnerability we have to accept

more risks for ourselves, and thus become more vulnerable. This is the core of Unger's divinization and also a first precondition for the religion of the future. Vulnerability is not a virtue leading to some kind of normativity: in its radicalized form, it searches within ourselves for our bigger self, and, as it were, in an Emersonian way, enlarges it back towards others. Divinization thus is faith: our faith that with »more engagement, more connection, more risk, more vulnerability« (Unger 2014, 384) we are moving towards *life* – of a community. This structure can now lead towards the other two virtues – openness to the other and openness to the new. Openness to the other (charity, love, compassion) has to operate among equals. It compels us towards a future world where our divinized selves will shape a new – patient and nonviolent – if we may add, culture of love. Openness to the new now means that, in a genuine pragmatist and experimentalist manner, we always unsettle and modify our present contexts of life: we wish to live greater lives, both ethically and socially, and we want to know that there is more in us that we are willing to admit.

Let us wind up this paper with Unger's compelling words from the concluding chapter of his *The Religion of the future* – titled Life itself:

»Our religion should begin in the acknowledgement of these terrifying facts rather than in their denial, as religion traditionally has. It should arouse us to change society, culture, and ourselves so that we become – all of us, not just a happy few – bigger as well as more equal, and take for ourselves a larger share in powers that we have assigned to God. It should therefore, as well, make us more willing to unprotect ourselves for the sake of bigness and of love. It should convince us to exchange serenity for searching.« (444)

References

- Anderson, Douglas R.** 2003. Awakening in the Everyday: Experiencing the Religious in the American Philosophical Tradition. In: Stuart Rosenbaum, ed. *Pragmatism and Religion*, 142–152. Urbana: University of Illinois Press.
- Dewey, John.** 1971. *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.
- Dionysius the Areopagite [Dionizij Areopagit].** 2008. *Zbrani spisi [Collected Works]*. Translated by Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo Slovenska matica.
- . 1897. *Dionysius the Areopagite: Works*. Translated by John Parker. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Gilson, Erin.** 2014. *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York and London: Routledge.
- Gombocz, Wolfgang L.** 2015. Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre. *Bogoslavni vestnik* 75:297–311.
- Holy Bible.** 1990. NSRV. Nashville: Thomas Nelson.
- Nancy, Jean-Luc.** 1991. *The Inoperative Community*. Edited by Peter Connor. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard.** 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.
- . 2005. Anticlericalism and Atheism. In: Richard Rorty and Gianni Vattimo. *The Future of Religion*, 29–42. Edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.
- Škof, Lenart.** 2011. Bog, prihodnost, transcendenca: variacija na Dionizijevo temo. V: *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, 369–381. Ur. Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2012. *Pragmatist Variations on Ethical and Intercultural Life*. Lanham: Lexington Books.

The Hymns of the Rigveda. 1995. Translated by R. T. H. Griffith. Delhi: Motilal Banarsidass.

The Upanishads. 2003. Translated by V. J. Roebuck. London: Penguin.

Unger, Roberto Mangabeira. 2007. *The Self Awakened*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

---. 2014. *The Religion of the Future*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Izvorni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 727—740
 UDK: 321.011.5
 Besedilo prejeto: 09/2015; sprejeto: 10/2015

*Peter Rožič*¹

Civic Dis-Embeddedness? Explaining Twenty-Five Years of Weak Civil Society in Slovenia

Abstract: Slovenia is often touted as one of the success stories of democratization and market liberalization in post-communist Europe. However, its civil society remains one of the least developed, deviating from the relationship hypothesized by scholars and advocates of democracy. In order to evaluate the sluggish development of Slovenian civil society this article relies on a content analysis of over fifty elite interviews. The findings first uncover perceptions about civil society by the broader public as unnecessary and by the state as its weaker partner. Second, the uneasy financial situation of civil society organizations and their poor management has made the civil sector overly competitive and internally divided. The interviews also demonstrate that 25 years after regime change, civil society in general, and its advocacy sector in particular, point to the possibility of civic dis-embeddedness of the society.

Key words: civil society, embeddedness, Slovenia, democratization, advocacy

Povzetek: **Družbena neumeščenost? Petindvajset let šibke civilne družbe v Sloveniji**

Slovenijo pogosto hvalijo kot uspešno pokomunistično zgodbo o demokratizaciji in reformi trga. Klub temu pa slovenska civilna družba ostaja ena od najmanj razvitih in tako odstopa od razmerja, ki ga teoretizirajo strokovnjaki in zagovorniki demokracije. Ta članek pri oceni počasnega razvoja slovenske civilne družbe izhaja iz vsebinske analize več kakor 50 intervjujev z elitami. Analiza najprej odkrije mnenje širšega prebivalstva o civilni družbi kot nepotrebnih družbi, država pa o njej govori kot o svojem šibkejšem partnerju. Drugič, nelahko finančno stanje organizacij civilne družbe in njihovo pomanjkljivo upravljanje sta naredili civilni sektor pretirano tekmovalen in notranje razdeljen. Intervjuji tudi pokažejo, da petindvajset let po spremembi političnega režima civilna družba na splošno, njen zagovorniški del pa bolj specifično kažeta na možnost civilne neumeščenosti same družbe.

Ključne besede: civilna družba, umeščenje, Slovenija, demokratizacija, zagovorništvo

¹ Acknowledgements: The author would like to thank the research group trio Matej Cepin, Danilo Kozoderc and Sašo Kronegger for having conducted field research and accumulated valuable data (2014), as well as Igor Bahovec, Cyril McNeill, John Siberski SJ, Kaja Travnik, MD, Peter Verovšek, and two anonymous reviewers of the *Bogoslovni Vestnik* journal, together with the ASEES 2015 Conference Civil Society in post-1989 Europe panel under Sidney Dement for their valuable comments, criticisms and suggestions.

1. Introduction

Slovenia is often touted as one of the success stories of democratization and market liberalization in post-communist Europe. However, its civil society remains one of the least developed, deviating from the relationship hypothesized by scholars and advocates of democracy, who assign civil society the centrality of democratizing processes. In theory, civil society allows citizens to make informed decisions within a political community of equals. Democratization supposedly reflects a developed civil society (Ekiert and Kubik 2014, 55), while civil society reinforces democratization in a positive feedback loop. To confirm this double relationship, researchers have pointed to examples from post-communist Europe (Beichelt et al. 2014; Moses 2015). However, the case of Slovenia does not square with this hypothesis.

Slovenia democratized quickly in comparison to other post-communist states. It had a consequential civil society around the time of regime transition. In the years during and after the transition to democracy, the country often reached highest levels of gross domestic product *per capita* (GDPPC) and of political development in the region (FH 2012a; FH 2012b). However, twenty-five years after the regime change, Slovenian civil society is one of the least developed in the region. According to the USAID data and its CSO sustainability index, Slovenia has frequently scored last among the ten countries that joined the EU in 2004. In 2008, Slovenia achieved a lower score on the NGO sustainability index than Bulgaria and Romania as well as the countries of the Western Balkans such as Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, and Macedonia (USAID 2014).

It is true that the number of its civil society organizations (hereafter CSOs) has been growing. Institutional membership has increased in the country since regime change. Some CSOs are visible, active and successful in their mission. However, Slovenia fares worse than several other countries. Certain dimensions of civil society, such as its embeddedness in the broader society and its advocacy sector, have been particularly weak. Slovenia has implemented crucial democratic reforms in the past twenty-five years but its civil society has improved modestly at best.

While civil society is often seen as weak in East-Central European (Howard 2003; Wallace et al. 2012), the exceptional weakness of Slovenian post-communist civil society leads to a number of questions. What factors explain the comparably outstanding weakness? And, what does the Slovenian case tell us about the relationship between democracy and civil society? As civil society has the power to develop the »civic skills« supportive of a democratic system, its weakness may hamper democratic developments and decrease the institutional representation and popular »leverage« on political process.

This study addresses the sluggish development of Slovenian civil society in its transition to democracy. It explores the evolution of key aspects of CSOs' functioning and confronts it with the original expectations of the anti-communist dissent movement. It then presents data on different civil society sectors, using comprehensive data analysis in order to discuss both the role of civil society in major decision-making processes and the main attitudes of the citizenry towards CSOs.

A multi-level analysis of the embeddedness of advocacy organizations ensues, followed by general oversights and policy recommendations.² Since CSOs can be seen as the main bearers of a society's advocacy function, this study focuses in particular on the degree to which structures and actions of advocacy CSOs are able to reflect on societal problems and to be integrated into the society.

2. Concepts, Methods and Data Used

In order to address and examine Slovenia's civil society, the key concepts and research methods are defined first: »embeddedness,« »civil society« and »advocacy«. Embeddedness of CSOs can be defined as: (1) being known, locally and/or nationwide; (2) involving people in passive ways, including donations, signing petitions, etc.; and (3) including people in the CSOs activities, such as campaigns or strategic planning. The embeddedness of a CSO depends on three parameters: the democratic and participatory culture of the environment, the advocacy area of organizational functioning, and management. Upon fulfilling these three parameters, an organization can be declared embedded.³

The second key concept is civil society. There exists little consensus on the definition of this term, partly due to the interchangeable use of concepts, such as civil sector, NGO sector, and nonprofit sector. Most agree that civil society represents the arena of voluntary, unforced collective action around shared interests, purposes and values (Merkel and Lauth 1998, 7). It is an arena outside the family, the state and the market created by public oriented actions, organizations and institutions to advance shared interests.⁴ This broad understanding includes three

² The scope of this research is restricted into collectively organized advocacy efforts by exploring the level and structure of the advocacy function of civil society and assessing the main obstacles to its proper fulfillment. The reasons for this focus follow the general line of our inquiry. After a series of systemic political changes and the fall of the authoritarian regimes, scholars, policy makers and foreign aid institutions have often considered the advocacy approach of civil society as the key function to stabilize new democracies (Carothers and Barndt 1999; Quigley 1997). Since the collapse of communism, CSOs have been increasing in number. Many of them have been created by Western organizations and have dependent upon Western funds (Howard 2002). Some even observe »an organizational revolution« in Central-Eastern European civil society touched off by communism's fall combined with generous foreign aid (Ekiert and Kubik 2014). With time passing by and reforms being jump-started, donors supposed that civil society can stand and survive without them. Most of support programs founded from abroad were ended and financing ceased to operate. The donors believed that CSOs, and especially advocacy groups, became widely accepted and socially embedded in the region. They also estimated (and over-estimated that fact) that civil society actors became economically self-sustainable (McMahon 2001; Aksartova 2006).

³ Embeddedness is a concept originally applied to measure the extent to which economic actors are enmeshed in a social network. For example, Granovetter 1985 pointed to ways in which companies do not operate only in the market but are part of a particular social network. Putnam 2000 applied the concept of embeddedness to individuals. I apply the concept of embeddedness to CSOs.

⁴ Following Larry Diamond, I define civil society as »the realm of organized social life that is open, voluntary, self-generating, at least partially self-supporting, autonomous from the state, and bound by a legal order or set of shared rules ... it involves citizens acting collectively in a public sphere to express their interests, passions, preferences, and ideas, to exchange information, to achieve collective goals, to make demands on the state, to improve the structure and functioning of the state, and to hold state officials accountable.« (Diamond 1999, 221)

conceptual layers. The first is enduring organized actors and the impact of organized interests (CSOs, local community organizations as well as charity, voluntary and other organizations). Second, civil society may also consist of temporary and loosely organized networks/activities (e.g., campaigns, events, social actions). Third, civil society is present on the level of individual engagements, expressed in active citizenship, volunteering and participation.

The third concept is advocacy, split into two functions: »policy advocacy« and »citizens' advocacy.« Policy advocacy encompasses those activities that focus on changing policies or securing collective goods, which are directly addressed to »any institutional elite« (Jenkins 1987, 279). Citizens' advocacy refers to activities that focus on changing policies or securing collective goods, which are addressed to the general public and aim at increasing public awareness about certain issues (e.g., legislative activities, political campaign activities, litigation, etc.). Boycotts and demonstrations can be assigned to both sub-functions.

The methodology of this paper relies on a nested approach, using quantitative and qualitative research techniques (Lieberman 2010). Quantitatively, developments in civil society are measured by the participation in organizations through 800 surveys conducted via telephone interviews, focused groups and elite interviews. The intent of the survey is to find which advocacy areas citizens are most or least involved in. For example, if citizens are »somehow« involved, they are asked how and why are they involved – in order to identify motives, channels and mechanisms of their involvement. These findings are then compared to the interviews with CSOs representatives. The telephone survey helps to map the advocacy issues and sectors people support, or take part in. Based on these findings the extent to which advocacy areas are embedded becomes more apparent. The research section of the project includes four focus groups and 30 interviews. The aim of the qualitative approach is to obtain a picture of embeddedness of advocacy organizations and their campaigns from the side of the collective actors (NGOs and formally non-organized groups) to explore their attitudes towards embeddedness. In order to understand Slovenia's civil society, we must briefly examine its development since 1900.

3. Historical Background

Before 1991. The beginning of the 20th century witnessed an emerging system of co-operative societies. These societies often turned into mass social movements to defend farmers, workers and craftsmen against threats of rising capitalist exploitation. With these »defense« associations came expert and professional associations (Črnak-Meglič 2000, 132, 158) that set the stage for the decades to come. By the interwar period, such developments led to an extensive network of pluralist associations, co-operatives, Church and charity organizations, trade unions, and professional organizations (Bahovec 2010).

The post-WWII communist regime broke with the tradition of a relatively developed pre-war third sector. The functions of the civil sphere were, by and large,

taken over by the public sector. The work of religious organizations was prohibited or restricted to liturgy, while their property and charity works were nationalised (Hvalič et al. 2002). As in other communist countries, associational life under state socialism was politicized, bureaucratized, centralized and comprehensive (Ekiert and Kubik 2014, 47).

The new Constitution and new Societies Act of 1974 marked the beginning of a new era. Civil society groups appeared in areas where specific services were not provided by the state. While these social movements came from the top-down, they increased exponentially, particularly between 1975 and 1985. This helped Slovenia experience democratic changes prior to the fall of the communist regime and the breakup of Yugoslavia. Moreover, an emerging civil society enabled a change in the attitude of the state towards the third sector (Črnak-Meglič 2000, 137).

The peak of civil society activism occurred with the democratization processes from 1987 to 1990. The aspirations of a flourishing democracy and civil society were operationalized as dreams of independence. However, democratization ended up galvanizing statehood more than civil society. The process of regime change and the build-up of civil society depended largely on local factors (Cepin et al. 2014, 31):

- Slovenia had never been an autonomous and independent state;
- The *Kulturkampf* (cultural and civil war accompanied with mass killings) during and immediately after WWII, resulted in the supremacy of the Communist Party;
- The relative well-being and apparent freedom from the 1970s onwards;
- The challenge of the rising Serb nationalism at the end of the 1980s.

The Transitional Period. Despite the opportune political developments and early democratization, regime change did not bring about massive growth in the third sector. The exception are areas such as sports, culture, and social welfare (Hvalič et al. 2002). The rise CSOs in the 1970s and 1980s was considerably greater in Slovenia than in other post-Yugoslav countries. Against expectations, however, their increase in the early 1990s was not much greater than the one in the mid-1970s. The following factors may explain and summarize why Slovenia's CSO were weaker and less embedded in the immediate post-1991 than in other post-communist countries (Cepin et al. 2014, 32):

- International sanctions against different Yugoslav markets during Balkan wars resulted in an economic crisis. Slovenia felt its consequences through 1995. The government was more concerned with salvaging the economy than promoting civil society;
- Due to the relative ease transition, there was less foreign aid given to Slovenia than to other ex-Yugoslav countries;
- Dissident movements during the transition process were relatively weak, and the politics divided mostly into reform and anti-reform-oriented groups (Mihejak and Toš 2005);

- In the 1980s, civil society actors worked mainly on the change of the political system and not on empowering the individual and the society to participate in the democratic system;
- After 1991, the basic responsibility for the provision of social welfare was not transferred from the state to the individual, which could have reduced the overwhelming presence of the public sector and increase the significance of civil society.

4. Post-Transition Years

Despite an increase in organized membership and NGOs over the last 25 years, Slovenian civil society has remained weak in comparison with other post-communist countries. The following numerical data provide further light on the weakness of Slovenia's CSOs.

Civil Society in Numbers. The 1974 legislative provision introduced liberalization in terms of rights to associate. With democratization and independence, the number of associations in particular have continued to rise (Cepin et al. 2014, 35). CSOs other than »associations« are less frequent. The most numerous among those are »trade unions« but their growth stopped in early 2000s. The growth rate of »institutes« has been steady, particularly from 1998 to 2006. »Foundations« also experienced some but limited growth.

Member vs. Non-Member-Based Organizations. Organizations not based on membership have grown faster than member-based organizations, while the former are less numerous. For example, the association growth index from 1995 to 2007 reached 141 %, and the trade union growth index from 1998 to 2006 reached 131 %. Non-member based CSOs such as private institutions grew from 1998 to 2006 by 314 % and institutes by 418 %.

Financial Framework. The share of the GDP allocated to NGOs is significantly lower in Slovenia than in several other countries. In 2008, this share (for Associations, Private Institutes and Foundations together) equalled 1.99 % of GDP (Črnak-Meglič 2009). Unlike associations, the average income of other non-profit organizations has increased by 14 % from 2007 to 2008. Moreover, there are important income differences between associations and institutes. At that time, the average income for a private institute equalled 145,000 EUR, while the average income for associations equalled 21,000 EUR. As private institutes grow in strength, they shift the balance from membership organizations to non-membership-based organizations. Also, many institutes function as businesses (see above) and for their own interests.

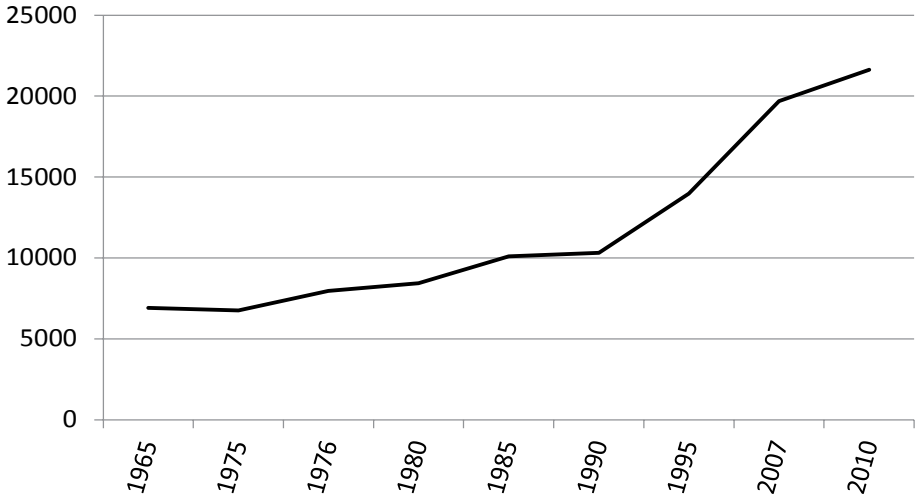


Chart 1: Registered associations in Slovenia (AJ PES 2010; Cepin et al. 2014; Kolarič et al. 2002).

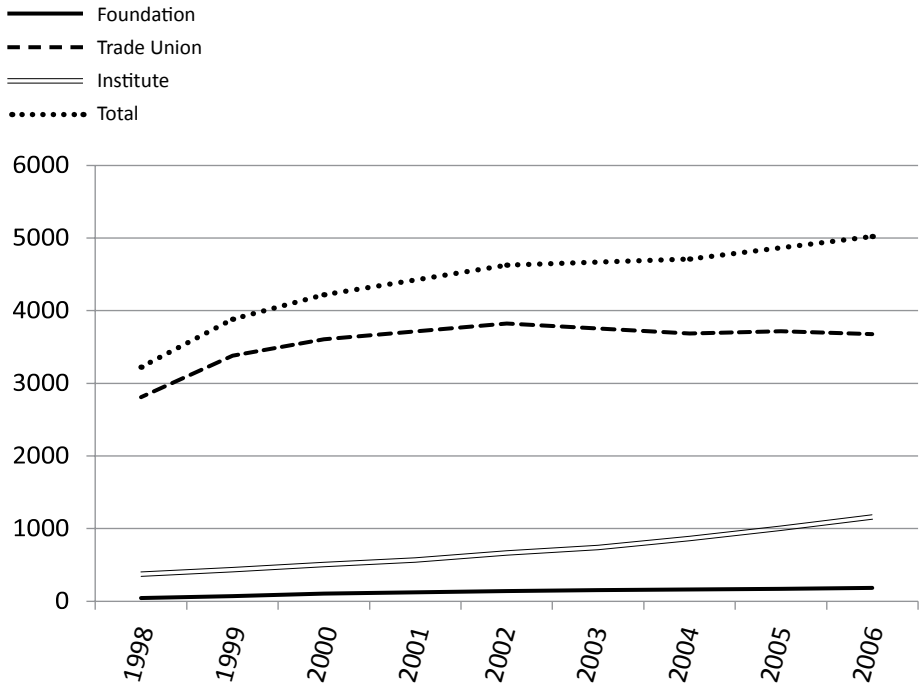


Chart 2: Number of institutions, trade unions and institutes in Slovenia – SURS 2009 (Cepin et al. 2014).

	1996	2004	2007
Revenue from services provided (in %)	43,8	44	53
Public grants (in %)	27,3	27	27,34
Private donations (in %)	28,8	29	13,64

Table 1: *Income type structure of NGOs (Kolarič et al. 2002, 124; Črnak-Meglič 2008, 27; AJPES 2010).*

Although NGOs rely on public funds, they claim to be independent from the government and political life. Yet, in order to get public grants, NGOs apply for numerous proposals and comply with the directives related to a proposal. For that reason, they often cannot answer the needs of their beneficiaries (a context not unknown in the post-communist world). Even if they fulfil the mission of a grant proposal, they cannot participate in decision-making processes (Divjak 2006). Since many NGOs face significant financial challenges, a question remains as to how effective NGOs can be in decision-making if much of their energy is spent in grant seeking. These financial challenges often stem from the specificity of Slovenia's tax legislation. For instance, any revenue gained through a bidding process against competitors is taxable income.

Many organizations report problems of maintaining the number of employees needed for proper functioning. In comparison with other EU countries, Slovenia has one of the smallest relative numbers of employees in the sector of civil society. These results in strong competition for public resources and the priorities of grant-givers often completely define the CSOs' advocacy agenda.

Social Participation of Citizens. According to Table 2, about 48 % of the interviewees belonged to a civil society organization and about 26 % were actively involved in civil society. The most popular civil society organizations are related to sports and recreation, trade unions and education, arts, music or cultural activities. There is a significant difference in ratios between active and non-active membership according to different groups: 50 % of the members of sports and recreation organizations are active members, and only 25 % of the members of trade unions are active. The highest ratio of active membership per all members is in the category of the service to the elderly, poor, and disabled (85 %) and the category of environmental protection and animal rights (78 %). The lowest ratio of active membership is found in trade unions (25 %) and political parties or groups (47 %).

	You belong to ...? (in %)	Work unpaid for ...? (in %)
Social welfare services for elderly, handicapped, etc.	7.7	5.9
Religious or church organisations	9.5	5.4
Education, arts, music or cultural activities	12.5	7.6
Trade unions	13.4	3.4
Political parties or groups	3.9	1.9

Community action: poverty, employment, housing, equality	2.0	1.7
Third world development or human rights	1.9	1.2
Conservation, the environment, ecology, animal rights	5.4	4.2
Professional association	7.2	4.0
Youth work (e.g. scouts, guides, youth clubs etc.)	5.6	4.2
Sports or recreation	20.3	10.2
Women groups	4.0	2.4
Peace movement	1.1	0.7
None	51.6	74.4

Table 2: *Membership and active membership in CSOs in Slovenia (European Values Study, 2008).*

Civil participation goes beyond organized membership and volunteerism. The 2005 Civil Society Survey found that 13.7 % of Slovenians had written a letter to the editor, 35.5 % had signed a petition and 13.4 % had been involved in protests or political demonstrations. 46 % of the respondents have used at least one of the forms just mentioned. Participation in charitable movements and organizations shows the following picture: 66 % of respondents donated money, food, or other goods for charitable purposes in the 12 months preceding the survey. Most of the donors are women, coming from urban areas. The income level does not seem to influence charity contributions.

Interview work provides additional data to numerical assessments. In terms of perceptions of civil society, the citizens in general do not understand the concept of civil society and are often not familiar with CSO activities. What is more, citizens do not use the available opportunities provided by different NGOs equally. Many citizens are familiar with sports clubs, providing sport activities, recreation, and leisure. For example, a particular place is granted to the *Planinska zveza Slovenije* (Mountain League of Slovenia). In addition to its sporting dimension, citizens recognize in this association a national and emotional component. However, when asking for such services, the interviewees usually do not distinguish between the sources of a service (state, civil society, market). What matters is that such a service is available, which diminishes the ability of the government to capitalize on the services.⁵

⁵ The government's inability to get involved also demonstrated by Slovenia's recent decision not to join the Open Government Partnership. Publicly supporting a transparent government may be useful for a strong civil society. Slovenia is the only country of the former Yugoslavia to not join or seek active membership. One of the main goals of the Open Government Partnership is to get governments to work with CSO's to develop a national action plan. As this cooperation between governments and CSO's is not present in Slovenia, the country's non-membership may show how the Slovenian government has little willingness and ambition to have CSO's have a more prominent role within society. Moreover, the homogeneous socio-economic situation may explain why Slovenians are content with the status quo. The government provides citizens with the many services that could have been provided by CSOs in other countries. The Gini coefficient (of inequality) in Slovenia is substantially lower than Croatia, Serbia, Macedonia and Bosnia and Herzegovina. Since the citizens are equal in terms of socio-economic status it may be hard for somebody to complain about their standing compared to someone else.

Among the least recognized functions of civil society is the advocacy dimension. Instead of CSOs, the citizens expect the state to solve their personal as well as political and economic problems, even if the state claims little trust. Half of the interviewees not active in CSOs think that social problems should be solved by »other agents« not the CSO's advocacy services. On the trust chart, the latter are placed after family, friends, police, colleagues, and oneself. This could be due to the fact that most citizens do not form their viewpoints on CSOs by direct contact but mainly through mass media and second hand information. CSOs and successful advocacy stories do not appear in the media often. In fact, the CSOs are too small to be able to visibly influence the democratic and participatory culture. Moreover, most of the youth do not know much about topics, such as social or active participation and responsible citizenship. According to the opinion of the participants in focus groups, the work of, and introduction to, social participation is not done by the family or the formal educational system. A very small number of youth is embedded in the informal forms of education by active citizenship.

5. Advocacy Sector

While associational life in general was limited but growing since 1974, its advocacy function could not be developed under communism. Advocacy NGOs were forbidden. Among the changes in 1991, the most important innovation was a new social program. Its starting point was the re-orientation of the welfare state into a corporatist type. The basic responsibility for the provision of social welfare was to be transferred from the state to the individual, for which the state was to provide appropriate possibilities (Hvalič et al. 2002).

However, the size of the public sector remained unchanged. Between 1991 and 2009, public expenditure never dropped below 40 % of the GDP. The role of the state has not weakened and it rarely ceded its responsibility to the civil sector. Moreover, in the establishment of democratic and participative culture, CSOs are not the most influential because they do not have effective access to the population. Also, there is distrust in CSOs. According to our research, CSOs rank between private structures (enjoying the highest level of trust) and public institutions (lower levels of trust). Trust in specific organizations varies depending on the organization's public image.

Certain advocacy areas are relatively popular and areas that address everyday issues are considered the most embedded. More abstract or global areas stand at the bottom of the charts. Top-ranked areas are related to specific groups (children, handicapped, women), environment, health and social services. The bottom-ranked are areas of a global-political nature and minorities (LGBT rights in ethnic minorities). Interviews and focus groups also show that the leading personnel in the organizations can often sense whether or not their organizations captures the interest of citizens. There are areas where individuals are willing to engage, although they do not consider the area problematic.

The distinction between perceived and personnel involvement in CSO's is another important indicator of the level of advocacy and public awareness a group is able to demonstrate. The main examples of an organization that is perceived stronger than the personnel involvement shows pertains to the issue of LGBT rights, women's rights, citizens security and consumer protection. These issues, which affect the lives of citizens directly, show the important role that advocacy can play in CSOs. The groups that project a strong stance on an issue and get the public's attention are perceived as having a stronger backing than they have in recorded involvement. Other issues such as environment, animal rights, anti-corruption, and work for democratic institutions are perceived to have less citizen involvement than they actually do. The difference in ranking shows how a group that is more focused and vocal in the advocacy sector can project a stronger presence to the citizenry. A stronger advocacy initiative from groups that have a stronger reported activity may be able to create a stronger CSO and have more influence in the political sphere.

	Reported activity (Q7)		Perceived activity (Q2)		Difference in ranks
	mean	ranking	Mean	ranking	
work of democratic institutions	1,17	10	2,96	13	-3
human and citizens' rights and freedoms	1,32	6	3,27	6	0
consumer protection	1,19	9	3,29	4	5
environment	1,50	2	3,22	7	-5
animal rights	1,36	5	3,19	10	-5
anti-corruption	1,12	12	2,74	15	-3
national minority rights	1,16	11	3,20	9	2
LGBT rights	1,07	15	2,97	12	3
women rights	1,26	7	3,37	2	5
rights of children	1,52	1	3,59	1	0
disabled people's rights	1,36	4	3,31	3	1
international and global issues	1,12	13	3,02	11	2
education, health, social policy	1,42	3	3,21	8	-5
economic policy	1,12	13	2,85	14	-1
citizens' security	1,24	8	3,27	5	3

Table 3: Comparison of real and perceived activity of CSO's in the society (see also Cepin et al. 2014).

Finally, strategic approach in the planning and pursuit of advocacy activities is lacking. Most organizations, from the most to the least embedded in advocacy, react spontaneously to challenges, pointing to a strong presence of an *ad-hoc* organizational culture. Also, CSOs underestimate their capacity to attract members and supporters. In most organizations, this attitude is related to a lack of personnel and financial sources and success, leading to a vicious circle (due to a lack of personnel we cannot look for new members).

6. Conclusions and Recommendations

There is no guarantee that a country with a relatively high level of economic and political development will enjoy a flourishing civil society. At the time of democratic transition in the late 1980s, Slovenian civil society proved to be strong in organization and networking. It had a clear vision, was based on democratic values, and enjoyed public credibility. However, over the period of twenty-five years the state has not accepted civil society as a serious and equal partner. Civil society has remained marginalized. Its personnel and financial potential has been under-explored. Civil society is poorly organized, poorly interconnected and poorly trained.

The main weaknesses of Slovenian civil society can be summarized as follows.

- Many of the newly founded NGOs are not functioning or active;
- NGOs enjoy weak institutional or financial support by the state;
- Perceived activity of civil society does not directly correlate to actual reported activity;
- Foreign donors left the country soon after independence and FDI in Slovenian is still relatively low;
- Financial support of the citizenry remains weak, partly due to inefficient legislation;
- Citizens in general do not distinguish among the sources of a service, i.e., the state, civil society, or the market. What matters most is that a service is available;
- NGOs rarely work together on common projects. Regional or project-based CSO networks rarely come into existence;
- CSO networks are often not the result of a bottom-up process but come about as a consequence of state/EU invitation;
- Despite the EU and state initiatives, politics does not treat the NGOs as serious partners. A rare instance of this dialogue came about with the Slovenian accession to the EU in 2004 and Slovenian Presidency of the EU Council in 2008.

This research also shows that organizations of civil society in Slovenia underperform in the area of their advocacy capacity. The main reason for this is a low level of general democratic and participative culture embedded in society. Less than a quarter of the population (23 %) is active in advocacy organizations. Most of the citizens do not know the advocacy concept and do not see their role in CSOs as a possible path to solving the problems they encounter. In the area of advocacy, we summarize the CSOs weakness as (and attribute it to):

- Some advocacy areas that are relatively popular address concrete of daily life. These considered most embedded. Abstract or global areas stand at the bottom of the charts;

- A significant part of the representatives of civil society organizations see advocacy in a limited and often deformed way. They do not fully recognize the mission of the advocacy function of their organizations nor the need for, and opportunities in, advocacy;
- Most of the CSOs do not use all their potential in speaking about the involvement of the citizens in the advocacy activities. Communication to different public sectors, e.g., membership, supporters, experts, targeted public, is not intentional in most organizations. We notice a strong presence of the *ad-hoc* organizational culture;
- CSO's with the most activity do not have a stronger advocacy role. The more vocal and prominent an organization is in the media the more the public will perceive it as influential and important;
- The employees of CSOs are an influential group. They often decide matters which should be, according to the statutes of organizations, decided by other bodies of a CSO;
- CSOs are too small to be able to influence the democratic and participatory culture. The media also does not give CSOs the same respect as government institutions.

In short, 25 years after the regime change, civil society in general, and its advocacy sector in particular, point to the possibility of civic dis-embeddedness in comparison to other post-communist states. Congruent with the above-given definition of embeddedness, Slovenia's CSO share in a (1) democratic environment with minimal but existing participatory culture. Yet, their (2) advocacy area of organizational functioning, and their (3) management are underperforming – and can therefore not be understood as a vibrant part of the country's social network.

In order to strengthen Slovenia's civil society, promote dialogue (Bahovec 2012), improve the advocacy function of the CSOs, and therefore further embed them, the following measures may be suggested:

- Education aimed at responsible societal participation through formal and informal curricula based on the elements of theoretic knowledge, practical skills and values;
- Encourage the media as one of the basic agents of the informal learning to support active participation and strengthen trust in the CSOs. The media is lacking successful advocacy stories and examples of successful and active CSOs;
- Strengthen the training of the CSO's main personnel. Long-term training in the field of advocacy strategies, management, long-term planning, leadership and communication with different focus groups is especially important;
- Establish long-term forms of financing CSOs. These will enable long-term planning and less dependence on yearly fluctuations in income from public resources;
- Transfer a segment of social functions from the state into the sphere of the civil society, while maintaining or increasing the quality of services.

References

- AJPES.** 2010. Poslovni izid društev in nepridobitnih Organizacij. Ljubljana: AJPES [Agencija Republike Slovenije za javnopravne evidence in storitve].
- Aksartova, Sada.** 2006. Why NGOs? How American Donors Embraced Civil Society After the Cold War. *International Journal of Not-for-Profit Law* 8, no. 3:16–21.
- Bahovec, Igor.** 2010. Civilna in cerkvena združenja od Slomškovega časa do danes. *Studia Historica Slovenica* 10, no. 2/3: 531–50.
- — —. 2012. Medkulturni Dialog, Religije in Izobraževanje. *Bogoslovni Vestnik* 72, no. 4:599–607.
- Beichelt, Timm, Irene Hahn, Frank Schimmelfening in Susann Worschech, ur.** 2014. *Civil Society and Democracy Promotion*. London and New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Carothers, Thomas, in William Barndt.** 1999–2000. Civil Society. *Foreign Policy*, no. 117:18–24; 26–29.
- Cepin, Matej, Danilo Kozoderc in Sašo Kronegger.** 2014. *Has our Dream Come True?: 20 Years of Civil Society in Slovenia*. Ljubljana: Socialna akademija & Salve.
- Črnak-Meglič, Andreja.** 2000. Vpliv (tipov) države blaginje na obseg in vloga neprofitno-volonterskega sektorja v sodobnih družbah. PhD Dissertation. Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana.
- — —. 2008. Obseg in viri financiranja nevladnih organizacij (društev in ustanov) v letu 2007. Ljubljana: s.n.
- — —. 2009. Obseg in viri financiranja nevladnih organizacij (društev in ustanov) v letu 2008. Ljubljana: s.n.
- Diamond, Larry Jay.** 1999. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Divjak, Tina.** 2006. Slovenia. In: *Civil Society and Good Governance in Societies in Transition*, 209–30. Wolfgang Benedek, ed. Belgrade and Vienna: Belgrade Centre for Human Rights and Neuer Wissenschaftlicher Verlag.
- Ekiert, Grzegorz, in Jan Kubik.** 2014. Myths and Realities of Civil Society. *Journal of Democracy* 25, no. 1:46–58.
- FH.** 2012a. *Freedom in the World 2012: The Arab Uprisings and their Global Repercussions*. Washington, DC: Freedom House.
- — —. 2012b. *Nations in Transit, 2012*. Washington, DC: Freedom House.
- Granovetter, Mark.** 1985. Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology* 91, no. 3:481–510.
- Howard, Marc Morjé.** 2002. The Weakness of Postcommunist Civil Society. *Journal of Democracy* 13, no. 1:157–69.
- — —. 2003. *The Weakness of Civil Society in Post-Communist Europe*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hvalič, Simona, Žože Ramovš in Ksenija Ramovš.** 2002. *National Report: the Third Sector in Slovenia*. Ljubljana: Anton Trstenjak Institute of gerontology and intergenerational relations.
- Jenkins, JC.** 1987. *Nonprofit Organizations and Policy Advocacy: the Nonprofit Sector; A Research Handbook*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kolarič, Zinka, Andreja Črnak-Meglič in Maja Vojnovič.** 2002. *Zasebne neprofitno-volonterske organizacije v mednarodni perspektivi*. Ljubljana: Založba FDV.
- Lieberman, Evan S.** 2010. Bridging the Qualitative-Quantitative Divide: Best Practices in the Development of Historically Oriented Replication Databases. *Annual Review of Political Science* 13:37–59.
- McMahon, Patrice C.** 2001. Building Civil Societies in East Central Europe: The Effect of American Non-Governmental Organizations on Women's Groups. *Democratization* 8, no. 2:45–68.
- Merkel, Wolfgang, in Hans-Joachim Lauth.** 1998. Systemwechsel Und Zivilgesellschaft: Welche Zivilgesellschaft Braucht Die Demokratie. *Aus Politik Und Zeitgeschichte* 6, no. 7:3–12.
- Miheljak, Vlado, in Niko Toš.** 2005. The Slovenian Way to Democracy and Sovereignty. In: *Political Faces of Slovenia: Political Orientations and Values at the End of the Century*, 23–47. Niko Toš and Karl H. Müller, eds. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana.
- Moses, Joel C.** 2015. Crafting Democracy: Regional Politics in Post-Communist Europe. *Europe-Asia Studies* 67, no. 4:684–5.
- Putnam, Robert D.** 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Quigley, Kevin F.F.** 1997. *For Democracy's Sake: Foundations and Democracy Assistance in Central Europe*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press.
- USAID.** 2014. *The 2013 CSO Sustainability Index for Central and Eastern Europe and Eurasia*. Washington, DC: United States Agency for International Development.
- Wallace, Caire, Florian Pichler in Christian Haerperfer.** 2012. Changing Patterns of Civil Society in Europe and America 1995–2005 is Eastern Europe Different? *East European Politics & Societies* 26, no.:3–19.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 741—750
 UDK: 726(091):27
 Besedilo prejeto: 05/2015; sprejeto: 11/2015

Leon Debevec

Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom

Povzetek: Problemsko težišče prispevka je krščanska sakralna arhitektura v času med izoblikovanjem njene istovetnosti in cerkvenim razkolom. Primerjalna analiza ohranjenih sakralnih kompleksov tega obdobja z značilnostmi zgodnjekrščanskega bogoslužnega prostora kaže dve že povsem jasno profilirani arhitekturni »inkulturaciji« krščanstva, ki bosta postali po razkolu temelj njune istovetnosti. Na zahodu jo razbiramo v dosledni rabi vzdolžnega prostorskega koncepta. Ta koncept postaja—zaradi intenzivnosti disperzije simbolne moči nekoč enega samega oltarja na številna liturgična žarišča in zaradi stapljanja evharistije s svetništvom—vse očitnejši izraz cerkvene tosvetne institucionalne moči. Krščanski vzhod pa je v resda tragičnem obdobju ikonoklazma izčistil pogled na vlogo sakralne arhitekture kot prostorja človekovega pobožanstvenja do te mere, da je dokončno kodificiran v svoji središčnosti, v hierarhično jasnem ustroju in v simbolni preglednosti, postal ikona božjega razodetja.

Ključne besede: arhitektura, sakralna arhitektura, predromanika, cerkveni razkol

Abstract: **Christian Sacral Architecture Before the East-West Schism**

The paper examines Christian sacral architecture in the period from the formation of its Christian identity to the East-West schism in the Church. A comparative analysis of sacral complexes from this period with the characteristics of early Christian places of worship shows two clearly recognizable profiles of architectural inculturation of Christianity that would form the cores of separate identities of Eastern and Western Churches after the schism. In the Christian West this inculturation can be recognized in the strictly longitudinal concept of space, which, through the intensive dispersion of symbolic power from the single altar to the numerous foci of liturgy and through the merging of the eucharist with saintliness, becomes in time an ever more evident expression of the institutional power of the Church. The Christian East, however, through the tragic period of iconoclasm, clarifies its understanding of the role of sacred architecture as a place of divinification of man to the point that it is ultimately codified in its centricity, clear hierarchical arrangement and symbolic legibility, such that it becomes an icon of Divine revelation.

Key words: architecture, sacral architecture, early medieval, schism

Ena od nenadomestljivih sopotnic sleherne religije je umetnost, zlasti arhitektura. Arhitektura je namreč nujna materialna infrastruktura, ki ustvarja v preiščenem sozvočju z obredjem prepričljiv učinek brezčasa v končnem, da bi pomagala verniku oziroma občestvu vernikov globlje doživljati bližino presežnega v tosvetni končnosti. Zaradi svojega edinstvenega smotra je bila sakralna arhitektura vedno predmet skrbnega snovanja ne samo med ustvarjalci, temveč zlasti pri institucionalnem vodstvu posamezne religije, odgovornem za kolikor mogoče neokrnjeno posredovanje »zaklada vere« človeku. Zato sakralna arhitektura kot izraz človekovega najbolj intimnega samogovora o smislu njegovega bivanja izrazito iskreno, brez zavajajočih olepšav, predvsem pa domala vekotrajno (ker je njen smisel, utelešati brezčasje) ohranja poteze človekovega poseganja onkraj nikoli povsem udomačenih meja njegove končnosti. Tako postaja trajen čutnozaznavni »odtis« družbenopolitičnih, kulturnozgodovinskih, teoloških, pastoralnih in obrednih potez časa, v katerem je nastala. Ostaja dragocen vir za preučevanje momentov, ki določajo takt, dinamiko in vsebinske preme v življenju religije. Povedano velja v vseh pogledih tudi za krščanstvo. Razprava se loteva vsestransko zanimivega časa, na eni strani zamejenega z razglasitvijo krščanstva za enakopravno religijo v rimskem imperiju, na drugi pa s tragičnim razkolom Cerkve. V obravnavi razvojnih značilnosti krščanske sakralne arhitekture prevladujejo umetnostni, umetnostnozgodovinski in arhitekturni prikazi, katerih prevladujoča skupna značilnost je njihova osredotočenost predvsem na prikaz formalnih, konstrukcijskih in stilnih značilnosti, medtem ko sta njihova teološka in obredna določenost praviloma zapostavljeni ali celo prezrti. Raziskava želi prispevati k uravnoteženju in bogatenju pogledov na obravnavani segment arhitekturnega ustvarjanja, da bi poiskali sledi, ki jih je dinamičnost obravnavanega časovnega izseka pustila na njem.

1. Značilnosti časa

V dvatisočletnem razvoju krščanskega sakralnega prostora skoraj ne najdemo obdobja, ki bi za seboj pustilo tako skope arhitekturne sledi kakor čas med 6. in 10. stoletjem, čas, zamejen na eni strani z zatonom zgodnjekrščanske umetnosti in z razcvetom romanske na drugi. Na prvi pogled bi se zdelo, kakor da je krščanski ustvarjalni genij, potem ko je vzpostavil arhitekturno prepoznavnost najmlajše med religijami v umirajočem rimskem imperiju, globoko zajel sapo pred bližajočim se plazom potreb po arhitekturnem zaznamovanju na novo pokristjanjenega evropskega severa in zahoda. Pod povrhnjico prvega vtisa pa se nam razkriva dinamično obdobje dozorevanja krščanstva, polno dramatičnih preobratov, heroičnih podvigov, tragičnih nesporazumov, pa tudi porazov z daljnosežnimi posledicami. Za Cerkev je bil to čas vse prej kakor ležerne samoumevnosti. Pogoste menjave papežev – v letih od 604 do 701 se jih je zvrstilo kar dvajset, v letih od 816 do 900 enako in med letoma 900 in 1003 celo triindvajset –, privatizacija Cerkve na zahodu z uveljavitvijo lastniških cerkva – pri tem je Cerkev zgubljala nadzor nad pastoralnim delom samovoljnemu ustanovitelju podrejene duhovščine –, notranja dogmatska nesoglasja v razlagi božje troedinosti, v pravo vojno stopnjevan spor o češčenju svetih podob na

vzhodu in problemi na področju »zunanje politike«, ki jih je povzročila arabska zasedba Aleksandrije, Jeruzalema in Antiohije sredi 7. stoletja, vdori Slovanov in propad karolinške države v 9. stoletju, so samo nekateri znanilci sprememb, katerim se Cerkev ni več mogla (hotela) izogniti (Knowles 1991, 63). Eno takšnih, za našo razpravo pomembnih sprememb prepoznavamo v do tedaj prevladujoče homogenem »toku« krščanskega izročila. V njem so se v tem »vmesnem« času začeli nazivati nastavki dveh v prihodnje velikih tokov krščanstva, vzhodnega in zahodnega, ki bo sta kmalu prerasla »v prvi dve veliki obliki inkulturacije vere, v območju katerih je ena sama in nedeljena polnost, ki jo je Kristus zaupal Cerkvi, našla svoj zgodovinski izraz« (Janez Pavel II. 1988, 19). Med seboj dopolnjujoči se »krili pljuč«, kakor je omenjeni inkulturaciji poimenoval papež Janez Pavel II., sta pustili svoj odtis tako v glasbi, v slovstvu in v upodabljalnih umetnostih kakor tudi v arhitekturi bogoslužnega prostora. Prav temu bo posvečena v našem prispevku osrednja pozornost.

2. Izoblikovanje istovetnosti krščanskega bogoslužnega kompleksa

Krščanstvo je v procesu postopnega in težavnega uveljavljanja v tedanji antični realnosti zastavilo oblikovanje bogoslužnega prostora na dveh edinstvenih temeljih: na kristocentričnosti in na občestvenosti. Oba temelja sta izraz bistvene posebnosti (drugačnosti) krščanstva v primerjavi s preostalimi sočasnimi religijami. Kristocentričnost korenini v zgodovinski konkretnosti (zaresnosti) osebe Jezusa Kristusa, pravega Boga in pravega človeka, občestvenost pa izhaja iz edinstvenega razumevanja svetosti. Svetosti krščanstvo ne razume kot posebno »kakovost« stvari, kakor je bilo značilno za antične religije, temveč kot razsežnost osebe.

Tako opredeljeni smoter prostora »sinapse« božjega in človeškega je narekoval iskanje arhitekturnih vzorov zunaj polja tedanje antične sakralne arhitekture, kolikor v antični realnosti sploh lahko govorimo o razlikovanju med profanim in sakralnim v današnjem pomenu teh oznak. Antika je gradila svojo posebnost na nedostopnosti božanstva, saj so rituali, pri katerih so sodelovali verniki, praviloma potekali na odprtem v posvečenem prostoru (*fanum*) pred templji. V bogati antični stavbni tipologiji je krščanstvo prepoznalo dva prostorska tipa, prilegajoča se njegovim obrednim potrebam. To sta bazilika in *heroön*. Za prvo je značilna prostornost in vzdolžnost, zato generira dinamičnost. Druga pa je intimna in po zasnovi središčna. Njen učinek je še najbližji umirjeni negibnosti. Prvi samonikli in polnokrvni re-interpretaciji izbranih prostorskih tipov smo priča v zgodnjekrščanskem bogoslužnem kompleksu. Bistvo krščanskega preoblikovanja antične bazilike je v maksimalni »izrabi« njene vzdolžnosti. Kaže se v ureditvi vhodov v baziliko na njeni krajši stranici, v z njo povezani opustitvi apside na sedaj vhodnem pročelju na račun stopnjevanja učinka druge, ob sklepu vzdolžne osi. Prepoznavamo jo dalje v zanamranju arhitekturne obdelave stropne partije, v postavitvi edinega oltarja v apside, ki je prevzela obredno vlogo prezbiterija. Teženju zgodnjekrščanskih snovalcev bogoslužnega kompleksa po stopnjevanju učinka vzdolžnosti, predvsem pa po nje-

ni prepričljivi teološki osmiselitvi gre pripisati končno tudi prislonitev atrija ob njeno vhodno fasado in orientacijo bazilike proti vzhodu; to daje njeni vzdolžnosti kozmično razsežnost, teološko zasidrano v vzhajajočem soncu, podobi vstalega Kristusa. Če je zgodnjekrščanska reinterpreteracija bazilike vzpostavila jasno arhitekturno razliko v odnosu do njene antične vzornice, pa je arhitekturno preoblikovanje antičnega *heroöna* manj izrazito, a hkrati domiselno na simbolni ravni. Takšne središčno zasnovane stavbe so v antični kulturi postavljali v obliki krožnih svetišč v čast herojem. Pogosto so uporabljene kot razkošnejši tip grobne arhitekture, poznane kot mavzolej. Krščanstvo je ta arhitekturni tip v snovanju zgodnjekrščanskega kompleksa uporabilo za krstilnico, kraj zakramentalnega očiščenja in vključitve posameznika v občestvo vernih. Teološka interpretacija krsta kot človekovega prerorenja je našla v zasidranem povezovanju središčne arhitekture s smrtjo v zavesti antičnega človeka učinkovito inkulturacijo. Enako kakor oltar v *heroönu* oziroma sarkofag v antičnem mavzoleju je v zgodnjekrščanski krstilnici postavljen bazen s praviloma tekočo vodo, v katero je škof krščenca pri krstu trikrat potopil. Drugače od horizontalno razvitega bazilikalnega prostora je kontrastni učinek središčnega prostora, zgoščenega okrog vertikalne osi, pogosto stopnjevan s koncentrično strukturo ostenja in s kulminacijo te strukture v kupoli nad osrednjim »cilindrom«. Prav kupola v svoji geometrijski samozadostnosti, zaradi katere more togo vertikalno ostenje gibko prekrito prostor, ki ga zamejuje, odločilno prispeva k umirjeni statičnosti. Da se je krščanstvo zavedalo kontrastnosti učinkov vzdolžno in središčno zasnovanega prostora, dokazuje arhitekturna ureditev kompleksa božjega groba v Jeruzalemu, zgrajenega leta na začetku 4. stoletja. V njej jasno razločimo oba tipa prostora, ki sta tudi vsebinsko osmišljena. Prostor za evharistično bogoslužje je urejen kot petladijska bazilika, medtem ko je edinstveni simbolni pomen Jezusovega groba arhitekturno poudarjen s središčno zasnovano kapelo.

Komaj je krščanstvo z iskriavo domiselnostjo v zgodnjekrščanskem kompleksu izčistilo svojo lastno arhitekturno vizijo prostora liturgičnega srečevanja, že je bilo soočeno s številnimi teološkimi, dogmatskimi, cerkvenopravnimi in z liturgičnimi dilemami, ki so nakazovale, da bodo nadaljnji razvojni koraki bogoslužnega prostora vse prej kakor predvidljivi.

3. Kali sprememb v bogoslužnem prostoru

Bolj ko se je čas odmikal od dogodkov, iz katerih je zraslo krščanstvo, in od z njimi povezanih oseb in je postajalo jasno, da napovedani skorajšnji »konec časov« in vnovični Kristusov prihod nista stvar mesecev ali let, še manj človekovih napovedi, temveč Bogu pridržana skrivnost, pomembnejša je postajala heroičnost številnih kristjanov, ki so v obdobjih krutih preganjanj z življenjem pričevali za novo religijo. Prvotno liturgično spominjanje krščanskih občestev na svoje mučence je postopno preraslo v češčenje, ki ga je vse bolj institucionalno urejena Cerkev kmalu povzdignila z vpeljavo instituta svetništva. Grobovi svetnikov so tako postali nova žarišča naglo razvijajoče se verske prakse – romarstva. Romarstvo se je najprej (že v prvi

polovici 5. stoletja) razširilo na vzhodu, ki je ob sesutju zahodnega rimskega imperija (476) v vseh pogledih prevzemal pobudo. Potreba po zagotavljanju čim širše dostopnosti svetnikov hitro rastočemu številu častilcev – v začetku v Cerкви iskrena želja, saj je odpirala do tedaj nepoznane pastoralne možnosti, kmalu pa vse bolj kapitalsko preračunljiva – je pobudila rojstvo relikvij. Relikvija kot del svetniškega telesa, osvobodjena toge priklenjenosti na svetnikov grob, je omogočala institucionalizirani Cerкви do tedaj nepoznano načrtovano razporeditev (razpršitev), predvsem pa pomnožitev njene duhovne in simbolne moči po pokristjanjenem prostoru. Priča smo nekakšnemu duhovnemu urbanizmu, s katerim je Cerkev začela ne samo spreminjati neposredno »rabo« velikanskega krščanskega prostora, temveč tudi usmerjati gospodarske tokove v najširšem pomenu te besede. Tesno povezano z razvijajočo se pobožnostjo češčenja relikvij se je širilo tudi češčenje svetih podob, med katerimi so imele posebno mesto Marijine. Že v 7. stoletju je postalo prevladujoča posebnost bizantinske ljudske pobožnosti (Knowles 1991, 90). Pogum krščanskih mučencev je pomembno, če že ne odločilno vplival tudi na rojstvo meništv. Eremiti v Siriji, v Egiptu in v Palestini so s samozatajevanjem v samoti posneli svoje svetniške vzornike in tako uresničevali ideal krščanstva – živeti za večnost. Kmalu so se jim pridružile prve samostanske skupnosti, ki so kljub zavestni samozolaciji zaradi naglo razvijajočega se romarstva postopno postajale varna zatočišča čedalje številnejših množic romarjev. Od 5. stoletja dalje, kamor časovno postavlja jo poznavalci začetke meništv na zahodu, so se samostani naglo razširili. Tako je vesten popisovalec že sredi 9. stoletja samo na ozemlju tedanjega frankovskega imperija naštel kar 1254 samostanov (Braunfels 1993, 21).

Med številnimi vidiki vloge sakralne umetnosti in smisla njenega prijateljevanja s krščanstvom, pomembnimi za naše razmišljanje, izstopa tisti, ki to umetnost postavlja v funkcijo učinkovite čutnozaznavne infrastrukture za posredovanje zaklada vere verniku. V krščanski sakralni arhitekturi vzhoda in zahoda sta se od 7. stoletja dalje čedalje jasneje izrisovali dve različni teološki ideji bogoslužnega prostora, tako močno zasidrani v naravi njune kulturnozgodovinske preteklosti, da sta po tragičnem razkolu Cerkve v 11. stoletju postali pomembna prvina njune »nove« arhitekturne istovetnosti. Vzhodna teologija je videla cilj kristjana v njegovi soudeleženi pri življenju Svete Trojice. Uresničuje se po bogoslužju in na poseben način v evharistiji, skrivnosti zedinjenja s Kristusovim poveljanim telesom. V pobožanstvenju (*divinisatio*) in predvsem v zakramentih je dajala vzhodna teologija posebno mesto Svetemu Duhu. Razlagala je, da se z močjo Duha, ki prebiva v človeku, pobožanstvenje začne že na zemlji. Že tu je ustvarjeno bitje preoblikovano (*transfiguratur*) in začenja se (*inauguratur*) božje kraljestvo. O tem je sv. Irenej slikovito zgoščeno zapisal: »Bog je postal sin človeka, da bi mogel človek postati božji sin.« (Janez Pavel II. 1996, 14) V teoloških interpretacijah bogoslužnega prostora na krščanskem zahodu pa je vse jasneje izstopal motiv poti. Podobno kakor je starozavezni Izrael romal po puščavi iz sužnosti v obljubljeni deželo, tako je tudi novozavezno občestvo vernikov ljudstvo na poti. To je skupnost kristjanov, ki v uresničevanju krščanskih idealov, predvsem pa po njihovi udeležbi pri evharističnem slavju zorijo za ponovno združitve s svojim Stvarnikom v večnosti. Bogoslužni prostor tako postaja podoba Kristusove potujoče

Cerkve po solzni dolini človekovega trpljenja in njegove ujetosti v greh proti sreči večne blaženosti. Znamenja predstavljenih »teologij« se že zelo zgodaj kažejo tudi v arhitekturnih značilnostih bogoslužnega prostora.

4. Prvine istovetnosti bogoslužnega prostora na krščanskem zahodu

Na zahodu se je Cerkev, ki je bila konec 6. stoletja že najbogatejši zemljiški posestnik, odločila za »projekt« intenzivne misijonske dejavnosti, usmerjen proti poganskemu severu in zahodu. Njen tihi, pozneje (826) pa tudi formalni pristanek na princip lastniških, najpogosteje skoraj provizorično (iz lesa) zgrajenih cerkva, široko uveljavljen že v začetku 7. stoletja, je po eni strani resda pripomogel k učinkovitosti pokristjanjevanja, a je hkrati radikalno zmanjšal možnost cerkvenega vpliva na kakovost pastoralne oskrbe vernikov. To daje slutiti, da Cerkve pri tem projektu ni toliko skrbel blagor duš, ki bodo sprejele novo vero, kolikor njena svetna moč in institucionalno obvladovanje prostora. V njem je potekalo intenzivno zgoščevanje kompleksne upravne strukture, sestavljene iz mreže lastniških župnijskih cerkva, škofijskih središč s katedralo in samostanov. Samostani so bili s svojo drugačnostjo – bivanje skupnosti duhovnikov pod isto streho – posredni ali neposredni povod za izoblikovanje posebnega tipa bogoslužnega prostora, samostanske cerkve. Prepoznamo jo po poudarjeni vzdolžnosti, v kateri izstopa prostoren prezbiterij, ki je mogel sprejeti samostansko duhovščino in ji omogočiti dostojno izpeljavo vse bogatejše liturgične koreografije. Značilnost teh stavb je nadalje prostrana prečna ladja, vstavljena med prezbiterij in prostor za vernike. Samostan kot ustanova naj bi po izvorni zamisli zagotavljal samostanski skupnosti kontemplativni mir in ločenost od zunanjega sveta, polnega vsakovrstnih skušnjav in pokvarjenosti. Zato ni imel svojega lastnega občestva vernikov. Tako tudi liturgična komunikacija med duhovnikom in verniki ni bila več bistvenega pomena. To je privedlo že na pragu 7. stoletja do uveljavitve »tihanosti«, evharističnega bogoslužja, ki ga je opravljal duhovnik sam. Njegova obveza, da mašuje enkrat na dan, in simbolni pomen oltarja, zaradi katerega je bilo na njem dovoljeno maševati v enem dnevu samo enkrat, sta na zahodu že od konca 6. stoletja dalje sprožila množenje oltarjev v bogoslužnem prostoru. Pomembno spodbudo opisani praksi je dal papež Gregor Veliki, ko je naročil prestavitev glavnega oltarja v baziliki sv. Petra nad Petrov grob. S tem je bila na simbolni ravni vzpostavljena izenačitev Kristusa s svetnikom. V arhitekturnem pogledu sta se kot posledica opisane odločitve zgodili v bogoslužnem prostoru vsaj dve pomembni in po učinku daljnosežni arhitekturni spremembi. Prva je izborno oblikovana niša pod oltarjem (*confessio*) in v smeri proti prostoru za vernike zaprta s kamnito ali kovinsko mrežo, skozi katero so lahko verniki videli relikviarij oziroma svetnikov sarkofag. *Confessio* je zaradi pritiskov romarjev kmalu nadomestila tunelu podobna jaškasta kripta, urejena pod prezbiterijem, oziroma korni obhod (*deambulatorij*) z nanj »pripetimi« kornimi kapelami. Obe ureditvi sta znatno izboljšali obredno uporabnost bogoslužnega prostora. V njem sta vzpostavili večjo »pretočnost« in hkrati razširili

možnost izpostavljanja relikvij v češčenje bodisi v relikviarijih bodisi vgrajenih v oltarje. Druga »arhitekturna« posledica pa je dvig tal prezbiterja, ki je že tedaj plitvo vez med duhovnikom in verniki dodatno razrahljal. Končni pečat poistovetenju svetništva z oltarjem je dal na formalno najvišji ravni drugi nicejski koncil z določbo, naj bodo v vsak oltar shranjene ali pod njim pokopane relikvije svetnika (Adam 1985, 313). Koncentracija duhovščine, z njo povezani številni oltarji in kot posledica tega relikvije so spremenili samostan v stekališče iz dneva v dan številnejših množic romarjev. Meništvu na zahodu – nekoč poklicanost posameznikov, ki so se v družbi enako mislečih vrstnikov umaknili iz sveta – je polagoma preraslo v poklic, ki je odtelej opravljal posebno nalogo v svetu in vse bolj za svet. Radikalno spremenjeno vlogo samostana in bogoslužne stavbe v njem presenetljivo iskreno razkriva neureničeni projekt samostanskega kompleksa St. Gallen iz prve polovice 9. stoletja (820–830), za tedanje čase zagotovo najsodobnejši arhitekturni odgovor na opisane razmere. Po pregledni hierarhičnosti njegovega ustroja, po »procesualni« logiki zasnove bogoslužnega prostora in po programski zaokroženosti na prvi pogled še najbolj spominja na do skrajnosti domišljeno »fábriko« duhovnosti, umerjeno po potrebah množic romarjev, voljnih ob kakovostni duhovni oskrbi izdatneje poplačati samostanske »storitve«. Ta proces ni potekal mimo volje ali celo proti volji Cerkve, ampak je bil, če smemo sklepati po njenem določilu iz 9. stoletja, da je možno pokoro za lažje prekrške nadomestiti z romanjem v pomembno božjepotno središče, vsaj hoten, če že ne skrbno načrtovan. Podobno je bila na sinodi v Triboru (895) potrjena možnost finančnega nadomestila za pokoro (Knowles 1991, 126–128). »Zrna resnice«, ki jih v obravnavanem času ni manjkalo, kažejo na precejšen, kar boleč odmik Cerkve od njenega izvirnega poslanstva v vse bolj samozadostno institucionalnost, ki pa se je zaradi naglo rastoče kapitalske moči in z njo povezane ujetosti v zanke fevdalne posvetnosti tej posvetnosti že povsem priličila. Arhitekturni izraz opisane situacije je *westwerk*, mogočna, z dvema ali celo tremi stolpi poudarjena prostornina, urejena kot vhodna partija karolinških cerkva, pogosta med 8. in 10. stoletjem v deželah sedanje Francije in Nemčije. Ob drugače svojevrstni liturgični funkciji *westwerka* ni mogoče prezreti fevdalnega izvora te prostorske enote, ki jo je hkrati pogosto uporabila lokalna gosposka kot svojemu statusu primeren arhitekturni okvir za udeležbo pri bogoslužju, pa tudi za protokolarne dogodke povsem posvetne narave. Preprost vernik pa je bil ob približevanju tako zasnovani bogoslužni stavbi prej soočen z vtisom mogočne fevdalne utrdbe kakor pa z arhitekturnim izrazom njegenga liturgičnega smotra. Smisel že dolgo ni bil več zgolj enopomenski, saj se nam razkriva v bogastvu liturgične polifunkcionalnosti. Iz opisov obrednega dogajanja v enem od redkih ohranjenih kompleksov tega časa, v kompleksu sv. Rikarija (Centula) iz leta 790, je mogoče izluščiti vsaj tri med seboj povsem različne tedanje rabe bogoslužnega prostora. V njem so se opravljala praznična bogoslužja, med katerimi »diha« bogoslužni prostor kot homogena celota, obvladana z glavnim oltarjem. Drugo rabo tkejo naključna, pogosto tudi sočasna bogoslužja samostanske duhovščine ob številnih stranskih oltarjih. Tretjo pa razbiramo kot preplet dinamično trasiranih procesijskih poti številnih ljudskih pobožnosti, razpetih v pravo liturgično krajino po celotnem bogoslužnem kompleksu.

5. Prvine istovetnosti bogoslužnega prostora na krščanskem vzhodu

Sledi postopnega razhajanja prepoznavamo tudi na vzhodu. Cerkvni voditelji tam niso bili preveč zaskrbljeni zaradi arabskih apetitov po vzhodnih provincah in zaradi slovanskih vdorov, ki so med krščanski vzhod in zahod »zagozdili« za več stoletij klin poganstva. Vse to je krepilo moč carigrajskega patriarha. Odtujevanje pa je v 7. stoletju dodatno poglobila zamenjava latinščine, do tedaj uradnega jezika cesarske uprave, z grščino. V času, ko je na zahodu potekalo s kolonizatorskim zamahom pokristjanjevanje, je vzhodno Cerkev pretresala prava vojna med nasprotniki in zagovorniki takrat močno razširjenega češčenja svetih podob. »Tsunami« ikonoklazma je pustošil in prizadejal veliko materialno škodo s številnimi žrtvami v dveh valovih, med letoma 730 in 780 in ponovno od leta 814 do leta 843 (Janez Pavel II. 1988, 31). Cerkev na zahodu ni imela težav s pravovernostjo češčenja svetih podob. Papež Gregor Veliki je poudarjal njihovo poučno naravo. Po njegovem so bile koristne, ker neizobraženi »morejo, motreč jih, brati vsaj na stenah to, česar niso sposobni brati v knjigah« (Knowles 1991, 91). Medtem ko so ikonoklasti imeli češčenje svetih podob za izrazito malikovalstvo, so ikonoduli, kakor je bil na primer carigrajski patriarh sv. German, tudi sam žrtev ikonoklastične herezije, trdili, da takšno stališče postavlja pod vprašaj vso »božjo *oikonomijo* po mesu« (Janez Pavel II. 1988, 32). To je na razumljiv način pojasnil sv. Janez Damaščan. Ikone niso samo »molčeče pridige«, »knjige za neizobražene« ali »spomin božjih skrivnosti«, marveč vidna znamenja posvetitve materije, ki je postala mogoča z učlovečenjem. Ker je to, kar je v telesu nevidno in česar ni možno popisati, postalo vidno in opisljivo, so podobe Kristusa v vidnem in človeškem videzu resnično ponavzočenje Boga (Knowles 1991, 91). Drugi nicejski koncil je končno določil »da je častitljive in svete podobe potrebno imeti v časti kakor sveti Križ. /.../ Čim pogosteje te podobe gledamo, tem bolj se v verniku oživlja spomin na osebe, ki jih predstavljajo, ga spodbuja k posnemanju, pozdravljanju in češčenju, samo k češčenju, ne k oboževanju (*latrea*), ki gre samo Bogu.« (93) Čeprav je bila škoda, ki jo je ikonoklazem zadal Cerkvi na vzhodu, nepopravljiva, pa je treba priznati, da je gorečnost tako ikonoklastov kakor ikonodulov v filozofskih in teoloških argumentacijah posameznih stališč pomembno prispevala k izčiščenju pogledov na vlogo umetnosti v krščanskem bogoslužnem prostoru; njihova relevantnost do danes še ni zbledela. Teološkemu poudarku enkratnosti božjega razodetja na zemlji, s katerim je bila človeku podarjena milost pobožanstvenja, se je lepo prilegal središčno zasnovan bogoslužni prostor. Prve »arhitekturne« sledi te teologije so se nazovale že v galerijah (*gynaecea*), namenjenih ženskam, urejene so bile nad stranskimi ladjami bazilik, in v nedostopnosti glavne ladje za vernike. Uporabljala jo je le duhovščina kot procesijsko pot ob slovesnem prenosu evangeliarja in mašnih darov od *pastoforija*, izvorno priključenega narteksu, na oltar v apsi. Nadalje ga razbiramo v nekaterih sirijskih in severnoafriških bazilikah, v katerih so postavljeni oltar, ambona, katedra in *syntronon* globoko v srednjo ladjo. Domiselni korak v smeri središčnega bogoslužnega prostora, vreden vse pozornosti, je prostorska zasnova zagotovo najbolj monumentalne bogoslužne stavbe bizantinskega sveta,

posvečene sv. Modrosti (Hagija Sofija). Vzdolžnost troladijske zasnove, poudarjene s polkupolnima sklepoma, dodatno razraščeni z dvema nižjima simetričnima apsidama v trilistni motiv na vzdolžni osi glavne ladje in s prostornim atrijem ob vhodnemu pročelju, je močno nevtralizirana z vstavitvijo kocki podobne prostornine v sredino glavne ladje, podprte s slopi in prekrite z mogočno kupolo. Nastal je prostor dinamične osredinjenosti, ki ga na zahodu srečamo šele stoletja pozneje v Borrominijevih baročnih mojstrovinah. Premik snovanja bogoslužnega prostora na vzhodu v smer središčnosti je postajal vse bolj prepoznavna pot. V 8. in v 9. stoletju je bila raba središčne zasnove že skoraj običajna. Najpogosteje je bil bogoslužni prostor oblikovan kot grški križ, vrisan v kvadrat. Kraki križa so bili prekriti z banjastim obokom, medtem ko je bilo križišče, iz katerega so rasli, poudarjeno s križnim obokom ali kupolo (Murray 1996, 75). Opisanim teološkim poudarkom je sledilo bogoslužje, katerega dokončno izoblikovanje postavljajo raziskovalci med pozno 6. in zgodnje 8. stoletje. Poudarjeni pomen evharistične skrivnosti, ko se v bogoslužju razodeva neupodobljivi Bog, je izpostavil prvenstveno vlogo duhovščine. Njenemu liturgičnemu gibanju namenjeni prostor je postal središče in *raison d'être* celotnega bogoslužnega prostora; temu se lepo prilaga središčno zasnovana križnokupolna cerkev. Arhitektura prostora in bogoslužje sta zaživela v homogeni in simbolno prepričljivi celoti. Ladje, narteks in galerije s treh strani ovijajo jedro bogoslužnega prostora kot nekakšni varovalni prostorski ovoj, od koder so verniki navzoči pri bogoslužju – vizualno in duhovno, a pasivno. Jedro, središčno zasnovani *naos*, je pokrit s kupolo, ki je tudi navzven vrh arhitekturne kompozicije. Stopničasta tribuna za duhovščino (*syntronon*) je urejena v dnu apside skupaj s škofovsko katedro. Osrednje mesto v apside ima oltar, pogosto pokrit s ciborijem in oddeljen od prostora za vernike z oltarno pregrajo. Pregraja je oblikovana kot kolonada visokih stebrov (*templon*), med katerimi visijo zavese. V sredino glavne ladje, točno pod kupolo, je postavljen ambon (Krautheimer 1986, 289). V nasprotju s prakso na krščanskem zahodu obvladuje križnokupolni bogoslužni prostor en sam oltar, katerega svetost se bo skupaj s celotno prostornino prezbiterja v prihodnje samo še stopnjevala s krepitvijo pomena oltarne pregraje. Stranska prostora (*pastoforije*), urejena ob boku kora, sta prekrita s kupolama in tvorita z ograjenim korom pred apsidno trodelno prostorsko enoto, povezano s prostorom za vernike prek treh vrat. Odličnost njihove funkcije določata liturgični dejanji malega vhoda, povezanega s prenosom evangeljske knjige na oltar, in vélikega vhoda, namenjenega prenosu evharističnih darov na oltar (Krautheimer 1986, 297–298). Tudi mozaični in slikarski okras je premišljeno uglašen s teološkimi načeli. V tesni zvezi je z liturgičnim opravilom in z arhitekturnimi značilnostmi bogoslužnega prostora. Svetopisemska simbolika, pomen evharistije in hierarhična ureditev motivov so prispevali, da je bogoslužni prostor zaživel kot prepričljiva podoba sveta. Kupole in apside so predstavljale nebo in Kristusa kot vsevladarja (*Pantokrator*), njegovo mater Marijo in angele. Srednja plast z zidnimi nišami in s polkrožnimi okni je bila poslikana s prizori iz Kristusovega življenja na zemlji. Spodaj, v tretji in najnižji plasti, so naslikali podobe svetnikov. To nizanje vodoravnih trakov poslikave, ki prehaja od neba k zemlji, je pričevanje za temeljne nauke krščanske

vere in nazorno prikazuje glavne dogodke liturgičnega leta. Srednjeveška bizantinska cerkev je v celoti postala ikona.

6. Sklep

Prispevek v glavnih potezah osvetljuje izjemno pomemben izsek razvoja krščanskega sakralnega prostora, izsek, v katerem se je dotedanji bogoslužni prostor kot arhitekturni izraz krščanske edinosti (ne enakosti!) začel razraščati v dva vse bolj samostojna, pa tudi raznolika vrhova mogočnega drevesa krščanske umetnosti. Na krščanskem zahodu ostaja vzdolžnost bogoslužnega prostora njegova glavna značilnost, a nima več vloge poudarjanja odličnosti in sredotežnosti edinega oltarja, kakor je bilo značilno za zgodnjekrščansko baziliko, temveč postaja vse bolj posledica prilagajanja potrebam naglo razvijajočega se romarstva po »otipljivi« svetosti. Disperzija moči oltarja kot simbola Kristusove krvave daritve po celotnem bogoslužnem kompleksu v številne oltarje in preračunljivo poudarjanje pomena z oltarjem tesno povezanih relikvij svetnikov sta arhitekturno monumentalno celoto spremenila v nekakšen duhovni »bazar«. Na krščanskem vzhodu pa je katarzičnost ikonoklazma utrdila zavest o edinstveni vlogi bogoslužnega kompleksa kot čutnozaznavne reprezentacije enkratnega božjega razodetja na zemlji, ki naj zato ostane tudi na ravni arhitekturne interpretacije v njegovi središčni križnokupolni zasnovi dokončen in nespremenljiv.

Poglobljeno preučevanje vzgibov, ki so sprožili postopno razslojevanje izvorno enovite arhitekturne podobe krščanstva, je lahko oziroma bi moralo postati ena od etap na poti h krščanski edinosti, saj more privedi do spoznanj o tem, katere arhitekturne prvine so bistvene za istovetnost krščanskega bogoslužnega prostora, katere pa so izraz iskanja hotene drugačnosti.

Reference

- Adam, Adolf.** 1985. *Grundriss Liturgie*. Freiburg: Herder.
- Bouyer, Luis.** 1994. *Architettura e liturgia*. Magnano: Edizioni Qiqajon.
- Braunfels, Wolfgang.** 1993. *Monasteries of Western Europe*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Driscoll, S. Michael.** 2006. The Conversion of the Nations. V: Geoffrey Wainwright, ur. *The Oxford History of Christian Worship*, 175–215. Oxford: Oxford University Press.
- Janez Pavel II.** 1985. *Apostola Slovanov*. Ljubljana: Družina.
- . 1988. *Pojdite po vsem svetu*. Ljubljana: Družina.
- . 1988. *Tisočdvestoletnica 2. Nicejskega vesoljnega cerkvenega zbora*. Ljubljana: Družina.
- . 1996. *Luč z vzhoda*. Ljubljana: Družina.
- Johnson, E. Maxwell.** 2006. The Apostolic Tradition. V: Geoffrey Wainwright, ur. *The Oxford History of Christian Worship*, 32–75. Oxford: Oxford University Press.
- Kenneth, John.** 1978. *Carolingian and Romanesque Architecture: 800–1200*. New Haven: Yale University Press.
- Kieckhefer, Richard.** 2004. *Theology in Stone*. New York: Oxford University Press.
- Knowles, David, in Dimitri Obolensky.** 1991. Zgodovina Cerkve. Zv. 2, *Srednji vek*. Ljubljana: Družina.
- Krautheimer, Richard.** 1986. *Early Christian and Byzantine Architecture*. New Haven: Yale University Press.
- Murray, Peter, in Linda Murray.** 1996. *A Dictionary of Christian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Rentel, Alexander.** Byzantine and Slavic Orthodoxy. V: Geoffrey Wainwright, ur. *The Oxford History of Christian Worship*, 1254–1306. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Sartore, Domenico, in Triacca Achille.** 1984. *Nuovo dizionario di liturgia*. Rim: Edizioni Paoline.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 751—770
 UDK: 726:274
 Besedilo prejeto: 09/2015; sprejeto: 11/2015

Borut Juvanec

Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture

Povzetek: Človek, predvsem organiziran v skupine, kot posameznik in s svojimi deli v prostoru, je ključni element spreminjanja družbe. Označevanje je zagotovo eden najstarejših vidnih zapisov živega sveta, tako živali kakor človeka. Zvoniki na stičišču treh dežel, treh kultur, več narodov in več veroizpovedi so se razvili v času protestantizma, ki se je v odročnih deželah ohranil še dolgo po svojem nastanku. Pri nas je zanimivo nasprotje: samostojen zvonik ni cerkvena arhitektura, ampak zasebna, a v skupni uporabi nekake praskupnosti. Zvonik naše-ga Pomurja je prvenstveno zasebna lastnina, postavljen je na zasebni prostor in ga upravljajo ločeno od cerkve, navadno v lastnikovi organizaciji. Tehnično so zvoniki lesene konstrukcije, ki nosijo zvon, dva ali tri, celo štiri zvonove. Imajo ali po en sam steber, po dva, tri, štiri ali po šest teh nosilnih elementov. Tlesa, ki navpični del konstrukcije nosijo, so povsem različna. Da stojijo zvoniki v panonskem svetu neodvisno od cerkva, da so v zasebni lasti in celo v zasebnem upravljanju (delovanje in vzdrževanje, celo prenova), a so v ponos in v uporabi vse lokalne družbe, je nedvomno izjemen sociološki in kulturološki fenomen, ki je značilen za stičišče treh dežel – Slovenije, Madžarske in Avstrije.

Ključne besede: zvon, stolp, zvonik, protestantizem, katolicizem, konstrukcija

Abstract: **The Bell Tower at the Intersection of Lutheran and Catholic Cultures**

Marking of territory is one of the oldest visual forms of tracing in the living world, among animals and humans. Bell towers in the Pannonian area at the crossroad of three countries, three cultures, several nations and several religions have their origin in Protestantism, which has endured in the region until today. Interestingly in contrast with the towers that are part of church complexes elsewhere in Slovenia, the freestanding belfries in the region are not property of the Church but are privately owned; they are, however, in common use of longstanding communities. These bell towers are constructed of wooden columns and bear one or more bronze bells; each tower is by necessity topped with a roof. The number of load-bearing elements ranges from one to two, three, four or even six columns, with supporting beams. The freestanding bell towers in the Pannonian area that are independent of churches, privately owned and even privately managed, while at the same time being used by and objects of pride of the entire community, are definitely an exceptional and unique sociological and cultural phenomenon at the crossroad of three countries: Slovenia, Hungary and Austria.

Key words: bell, tower, bell tower, belfry, Protestantism, Catholicism, construction

1. Uvod

Zvonik je konstrukcija, ki nosi zvon.

Zvon je naprava, ki proizvaja zvok: lahko je iz kakršnegakoli materiala, najbolj pa zveni liti bron. Značilnost tega materiala je njegova masa, od nje je odvisen tudi učinek – širjenje zvoka in njegov zven. Od mase in od velikosti zvona sta odvisni višina zvoka in moč razširjanja.

Pomembna je tudi oblika, predvsem pa je največ problemov s konstrukcijo, s stoljalom, ki zvon nosi. Zvon namreč deluje z nabijanjem tolkala: pri tem je lahko zvon na miru in se premika tolkalo, lahko niha zvon ali pa oba. Bistvo je v skladnosti nihanja, a problem je drugje: gradbena konstrukcija, ki v arhitekturi navadno nosi le statične obremenitve, je občasno obremenjevana z dinamičnimi silami. Pa še te sile so dvojne: nihanje in resonanca. Resonanca je posledica nihanja, ima večjo frekvenco in jo težko dušimo. A prav ta značilnost daje zvonu njegovo posebnost, prijetnost, nežnost.

Niso pomembne le tehnične značilnosti. Surovo nabijanje – preglasno, prehitro in brez izzvenevanja – je moteče.

Humanost in človekov vpliv, njegovo znanje in občutek lahko izvabljajo iz zvona vse njegove kvalitete. Zato je v zvoniku navadno več zvonov: obveščajo, sporočajo, zbuja prijetne občutke, melodijo. Značilnosti teh elementov tvorijo kulturo.

A ta kultura se razvije pozneje, potem ko že imamo stolpe informacijske, varnostne, celo sanitarne in strašilne narave. Stolpe uporablja niz religij, krščanstvo pa vanje namešča tudi zvonove.

Tako ima zvonik več lastnosti ali namenov. Označuje, poudarja, izstopa, in to v prostoru. Izstopa z drugačnostjo, s svojo višino.

Poudarja s svojo vsebino, saj je kot prvo del religioznih kompleksov.

Označuje na več načinov, z vidno obliko, z omogočanjem delovanja (vidnost na objekt, z objekta zaradi kontrole in varnosti), s slišnostjo (z zvokom, ki je rezultat zvonov – za različna sporočila jih je lahko več, z načinom izvajanja zvoka, s časom sporočanja, z razdeljevanjem in označevanjem časa) in s plašenjem (z visokim, enakomernim, nemelodičnim zvonjenjem sporoča nesreče, dramati in spodbuja ljudi k aktivnosti, plaši črne oblake in jih odganja).

Zvonik je arhitektura.

Arhitektura je oblikovanje prostora. Najbolj je navezana na konstrukcijo, na uporabo in na vidnost, katere temeljna značilnost je svetloba. Zvok je pri tem redkeje zastopan, a ga arhitektura kot objekt omogoča, spodbuja, krepi ali duši.

Pri zvoniku je ključnih kar nekaj teh elementov: konstrukcija nosi, kompozicija izstopa in je vidna, zvok pa se viša z višino objekta, z vdolavo zvona, to pa pomeni razširjanje naokrog ali usmerjeno. Pa še usmerjenost je lahko pasivna, z dušenjem dveh ali treh strani, bolj zanimive rešitve so z višanjem zvoka z odbojem, kakor nekak reflektor ali »odbojnik«.

Prostorsko gledano, zvonik neko območje označuje, zato je prav lokacija izjemnega pomena.

Označevanje je vezano na izstopanje. To nima nikakršne zveze z nastopaštvom, ki pomeni pretirano izstopanje (Juvanec 2013). Kašča, na primer, je postavljena na izstopajočem mestu, ne zato, da bi jo videli – čeprav je vidni kontakt pomemben element varnosti in zavarovanja življenjskih potrebščin –, ampak ker je izpostavljeno mesto tudi vetrovno, zračno. In ker veter menja svojo smer, mora biti objekt lociran na vrhu, na stičiču slemen. Tako je najučinkovitejši, pa tudi najvidnejši (Juvanec 2014). Tako pomeni v prostoru kontrast.

Postavitev kontrasta: vertikalna konstrukcija se v arhitekturi najpreprosteje začne z navpično postavljenim kamnom, menhirjem. Menhir je lahko povsem naraven, neoblikovan ali pa oblikovan z realnimi predstavitvami (obraz, telo, dejavnosti), najzahtevnejši so oblikovani s poenostavljenimi, stiliziranimi oblikami ali celo z znaki. Menhir izstopa s svojo pokončnostjo, ki je nasprotna drugim objektom.

Ko je objekt dvignjen na izpostavljenem kraju, na primer na hribu, ga vidimo že od daleč. Njegova značilnost je torej večja vidnost.

Če ima znamenje nišo, ki je zaprta in usmerjena, je to »svetilno znamenje«, ki vnaša nov element: svetlobo. Takšno znamenje orientira, vodi, vabi ali opozarja, tudi odvrča – a le v želeni smeri in s svetlobo v izbranem času.

To je torej nagovor nekoga komu.

Dva ključna elementa arhitekture sta torej naročnik (v profani arhitekturi je to tudi uporabnik sam) in gradbenik, arhitekt. Pomembno je avtorstvo, ki obsega zasnovo in izvedbo ter omogočanje zastavljenih dejavnosti. Obenem se postavlja vprašanje pomembnosti: ali je pomembnejši avtor, oblikovalec ali investitor, morda uporabnik (Benko 2014). Avtorstvo je pri tem neodtujljiva pravica in lastnost. Egenter pravi takole: »Kolikor je arhitektura v antropološki terminologiji označena kot arhitekturna antropologija, to pomeni, da predstavlja arhitektura splošni humani fenomen, ki presega posamične kulture in diahrono vključuje in raziskuje vse kulture ustreznih posebnosti.« (Egenter 1992, 85) Praktično razvija znak vse iz neolitika kot postopno preoblikovanje naravnih materialov (snop žita na primer) v humane oblike (133), pozneje udejanjene v trajne zapise v kamnu.

To so dvodimenzionalni zapisi, arhitektura nastopa vedno v prostoru, zato so pomembnejši oprijemljivi elementi (Juvanec 2014).

Kamen je torej temeljni in osnovni element arhitekture. Kamen pa sam po sebi še ni arhitektura (Juvanec 2013, 30), to pa postane, če mu pripišemo kake posebne lastnosti, če je oblikovan in izraža posebno sporočilo. Menhir je lahko oblikovan povsem humano, s človekovim ali drugim likom, lahko pomeni stilizirane like ali dele človekovega telesa, lahko ima oblikovane geometrijske like, dekoracijo ali celo napis.

A naj se vrnem k zvoniku, ki je v panonskem svetu navadno lesen.



Slika 1: *Sistem zvonikov od enostebnega prek dvostebnega brez telesa in s telesom in tristetbnega, štiristetbnega z odprtim ali zaprtim telesom do štiristetbnega z osmerokotnim obitim telesom in s polzaprtim zgornjim delom zvonika.*

2. Arhitektura, stolp

Stolp je starodavna konstrukcija, ki je od nekdaj namenjena družbi. Ne enemu človeku, družbi kot celoti. Stolpi se uporabljajo zaradi varnosti, kontrole, informacije, sporočanja in za predstavitev vsebine. Stolp kot kompleksna arhitektura nima nikoli le ene same značilnosti, vedno jih nosi več.

Zvonik je vrsta stolpa: to je slok, visok objekt ob templju, ki ga označuje, opozarja nanj in ki nosi zvon ali zvonove.

Cerkve imajo navadno zvonike ob objektu, znotraj njega ali bolj poredko ločeno od cerkve. Ker so cerkve skoraj praviloma zidani objekti, so takšni tudi stolpi. Ker je zidani zvonik razmeroma velik, saj mora z maso materiala tudi zavetrovati konstrukcijo, je v cerkvenem zvoniku navadno več zvonov: za oznanjanje obredov in kot vabilo publikli, za odmerjanje časa, najmanjši zvon pa je navček, ki zvonim umrlim.

Stolp pri džamiji je minaret. V arabskem svetu je včasih s stolpa džamije klical mujezin, danes so ga nadomestili zvočniki. Razlika med zvonikom in minaretom je le v tem, da prvi širi melodijo, drugi pa človeški glas.

Enako je s cerkvenimi zvoniki, ki so nekoč gojili kulturo zvonjenja in pritrkovanja, da so z zvonovi zaigrali cele melodije. Danes tega skorajda ni več: zvonjenje je elektrificirano in vnaprej programirano. Takšen pogon zagotavlja večjo točnost.

Zidani zvonik ima masivno konstrukcijo, znotraj pa lestvine ali stopnice in lese ne podeste za dostop do zvonov. V kraškem svetu so zvoniki reducirani v ravnino: le en sam zid se pne nad streho čelnega zatropa. V enem – ali pogosteje – v dveh prostorih visi po en zvon, ki je zgoraj zaščiten s strešico. Pri manjših cerkvah visi vrv za pogon zvonov v vhodni del pod stolpom, pri večjih je skrit. To je preslica.

Kjer pa je v navadi, da lahko vsak potegne za vrv in s tem zazvoni za svojo srečo, je to vidno označeno, ponekod tudi plačljivo.

Ledenica, shramba za led, ki so jo uporabljali za hlajenje pijače in mesa v lovskem dvorcu Mašun na Primorskem, ima na primer tudi preslico, kjer je bil nekdanj zvon (potem so ga ukradli in danes zvonim nedaleč stran).

Predvsem v nemških deželah imajo preslico ali poenostavljen zvonik tudi na gospodarskem objektu. Posebej znani so bavarski.



Slika 2: *Elementi zvonika od temelja (temeljne brane) do znaka na vrhu strehe (zglede: Kamovci/Kamahaza SI).*

Sporočanje

Sporočanje je eden ključnih namenov gradnje zvonika kot stolpa nasploh. Zvonik nosi zvon, ki ima spet več elementov.

Zvonove funkcije so jasne, med njimi lahko ločimo štiri najpomembnejše: informacijska funkcija, funkcija označevanja teritorija, funkcija časovne regulacije in funkcija sporočanja oziroma prenašanja ideologije, torej ideološka funkcija (Kogovšek 2005).

Določanje časa je značilnost zvonika kot končne oblike znamenja.

Bitje »ure« (časa in ne merilnega instrumenta) se s cerkvenim zvonikom ni končalo: ali je »pisanje« ročne, digitalne ure danes kaj drugega?

Prepoznavanje uvaja nov pojem: razvrščanje družbe in posameznikov v njej. Določa razlike med ljudmi; v javnem življenju je bila to nekdanj predvsem vera in verska pripadnost.

Danes je to živo kot uniforma (tudi kot moda in modni trendi) in se najde vsak dan v vojski, v cerkvi, kot etiketa v kulturnem življenju in v diplomaciji.

Izstopanje objektov se kaže v njihovi zunanji obliki in v različnosti, v vidnosti in v postavitvah.

Element kontrasta, vidnega ali zvočnega vzbujanja pozornosti, je viden ali slišen.

Tako je najpomembnejši zvok. In če so začetki vzbujanja pozornosti in sporočanja v udarjanju na leseno ograjo, je razvoj povsem logičen: raglja, klopotec, človeški glas, gong, zvon, sirena. Pri tem ima zvon v sebi zagotovo največ kulture in največ možnosti sporočanja: čas, razmejnice dela, počitka, praznovanja, izjemnih dogodkov, varnosti, sporočanja detajlov (na primer sporočanje smrti moškega, ženske, otroka – vse to so elementi zvonjenja v panonskem svetu). Zvon ima še neko drugo značilnost: človeku prijeten zven,

v kombinaciji več zvonov pa še melodijo. S tem prehaja v osnove glasbe in v kulturo tudi na tem področju (Juvanec 2014).

Zvoniki so leseni ali zidani, v opeki ali kamnu, v zadnjem času tudi jekleni – a to ni več vernakularna arhitektura.

3. Reformacija v Pomurju

Reformacija je gibanje, ki se je začelo v 16. stoletju kot protest proti rimskokatoliški Cerkvi. Razširil se je iz Nemčije, potem ko je Martin Luter leta 1517 na vrata cerkve v Wittenbergu nabil 95 tez proti rimskokatoliški Cerkvi. Protestantizem je oblika krščanstva, ki je nastala kot rezultat reformacije. Ima več vej, naj omenim le nekatere: evangeličanstvo, luteranstvo, kalvinizem (po Kalvinu), anglikanstvo.

Po smrti Marije Terezije je Jožef II. prevzel vladanje nad avstro-ogrskim ozemljem. Drugače od matere, ki je veljala za ostro nasprotnico nekatoličanov, je želel popolno podreditev katoliške Cerkve in enakopravnost različnih verstev. Na podlagi tega je bilo izdanih več tako imenovanih tolerančnih patentov, ki so dovoljevali opravljanje obredov luteranom in judom, pa tudi delovanje prostozidarjem (Benko 2012).

Za Slovenijo in za Slovence je reformacija izjemnega pomena za kulturo nasploh, za prebujanje narodne zavesti in za jezikoslovstvo. Na tem področju imamo kar nekaj mož, ki so v 16. in 17. stoletju bistveno pripomogli k prebujanju zavesti.

Najpomembnejši je seveda Primož Trubar (tudi Truber, kakor se je navadno podpisoval), ki je med letoma 1508 in 1586 kot duhovnik služboval v Sloveniji in v Trstu, a je bil leta 1548 izobčen in je pobegnil v Nemčijo. Tam je izdal leta 1551 prvi dve slovenski knjigi: Catechismus in Abecedarium (Rupel 1962), potem še druge. Pomembni možje so bili še Adam Bohorič (od 1520 do okrog 1598), Sebastijan Krelj (1538–1567) in Jurij Dalmatin (1547–1589). Za Prekmurje je najpomembnejši Štefan Kuzmič (tudi Števan in Istvan Kuezmic), ki je živel od leta 1723 do leta 1779 in je bil, po študiju v Bratislavi, pastor v slovensko govorečih krajih. Ob njegovem prevodu Testamenta iz grščine je treba omeniti vsaj še »Male szlovenszki katekizmus« iz leta 1752 in pa »ABC knisnicza« iz leta 1753.

S pokristjanjevanjem Evrope so že konec 5. stoletja zvonovi postali simbol krščanstva (Ambrožič 1993, 32). Pred romaniko so okrogli templji, ki silijo v višino, pravzaprav neke vrste stolpi. Zvonik pa je tudi sestavni del arhitekture prvih romanskih cerkva, ki dobi svoj pravi pomen šele v gotiki – tako z višino kakor z oblikovanjem, samostojno ali v sklopu s cerkvijo.

Protestantizem se je v pomembni meri ohranil na slovenskem ozemlju le v Prekmurju. Tam še danes obstaja dvanajst evangeličanskih sakralnih objektov (augšburške veroizpovedi), ki so prav zaradi tolerančnega patenta precej podobni katoliškim cerkvam (Benko 2015). Danes je v Sloveniji petnajst evangeličanskih cerkva (podatek iz leta 2015). Kot posebnost pa še danes izstopajo prostostoječi leseni zvoniki, ki so večinoma protestantski (Juvanec 2014).



Slika 3: Karta razprostranjenosti zvonikov: Slovenija, Hrvaška, Madžarska in Avstrija; stanje avgust 2015, 87 zvonikov.

4. Zvonik kot arhitektura

Najzanimivejša ugotovitev in na videz nelogično dejstvo je, da je zvonik panonskega sveta pri nas element skupnosti, a ni njena last. Drugače od katoliških sredin, v katerih so navadno najpomembnejši v družbi najbogatejši, gospodarsko najbolj neodvisni posamezniki, so locirani zvoniki na Goričkem po potrebi, na najustrežnejših mestih, neodvisno od vaške uprave ali cerkve. Zanimivo pa je, da stojijo zvoniki navadno na zasebni lastnini in jih ti lastniki tudi upravljajo.

Zvonili so zjutraj, opoldne za kosilo in ob sedmih zvečer za konec dela na polju.

To je zagotovo vpliv iz vzhoda in madžarske kulture. Ta tip zvonika se ne po zasnovi, ne po obliki, ne po delovanju ne najde naprej na zahodu.

Zvonik, o katerem govorim, se je zagotovo razvil iz znamenja, kakršna poznamo iz zgodnjega srednjega veka in ki vnašajo v krajino (naravno in kulturno) visoko stopnjo kulture.

Znamenja so najprej preprosti kamni, ki kaj označujejo, potem so jih začeli krasiti, dobila so niše in strešine, v katere so vlagali cvetje, kipe ali darove. Končna izvedba znamenja je »svetilno znamenje«, ki ima pomembno vlogo v takratni logistiki. Takšna znamenja so namreč usmerjala popotnika in mu kazala pot. V niše so vlagali svetilna telesa, trske, oljenke, sveče in druga svetila, da so bila vidna tudi ponoči, predvsem ponoči, ko so bila najpotrebnejša.

Zvonik uporablja vse elemente znamenja in mu dodaja svojega: zvok.

Ker pa je zvok močnejši od svetlobe kakega majhnega svetila, je tudi zvonik od znamenja večji in višji.

In zakaj les? Les je v Panoniji zagotovo dosegljivejši material od kamna, lažje ga je obdelovati, vzdrževati in popravljati.

Najpreprostejša oblika zvonika je lesena konstrukcija stebrovja, ki je lahko podprto z vseh strani. Zvonik ima stebre (lahko je eden ali pa sta dva, tudi trije, štirje), podporne tramove, ki so pod kotom umeščeni v samo konstrukcijo ali pa stojijo zunaj stebrov, oklep zvonov z mehanizmom za obešanje zvonov in za njihovo gibanje, gonilni mehanizem, ki je navadno viseča vrva, in streho.

Konstrukcija stebrov dviga zvonove, podporniki zavetrujejo, streha varuje v vertikalni smeri. Najzanimivejši del je oklep mehanizma zvonov, ki je ponekod zaprt, a le delno, da ne zapira pogleda, ki zagotavlja dobro slišnost. Kadar pričakujejo več padavin, je oklep povsem zaprt, a se odpira v obliki okna v tiste smeri, kamor je zvok namenjen.

Zvonik z enim samim stebrom

Zvonik se je razvil iz znamenja, ko ima le en steber, z dvema stebroma so prihranili material (konstrukcija je vitkejša), s tremi je enako, a takšen zvonik omogoča dva zvonova vzporedno, s štirimi stebri so dosegli stabilnost. Višina zagotavlja slišnost in s tem večja pomen zvonika, toda za to so potrebne stranske podpore, zavetrovanje. To so tramovi, ki se jim večja učinkovitost v tlorisu z razdaljo od osnovnih stebrov, s tem pa so izpostavljeni vremenskim vplivom. Varovanje je mogoče z lesenim oklepom, z obojem, ki prinaša novo kvaliteto: zaprt prostor.

Zvonik z dvema stebroma

Zvonik, ki ima dva stebra, je bolj ekonomičen, saj izrabi prerez debla v celoti: nima odebeljenih delov, preprosteje ga je mogoče obdelati, s tem pa je tudi bolj ekološki. A tanjša stebra potrebujeta podporo, saj nihanje zvona z veliko maso zahteva trdno konstrukcijo. Ne le zaradi mase zvona: bistveni element zvonjenja je nihanje, in ko pride nihanje v resonanco s konstrukcijo, so potrebni močni vzdolžni oporniki.

Podporni tramovi, ki zavetrujejo stebra, so lahko postavljeni vzdolžno, lahko pa podpirajo stebra tudi prostorsko. Streha je lahko pri tej izvedbi dvokapna ali štirikapna: dvokapna v vzdolžni smeri, šotorasta pa v prostoru kaže obliko piramide in je simetrična. Zvon (drugi zvon visi pod prvim in je praviloma manjši) visi med stebroma, niha pravokotno na postavitev stebrov.

Zvonik s tremi stebri

Zvonovi so različni: po velikosti, po položaju in po zvenu. Vsak je posvečen svojemu namenu.

Za dva zvona v isti višini so trije stebri idealni. Lahko stojijo na enakem razstoju, bolj logično pa je, da je tretji steber za manjši zvon postavljen bliže osrednjemu kakor prvemu.

Zvoniki s tremi stebri so zelo redki: v raziskavi smo našli le enega, Sisa omenja dva (Sisa 2001, 126).

Zvonik s štirimi stebri

Pri konstrukciji štirih stebrov so redke prostorske podpore (zavrtene za 45 stopinj v vse strani); navadno so podpore le ročice znotraj stebrovja.

Štirje stebri omogočajo tudi nov element v oblikovanju prostora: prostor. Spodnji deli podpor, ki molijo izpod strehe, so izpostavljeni zunanjim vplivom. Zaščititi jih je treba s streho, pod njo pa podpornike strehe obiti – tako nastane okvir in notranji prostor zvonika.

Ta prostor, na videz »kapela«, pa ni nikoli uporabljen. Uporablja se le kot odlagalni prostor za orodje.

Štirje temeljni tramovi v brani določajo v tlorisu kvadrat, razdeljen na dvanajst delov, saj je vsaka stranica razdeljena na štiri odseke. Na zunanjih vogalih stoji konstrukcija okvira, na notranjih pa stolp sam.

Posebna izvedba, ne tako redka, je tloris z osmimi stranicami. To je res posebnost, saj je osmerokotni tloris postavljen vedno na štiri tramove, ki se križajo med seboj.

To pomeni nelogičnost: preprosta oblika štirih tramov namreč omogoča zahtevnejšo obliko, *osmerokotnik*, zahtevnejša oblika osmih ali celo dvanajstih tramov pa preprostejšo zunanjo obliko, *kvadrat*. Sisa obe slovenski izvedbi, Kamovce in Genterovce, omenja kot posebnost (Sisa 2001, 27).

Ta izvedba preprostega zapiranja prostora pa se – zanimivo – še poenostavlja: kadar imamo osmerokotni tloris telesa (ki veže osem zunanjih stebrov), je streha nad njim vedno poenostavljena v štirikapno, riše torej kvadrat (Juvanec 2014).

4.1 Konstrukcija

Sistem sestavljajo elementi: steber ali stebri, podpore stebrov, ročice, temeljenje s temeljnimi tramovi, ki tvorijo temeljno mrežo, brana, telo zvonika in streha.

En sam steber je vsajen v nosilna tla (pri rekonstrukcijah to nadomestijo s ploščatim jeklom, ki objema lesni steber in stoji na betonskem temelju). Stebri so ročno tesani. Zvoniki z enim samim stebrom zahtevajo izjemne dimenzije prereza debela – s tem imajo tudi izjemno majhen izkoristek oziroma velik odpad materiala. Premer debela je namreč odvisen od širine preslice. En sam steber je tesan navadno konično (spodaj je debelejši, zgoraj tanjši), a to je povsem logično, saj si to lahko privoščijo zaradi širine preslice, temelj sam pa je debelejši zaradi preprostejšega temeljenja, pa tudi zaradi trajnosti.

Podpore so pod kotom 45 stopinj le v izvedbi notranjih ročic med stebri, zunanje podpirajo steber čim višje, zato so pod večjim kotom, najobičajneje 60 stopinj. V Ocinju, na primer, prebijajo podpore celo spodnjo streho, da so njihova oprijemališča tik pod zvonovi.

Streha je vsaj ena, dvokapna ali šotorasta, na štiri vode. To izhaja iz slamnate kritine, najproblematičnejši del je vertikalni zatrep, ki pa ga štirikapna streha ne pozna in tako problem izniči.

Spodnja streha je vedno štirikapna. Zaradi postavitve stebrov (en sam steber je kvadraten, dva ali trije v vrsti rišejo vzdolžni pravokotnik, štirje so spet v kvadratu) so nakloni streh – in s tem tudi dolžine kapi – različni.

Število stebrov kaže izjemno logiko konstrukcije. Enostebrni zvonik nosi en sam steber, večstebrni zvoniki jih imajo več, še večje je število podpor. Zvonik v Ocinju ima dva stebra in kar 27 elementov (2 stebra, 7 temeljnih tramov in 18 ročic).

Tehnični detajli sestavljanja

Konstrukcija zvonikov je sestav kvadratnih profilov, ki so iztesani iz okroglih debel.

Okroglega profila ne moremo sestavljati v ravne površine in ne brez ostanka, takšne stene tudi ne tesnijo. Zato je kvadratni prerez skorajda nujnost. Za to geometrično obliko govori tudi zvonik kot princip: pogled nanj mora biti z vseh strani, zvok širi na vse strani, zato je kvadrat – tako stebra kakor najpreprostejše strehe – najboljša izbira.

Konstrukcija tramov uporablja predvsem pravi kot – zaradi poenostavljanja in zaradi izogibanja napakam.

Pri zarezovanju je temeljna dolžina stranica trama, ki jo delijo na dve polovici ali na tri tretjine. Tako so prerezi zarez v razmerju ena proti dva ali ena proti tri.

Pri tem je uporabljena preprosta matematika:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = \frac{2}{2}$$

$$\frac{1}{3} + \frac{1}{3} + \frac{1}{3} = \frac{3}{3}$$

Tako 2/2 kakor 3/3 tvorijo enako dolžino: *ena*.

Tesarski sestavi so tako predvsem zarezovanje na polovico; dve polovici tvorita eno celo debelino in s tem je ravnina sestava poravnana.

Pravokotni stiki so grajeni s peresom in z utorom, zarezovanje pa vedno pomeni tretjino debeline: tako je nosilna površina dvakrat večja od zarezane.

Ročice delujejo po principu topega stika, a so zavarovane z lastovičjim repom, ki je zarezan do tretjine. Ta spoj je učvrščen še z lesenim klinom, ki mora vsaj za svojo debelino gledati iz konstrukcije, da vsrkava vlago, ki ga drži napetega, da deluje.

Tloris

Zvonik z enim samim stebrom ni niti primerljiv s tlorisno površino takšnega z obodom. Steber preprostega zvonika ima prerez dobrih 20 centimetrov (Zalabaksa: 22 x 22 cm), največji s stranico 4,81 m zaseda skoraj 25 kvadratnih metrov (Ocinje: 4,81 x 4,82 m). Tako je tlorisna površina večja skoraj 500-krat – ali povsem natančno – 479,13-krat:

$$\frac{23,19}{0,0484} = 479,13$$

A število stebrov ne pomeni tudi večjega tlorisa: naš tlorisno največji zvonik Ocinje ima deset stebrov, Kamovci/Kamahaza pa je manjši, a ima štirinajst stebrov.

Kvadratura temeljnega prostora (odprt ali zaprt prostor):

1.	Zalabaksa	22 x 22 cm	484 cm ²	0,0484 m ²
2.	Pince	293 x 293 cm	87,021 cm ²	8,70 m ²
3	Kamovci	364 x 356 – 2 x 68 x 68 cm	120,336 cm ²	12,03 m ²
4.	Szomoróc	350 x 350 cm	122,500 cm ²	12,25 m ²
5.	Ocinje	481 x 482 cm	231,842 cm ²	23,19 m ²

(Vir: Juvanec 2014)

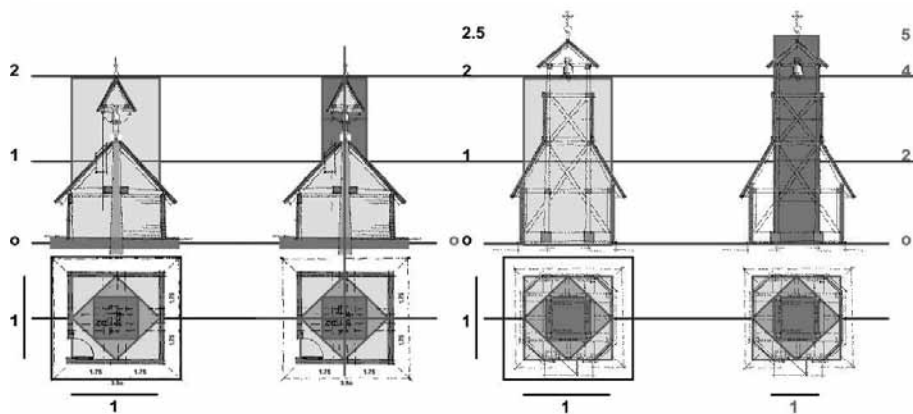
4.2 Inventarizacija

Zvoniki so v raziskavi na Fakulteti za arhitekturo ljubljanske univerze in Inštituta vernakularne arhitekture inventarizirani s podatki:

Število stebrov; odprto telo (vidni stebri pod spodnjo streho); obito, zaprto telo, zidano; število stranic; vzdolžno telo (tloris v obliki pravokotnika); zidane stene; jeklena konstrukcija; prečna temeljna mreža, diagonalni; vezava z mrliško vežico; poznejša vezava s cerkvijo; poznejša vezava s kapelo; posebnosti, izjeme, 2 nosilna stebra, zgornje telo pa kvadratno; na diagonalni temeljni mreži; brez elementa (strehe).

Seznam s podatki: lokacija (kraj, kadar leži na narodnostno mešanem območju, tudi v drugem jeziku), država, geografska širina in dolžina v stopinjah, v minutah in v desettisočinkah minute (GPS System), nadmorska višina.

Nadmorska višina se giblje med 162 in 422 metri. Zvoniki na najvišji nadmorski višini so: v Sloveniji Sotinski breg (Kugla), 422 metrov, na Madžarskem Ketvölgy/Verica – Ritkarovci, 365 metrov, in v Avstriji, 404 metrov (Juvanec 2014).



Slika 4: *Primerjava proporcijskih kompozicij – od enega samega kvadrata do dveh, treh in štirih v višino. Kvadrat in dva kvadrata sta značilnost vernakularne arhitekture, takšni zvoniki s tremi in s štirimi kvadrati v višino so plod strokovnjakov, ki so zagotovo poznali tudi druge, primerljive konstrukcije v svetu.*

Primerjave zvonikov

Osnova zvonika je konstrukcija. Stebovje in podpore so v spodnjem delu najbolj izpostavljeni, zato so pokriti ali obdani z obojem. Temelji so lahko deli stebrov ali pa so tam temeljne mreže, ki določajo obliko telesa. Nastopajo vse variantne rešitve, vsi mogoči materiali in oblike, tako da enotnega sistema preprosto ni.

Analize so bile opravljene na podlagi 66 objektov dne 29. 11. 2014 in obsegajo osem sklopov:

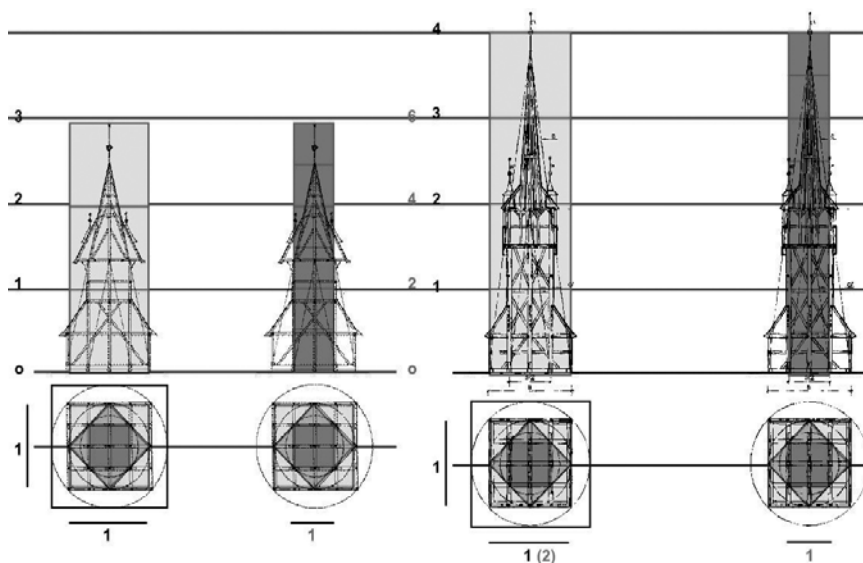
1. obravnavani objekti po državah; 2. konstrukcija: število nosilnih stebrov; 3. konstrukcija: telo zvonika; 4. konstrukcija: oblika temeljne mreže telesa; 5. strehe; 6. posebnosti in izjeme; tehnični elementi raziskave; 7. dokumentacija; 8. makete.

Objekti po državah: največ najdenih je seveda na Madžarskem (63,64 %), slovenskih je 25,75 % in avstrijskih skoraj 10 odstotkov (9,09 %). Na Hrvaškem je primerljiv le en sam objekt, ki je ostanek stare kulture (1,51 %), čeprav jih je Freudenreich narisal pet in fotografiral še tri (Sisa 2001, 44).

Konstrukcija: po številu nosilnih stebrov jih je največ takšnih s štirimi stebri (53,03 %), potem z dvema stebroma (36,36 %), z enim samim jih je le 7,58 %, preostalih je le za omembo.

Konstrukcija: telo zvonika je največkrat zaprto z obojem (40,91 %), a mu tesno sledijo zvoniki z odprtim telesom, takšnih je 34,85 %.

Če gledamo po državah, jih je največ z odprtim telesom na Madžarskem (42,8 %), v Sloveniji pa jih je z obojem kar 54,3 %.



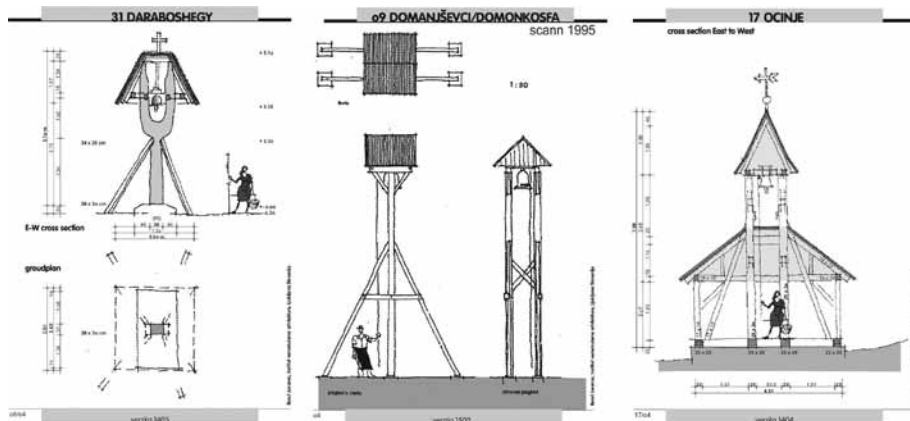
Zadnji podatek ni povsem realen, saj so bili mnogi odprti zvoniki pozneje zapirani: izračun pa kaže aktualno sliko v letu 2014.

Konstrukcija: oblika temeljne mreže telesa je pravzaprav najzanimivejša. Kadar stebri ni vsajen v temeljno jamo, stojijo stebri na temeljni mreži, na brani. Najpogostejše so četverokotne mreže (80,3 %), dokaj pogosti so zvoniki z enim stebrom (12,1 %), drugo so bolj ali manj izjeme. To je primerljivo za vse države. Na Madžarskem imajo dva primera (3,0 %) s križastimi prečkami mreže, ki nimajo obodnih tramov, v Sloveniji pa sta dve izjemi z osmerokotno zunanjo obliko (11,8 %), ki prav tako nima obodnih tramov.

Država	Center	Diagonale	Oblika tlorisnega oboda/ število stebrov	6	6<	Skupaj 66
	c	x				
SLO	2/3,03 %		12/18,18 %	1/1,51 %	2/3,03 %	17
HU	5/9,43 %	2/3,77 %	29/54,72 %		42	
AT			6/9,09 %		6	
CRO	1/1,51 %				1	
	8	2	53	1	2	66
	12,12 %	3,03 %	80,30 %	1,51 %	3,03 %	100 %

(Vir: Juvanec 2014)

Strehe: zgornjih streh je največ štirikapnih, manj jih je spodaj, na telesu. Približno tričetrt jih je enakih zgoraj in spodaj, četrtnina ima streho le na zgornjem delu.



Slika 5: Primeri dokumentacije: tehnični načrti enostebnega in dvostebnih zvonikov. Zadnja dva primera imata odprti konstrukciji, prva je brez telesa, druga s telesom (zgledi: Daraboshegy HU, Domanjševci/Domonkosfa SI, Ocjinje SI).

Stanje v letu 2014: največja razlika je pri dvokapnih strehah, nekdanje je bila na Madžarskem ena sama takšna (Lovaszi, danes lesenega zvonika ni več), v Sloveniji pa sta bili dvokapni strehi v Domanjševcih in v Ivanjševcih. Danes sta obe štirikapni. (Juvanec 2014)

4.3 Proporcioniranje

Proporcioniranje je celovito oblikovanje z uporabo razmerij. Vsako razmerje ima svoje značilnosti, to pa lahko izrazimo z matematično formulo. To je torej povsem eksaktna kategorija.

V tesarstvu je najuporabnejše razmerje kvadrata, ki ima s stranico ena, in to vse štiri stranice enako dolge, štiri enake, prave kote in diagonalo, enako kvadratnemu korenu iz dve. Povsem eksaktno, diagonala je dolga: osnovnica krat kvadratni koren iz dve.

To lahko izračunamo po Pitagorovem izreku, ki pravi, da je vsota kvadratov stranic enaka kvadratu diagonale – seveda ob pogoju, da je v trikotniku (to je polovica kvadrata) pravi kot. Splošni sistem, uporabljen pri zvoniku, temelji na kvadratu in na njegovi diagonali, torej uporablja dolžini ena in kvadratni koren iz dve. Sisa pravi, da so za to uporabljali različne metode (Sisa 2001, 21).

V praksi je stvar preprosta, saj lahko s pravim kotom in z dvema enako dolgima stranicama diagonalo preprosto sestavimo tudi na terenu.

Vernakularna arhitektura uporablja najpreprostejše, naravne materiale. Pri lesu je to debl, ki je (če je drevo rastle na prostem in brez zunanjih vplivov) okroglega profila. Z okroglim deblom resda lahko sestavljamo stene, a je stična ravnina dveh okroglih profilov neskončno majhna, to pa ob najmanjši neeksaktnosti povzroči netesnost stene. To je uporabno le pri pastirskih stajah in pri senikih (Juvanec 2009).

Najpreprostejši je kvadrat, saj izhaja iz kroga: pravzaprav pomeni največjo pravokotno obliko, ki jo je v krog mogoče vrisati. In spet pridemo do reda: če iz kroga izrežemo kvadrat, ga lahko še naprej delimo, na dve polovici ali na tri tretjine, na štiri četrtine in tako dalje. Ta delitev lahko poteka le po eni stranici ali po vseh. Izkoristek debela je tako še vedno največji (Juvanec 2014a).

Pri zvonikih je najpogostnejša uporaba kvadrata in njegove diagonale, ki definira naslednji kvadrat, zavrten za 45 stopinj, ki je za kvadratni koren iz dve večji ali manjši od prvotnega.

Pri tem je kar nekaj teoretičnih zanimivosti: polovico korena iz dve lahko izrazimo tudi kot koren iz dve polovic (Juvanec 2009).

Pri proporcioniranju je treba omeniti še razvoj znakov na zvonikih, ki drugače nosijo religiozne značilnosti, a izhajajo in so risani s preprostimi orodji ter temeljijo predvsem na kvadratu, na njegovi diagonali in na oblikah, ko povežemo ključne točke presečišč.

4.4 Zaključki strehe

Vsak zvonik ima vedno vrh, ki je označen. To je znak, simbol, ki ponazarja vero, kaže na sever ali smer vetra, lahko pa ima z več elementi več pomenov, lahko je le estetski dodatek, ki sklene kompozicijo in jo dopolnjuje.

Znaki na 25 izbranih reprezentativnih zvonikih (julij 2014):*

Znak na strehi	Število	Odstotek
1. kroglja	9	36 %
2. latinski križ	8	32 %
3. smer (veter, sever)	5	20 %
4. ploska dekoracija	4	16 %
5. osmerokraka zvezda	2	8 %
6. brez znaka	2	8 %
7. šesterokraka zvezda, Davidova	2	8 %
8. peterokraka zvezda	2	8 %
9. osmerokraka zvezda, prostorska	3 D 2	8 %
10. lorenski križ	1	4 %
11. 4 x 2 + vertikala (devet rogljev), 3 D	1	4 %
12. krona, prostorska	1	4 %
13. vertikalna puščica, 3 D	1	4 %

* Nekateri znaki stojijo v kombinaciji z drugimi – bodisi drug nad drugim ali pa vzporedno drug ob drugem, zato seštevek odstotkov ni 100 (Juvanec 2014).

5. Zvoniki zunaj meja Slovenije

Zgodovina, tradicija in evangeličanska vera, vse to je vplivalo, da so se značilni objekti te kulture ohranili v velikem številu in da so predvsem še vedno v uporabi. Tu najdemo preproste zvonike z enim stebrom, takšne z dvema stebroma, pokrite, zaprte.

Največ zvonikov je na *Madžarskem*, predvsem v okviru nekdanje Madžarske ali – kakor danes pravijo – v Karpatskem bazenu (Karpát-Medence). Koncentracije so predvsem tri: ob tromeji Madžarska/Avstrija/Slovenija, ob meji z Ukrajino, predvsem na ukrajinski strani, in v Transilvaniji (Romunija). Nekaj manj pogosto, a še vedno ohranjene zvonike najdemo na Slovaškem, na Češkem in na Moravskem. V osrednjem delu Madžarske jih je manj.

Najstarejši omenjeni zvonik je iz leta 1420 (Keresztpusztá), najstarejši še ohranjeni, v kraju Nyírbátor (Sisa 2001, 13), je iz leta 1640 (medtem ko je na Slovaškem – po Sisu – še v kraju z madžarskim imenom Kisazar, izvira iz leta 1616; Sisa 2001, 27).

Največja, verjetno najvišja zvonika sta Nemesnep in Molaszecsöd (Sisa 2001, 27).

Poseben primer je *Hrvaška*. Pred desetletji so lesene zvonike zamenjali z zidanimi zvoniki, ki so jih vključili v cerkve – posledica posegov rimskokatoliške Cerkve. Sisa je objavil pet risb in tri stare fotografije lesenih zvonikov, ki jih danes ni več (Sisa 2001, 44, po Freudenreichu). Zanimivo je, da se tu najde značilnost, ki je drugje ne poznamo: obarvane skodle. Hrastove skodle, ki jim tam v izborni hrvaščini pravijo »šindra«, lokalno pa »šinklni« (Horvat 1956), so barvali v pisanih barvah, predvsem oranžno, zeleno in rdeče (Horvat 1956), a jih danes, žal, ni več.

V *Avstrija* je drugače: na Štajerskem, kjer je bilo evangeličanstva manj – ali pa je bilo izkoreninjeno razmeroma zgodaj –, najdemo le redke zvonike, če izvzameмо grajske in mestne. Ob urnih stolpih poznajo na Štajerskem še »vremenske stolpe«. Leta 1600 jih je poznala praktično vsaka vas, ki ni imela cerkve. Danes najdemo enega redkih še v Etersdorfu – Rollsdorfu, izhaja pa iz leta 1600, zdaj ima zvon, ki je bil ulit leta 1756.

Na Gradiščanskem je le še nekaj ohranjenih zvonikov. Najznačilnejša sta v vasi Gerersdorf, takoj nad Porabjem, drugi pa danes stoji v avstrijskem muzeju na prostem, Stuebing pri Gradcu (dežela Štajerska), a so ga sem prinesli iz vasi Schallendorf pri St. Michaelu, nedaleč od prvega.

Zvonike najdemo tudi na Češkem in na Moravskem, še vedno so živi na Slovaškem, po virih sodeč, jih je mnogo še v Ukrajini, Romunijo (Transilvanijo) pa sem omenil že kot najvzhodnejši del karpatskega bazena (nekdanje Madžarske), kjer najdemo najvišje, največje in najzahtevnejše objekte. A teh tako zahtevnih kompozicij ne moremo prištevati v vernakularno arhitekturo. Zagotovo so jih gradili strokovnjaki, pod kontrolo, s financiranjem in v organizaciji plemstva.

6. Zvoniki po religiozni pripadnosti

Označevanje je težko, predvsem zaradi zamenjave pripadnosti religiji v času: mnogi protestantski so bili spremenjeni v katoliške, redki pripadajo obema verama.

Povsem preprosto je določanje po znakih na slemenu strehe, a to ne odseva dejanskega stanja. Marsikje jih imajo ljudje še vedno »za svoje« (protestantske), kljub katoliškim oznakam, ki so jih zvoniki dobili pozneje.

Oznake v seznamu pomenijo:

R	protestantski zvonik/református harangláb	K	Lasztonya HU Lendvadédés HU
K	katoliški zvonik/római katolikus harangláb	K	Lenti-Mumor HU Lispesztadorjan HU
	brez oznake: ni podatka ali pa Sisa v svoji knjigi tega zvonika nima	K	Lovaszi HU Magyarfold HU
R	Alsoszentzrsébet HU		Mala Subotica CRO
K	Baglad HU	R	Márokföld HU
R	Bajánsenye HU		Magyarszombatfa HU
	Banuta SI		Mikekarácsonyfa HU
	Bokrači SI		Mikekarácsonyfa 2 HU
K	Boreča SI	R	Nemesmedves HU
R	Csonkahegyhát 1 HU		Neumarkt an der Raab AT
K	Csonkahegyhát 2 HU	R	Nemesnép HU
	Czeztreg HU	K	Oberdrosen AT
K	Daraboshegy HU		Ocinje SI
	Dolga vas/Hosszufalu HU	K	Orfalu/Andovci HU
	Dolič SI		Páka-Dömeféle HU
	Dolina SI	R	Pankasz HU
	Domanjševci/Domonkosfa SI	K	Pince/Pince SI
	Dürnbach AT		Pordašinci/Kisfalva SI
	Etzersdorf – Rollsdorf AT		Pórszombat HU
K	Farkasfa HU	K + R	Ramocsa HU
R	Felsősztenterzsébet HU (krilo)		Ratkovci/Rátkalak SI
K	Genterovci/Göntérháza SI	K	Rönök/Radling 1 E HU
	Gerersdorf (bei Güssing) AT		Rönök/Radling 2 W HU
R	Gödörháza HU		Schallendorf bei St Michael AT
	Gutorféle HU		Selo SI
	Hohenbrugg AT		Sotinski breg (Kugla) SI
	Ivanjševci/Jánosfa SI	K	Szentpéterféle HU
K	Jakabháza/HU	K	Szilvágy HU
K	Kamovci/Kámaháza SI	R	Szomoróc/Somorovci HU (po Sisu: Kerkaszomor)
K	Kányavár HU		Šalovci/Salla SI
	Kerkáskápolna HU		Trdkova SI
K	Kerkateskánd HU		Zalabaksa HU
K	Ketvölgy/Verica – Ritkarovci HU		Zalabaksa Cup HU
K	Kissziget HU		Ženavlje SI
	Kölbereck AT		(Sisa 2001)
K	Kozmadombja HU		
K	Külsösárd HU		

Enajst zvonikov z našega seznama je po Sisu reformacijskih, to pomeni 15 odstotkov vseh 66 zvonikov, med 35 kategoriziranimi (ki nastopajo v naši raziskavi in v njegovi knjigi) pa je takšnih 32 odstotkov, 36 odstotkov vseh je po Sisu katoliških, med kategoriziranimi pa jih je kar 68 odstotkov. Tisti zvonik, ki ima obe oznaki, je upoštevan obakrat, v obeh seznamih.

7. Problematika

Problematika zvoka je vsebinska, tehnična in sociološka.

Vzbujanje zvoka z udarjanjem lesa na les (Juvanec 2012) se razvije v zvonik, oglašča razmejnice časa, a dobi z objektom novo razsežnost: omogoča uporaben prostor. Ta prostor je zaprt, ščiti notranjost pred pogledi nezaželenih oči. Reformacija je bila preganjana, zato je prostor zvonika tudi mesto za zbiranje.

Prvi zanesljivi zapisi o zvonovih v deželi ob Muri so ohranjeni v vizitacijskih zapisnikih. Uporabljali so jih verniki tako katoliške kakor protestantskih veroizpovedi (evangeličani in kalvinci). (Kuzmič 2002)

Verjetno si prebivalci dežele ob Muri v prvih časih krščanstva zaradi revščine niso mogli privoščiti zvonov, kakor nakazuje Košičev zapis: prve cerkve niso imele zvonika niti zvona, ki bi dobre ljudi vabil k bogoslužju, ampak so namesto tega ropotali po zbitih deskah in tako vabili vernike v cerkev (Kuzmič 2002).

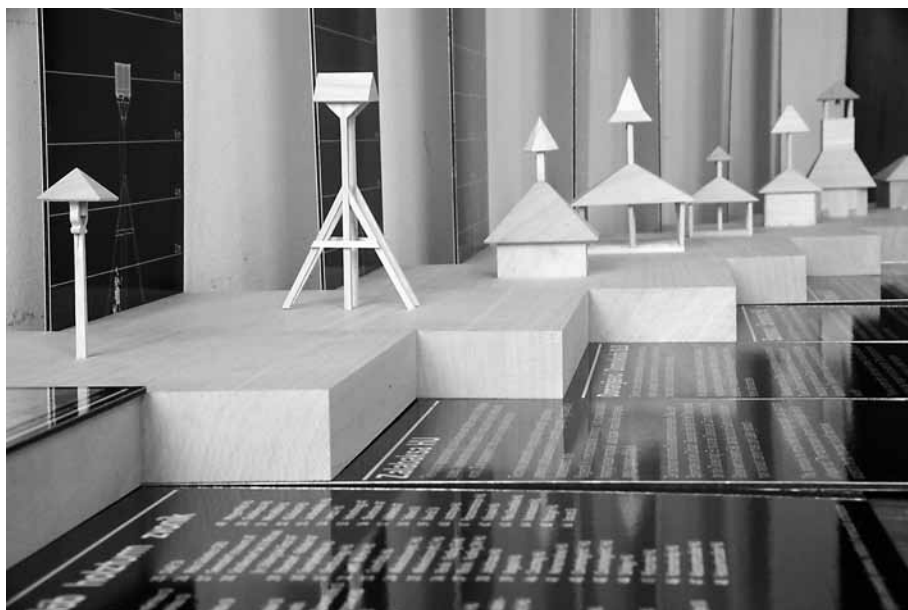
Zvonik je postal pomemben element kulturne krajine, dvakrat. Prvič, to je vizualni cilj, vidni psihološki in neodtujljivi fenomen družbe in njenih odnosov, drugič, to je zvočni zapis. In tudi ta ima dvojno vlogo: teoretično oznanja čas in praktično vero, ki je bila preganjana. Zvonikov prav zaradi te prve značilnosti niso mogli zatrei. Na našem severovzhodu so ostali do danes. (Juvanec 2014)

Posebnost je tudi osmerokotnik. Oktagon (kakor ga imenujejo tudi na Madžarskem) je osnova osmerokrake zvezde, tudi simbol reformacije. Zvezda nastopa tako kot znak na vrhu strehe, pa tudi kot tlorisna zasnova – zanimivo – najpreprostejše konstrukcije temeljnih tramov, ki nosijo stebre. Tako ima zvonik zahtevno osmerokotno telo na štirih temeljnih tramovih, preprost kvadrat pa na osmih. A preprosta izvedba štirih stebrov z osmerokotnikom daje osnovo osmerokraki zvezdi. Zvezda je pogost simbol reformacije in prevladuje med znaki na zvonikih obravnavanega območja.

Toda tudi kvadrat ima nekatere značilnosti osmerokotnika: kvadrat, ki se navznoter manjša s kvadratnim korenem iz dve, riše navzven s 45 stopinjskim zasukom – osmerokrako zvezdo. Ta izvedba je resda redkejša, a na strehah zvonikov nastopa. Daje pa tudi temelj za prostorsko izvedbo zvezde, ki ima ponekod celo 14 rogjev (na dveh pa stoji).

8. Sklep

Zvonik je v smislu reformacije na prostoru stičišča treh dežel predvsem profana, vsakodnevna arhitektura in navadno skupna, srenjska last, z razvojem in v okviru



Slika 6: *Sistem zvonikov na maketah: razstava Zvonik, Haranglab, Holzglockenturm, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo in Inštitut vernakularne arhitekture (Borut Juvanec in Andreja Benko), Slovenski dom, Szentgotthard/Monošter HU, april–maj 2015.*

zunanjih okoliščin pa oblikuje javni prostor v arhitekturnem in v sociološkem smislu, v prostoru in v družbi.

Rekonstrukcije lesenega dela v zidanega pravzaprav niso klasične rekonstrukcije, ampak razvoj, saj je zidana stena še zvočna osamitev. In tako sloki zvonik, ki prvotno kaže le svojo konstrukcijo, postane objekt, podoben cerkvi. Enako velja tudi, ko zvonik, vključen v kompozicijo cerkvenega objekta, pomeni pravzaprav največji, ključni del, ki tudi fizično kaže svoj izvor: z zvokom vabi, s svojo postavitvijo v vhodni del opozarja nase, vabi, vodi in varuje.

S tem se razvoj zvonika v kulturah protestantizma in katolicizma zaokroži in konča. Najprej vaška arhitektura, povsem utilitarna in brez navezave na cerkev, tako po obliki kakor po namenu, ostane še vedno zvonik, a povsem drugačen, v svoji zunanji obliki in v nekoliko skrivnostni vsebini.

Medtem ko se cerkveni zvoniki uporabljajo le v religiozne namene, so vaški zvoniki Prekmurja v zasebni ali skupni lasti in praviloma niso cerkveni, upravljajo jih njihovi lastniki in označujejo predvsem vaško življenje.

V tem je njihova vrednost in njihov obstoj in predvsem delovanje: kažejo kulturo dežele, ne glede na politične delitve, na narodnosti, na jezike, na vero.

Zvonik je spomenik skupne kulture.

Madžarskega vpliva, reformacije in posebnih socioloških razmer v razvoju družbe ne moremo prezreti.

Goričko je bilo še pred sto leti v sklopu Madžarske, zato je vpliv njene kulture nujen in logičen. Zato se značilnosti lesenih zvonikov proti zahodu ne širijo.

Na vsem prostoru »stičišča treh dežel«, v Sloveniji, na Madžarskem in v Avstriji, smo še danes priča samoiniciativnim rekonstrukcijam, postavljanjem in upravljanju vaških zvonikov, ki sploh niso vaški, ampak so v zasebni lastnini.

Njihova uporaba pomeni poseben sociološki, organizacijski in arhitekturni fenomen tiste prvinske družbe in njenih atributov, ki so sestavljali vaške skupnosti. Nujnost sodelovanja in skupne organiziranosti je rodila sadove: tako so pregnali celo Turke, Dunaj pa so prepričali, da zvonijo njihovi zvonovi pred sovražniki. Zvonovi so v svojem jeziku oznanjali vero.

Fotografije, načrti, skice, analize. Avtorjev osebni arhiv.

Reference

- Ambrožič, Matjaž.** 1993. Zvonarstvo na Slovenskem. Ljubljana: Inštitut za zgodovino pri Teološki fakulteti.
- Benko, Andreja.** 2011. Prva evangeličanska cerkev v Bodoncih. *AR. Arhitektura raziskave*, št. 1:49–56.
- . 2012. Verski elementi in njihova simbolika v evangeličanski cerkvi. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 7, št. 15/16:35–51.
- . 2014. Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve Martina Lutra v Murski Soboti. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:689–700.
- Benko, Andreja, in Borut Juvanec.** 2015. *Harangláb, zvonik, Holzglockenturm*. Ljubljana: Fakulteta za arhitekturo.
- Czeri, Miklós.** 1997. *Hungarian Open Air Museum Szentendre*. Szentendre: HOAM.
- Edenheim, Ralph.** 1997. *Skansen*. Stockholm: H. Chr. Information Sgruppen.
- Egenter, Nold.** 1992. *Architectural Anthropology*. Lausanne: Structura Mundi.
- Fister, Peter.** 2009. Identiteta kot vrednota arhitekturne dediščine. *Glasnik (Slovensko etnološko društvo)* 49, 3/4:67–70.
- Frolec, Vareka.** 2007. *Lidova arhitektura*. Praga: Grada.
- Horvat, Ante.** 1956. *Spomenici arhitekture u Medjimurju*. Zagreb: Zavod za zaščito kulture.
- Juvanec, Borut.** 1991. Znamenje, kaj je to. V: *Zbornik Ljubljanske šole za arhitekturo*. Ljubljana: UL Šola za arhitekturo.
- . 2004. Vernakularna arhitektura ali kompleksnost preprostosti. *AR. Arhitektura raziskave*, št. 1:16–21.
- . 2009. Basics of proportional systems in architecture. v: *Prostor* 17 [2009] 1[37]: 196.
- . 2010; 2012; 2013. *Arhitektura Slovenije*. Zv. 2, *Severovzhod*; zv. 4, *Južna hribovja*; zv. 5 *Kraški svet*. Ljubljana: i2 in Univerza v Ljubljani.
- . 2014. Zvonik, raziskava. Ljubljana: Univerza v Ljubljani in Institut vernakularne arhitekture.
- Juvanec, Borut, in Domen Zupančič.** 2014. *Besednjak vernakularne arhitekture*. Ljubljana: UL, i2, Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Juvanec, Borut, in Andreja Benko.** 2015. Analiza lesenih zvonikov na slovenskem delu panonskega sveta. V: *Zbornik soboškega muzeja*, 137–177. Murska Sobota: Pomurski muzej.
- . 2015. *Harangláb, zvonik, Holzglockenturm*. Ljubljana: Fakulteta za arhitekturo.
- Kecskés, Péter.** 1989. *Das Ungarische Freilichtmuseum in Szentendre*. Budimpešta: Corvina Kiadó.
- Korade, Drago.** 2009. *Klopotec*. Maribor: Litera.
- Kovacs, Jozsef.** 2008. *Fá haranglábok harangtoronyok*. Budimpešta: Romanika Kiado.
- Kuzmič, Franc.** 2002. Ko zvonovi zvonijo. V: *Na prelomih tisočletij*. Katalog razstave. Murska Sobota: Pokrajinski muzej.
- . 2005. Prekmurski protestanti v 18. stoletju. *Stati inu obstati*, št. 1/2:82–89.
- Poettler, Viktor.** 1985. *Österreichisches Freilichtmuseum*. Stübing: ÖF.
- Sisa, Bela.** 2001. *A Kárpát-medence fatornyai*. Nyíregyháza-Sóstófürdő: Múzeumfalú Baráti Köre.
- Szabó, Tünde.** 1984. *Szenna, Freilichtmuseum*. Budimpešta: Istvan Éri.
- Szaboky, Zsolt.** 1987. *Nézd elméjéket az ács embe- reknek*. Budimpešta: Artunion.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 771—780
UDK: 159.922.2
Besedilo prejeto: 08/2015; sprejeto: 11/2015

Nataša Rijavec Klobučar

Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje

Povzetek: Prehod v starševstvo pomeni za partnerja intenzivno izkušnjo ob soočanju s spremembami ob rojstvu prvega otroka, ki zajemajo različna področja. Te spremembe so bodisi negativne ali pozitivne in prinašajo priložnosti za duhovno učenje. Prispevek se usmerja na preučevanje duhovnega učenja, ki je opredeljeno kot oblikovanje pomenov izkušnji, v partnerskem odnosu ob rojstvu prvega otroka, in na podlagi življenjskih zgodb desetih parov ugotavlja, da poteka duhovno učenje v povezavi z različnimi spremembami ob tej življenjski tranziciji. Rezultati raziskave, v kateri so bili polstrukturirani intervjuji opravljeni med nosečnostjo in po rojstvu otroka, so pokazali, da se duhovno učenje kaže v večji povezanosti med partnerjema, v spremenjenih odnosih z izvorno družino, v oblikovanju novih smislov življenja, v povezavi z religijo in v doživljanju čustev.

Ključne besede: duhovno učenje, rojstvo otroka, spremembe, partnerski odnos

Abstract: **The Birth of a Child: an Opportunity for Spiritual Learning**

The transition to parenthood is an intense experience for a couple facing the changes at the birth of their first child; the changes in different areas are either negative or positive and provide an opportunity for spiritual learning. The paper examines spiritual learning through making sense of the experience of birth of the first child based on the life stories of ten adult couples making the transition to parenthood, and shows that spiritual learning occurs in different spheres of life. Two semi-structured interviews were conducted per couple, one during pregnancy and the other after childbirth; the results showed that spiritual learning leads to improved relations between partners, changed relations with the original families, formation of new meanings of life, connectedness with religion, and experiencing emotions.

Key words: spiritual learning, childbirth, changes, marital relationship

1. Uvod

1.1 Spremembe ob rojstvu kot priložnost za rast in za učenje

Rojstvo otroka je prepoznano kot ena glavnih življenjskih prelomnic v življenjskem ciklu posameznika ali para; s svojo vpetostjo v različnost socialnih, kulturnih, zgodovinskih in ekonomskih okoliščin že več kakor petdeset let ostaja zanimivo tudi

za raziskovalce (Belsky 1994; Cowan in Cowan 1992; Feeney idr. 2001; LeMasters 1957; Rossi 1968; Shapiro in Gottman 2005; Simonič in Poljanec 2014, 272–273). Poleg različnih vidikov in dejavnikov, prepletenih z nastajanjem tako imenovane družine prokreacije, pogosto postavljajo v središče raziskovanja spremembe, s katerimi se moški in ženska soočata med nosečnostjo in do konca prvega leta otrokovega življenja.

Med te spremembe sodijo zadovoljstvo in kakovost partnerskega odnosa, odnosi z izvorno družino, spremembe v socialnih vlogah in v identiteti, navadah, vrednotah, konfliktih, porazdelitvi gospodinjanskega dela, karieri in v spolnosti (Belsky 1994, 75–237; Cowan in Cowan 1992, 105–150; Doss idr. 2009, 601; Feeney idr. 2001, 110–168; Gottman, Shapiro in Parthemer 2004, 28; Halford, Petch in Credenly 2009, 89–92; Mitnick, Heyman in Smith Sleep 2009, 849; Shapiro in Gottman 2005, 1–4, 22–24; Simonič in Poljanec 2014, 271). Spremembe ob prihodu novega družinskega člana so čustvene, racionalne in/ali duhovne (Belsky 1994; Cowan in Cowan 2000; Mitnick, Heyman in Smith Sleep 2009, 849; Schulz, Cowan in Cowan 2006, 20–23; Shapiro in Gottman 2005, 22–24), partnerja jih doživljata bodisi negativno bodisi pozitivno in pomenijo potencial za učenje in za razvoj.

V prispevku bomo pozornost usmerili na preučevanja sprememb v partnerskem odnosu na prehodu v starševstvo z vidika duhovnega učenja (Tisdell 2003, 2007, 538–359). Opredeljujemo ga v skladu s teorijo transformativnega učenja, ki pojasnjuje, kako se odrasli učijo ob spreminjanju pomenov svoji lastni izkušnji (Mezirow 1996, 161–163; Tisdell 2007, 538). Teorija transformativnega učenja izpostavlja proces, znotraj katerega posameznik v odraslosti spoznava in spreminja strukturo svojih pomenov, ki uokvirjajo človekovo mišljenje, čustvovanje in delovanje; človek poudari spremembe v zaznavanju sebe in sveta in preučuje, kako interpretira svoje izkušnje (Mezirow 1991, 2000, 2009, 91–104).

Človek ustvarja nove ali spreminja že obstoječe pomene izkušnjam (Mezirow 1996, 162), spremenjeni pomeni pa vplivajo na njegove nadaljnje izkušnje. Spreminjanje strukture pomenov, tako imenovanega referenčnega okvira, ki je v kulturno okolje vpeti okvir, skozi katerega človek zaznava in interpretira sveta, poteka na štiri načine: ob dopolnjevanju obstoječega referenčnega okvira, ob oblikovanju novega, ob transformaciji mentalnih navad in ob transformaciji zornega kota (Mezirow 2000, 19). Referenčni okvir ima namreč dve dimenziji, tako imenovane mentalne navade (*habits of mind*) kot razmeroma trajen način mišljenja, delovanja in čustvovanja, ki se izraža v drugi dimenziji, v tako imenovanem zornem kotu (*points of view*) kot specifičnem pogledu na nekaj. Za učenje je potreben tudi tako imenovani racionalni dialog, v katerem posameznik preverja veljavnost obstoječih shem pomenov ali veljavnost novih (Mezirow 2000, 10–11). Tovrstni racionalni dialog pomeni varen partnerski odnos. Transformativna izkušnja je pogosto povezana z globoko spremembo v posameznikovem kognitivnem, čustvenem in duhovnem načinu življenja (Dirkx 2006, 20; Dirkx, Mezirow in Cranton 2006, 133), sprožijo pa jo pomembni življenjski dogodki, tranzicije in preizkušnje, ki so za človeka pomembni. Začne se s situacijo, ki jo človek občuti kot »brezizhodno dilemo« (*disorienting dilemma*) (Mezi-

row 1991, 168). Prehod v starševstvo je intenzivna izkušnja, s katero partnerski odnos postane občutljiv ob prilagajanju na nove odgovornosti in spremembe, ko se ob ohranjanju partnerskega odnosa moški in ženska učita starševske vloge.

1.2 Duhovno učenje kot oblikovanje pomenov izkušnji

Različne dimenzije duhovnega učenja so poudarjene znotraj teorije transformativnega učenja (Brooks 2000, 161–162; Capeheart-Meninghall 2005; Dirx, Mezirow in Cranton 2006, 129–135; English in Gillen 2000; Tisdell 2003; Tisdell in Toliver 2001). Nekateri (Dirx, Mezirow in Cranton 2006, 129) izpostavljajo vlogo imaginacije, Healy (2000) preučuje duhovne dimenzije pri meditaciji, Tisdell (2003, 28–29) opredeljuje duhovnost v smeri povezave z višjo silo, v povezavi z religioznim kontekstom, z izkušanjem celovitosti, zdravljenja in v povezanosti z vsemi stvarmi.

V raziskavi smo upoštevali opredelitev duhovnega učenja v kontekstu oblikovanja pomenov izkušnji (Tisdell 2007, 538), saj odrasli – tako English in Gillen (2000, 19–22) – vedno iščejo smisel v življenju in oblikujejo pomen svojim izkušnjam.

Nekatere raziskovalke (Tanyi 2002, 506; Tisdell 2003, 9; 2007, 538) poudarjajo, da govorimo pri duhovnosti o iskanju smisla, o oblikovanju pomena, posebno znotraj nekega določenega kulturnega konteksta, ki ga sestavljajo enake vrednote, navade, prepričanja, vedenje in jezik. Duhovnost ni enaka religiji, ki je pogosto povezana z organizirano dejavnostjo in d pripadnostjo verski skupnosti, pravi Tisdell (2003, 309) in duhovnost razume kot individualno prepričanje in izkušnjo višje moči, višjega namena.

Značilnosti duhovnega učenja

- Religija in duhovnost nista enaki, čeprav je duhovnost v nekaterih primerih povezana z religijo. Duhovnost vključuje povezanost s tako imenovano življenjsko močjo, z Bogom, z višjo energijo, z veliko Skrivnostjo.
- Duhovnost zadeva zavedanje in spoštovanje celovitosti in medsebojne povezanosti vseh stvari.
- Duhovnost je v bistvu iskanje smisla, oblikovanje pomenov.
- Duhovnost je vedno navzoča v učnem okolju.
- Duhovni razvoj pomeni napredek v smeri večje avtentičnosti.
- Duhovnost zadeva to, kako ljudje konstruirajo znanje skozi večinoma nezavedne
- in simbolne procese, ki se izražajo v umetnosti, glasbi, simbolih in v ritualih.
- Duhovna izkušnja se pogosto zgodi nepričakovano (Tisdell 2003, 28–29).

Nekateri raziskovalci (Dirx, Mezirow in Cranton 2006, 130; Tisdell 2003, 28–29) trdijo, da je duhovnost vedno navzoča v učnem okolju, drugi (Merriam, Caffarella in Baumgartner 2007, 204) zapišejo, da mora v učnem okolju obstajati prostor, v katerem se duhovno učenje lahko razvije. Takšen prostor omogoča varno, spodbudno in odprto okolje, v katerem lahko poteka racionalni dialog. V takšnem »sve-

tem« okolju obstajajo trije elementi, kakor so dialog, spoštovanje in odgovornost (Vella 2000, 12–14), ki omogočajo poslušanje in slišanje drugega brez obsojanja, s sprejemanjem in z empatijo (Simonič 2010, 123–125). Varen partnerski odnos lahko pomeni eno takšnih možnosti.

2. Metodologija

2.1 Namen

Namen raziskave je, preučiti, s kakšnimi spremembami se partnerja srečujeta na prehodu v starševstvo in kako se s spremembami povezuje duhovno učenje.

2.2 Vzorec

V raziskavo je bilo vključenih deset parov, ki so pričakovali prvega otroka. Starost udeležencev je bila od 22 do 34 let in so bili v partnerskem odnosu od treh do enajst let, od tega je bilo sedem parov s sklenjeno zakonsko zvezo, trije so živeli v zunajzakonski skupnosti. Vsi udeleženci so bili visoko izobraženi, s končano najmanj sedmo stopnjo izobrazbe. Trije pari so živeli na podeželju, sedem pa v mestnem okolju. Vzorec je zajel pare, ki so živeli na območju osrednje Slovenije in Dolenjske.

2.3 Instrumenti

Podatke smo zbirali z biografskim tematskim intervjujem, za katerega je značilno, da kombinira metodo življenjske zgodbe s polstrukturiranim intervjujem (Kožar Rosulnik in Ličen 2015, 153–155; Merrill in West 2009, 19–125). Vprašanja, ki so temeljila na preteklih raziskavah obravnavane problematike in obstoječe literature, so odprta in postavljena vnaprej, druga se oblikujejo med samim potekom intervjuja. Vprašanja so se osredotočala na naslednje vsebine: nosečnost, partnerski odnos v nosečnosti in pričakovanja, v drugem delu pa na porod, življenje po porodu, partnerski odnos po porodu, uresničena pričakovanja in spremembe po porodu.

2.4 Postopek

Udeležence smo v raziskavo povabili prek forumov in izobraževalnih delavnic za prihodnje starše, ki potekajo znotraj zdravstvenih institucij. Sodelovanje v raziskavi je bilo prostovoljno, udeleženci so bili ustrezno seznanjeni z namenom raziskave pred začetkom izvajanja in so dali pisno dovoljenje za snemanje intervjujev, ki so bili označeni s šiframi in po končani obdelavi podatkov tudi uničeni.

Intervjuje, ki so v povprečju trajali od 60 minut do 90 minut, smo opravili dvakrat, prvič pred rojstvom otroka v zadnjem trimesečju nosečnosti in drugič šest do dvanajst mesecev po rojstvu otroka. Izvajanje je potekalo v sobi na centru, po rojstvu otroka pa na željo udeležencev tudi na njihovem domu. Intervjujali smo oba partnerja skupaj.

2.5 Obdelava podatkov

Življenjske zgodbe udeležencev smo posneli in napravili transkripte, ki smo jim določili enote kodiranja, nato pa izvedli odprto kodiranje, torej smo sorodne kode združili v kategorije in analizirali značilnosti kategorij, sledilo je odnosno kodiranje, pri tem smo iskali povezave in odnose med kategorijami (Miles, Huberman in Saldana 2014, 69–159; 193–322). Izpostavljene kategorije predstavljamo v naslednjem poglavju.

3. Rezultati in razprava

3.1 Duhovno učenje in spremembe v partnerskem odnosu

Raziskava je pokazala, da se ob prihodu prvega otroka v življenje partnerjev izpostavi priložnost za duhovno učenje v povezavi z vsemi področji sprememb, s katerimi se partnerja soočata, kakor so porazdelitev gospodinjskega dela, oblikovanje identitete, navade, konflikti in komunikacija, odnosi s širšo socialno mrežo.

Ob tem postaja njun partnerski odnos glavni dejavnik, ki odločilno prispeva k prilagoditvi na nove zahteve in odgovornosti, od kakovosti, vzpostavljene že pred rojstvom, pa je odvisno, kako bosta zaznavala spremembe in kako bosta ob tem izkoristila možnosti za duhovno učenje. Tako so se potrdila spoznanja tujih raziskav (Cowan in Cowan 1992, 203–206; Feeney idr. 2001, 179–195; Mitnick, Heyman in Smith Sleep 2009, 848–852), da kakovost partnerskega odnosa pred rojstvom otroka prispeva k temu, kako bo potekala prilagoditev na življenje v prvih mesecih po rojstvu otroka.

Nekaj citatov izjav udeležencev, ki odsevajo ugotovitve:

»Ker sva šest let skupaj, je drugače, je en temelj vzpostavljen prav v tem kontekstu.«

»Ne razumem ljudi, ki pravijo, da so otroci tak problem in jim oni vodijo življenje, da posežejo med njima. Ne verjamem, da otrok poseže vmes, da se ti potem skregaš z možem. A se drugače ne bi?«

»Če bova midva znala, bo tudi otrok v redu.«

»Si že toliko časa skupaj, da veš, kam kaj spada.«

»Odnos med nama je osnova. Če med nama »klapa«, če se ne pogovarjava, potem so tudi konflikti.«

Ugotovitve raziskave so, da partnerja oblikujeta nove pomene v podpirajočem se partnerskem odnosu, za katerega prevzemata tudi odgovornost. Pokazalo se je, da se že med nosečnostjo izpostavijo skupne točke v referenčnih okvirih partnerjev, ki postanejo še posebej pomembne ob napornih trenutkih starševstva. Drug drugemu postajata pomembna podpora pri spreminjanju referenčnega okvira, ko postavljata ustrezne razmejitve med partnerskim in starševskim odnosom. Duhovno učenje poteka v spodbudnem, varnem, podpirajočem se in »svetem« okolju (Merriam, Caffarella in Baumgartner 2007, 200; Simonič, Rahne in Novšak 2013, 340–342), ki drugače ob rojstvu otroka postane ranljivo in občutljivo (Poljanec in Simonič 2012, 117–121).

3.2 Duhovno učenje in pripadnost v odnosu

Nosečnost sproži posebno stanje za partnerski odnos, v katerem obstajajo priložnosti za razvoj odnosa. Ugotovili smo, da pričakovanje otroka partnerja zbliža, utrdi pripadnost in ju poveže, partnerja se zavedata, da ju izkušnja povezuje še bolj in na drugačen način.

Udeleženci so povedali:

- »Še bolj sva se zblížala, še bolj si prepričan, da boš skupaj.«
- »Bolj sva povezana, nikoli še nisva bila tako.«
- »Občutek gnezdenja in materinstva te še bolj poveže, da rečeš: to je to!«
- »Se čuti, da postajamo družina. Tako sva bolj korenine utrdila.«
- »Ja, bolj si si blizu, več govoriva o nas, nova toplina je med nama.«
- »Večje zaupanje je med nama. Odnos se je resnično poglobil.«
- »Nosečnost je povezala najin zakon na eno višjo raven, na nekaj višjega, kot sva midva.«

Partnerji zaznavajo več bližine in povezanosti, njihov odnos se poglobi. Občutek »dvojine« se v nosečnosti začne spreminjati v »množino«. Partnerski odnos se pripravlja za sprejem novega člana, odpira se tudi učenju.

V nasprotju s starejšimi raziskavami (Belsky 1994, 120; Cowan in Cowan 1992, 91–113, 177–179; Twenge, Campbell in Foster 2003, 578–580), ki so opazile upad zadovoljstva in kakovosti partnerskega odnosa po rojstvu otroka, so rezultati raziskave v skladu z novejšimi spoznanji (Mitnick, Heyman in Smith Sleep 2009, 850–852; Simonič in Poljanec 2014, 271) o spremembah partnerskega odnosa v različne smeri, bodisi da se partnerja po rojstvu otroka zbližata bodisi se zadovoljstvo zniža ali ostane enako.

3.3 Duhovno učenje ob pripisovanju pomenov otrokovemu rojstvu

Udeležencem je rojstvo otroka pomenilo nadaljevanje in rast zadovoljnega partnerstva. V skladu z duhovnim učenjem kot oblikovanjem pomenov so otrokov prihod poimenovali kot »posebno darilo«, ki prinaša nov smisel življenju. Za ženske v raziskavi je materinstvo najvišji smisel življenja, kakor je opaziti iz naslednjih citatov:

- »Imeti otroka je največji smisel življenja!«
- »Otrok je krona odnosa!«
- »Nosečnost je najlepše, kar se ti v življenju zgodi, če tega ne probaš, ti nekaj manjka, res je stres in napor, samo je res nekaj novega.«
- »Otrok ti oplemeniti tvoj obstoj.«
- »To je najlepše, kar se ti v življenju zgodi, in nimaš nič zaslug za to. Dar in nič več. Si srečen, da je tebi to dano imeti.«
- »Je pikica na i odnosu.«

Otrok »oplemeniti življenje, je nekaj najlepšega, kar se zgodi, smisel življenja, krona odnosa«. Nova izkušnja starševstva osmišlja življenje in mu daje novo vrednost. Starševstvo daje nov smisel, vzpostavlja se povezanost z »višjim namenom« življenja (Tisdell 2003, 28–29; 2007, 535).

3.4 Duhovno učenje in religija

Duhovno učenje ni nujno povezano z religijo in z vernostjo posameznika (Tisdell 2003, 28–29; 2007, 538–539), vendar se je v raziskavi pokazalo, da je verska pripadnost izredno pomembna za nekatere udeležence, kakor je opaziti iz naslednjih izjav:

»Ne bi zdržala, če ne bi imela Marije. Zdržala, ko sem čakala iz meseca v mesec, kaj bo. Nosečnost je bila rizična. Čutila sem njeno prisotnost in nekako vem, da se drugače ne bi dobro izteklo.«

»Imela sem težave z zanositvijo, molila sva za dojenčka. Pogosto sva šla v cerkev in molila za njegovo zdravje in bila hvaležna, ko nama ga je Bog poslal.«

»Otrok je resnično darilo od Boga, je blagoslov.«

»Molila sva, da bo z otrokom vse v redu, molila sva tudi za naju.«

»Bog je prisoten v moji nosečnosti.«

»Zame je otrok čudež. Darilo od Boga.«

»Molitev je tudi naju bolj povezala.«

Partnerji so zaznavali možnost, imeti otroka, kot darilo od Boga, izražali so hvaležnost in se z molitvijo obračali po pomoč, ob tem pa se je spreminjal tudi njihov odnos. To je v skladu z raziskavo (Mahoney 2010), ki je v pregledu kvantitativnih raziskav iz obdobja od leta 1999 do leta 2009 izpostavila, da je visoka stopnja verskega udejstvovanja oziroma pomembnost religije za enega ali oba zakonca povezana z njunim zadovoljstvom po rojstvu otroka, medtem ko nekatere ugotovitve (Dew in Wilcox 2011, 7–10) kažejo, da obiskovanje verskih obredov v nosečnosti ne deluje napovedovalno za spremembe zadovoljstva med partnerjema po rojstvu otroka.

3.5 Duhovno učenje in čustva

Duhovno učenje je povezano z različnimi čustvi, ki jih partnerja intenzivno doživljata že med nosečnostjo, pa tudi po rojstvu otroka in so povezana z njihovo željo, postati »dober starš« in optimalno poskrbeti za otroka. Odločitev za otroka so vsi pari sprejeli iz čustvenih motivov, iz pristne želje po nadgradnji odnosa in ne iz dolgočasja v odnosu ali iz želje po popestritvi skupnega življenja.

Duhovno učenje poteka v povezavi z učenjem prepoznavanja, izražanja in razumevanja svojih lastnih in partnerjevih čustev, ko doživljata nove dimenzije čustvovanja v izkušanju pozitivnih in negativnih čustev. Opaziti je več pozitivnih čustev, izraženih v naklonjenosti, skrbnosti in predanosti. Nekatere matere so povedale: »Postal je bolj pozoren, vedno me vpraša, kaj si želim; čutim, da bolj poskrbi zame; potrpežljivo čaka, ko se počasi premikam.« Hkrati pa matere bolj poskrbijo tudi zase. »Sedaj bolj zdravo jem, več spim in se malo jezim, da ne bi škodilo otroku,« je povedala prihodnja mama. Moški se v času nosečnosti učijo izražati več skrbi ženski, ob tem spreminjajo sebe, ko se učijo zdržati s spreminjajočimi se čustvenimi odzivi ženske, ki so povezani tudi s hormonskimi spremembami.

Že med nosečnostjo se sproži »brezizhodna dilema« (Mezirow 1991, 168), ko partnerja intenzivno doživljata različna čustva, predvsem čustvo strahu, in se ob tem povežeta v svojem partnerskem odnosu v racionalni dialog, v katerem »kri-

tično ocenjujeta predpostavke in identificirata problematične ideje, vrednote, čustva« (Mezirow 2000, 15).

Izpostavljen je strah pred porodom, strah za prihodnost in strah za otrokovo zdravje, to dvoje pogosto ostane navzoče tudi po otrokovem rojstvu.

»Skrbi me otrokovo zdravje.«

»Ko otrok prvič zboli, misliš, da boš znorel. Panika te, to občutiš.«

»Strahovi so večji in jih bolj resno vzameš. Strahovi za prihodnost, kronične bolezni, to ni bila teme prej. Strahovi glede življenja, ki pride. Strah, da boš brezposeln.«

»Strahovi, ali boš zmozel otroka vzgojiti, kot je prav.«

Pari izražajo večjo skrb drug drugemu, večja je pripadnost in več izrazov pozitivnih čustev, učijo se izražati strahove v varnem odnosu, v katerem se vzpostavljajo novi pomeni.

3.6 Duhovno učenje v odnosih z izvorno družino

Ob otrokovem rojstvu se vzpostavijo nove vloge tudi na ravni širše družine, ko se ob mladih starših oblikujeta vlogi dedka in babice. Stari starši imajo pomembno vlogo na prehodu v starševstvo, bodisi pomenijo fizično in čustveno pomoč bodisi postanejo dodaten stres za mlado družino (Cowan in Cowan 1992, 138–149; Glade, Bean in Vira 2005, 320). Ugotovitve raziskave so pokazale, da se odnosi na nivoju dveh generacij lahko spremenijo ali ostanejo enaki, odvisno od kakovosti odnosov pred rojstvom otroka. Zadovoljni odnosi se navadno nadaljujejo tudi po rojstvu otroka, prepleteni so s pozitivnimi čustvi, pripadnostjo in razumevanjem med dvema sistemoma, medtem ko problemi, ki vzniknejo po rojstvu otroka, pogosto izvirajo že iz preteklosti. Duhovno učenje poteka v partnerskem odnosu v smeri oblikovanja novih pomenov odnosom s starši. Mladi starši so povedali:

»Otrok te spremeni. Zdaj je vez med mano in mamó, ki je prej ni bilo. Zdaj razumem, kaj je delala in zakaj je počela, kar je počela.«

»Naravno je, da se zbližaš s starši. Prej se nismo družili, v nosečnosti pa je poklicala, se zanimala, kako sem, je zdaj prava količina tega, ni preveč.«

»Zdaj šele razumem mamó, zakaj mi je vedno težila, naj oblečem spodnjo majico. Zdaj je drugače, razumeš, da v nekem trenutku ni mogla drugače, ni imela izbire.«

»Starši mi veliko pomagajo, praktično, pa tudi z nasveti. Z obema si postaneš bolj blizu, si zdaj ti v podobni situaciji, vidiš, da jim ni bilo vedno lahko vzgajati.«

Starši so v raziskavi oblikovali nove pomene izkušnjam iz preteklosti, postali so bolj odgovorni in se povezovali s svojimi starši kot odgovorni odrasli posamezniki. Potekal je proces diferenciacije (Bowen 1978), ko so postavljali meje do svoje izvorne družine tako, da so samostojno odločali in izbirali, kako bodo živeli, hkrati pa so ostali s svojimi starši še vedno povezani. Ko sta partnerja čustveno osamosvojena od svoje družine, bosta tudi izkušnjam iz svoje izvorne družine pripisala drugačen pomen. Za pare v raziskavi velja, da so svojim staršem odpustili za napake, oblikovali so drugačne pomene preteklim vzgojnim prijemom in razumeli starševska ravnanja in delovanja.

4. Sklep

Življenjski prehodi, kakor je rojstvo otroka, pomenijo intenzivno izkušnjo za partnerski odnos, v katerem se vzpostavljajo možnosti za duhovno učenje. Duhovno učenje je možno opaziti v povezavi z vsemi spremembami v novonastajajoči družini. Partnerji so odprti za učenje, kritično reflektirajo svoje referenčne okvire in pripisujejo drugačne pomene svojim sedanjim in preteklim izkušnjam, ob tem partnerski odnos deluje kot glavna podpora in spodbuda pri vzajemnem učenju.

Kljub omejitvam raziskave, kakor je uporabljena metoda zbiranja podatkov, ki se osredotoča na subjektivno zaznavanje spremembe pri partnerjih, neupoštevanje preostalih dejavnikov, ki so morebiti med raziskovanjem še vplivali na spremembe, vzorec, v katerega so bili vključeni le partnerji, ki so bili pripravljene sodelovati v raziskavi in za katere je opaziti visoko stopnjo kakovosti in zadovoljstva v odnosu, in dejstvo, da rezultati veljajo zgolj za omenjeno raziskavo, ugotovitve dopolnjujejo in potrjujejo obstoječe raziskave, odpirajo nove možnosti za preučevanja omenjenega fenomena in dajejo izhodišča, ki se lahko uporabijo za pripravo izobraževalnih programov za prihodnje in mlade starše.

Reference

- Belsky, Jay.** 1994. *The Transition to Parenthood: How a First Child Changes Marriage*. New York: Delacorte Press.
- Bowen, Murray.** 1978. *Family Therapy in Clinical Practice*. New York: Jason Aronson.
- Brooks, Ann.** 2000. Cultures of Transformation. V: Arthur L. Wilson in Elizabeth R. Hayes, ur. *Handbook of Adult and Continuing Education*, 161–170. San Francisco: Jossey-Bass.
- Capeheart-Meningall, Jennifer.** 2005. Role of Spirituality and Spiritual Development in Student Life outside the Classroom. *New Directions for Teaching and Learning* 104:31–36.
- Cowan, Carolyn P., in Philip Cowan.** 1992. *When Partners Become Parents: The Big Life Change for Couples*. United States of America: Basic Books.
- Dew, Jeffrey P., in W. Bradford Wilcox.** 2011. If Momma ain't Happy: Explaining Declines in Marital Satisfaction among New Mothers. *Journal of Marriage and Family* 73:1–12.
- Dirkx, John M.** 2006. Engaging Emotions in Adult Learning: A Jungian Perspective on Emotion and Transformative Learning. *New Directions for Adult and Continuing Education* 109:15–26.
- Dirkx, John M., Jack Mezirow in Patricia Cranton.** 2006. Musings and Reflections on The Meaning, Context, and Process of Transformative Learning: A Dialogue Between John M. Dirkx and Jack Mezirow. *Journal of Transformative Education* 4:123–139.
- Doss, Brian D., Galena Rhoades, Scott M. Stanley in Howard Markman.** 2009. The Effect of the Transition to Parenthood on Relationship Quality: An Eight-year Prospective Study. *Journal of Personality and Social Psychology* 96:601–619.
- English, Leona M., in Marie A. Gillen.** 2000. Addressing the Spiritual Dimensions of Adult Learning: What Educators Can do. *New Directions for Adult and Continuing Education* 85:17–28.
- Feeney, Judith A., Lydia Hohaus, Patricia Noller in Richard P. Alexander.** 2001. *Becoming Parents: Exploring the Bonds Between Mothers, Fathers and Their Infants*. New York: Cambridge University Press.
- Glade, Aaron, Roy Bean in Rohini Vira.** 2005. A Prime Time for Marital/Relational Intervention: A Review of the Transition to Parenthood Literature with Treatment Recommendations. *The American Journal of Family Therapy* 33:319–336.
- Gottman, John M., Alyson F. Shapiro in Joni Parthemer.** 2004. Bringing the Baby Home: A Workshop for New and Expectant Parents. *International Journal of Childbirth Education* 19:28–30.
- Halford, W. Kim, Jemima F. Petch in Debra Creedy.** 2009. Promoting a Positive Transition to Parenthood: A Randomized Clinical Trial of Couple Relationship Education. *Prevention Science* 11:89–100.

- Healy, Mike.** 2000. East Meets West: Transformational Learning and Buddhist Meditation. V: Thomas J. Sork, Valerie Lee Chapman in Ralf St. Clair, ur. *Proceedings from the 41st Annual Adult Education Research Conference*. Vancouver: University of British Columbia. <http://www.edst.educ.ubc.ca/aerc/2000/healym-final.pdf/> (pridobljeno 14. 7. 2014).
- Kožar Rosulnik, Klara, in Nives Ličen.** 2015. Preplet migracij in učenja: biografsko učenje kot formiranje identitete in znanja ob migracijskih izkušnjah. *Dve domovini* 41:151–162.
- LeMasters, Edward.** 1957. Parenthood as Crisis. *Marriage and Family Living* 19:352–355.
- Mahoney, Annette.** 2010. Religion in families 1999 to 2009: A Relational Spirituality Framework. *Journal of Marriage and Family* 72:805–827. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3219420/> (pridobljeno 10. 6. 2015).
- Merriam, Sharan B., Rosemary S. Caffarella in Lisa M. Baumgartner.** 2007. *Learning in Adulthood: A Comprehensive Guide*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Merrill, Barbara, in Linden West.** 2009. *Using Biographical Methods in Social Research*. London: Sage.
- Mezirow, Jack.** 1991. *Transformative Dimensions of Adult Learning*. San Francisco: Jossey-Bass.
- . 1996. Contemporary Paradigms of Learning. *Adult Education Quarterly* 46:158–172.
- . 2000. *Learning as Transformation: Critical Perspectives on a Theory in Progress*. San Francisco, CA: John Wiley & Sons.
- . 2009. Learning to be a Person in Society: Learning to be Me. V: Knud Illeris, ur. *Contemporary Theories of Learning: Learning Theorists in Their Own Words*, 90–105. New York: Routledge.
- Miles, Matthew B., Michael Huberman in Johnny Saldana.** 2014. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Mitnick, Danielle M., Richard E. Heyman in Amy M. Smith Slep.** 2009. Changes in Relationship Satisfaction across the Transition to Parenthood: A Meta-Analysis. *Journal of Family Psychology* 23:848–852.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič.** 2012. Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku. *Bogoslovni vestnik* 72:113–122.
- Rossi, Alice.** 1968. Transition to Parenthood. *Journal of Marriage and the Family* 30:26–29.
- Schulz, Marc S., Carolyn P. Cowan in Philip Cowan.** 2006. Promoting Healthy Beginnings: A Randomized Controlled Trial of a Preventive Intervention to Preserve Marital Quality During the Transition to Parenthood. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 74:20–31.
- Shapiro, Alyson F., in John Gottman.** 2005. Effects on a Marriage of Psycho-Communicative-Educational Intervention With Couples Undergoing the Transition to Parenthood: Evaluation at 1-Year Intervention. *The Journal of Family Communication* 5:1–24.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Simonič, Barbara, in Andreja Poljanec.** 2014. Building Motherhood in the Young Mothers' Group. *Child Care in Practice* 20:270–285.
- Simonič, Barbara, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak.** 2012. Religious-Related Abuse in the Family. *Journal of Family Violence* 28:339–349.
- Tanyi, Ruth A.** 2002. Towards Clarification of the Meaning of Spirituality. *Journal of Advanced Nursing* 39:500–509.
- Tisdell, Elizabeth J.** 2003. *Exploring Spirituality and Culture in Adult and Higher Education*. San Francisco: Jossey-Bass.
- . 2007. In the New Millennium: The Role of Spirituality and the Cultural Imagination in Dealing with Diversity and Equity in the Higher Education Classroom. *Teachers College Record*, št. 109:531–560.
- . 2012. Themes and Variations in Transformative Learning: Interdisciplinary Perspectives on Forms that Transform. V: Edward Taylor in Patricia Cranton, ur. *A Handbook of Transformative Learning*, 21–37. San Francisco: Jossey-Bass.
- Tisdell, Elizabeth J., in Derise E. Tolliver.** 2001. The Role of Spirituality in Culturally Relevant and Transformative Adult Education. *Adult Learning* 12:13–14.
- Twenge, Jean M., Kith W. Campbell in Craig A. Foster.** 2003. Parenthood and Marital Satisfaction: A Meta-Analytic Review. *Journal of Marriage and Family* 65:574–583.
- Vella, Jane.** 2000. A Spirited Epistemology: Honoring the Adult Learner as Subject. *New Directions for Adult and Continuing Education* 85:7–16.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 781—790
 UDK: 272 (497.4):616.89-008.441.44
 Besedilo prejeto: 08/2015; sprejeto: 11/2015

Urška Mali Kovačič

Vloga katoliške Cerkve pri prevenciji samomorilnosti v Sloveniji

Povzetek: Namen članka je, predstaviti tesno povezavo med religijo in samomorom. V našem kulturnem kontekstu je katoliška Cerkev stoletja ključno vplivala na odnos družbe do samomora, do samomorilcev in do njihovih žalujočih družin. Pomembno vlogo igra tudi pri prevenciji samomorilnosti, številne raziskave namreč potrjujejo preventivno vlogo različnih elementov religije. Smernice Svetovne zdravstvene organizacije spodbujajo sodelovanje in vključevanje najrazličnejših partnerjev v nagovarjanje in reševanje te problematike. Tudi v Sloveniji bi teologi lahko ovrednotili sodelovanje, pregledali že opravljeno delo in začrtali smernice za nadaljnje možnosti in prispevek k reševanju samomorilne problematike v državi.

Ključne besede: samomor, katoliška Cerkev, prevencija samomorilnosti, samomor v Sloveniji

Abstract: **The Role of the Catholic Church in Suicide Prevention in Slovenia**

The article aims to present an important link between religion and suicide. In our cultural context the Catholic Church has had significant influence through centuries on the attitudes of society towards suicide, those who committed suicide and their grieving families. Moreover, it has also played an important role in suicide prevention. Research by numerous groups has for the most part confirmed the preventive role of different elements of religion. The recently published document *Preventing Suicide: A global imperative* by the World Health Organization encourages collaboration of different partners in interdisciplinary research on the phenomenon. Similar interdisciplinary approaches should be taken in Slovenia as well. Theologians need to evaluate their past work and prepare a concrete action plan for further collaboration in the field of suicide prevention.

Key words: Suicide, Catholic Church, suicide prevention, suicide in Slovenia

1. Uvod

Vsako leto zaradi samomora življenje izgubi skoraj milijon ljudi, od tega prek 400 Slovencev in Slovenk, to pa samomor umešča med enega največjih javnozdravstvenih problemov našega časa.

Predvideva se, da so te visoke številke v resnici še precej višje, saj zaradi družbenih predsodkov in stigmatizacije (ponekod po svetu tudi zaradi ilegalnosti samomora) v statistiki niso zabeleženi vsi primeri. Samomor globalno pomeni kar polovico vseh nasilnih smrti (pri ženskah je ta odstotek še višji, 71 %) (World Health Organization 2014, 7).

Kljub temu da je število samomorov v Sloveniji v zadnjih letih upadlo,¹ je Slovenija s količnikom samomorilnosti 23,2 (podatek iz leta 2013) še vedno med samomorilno najbolj ogroženimi državami na svetu.

Razumevanje samomorilnosti je v zadnjih stoletjih prešlo strogo moralno-etične in kazenskopravne okvire. Sodobna suicidologija je interdisciplinarna veda in posega tako na področja medicine, psihiatrije, psihologije, sociologije, filozofije in prava kakor tudi na področje teologije. Interdisciplinarnost suicidologije se kaže že v pluralnosti definicij samomora, saj ne obstaja enotna razlaga fenomena samomora (World Health Organization 2014, 7), ampak ga avtorji zelo različno opisujejo: »Émile Durkheim ga je razumel kot zunanje in omejujoče družbeno dejstvo, neodvisno od posameznikove psihopatologije. Sigmund Freud in Karl Menninger sta razumela samomor kot željo po smrti, ki se je obrnila nazaj k posamezniku (retrorefleksija). Edwin Shneidman razume samomor kot »psychach« oz. kot neznosno psihično bolečino. Psihiater John Mann razmišlja o samomoru z vidika neravnovesja in pomanjkanj (posebno v serotonergičnem sistemu) v delovanju možganskih nevrotansmitorjev.« (Maris, Berman in Silverman 2000, 26) Vsem definicijam samomora je skupen poudarek samomorilčeve aktivnosti pri izvršitvi dejanja.

2. Zgodovinski vpliv na razumevanje fenomena v našem kulturnem kontekstu

Zgodovinski pregled razumevanja samomora in oblikovanja odnosa do tega fenomena v okolju, ki je ključno oblikovalo sodobni pogled na samomor, nam kaže zelo različne podobe. Družba je v različnih obdobjih zavzemala zelo različna stališča, od izrazito odklonilnega do povsem sprejemajočega, če ne že kar cenjenega. Odnos odseva predvsem v opisih dejanja in v zakonih, ki so vezani nanj.

Družba je lahko samomor prepoznala, a se do njega *ni etično opredeljevala*. Zgled je staro judovstvo in zgodnji, novozavezni, teksti krščanstva. V Svetem pismu najdemo omembe samomora na osmih mestih (Potočnik 1990, 258) oziroma po nekaterih študijah celo na desetih (Koch 2005, 167), med katerimi je zagotovo najbolj poznan novozavezni opis samomora Juda Iškarijota (Gerjolj 2013, 358). Sveto pismo samomora opiše, ponekod navede tudi vzroke in okoliščine, načeloma pa se vzdrži vrednostnih sodb o dejanju (razen pri opisu Samsonovega samomora) (Koch 2005, 168).

¹ Ob osamosvojitvi leta 1991 je zaradi samomora umrlo 646 ljudi, leta 2006 jih je bilo 529, od leta 2007, ko je umrlo 434 ljudi, beležimo pomenljivo nižje številke smrti zaradi samomora. Zadnji dostopni podatki so iz leta 2013, ko je zaradi omenjenega vzroka življenje izgubilo 448 prebivalcev Slovenije.

Samomor je lahko razumljen kot *hud moralni prestopok*. Tako so nanj gledali v Perziji (Dolenc in Borisov 1990, 9) in Grčiji v času Pitagora (10) in Hipokrata. Hipokrat je bil prepričan, da zdravnik ne sme pomagati človeku pri dokončanju življenja, ne z nasvetom ne z dejanji.

V Platonovem času so Grki samomorilce pokopavali zunaj pokopališč, saj so samomor razumeli kot *krivico, storjeno državi*. Enako je bilo v Aristotelovem obdobju in takšen pogled so prevzeli Rimljani. V Rimu samomor zakonsko ni bil *per se* prepovedan ali preganjan, razen samomora vojaka (Maris, Berman in Silverman 2000, 103). Ta zakon ima pozneje velike posledice predvsem za srednjeveški odnos do samomorilca in do pokojnikovih svojcev (Dolenc in Borisov 1990, 10).

Nekateri posamezniki so raziskovali samomor in zastopali stališče, da je dejanje *dovoljeno v točno določenih (izrednih) situacijah*. Tako se v Nikomahovi etiki opredeli Aristotel (10), podoben odnos do problema imajo epikurejci. Platon te okoliščine celo našteje; zanj je samomor dopusten ob nepopravljivi zločinski zasnovi posameznika, ob neozdravljivi bolezni, ob neizogibni sramoti, nikakor pa ne v malenkostnih težavah, med katerimi našteje revščino, ljubezenske težave in strah pred bolečino. V Rimu so ob slabi letini in ob pomanjkanju v luči ohranitve naroda dopuščali samomor starcev.

Pregled najstarejših zgodovinskih tekstov kaže, da je samomor del človeštva, že odkar človek pomni in piše svojo zgodovino, da pa ga vedno in v vsakem okolju postavlja pred izziv, saj ga težko razume. Enako kakor že več stoletij stari zapisi, ki samomor opisujejo in poskušajo razložiti, so stari tudi zametki preventivnega dela. Dober zgled je Chrysostomosov opis preventivnih dejavnikov, med katerimi je naštel socialne odnose, preprečevanje depresije in predolgega žalovanja in potrebo človeka do dela in do priznanja (11).

Staroveški pogled, ki je človeka in njegovo življenje predvsem razumel v odnosu do države, preobrne Avrelij Avguštin, ki v 4. stoletju zapiše: »Noben zapis ne daje kristjanom pravice do prostovoljne smrti, ne glede na to, v kakšnem stanju so.« (11) S tem zapoved »Ne ubijaj!« razume tudi kot »Ne ubij sebe!« (Maris, Berman in Silverman 2000, 107). To učenje so prevzeli vsi poznejši cerkveni koncili; leta 533 je bil samomor v Orleansu prepovedan, od petega milanskega koncila leta 860 dalje pa razglašen za smrtni greh.

Znotraj kanonskega prava postane samomor razumljen kot greh človeka zoper voljo Boga (v antiki je posameznik odgovarjal državi), v tem duhu je treba razumeti tudi kazen, ekskomunikacijo samomorilca. Kaznovanje se je z utrjevanjem vloge Cerkve močno razmahnilo predvsem v srednjem veku in se, potem ko so to prakso prevzeli Germani, razširilo po celotni Evropi. Posebej močno moralno noto je teologiji visokega srednjega veka dal Tomaž Akvinski, ki je napisal, da je »samomor najhujši greh, ker se ga ne moremo pokesati«, s tem pa je postavil temelje odnosu moralne teologije do tega vprašanja (Maris, Berman in Silverman 2000, 108).

V novem veku se srednjeveško razumevanje in opredeljevanje samomora z ozirom na odnos do Boga premakne v odnos človeka do okolja. Številni avtorji tako

iščejo povezave med okoljskimi dejavniki, socialnomedicinskimi vzroki in samomorilnostjo. Predvsem razsvetljenci so ostro napadli pogled Cerkve na samomor. Pospešeni študij je razkril nekatere nove vidike, na primer manjšo prištevnost samomorilca, to pa je vplivalo tudi na kazensko pravo.

Področje našega ozemlja sta v novem veku urejala dokumenta *Constitutio Criminalis Carolina* iz leta 1551 in *Constitutio Criminalis Theresiana* iz leta 1769 (Dolenc in Ermenc 1990, 105). Oba ostro nastopita proti samomoru in uzakonita odvzem lastnine pokojnega. V tem obdobju je bilo truplo samomorilca zasmehovano, mnogokrat sežgano v opomin in poduk preostalim. Kot odgovor predpisom so se med ljudstvom razvile številne vraže; verjeli so na primer, da samomorilec ponoči straši naokoli, da obisk na njegovem grobu prinaša nesrečo, a hkrati, da imajo njegovi telesni deli ali pa vrv, s katero se je obesil, zdravilne, celo magične učinke.

Najpomembnejši prispevek novodobne miselnosti je bilo preučevanje fenomena samomora, ne zgolj v kazenskopravnem ali teološko-moralnem smislu, ampak tudi kot družbenega in medicinskega fenomena. Razvijati se začne preventivna dejavnost. Vodilno vlogo na področju socialne medicine in družbenih ved je v tem obdobju imela Francija, kjer so že v Napoleonovem Parizu registrirali Društvo prijateljev samomorilcev in tako strukturirano namenili pozornost preživelim. Statistika z delom J. L. Casperja leta 1825 (Dolenc in Borisov 1990, 15) postane osnovna metoda raziskovanja samomora. Avtorji iščejo vzroke samomorilnosti (večinoma izpostavljajo revščino, duševne bolezni, alkoholizem ...) in samomor poskušajo definirati.

Nacionalizem v 19. in v 20. stoletju, ki izničuje človeški individualizem, stopi zopet v korak v smeri države, saj jo razume kot edino in izključno lastnico in upraviteljico človeškega življenja (16).

Prvi znani podatki o samomoru na Slovenskem segajo v konec 19. stoletja (količnik samomora v tistem času naj bi bil 3 (Marušič in Roškar 2003, 11). Večino 20. stoletja samomoru v Sloveniji nismo pripisovali posebnega pomena, saj je bil resda visoki količnik samomorilnosti skrit znotraj jugoslovanskega povprečja. »Samomorilni paradoks« (Marušič in Roškar 2003, 12) v Jugoslaviji namreč ni razkril velikih razlik v količniku med suicidno zelo nagnjenim severom in povsem nasprotnim jugom. V teh letih se z dr. Levom Milčinskim vzpostavi tudi slovenska suicidologija, ki že zgodaj po osamosvojitvi Slovenije postane mednarodno dobro prepoznavna. Pod njegovim vodstvom se leta 1970 ustanovi Register samomora in samomorilnega poskusa, ki omogoča sledenje in raziskovanje tega fenomena v Sloveniji (Ziherl in Pregelj 2010, 562).

3. Dokumenti katoliške Cerkve o samomoru

Omembe samomora v dokumentih katoliške Cerkve so redke. Najbolj neposredno se ga dotakneta *Katekizem katoliške Cerkve* in *Zakonik cerkvenega prava* – sporočilo je jasno, katoliška Cerkev ima do samomora odklonilno stališče. Stališče se z

drugim vatikanskim koncilom ni spremenilo, je pa koncil omilil ostri nastop Cerkve do samomorilcev in do njihovih družin, kakor je najlepše razvidno iz sprememb v *Zakoniku cerkvenega prava*:

»Tem, ki se lotijo v samomorilnem namenu sami sebe, se po določbi kan. 1240, § 1, št. 3,² odvzame, če nastopi smrt, pravica do cerkvenega pogreba; drugače pa naj se jim prepovedo častna cerkvena opravila, in če so kleriki, naj se suspendirajo za čas, ki ga določi ordinarij, in naj se jim odvzamejo nadarbine ali službe, ki so združene z dušnim pastirstvom v notranjem ali zunanjem območju.« (*Zakonik cerkvenega prava* 1917, kan. 2350 § 2)

V danes veljavni verziji *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983 samomor neposredno ni omenjen. V 6. knjigi pod naslovom Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju in svobodi je zapisan kanon: »Kdor zagreši umor, človeka s silo ali zvijačo ugrabi, zadržuje, pohabi ali hudo rani, naj se po teži kaznivega dejanja kaznuje z odvzemi in prepovedmi, o katerih govori kan. 1336;³ umor oseb, o katerih govori kan. 1370,⁴ se kaznuje s tam določenimi kaznimi.« To bi lahko, če gledamo na samomorilca kot na osebo, ki naredi umor samega sebe, razumeli tudi v kontekstu samomorilnosti (*Zakonik cerkvenega prava* 1983, kan. 1397).

Opisno bogatejši je *Katekizem katoliške Cerkve*, ki samomor omenja v štirih členih:

»2280 Vsakdo je odgovoren za svoje življenje pred Bogom, ki mu ga je dal. On ostaja njegov najvišji Gospodar. Sprejemati smo ga dolžni s hvaležnostjo ter ga ohranjati njemu v čast in za zveličanje naših duš. Smo oskrbniki in ne lastniki življenja, ki nam ga je Bog zaupal. Ne razpolagamo z njim.

2281 Samomor nasprotuje naravnemu nagnjenju človeškega bitja, da svoje življenje ohranja in ga vzdržuje. Samomor je v hudem nasprotju s pravično ljubeznijo do sebe. Prav tako žali ljubezen do bližnjega, ker krivično pretрга vezi solidarnosti z družinsko, narodno in človeško družbo, glede katerih ohranjamo obveznosti. Samomor nasprotuje ljubezni do živega Boga.

2282 Če je bil samomor izvršen z namenom, da bi bil zgled predvsem za mlade ljudi, si privzame še težo pohujšanja. Prostovoljno sodelovanje pri samomoru nasprotuje nraavnemu zakonu. Hude psihične motnje, zaskrbljenost ali velik strah pred preizkušnjo, trpljenjem ali mučenjem morejo zmanjšati samomorilčevo odgovornost.

2283 Nad večnim zveličanjem oseb, ki so si vzele življenje, ne smemo obupati. Bog jim more po poteh, ki jih samo on pozna, dati priložnost za zveličavno kesanje.

² Kan. 1240 § 1, št. 3: tistim, ki so premišljeno napravili samomor (komu se odvzame cerkveni pogreb).

³ Kan. 1336 govori o zadostilnih kaznih, ki zadenejo storilca za stalno, za vnaprej določen ali nedoločen čas. Te kazni so prepoved ali zapoved bivanja v nekem določenem kraju ali ozemlju, odvzem ali prepoved opravljanja oblasti, službe, nalog, ugodnosti, privilegijev, časti, kazenska premestitev v drugo službo ali prepoved opravljanja kleriškega stanu.

⁴ Kan. 1370 posebej omenja silo, storjeno rimskemu papežu, škofom ali drugim posvečenim osebam. Tem storilcem je pridržano izobčenje (sila, storjena papežu), interdiikt ali suspenz (škof) ali pravična kazen (pri sili, storjeni proti kleriku ali redovniku).

Cerkev moli za tiste, ki so si vzeli življenje.«

Bistvo krščanske drže je, da je samomor nedopustno dejanje, saj nasprotuje naravnemu zakonu. Krščanski odnos do samomorilca in do njegove družine mora temeljiti predvsem na sočutju. Zagotovo pa je v luči skrbi za sočloveka od kristjana in Cerkve pričakovati aktiven odgovor tudi v obliki organizirane pomoči znotraj cerkvene strukture, ki bi ljudem stala ob strani pri ponovni vzpostavitvi odnosa ljubezni do samega sebe, do bližnjega in do Boga. V okrožnici *Evangelij življenja* je papež Janez Pavel II. zapisal, da je »samomor vzet kot objektivno, težko normalno vprašanje, ker vsebuje zavračanje ljubezni do sebe in odpoved dolžnostim pravičnosti in ljubezni do bližnjega, do različnih skupnosti, katerih del je, in do celotne družbe. V svojem najglobljem jedru je samomor zavračanje absolutne božje suverenosti nad življenjem in smrtjo ...« (Janez Pavel II. 1995, tč. 65–66) Cerkev s tem presega učenje in predvsem navade srednjeveške družbe, saj v členu 2283 KKC pravi, da ljudem z dejanjem samomora zveličanje ni odvzeto, hkrati pa si postavlja za eno pomembnejših nalog, da tudi posthumno moli za umrle.

S členom, v katerem je opredeljen odnos do trupla, Cerkev preseže neprimeren odnos do umrlega, ki je zaznamoval srednji vek. Tudi truplu samomorilca (ki ni posebej omenjeno, ker v tem segmentu ljudi ne ločuje glede na to, kakšne smrti so umrli, to pa vsekakor lahko razumemo kot zoperstavljanje diskriminiranosti samomorilcev) želi dati človeka vredno spoštovanje in dostojanstvo: »S telesi umrlih je treba ravnati s spoštljivostjo in ljubeznijo v veri in upanju na vstajenje. Pokopavanje mrtvih je eno telesnih del usmiljenja; to delo izkazuje čast božjim otrokom, templjem Svetega Duha.« (KKC 2300)

4. Religioznost kot zaščitni dejavnik pri samomorilnosti

Vpliv religioznosti je predmet preučevanja že od samega začetka suicidologije dalje. Utemeljitelj suicidologije, Émile Durkheim, je konec 19. stoletja prepoznal vpliv religije na samomorilnost dela populacije. Od takrat dalje so raziskave potrjevale pomen in vplive različnih elementov religioznosti kot ključnih pri prevenciji samomorilnosti.

Študije religioznosti znotraj medicine – natančneje: psihiatrije – postajajo v zadnjem času vse pogostejše, Kendler (2003, 496) pa kljub temu meni, da je povezanost religije in duševnih bolezni premalo preučevana. Kralovec (2009, 17) navaja, da na Medline dobimo 1300 člankov, če uporabimo iskalne zahteve »religion oziroma religious« in »suicide oziroma suicidal«. Kar dve tretjini teh prispevkov naj bi bili napisani v zadnjih petnajstih letih in večinoma potrjujejo preventivno dejavnost religioznosti (Dervic et al. 2004; Kralovec 2009; Colucci and Martin 2008; Sterling et al. 2002). Koenig v svoji pregledni študiji (2012, 5) navaja, da 75 % študij poroča o religioznosti in duhovnosti kot preventivnih dejavnikih za samomorilnost in le v 3 % razumejo duhovnost in religioznost kot negativna dejavnika za prevencijo samomorilnosti. Vrednost raziskovanja povezanosti religije s samomo-

rilnostjo pa lahko najdemo predvsem v terapevtskem delu, v katerem se posebej izpostavijo dimenzije, ki posamezniku pomagajo pri spoprijemanju s stresom (Dervic et al. 2004).

Obstoječe raziskave raziskujejo večinoma le po eno od dimenzij religioznosti in ne prinašajo celostnega pogleda na fenomen religije. Kendler (2003, 496) v svoji poglobljeni analizi religioznih dimenzij navaja sedem faktorjev: splošna religioznost, družbena religioznost, vključeni Bog, odpuščanje, Bog kot sodnik, nemaščevalnost in odpuščanje. Preventivno tako po mnenju raziskovalcev delujejo obiskovanje verskih obredov (Stack in Lester 1991), osebna molitev (Kralovac 2009, 18) in moralni zadržki do samomora, enako je manjša verjetnost za razvoj agresivnosti pri religioznih posameznikih (Dervic in dr. 2004).

Stack in Kposowa (2011, 237–238) v svojem preglednem članku preučujeta mednarodno veljavo različnih teorij o povezanosti religije in samomorilnosti. Tako govorita o Durkheimovi (Durkheim 1897) teoriji religiozne integracije (vključenosti), ki v ospredje postavlja religiozno pripadnost. Že samo navzočnost religijskih prepričanj in opravljanje prakse zmanjšujeta samomorilnost. Teorija religiozne predanosti poudarja, da posameznikova osebna predanost znižuje samomorilnost, moč zniževanja samomorilnosti pa v teoriji religioznih povezav pripisujejo interakciji in vezem s soverniki. Teorija moralnih skupnosti razlaga, da na samomorilnost posameznika vplivata tudi širša družba in odnos do religije v tej družbi (npr. v državi).

5. Priložnosti za sodelovanje in prispevek katoliške Cerkve pri reševanju samomorilne problematike

5.1 Globalno razumevanje – poročili Svetovne zdravstvene organizacije

Maja leta 2013 je Svetovna zdravstvena organizacija (WHO) na 66. zasedanju sprejela prvi akcijski načrt za področje mentalnega zdravja. Samomor je pomemben del tega dokumenta, v katerem je med drugim tudi zapisan cilj, da se odstotek samomora v naslednjih letih, do leta 2020, zniža za 10 %. V letu 2014 je ob svetovnem dnevu preprečevanja samomora pri WHO izšlo globalno poročilo o samomoru. Dokument, na katerega je strokovna javnost čakala desetletja, je razdeljen v štiri poglavja, eno od njih je posvečeno dejavnikom tveganja in preventivnim dejavnikom v samomorilnosti. Indirektno so tukaj omenjene vstopne točke za teologijo in njen prispevek pri reševanju problematike in pri raziskovanju področja.

Dokument *priznava vlogo religij, zgodovinskih in kulturnih dejavnikov*, ki se seveda, globalno gledano, zelo razlikujejo pri razumevanju in reševanju samomorilne problematike. Vsi ti dejavniki vplivajo tudi na strategije reševanja in na vključene deležnike.

»Samomor je odgovor na osebni psihološki stres posameznika v družbenem kontekstu, v katerem je prisotno pomanjkanje pomoči in opore in lahko odraža

širši problem odsotnosti dobrega počutja in kohezije.« Kot dejavnik tveganja sta torej izpostavljena *občutek osamljenosti in pomanjkanje družbene podpore* (World Health Organization 2014, 36). Prav to pa je po že omenjenih raziskavah večkrat merjeni dejavnik preprečitve: dokazano je, da družbene vezi in ritualna in obredna razsežnost delujejo preventivno. Priporočilo resda v kontekstu intervencij med rizičnimi skupinami priporoča »ohranitev obstoječih socialnih vezi v prizadetih območjih«. Priporočilo zlahka prenesemo v kontekst lokalne Cerkve, saj so prav živeče skupnosti na lokalni, župnijski ravni izredno močna preventivna okolja. Glavno vprašanje, ki se nam zastavlja, je, kako na lokalni ravni spodbuditi čim večjo vključenost župljanov v cerkvena občestva, kako prilagoditi program času in kako ovrednotiti in sprejeti vse že obstoječe strukture, jih priznati, in če bi bilo potrebno, bolje povezati med seboj.

Posebno pozornost dokument namenja *postvenciji, skrbi za žalujoče preživele* v skupnosti, v kateri se je zgodil samomor. Opozori, da je treba zagotoviti oporo žalujočim, da je ta opora lahko »v šolah, osredotočena na družino ali skupnost« (World Health Organization 2014, 37), torej prilagojena potrebam ljudi. Po drugem vatikanskem koncilu, predvsem z dekriminalizacijo samomora, postajajo cerkvena občestva okolja, v katerih bi lahko ljudje iskali oporo, ne zgolj v zakramentu spovedi, ampak tudi v organiziranih in strokovno vodenih skupinah žalujočih.

Dokument na več mestih omenja usposobljenost ključnih deležnikov za preprečitev, torej posameznikov, ki so zaradi svojih služb in funkcij v neposrednem stiku z ljudmi in imajo priložnost, prepoznati posameznike v tiski. Med drugim kot ključne ljudi, ki bi jih bilo treba dobro usposobiti, dokument našteje voditelje različnih skupnosti in duhovne in verske voditelje oziroma tradicionalne zdravilce. Namen tovrstnih izobraževanj je, razviti potrebno znanje in kompetence za prepoznavanje suicidalne ogroženosti ljudi in za posredovanje informacij o iskanju primerne strokovne pomoči.

5.2 Razmere v Sloveniji

Sociolog in teolog Vinko Potočnik (Potočnik 1990, 260) je že pred 25 leti pisal o vlogi Cerkve pri reševanju te problematike in videl delo predvsem z dveh vidikov. V širšem pomenu ima Cerkev pomembno vlogo na kulturni ravni, saj religija soustvarja kulturo naroda in s tem tudi odnos do smrti in do žalovanja. V ožjem pomenu pa prihaja človeku nasproti s spovedno prakso, lahko je v pomoč pri iskanju smisla v trpljenju in pozitivno vpliva na samopodobo in na samospoštovanje. Med drugim ugotavlja tudi: »Večina slovenskih duhovnikov je pripravljena sodelovati pri reševanju problematike samomora. Želi si več tovrstnega informiranja, pobud in predvsem strokovne pomoči.« (257) Podobni so rezultati ankete, ki bila leta 2012 opravljena med slovenskimi duhovniki (Mali 2012, 55).

To področje ni urejeno oziroma je podhranjeno in prispevek Cerkve k reševanju problematike ni strukturiran, a ga je v drobcih mogoče razbrati vsepovsod.

6. Sklep

Ambiciozne cilje Svetovne zdravstvene organizacije po občutnem zmanjšanju količnika samomorilnosti lahko pomaga uresničevati tudi katoliška Cerkev. Cerkev je namreč po zgledu Jezusa Kristusa poklicana, da svojo pomoč nameni najbolj ranljivim in pomoči potrebnim. Znanost jasno sporoča, da je samomor kompleksen fenomen in da ga je treba tako tudi preučevati. Ta spoznanja je z drugim vatikanskim koncilom prevzela tudi Cerkev. Od takrat dalje je namreč omilila pogled na samomor in na samomorilca in odpravila kaznovanje. Samomorilca vidi kot pomoči potrebnega človeka v stiski, s tem pa legitimira svojo vlogo tudi pri reševanju problematike. Pomen tako v prevenciji kakor postvenciji pa ji priznava tudi z dokazi podprta znanost; to zagotovo nakazuje pripravljenost strokovne suicidološke javnosti, da prisluhne tudi strokovnemu mnenju teologije.

Reference

- Colucci, Ermina, in Graham Martin.** 2008. Religion and Spirituality Along Suicidal Path. *Suicide and Life – Threatening Behaviour* 39:229–244.
- Dervic, Kanita, Maria A. Oquendo, Michael F. Grunebaum, Steve Ellis, Ainsley K. Burke in J. John Mann.** 2004. Religious affiliation and suicide attempt. *American Journal of Psychiatry* 12:2303–2308.
- Dolenc, Anton, in Peter Borisov.** 1990. Zgodovinski pogled na samomor ali ovrednotenje samomora skozi prostor in čas. V: Anton Dolenc, ur. *Samomor na Slovenskem*, 7–18. Ljubljana: Medicinski razgledi.
- Dolenc, Anton, in Branko Ermenc.** 1990. Constitutio Criminalis Carolina et Constitutio Criminalis Theresiana – in samomor. V: Anton Dolenc, ur. *Samomor na Slovenskem*, 105–109. Ljubljana: Medicinski razgledi.
- Durkheim, Émile.** 1992. *Samomor: Prepoved incesta in njeni izviri*. Ljubljana: ŠKUC.
- Geppert, Cynthia, Michael P. Bogenschutz in William R. Miller.** 2007. Development of bibliography on religion, spirituality and addictions. *Drug and Alcohol Review* 26:389–395.
- Gerjolj, Stanko.** 2013. Biblično-pedagoški pogled na vprašanja suicidnosti. *Bogoslovni vestnik* 73:357–365.
- Hjelmeland, Heidi, in Birthe Loa Knizek.** 2011. What kind of Research Do We Need in Suicidology Today? V: Rory C. O'Connor, Stephen Platt in Jacki Gordon, ur. *International Handbook of Suicide Prevention: Research, policy and practice*, 591–608. Pondicherry: Wiley-Blackwell.
- Janez Pavel II.** 1995. *Evangelij življenja*. Ljubljana: Družina.
- Kendler, Kenneth S., Xiao-Qing Liu, Charles O. Gardner, Michael E. McCullough, David Larson in Carol A. Prescott.** 2003. Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders. *American Journal of Psychiatry* 160:496–503.
- Koch, Horst J.** 2005. Suicides and suicide ideation in the Bible: an empirical survey. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 112:167–172.
- Koenig, Harold G.** 2012. Religion, Spirituality and Health: The Research and Clinical Implications. *ISRN Psychiatry* 3:1–33.
- Kralovec, Karl, Martin Plöderl, Kuroschi Yazdi in Reinhold Fartacek.** 2009. Die Rolle von Religion und Religiosität in der Suizidologie. *Psychiatrie&Psychotherapie* 1:17–20.
- Mali, Urška.** 2012. Samomor kot odgovornost družbe. Vloga Cerkve pri reševanju problematike. Diplomsko naloga. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Maris, Ronald W., Alan Lee Berman in Morton M. Silverman.** 2000. *Comprehensive Textbook of Suicidology*. New York in London: The Guilford Press.
- Marušič, Andrej, in Saška Roškar, ur.** 2003. *Slovenija s samomorom ali brez*. Ljubljana: DZS.
- Moreira-Almeida, Alexander, Francisco Lotufo Neto in Harald G. Koenig.** 2006. Religiousness and mental health: a review. *Revista Brasileira Psiquiatria* 28:242–250.
- Potočnik, Vinko.** 1990. Religija in samomor. V: Anton Dolenc, ur. *Samomor na Slovenskem*, 257–262. Ljubljana: Medicinski razgledi.
- Stack, Steven, in Augustine J. Kposowa.** 2011. Religion and Suicide: Integrating Four Theories

Cross-nationally. V: Rory C. O'Connor, Stephen Platt in Jacki Gordon, ur. *International Handbook of Suicide Prevention: Research, policy and practice*, 235–252. Pondicherry: Wiley-Blackwell.

Sterling, C. Hilton, Gilbert W. Fellingham in Joseph L. Lyon. 2002. Suicide Rates and Religious Commitment in Young Adult Males in Utah. *American Journal of Epidemiology* 155:413–19.

Ziherl, Slavko, in Peter Pregelj. 2010. Samomorilnost v Sloveniji. *Zdravstveni Vestnik* 79: 559–562.

World Health Organization. 2014. *Preventing suicide: A global imperative*. Luxembourg: WHO.

Oceni

Jožef Muhovič. *Leksikon likovne teorije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2015. 896 str. ISBN: 978-961-278-198-9.

Redki in praznični so trenutki, ko sadovi človekovega dela s svojo kakovostjo, z drznostjo zamisli in s pronicljivostjo uvida v potrebe časa dosežejo takšen »crescendo«, da se vtkejo v duhovni profil naroda, kateremu pripadajo. Med te trenutke nedvomno sodi nedavni izid Leksikona likovne teorije avtorja Jožefa Muhoviča.

Vsebino monumentalne znanstvene monografije je avtor pregledno razčlenil v kazalo, predgovor, seznam gesel, urejen po abecednem redu, seznam v leksikonu uporabljenih okrajšav in simbolov, leksikon A–Ž, bibliografijo, seznam elektronskih virov in v seznam virov slikovnega gradiva.

V predgovoru avtor izpostavi dva tehtna razloga, ki utemeljujeta potrebo po izdaji takšnega dela. Prvo je dejstvo, da Slovenci do danes še nimamo leksikona likovne teorije niti terminološkega slovarja, dveh nepogrešljivih temeljev kakovostnega raziskovalnega in pedagoškega dela na obravnavanem področju. Drugi razlog pa je povezan s problemom dostopnosti natančnih, izčrpnih in preverjenih informacij o izbrani temi, ki postajajo zaradi razraščajoče se informacijske prezasičenosti celo večšim raziskovalcem vse težje dosegljive.

Vsebinsko jedro leksikona sestavlja predstavitev 821 gesel z različnih področij likovne teorije, kakor so: likovna fotografija, likovna morfologija, likovna sintaksa, likovna semiotika in formalna

likovna analiza. Skupaj pomenijo barvito in uravnoteženo pahljačo likovnoteoretskih vsebin od najbolj splošnih (npr. arhetip, dejstvo, eksegeza, kultura, smisel ...) prek značilno vezanih na posamezno vrst likovne umetnosti (npr. *alla prima*, *bolus*, freska, intarzija, laziranje ...), na stilne značilnosti umetniškega ustvarjanja (npr. abstraktna likovna umetnost, *bauhaus*, *objet trouvé*, *styling*, vizualna umetnost ...) in na človekovo doživljanje umetniškega dela (npr. fiziologija vidnega zaznavanja, kognitivni prostor, mrežnica, percepcija barv, taktilne vrednosti ...) do izrazito »tehnično« specialnih (npr. CMYK barvni prostor, fotopigment, naravni barvni krog, računalniški vid, svetlostna indukcija ...) in večnoveljavnih »orodij« umetniškega ustvarjanja (npr. dvobežiščna perspektiva, gematrija, kontrapost, modulator, zlati rez ...).

Enaka temeljitost in širina se kaže tudi pri obravnavi gesel. Avtor ju utemelji na več načelih: na načelu iskanja primarnih virov, ki so mu namenjene rubrike s prikazi zgodovinskega razvoja pojmov, pa tudi navajanje izvirnih citatov in bibliografskih enot; na načelu izčrpnosti, po katerem je vsebina posameznega gesla notranje strukturirana po logiki sosledja: »splošno«, »v drugih vedah« in »v likovni ustvarjalnosti«; na načelu upoštevanja edinstvene narave likovnega mišljenja, izraženega v poudarku na likovni formalnosti, ki je »skupni imenovalec« in parameter likovnih stvaritev vseh časov, in na načelu omejenosti verbalnega jezika v odnosu do likovne realnosti. Ta »manko« dopolni s prepričljivimi slikovnimi prikazi, s pro-

storskimi ponazoritvami in s formalnimi analizami, zlasti pa z obravnavo likovnih pojmov kot prostorov prepletanja materialnosti, čutnosti in duhovnosti. Slikovni prikazi s svojo velikostjo niso zgolj ilustrativno dopolnilo tekstu, temveč njegova kakovostno enakovredna sestavina. Obravnava gesla se tako začne z njegovo etimologijo. Večinoma ji je dodana uskladitev z angleško, z nemško in s francosko strokovno terminologijo. Nato imamo opredelitev splošnega pomena izraza in njegovega posebnega pomena, kadar je izraz v rabi tudi na drugih področjih. Tako izčiščeni predstavitvi sledi celovita opredelitev pomena obravnavanega gesla v likovni praksi in v likovni teoriji. Vsebinsko preglednost bogatijo oznake notranje vsebinske povezanosti med posameznimi gesli. Posebno pomembnim geslom je dodana še z njihovo vsebino neposredno povezana temeljna bibliografija. Ta bibliografija je tudi samostojni del leksikona. Zelo bogat izbor virov in literature je smiselno in pregledno razčlenjen na (za likovno teorijo) značilne vsebinske sklope, kakor so: slovarji in leksikoni, likovnoteoretska dela, fotologija, teorija barv, morfologija, likovna kompozicija, likovna semiotika, teorija vizualnih komunikacij in likovna teorija v Sloveniji.

Avtor znanstvene monografije dr. Jožef Muhovič, redni profesor za likovno teorijo na Akademiji za likovno umetnost in oblikovanje Univerze v Ljubljani, ponuja slovenskemu bralcu v Leksikonu likovne teorije sadove svojega dvajsetletnega bolj ali manj kontinuiranega preučevanja problemov likovnega ustvarjanja. Njegovo raziskovalno delo sega na področja likovne teorije, estetike in filozofije umetnosti. Poleg že omenjenega pedagoškega dela je tudi uspe-

šen slikar, kipar in grafik, kakor dokazujejo številne samostojne in skupinske razstave tako doma kakor tudi v tujini. Nekatera njegova dela pa najdemo tudi v stalnih zbirkah domačih in tujih galerij. Sodi torej med tiste redke posameznike, ki jim je uspelo uravnoteženo in hkrati uspešno povezati znanstveno raziskovanje z umetniškim ustvarjanjem v žlahtno prepoznavno celoto. Likovna teorija, razumljena kot teorija umetnosti in hkrati kot znanstvena disciplina, je namreč še posebno občutljiva na sposobnost uravnoteženega obvladovanja tako ustvarjalne prakse kakor tudi znanstvenega raziskovanja problemov znotraj nje. Prav znanstveno raziskovanje je posebna odlika obravnavanega dela, saj bralec takoj spozna, da se avtor »druži« s problemi, obravnavanimi v geslih, »na štiri oči«, da jih je na svoji lastni koži izkusil in ponotrnil v soočanju s slikarsko ploskvijo oziroma kiparsko tvarino ter jih z »orodji« filozofske discipline v pregledni razčlembi prepričljivo pojasnil. V tem se kažejo poteze kulture renesančnih mojstrov »univerzalcev«, vrhunskih ustvarjalcev in hkrati piscev traktatov. Verbalno-jezikovni diskurz, ki se je izkazal za najučinkovitejšo obliko metajezika za likovni jezik, utemeljuje likovno teorijo kot nepogrešljiv sestavni del vsake likovne ustvarjalnosti in poustvarjalnosti, s tem pa tudi znanstvena dela, ki izčiščujejo in sistematično razčlenjujejo temelje njene istovetnosti. Mednje nedvomno sodi tudi ta monografija.

Motrenje časa (tukaj in zdaj), v katerem živimo, razkriva vse več simptomov shizofrenosti. Že desetletja je jasno, da naš narod umira, a se je hkrati v znamenju domnevnega napredka odločil za redefinicijo družine; kot skoraj samou-

mevno sprejema gradnjo pokopališč za hišne ljubljenske, zavito v celofan domnevne »zahodnjaške« civiliziranosti, in hkrati odreka pobitim rojakom pravico do groba; prisega na naravno v hrani, v kotičkih svojega lastnega dragocenega počitka, v avtohtonosti stvari, ki ga obdajajo, ulice in plaže pa polnijo silikonizirana, botoksirana in tetovirana telesa; skupaj z evropskimi narodi vzneseno naznanja ero najnaprednejše družbe, učitelji na visokošolskih ustanovah z domnevno prevelikim izpitnim »osipom« pa od svojih nadrejenih poslušajo grožnje; ob goreči obrambi potrebnosti visokošolskih ustanov kot nosilk bazičnosti strok in z njo prepoznavnosti naše znanosti v svetu je napisati znanstveni tekst v materinščini po sedanjih »vattlih« prisojnoalpske znanstvene uspešnosti prej izraz domnevne avtorjeve nesposobnosti kakor pa prispevek k temu pomembnemu in plemenitemu cilju.

V času, ko se zdi, da predrznost že prevladuje nad znanjem, je edinstvena dragocenost obravnavanega dela prav v tem, da iz-stopa iz predstavljene prevladujoče logike. Namesto stripovske atraktivnosti obdelave snovi vztraja pri leksikografski preglednosti, namesto

trendovskemu blišču ostaja zvest vsebinam trajne (brezčasne) veljave, ob že splošno uveljavljeni fragmentarizirani plitkosti vztraja pri temeljitosti in sistematičnosti, namesto posnemovalskega kolažiranja vsebin gradi delo s prepoznavnim profilom avtorja časa, v katerem je nastalo, in prostora (fizičnega in duhovnega), kateremu je namenjeno. S temi odlikami se Leksikon likovne teorije dr. Jožefa Muhoviča kot prvi kleni tovrstni dosežek na Slovenskem vgrajuje v sam temelj slovenske samobitnosti in postaja obvezna temeljna literatura profesionalcem s področij slikarstva, kiparstva, oblikovanja in arhitekture, študentom teoretskih disciplin, ki se z likovno umetnostjo neposredno ali posredno ukvarjajo (likovna teorija, umetnostna zgodovina, zgodovina in teorija oblikovanja, teorija arhitekture, filozofija umetnosti, sociologija umetnosti, estetika, kulturni študiji ...), in – končno – likovnim pedagogom na vseh stopnjah likovnega izobraževanja.

Prepričan sem, da bo monografija v slovenskem knjižnem prostoru našla številne bralce, željne preglednih in konciznih pojasnil o kompleksnih likovnoteoretskih problemih.

Leon Debevec

Jakob Helmut Deibl. *Menschwerdung und Schwächung: Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo. Religion and Transformation in Contemporary European Society* 5. Göttingen: V&R unipress, 2013. 274 str. ISBN: 97t8-3-8470-0126-0.

Monografija Jakoba Deibla OSB je obsežen »poskus, kako stopiti v pogo-

vor z Vattimovim mišljenjem iz teološke perspektive« (str. 258). Italijanski filozof Gianni Vattimo velja za enega glavnih predstavnikov postmoderne mišljenja oziroma njegove italijanske različice, ki jo poznamo pod imenom »šibka misel« (*pensiero debole*). Po objavi svoje knjige leta 1996 z naslovom *Credere di credere* (slovenski prevod: *Mislím, da*

verujem) je s tezo o notranji povezavi med postmoderno filozofsko hermenevtiko in krščanstvom vzbudil veliko zanimanje. Ta pogled je poglobil v drugi knjigi o krščanstvu (*Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, 2002) in sprožil recepcijo tudi v teoloških krogih, zlasti v italijanskem (Dotolo) in v angleškem (Guarino) govornem prostoru. Knjiga Jakoba Deibla pomeni prvo obsežno obravnavo Vattima, ki jo najdemo v krščanski teologiji, v nemškem govornem prostoru.

Vzpostaviti filozofsko-teološki pogovor z Vattimom nikakor ni lahko. Vattimo sam je namreč v nenehnem dialogu z najrazličnejšimi misleci in zato velja na začetku pohvaliti avtorja te knjige, da izkazuje zelo široko poznavanje tako filozofije kakor teologije. Knjigo je razdelil v dva dela. Prvi del se sprašuje o vračanju religije v sodobnem času; to je tudi za Vattima središnji motiv razmišljanja. Drugi del pa misel razvije dalje in preuči, kakšna religija se vrača oziroma kakšno je Vattimovo razumevanje religije. Značilna za to razumevanje sta po Deiblu prav razsežnost *vračanja* (religija kot vračanje; 14) in novi pomen časa in zgodovinskosti. Deibl je naklonjen Vattimu tudi tam, kjer njegova misel odstopa od prevladujočih krščanskih pogledov. Tako poskuša pokazati, da krščanska usmerjenost h koncu oziroma polnosti časa ni v nasprotju z Vattimom, ki zavrača vsak metafizičen *telos*. Apokalipsa tudi v krščanskem smislu ne pomeni konca, temveč »razodetje« novih možnosti. Podobno prizanesljiv je Deibl glede Vattimove kenotične interpretacije krščanstva in glede pozitivnega ovrednotenja sekularizacije. Vattimo vidi v ponižnem sestopu Boga v svet (*kenoza*) univerzalno načelo »šibitve«,

ki zadeva tudi krščansko vero samo. To ni več močna vera v metafizične in dogemske resnice, temveč šibka vera, ki je odprta za raznolikost interpretacij in zato tudi za dialog z drugače verujočimi in z drugače mislečimi. Deibl (155–186) zagovarja Vattima pred kritiko, ki mu jo je namenila teološka recepcija (tudi pisec te ocene), in se zavzema za pozitivno sprejetje Vattimovih tez v krščanstvu.

V drugem delu, ki se opira predvsem na Vattimov programatični zgodnji tekst *Sled sledi*, sooči Deibl Vattimovo pojmovanje religije z različnimi pozicijami in avtorji: marksizem, Nietzsche, Heidegger, psihoanaliza, Levinas in Derrida. Pohvalo si zasluži analiza odnosa med Vattimom in Heglom, ki razkrije podobnosti med idejo šibitve in Heglovo dialektike. Pri tem se jasneje izriše Vattimovo razumevanje vračanja (religije). Nič se ne more vrniti, kar bi bilo zunaj zgodovine (oziroma zunaj živete narativnosti). Vračanje pomeni iskanje novega odgovora na tisto, kar do nas prihaja kot klic in kot nagovor zgodovinskega izročila. Krščanstvo se dogaja kot sporočilo učlovečenja, sporočilo, ki »spreminja naš pogled na zgodovino« (254) in nas vodi k temu, da smisla ne bi več iskali »zunaj zgodovine /.../, temveč v zgodovini« (255).

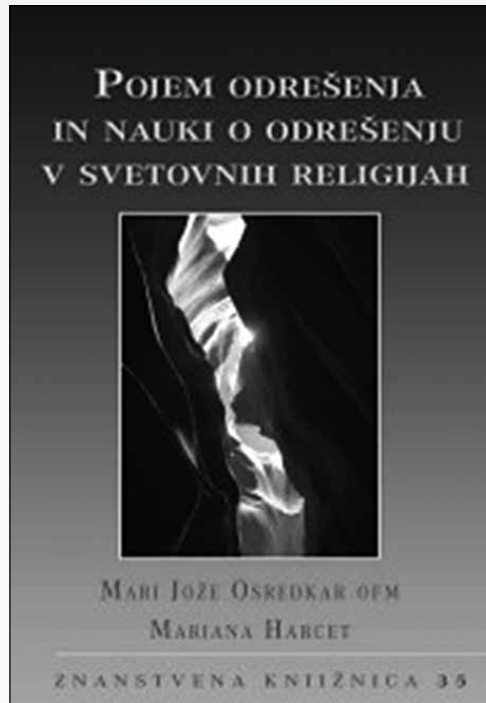
Šele ob sklepu knjige Deibl predstavi kritične točke in celo tukaj se hoče »vprašati z Vattimom samim« (257). V ospredju stoji problem interpretacije oziroma hermenevtičnih predpostavk Vattimove filozofije. Deibl se zaveda, da odsotnost vsakega »močnega« referenta (ali temelja) omaje pojem interpretacije kot takšne (vsaka interpretacija zadeva zgolj druge interpretacije). Toda kljub vsemu pritrjuje Vattimu in izključuje

možnost vrnitve k močnemu mišljenju. Po Deiblu je treba sprejeti postmoderno šibkost in se zato zavzemati za potrpežljivo delo »posredovanja« (tudi v heglowskem smislu) »med bibličnim izvorom in današnjim časom postmoderne« (263). Zdi se, da ob takšnem sklepu Vattimu ni bilo težko napisati prijazne spremne besede, s katero se začne knjiga. Če se je Vattimo prevečkrat čutil nerazumljenega pri krščanskih komentatorjih, ima zdaj obilo razlogov za zadovoljstvo.

Čeprav je treba Deiblovi knjigi priznati nesporne kvalitete, pa bi bilo zaželeno, da bi med prikaz kritikov Vattimove misli vključil še kanadskega avtorja Jea-

na Grondina, ki analizira problem Vattimove enostranske interpretacije hermenevtike. Vattimo zagovarja nihilistično razlago hermenevtike, ki pa ni edina možna. Grondin prepričljivo pokaže, da njun skupni učitelj Gadamer ohranja posluš za »smisel stvari« oziroma da lahko hermenevtiko interpretiramo ne v nasprotju, temveč v sožitju z metafiziko. Takšna filozofska izhodišča so veliko bližja krščanstvu, ki v Vattimovi nihilistični interpretaciji tvega, da spričo »izpraznitve« (gr. *kenosis*) na koncu od nje ne ostane nič drugega kakor navdihujoča in spodbudna zgodba.

Branko Klun



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**

Mednarodna znanstvena konferenca Resnica in sočutje (Truth and Compassion)

Celje, Dom sv. Jožefa, 5. –7. november 2015

1. 1. Predavatelji in njihov pristop k tematiki

Konferenca je tri dni potekala v Domu sv. – Jožefa v Celju. Program je obsegal dvajset prispevkov referentov iz petih držav: poleg Slovenije so bile to še Madžarska, Poljska, Rusija in Romunija. Predavatelji gojijo različne pristope, saj prihajajo iz različnih okolij in strok. Med njimi so teologi, religiologi, filozofi, (duhovni) zgodovinarji, (socialni) psihologi in psihoterapevti ter pedagogi. Kar je udeležencem skupno, je neka določena krščanska ali personalistična usmerjenost pri obravnavi in v predlogih reševanja problemov resnice in sočutja, pa tudi njihov srednjeevropski izvor in mentaliteta igrata pomembno vlogo. Tematike smo se na simpoziju potemtakem lotili zelo celostno in interdisciplinarno, saj govorimo o zelo kompleksnem in občutljivem predmetu raziskovanja, ki ga po našem mnenju drugače tudi ni mogoče ustrezno obravnavati.

2. Zakaj ta tema?

Zakaj tema: resnica in sočutje? Vsekakor smo izhajali iz resnice, da nas bo resnica osvobodila (Jn 8,32). Obe temi sta bržkone povezani, saj verjamemo, da brez sočutja ni možno priti do bivanjsko pomembnih resnic, pod drugi strani pa prikritost resnice in prevara pogosto ovirata in onemogočata sočutje. O tem priča slovenska ne tako davna zgodovina, pa tudi širša sedanost, ko se – na primer v srečanju z begunci – sprašujemo o tem, kaj je prava resnica o teh beguncih, in to hočeš ali nočeš vpliva tudi na našo sočutnost do njih.

3. Tematski sklopi programa

3.1 Komunizem in totalitarizem

Kar nekaj prispevkov obsega sklop, ki je bil posvečen vprašanju resnice in sočutja v kontekstu komunizma in komunističnega nasilja, pa tudi drugih totalitarizmov. Tako se je Jože Dežman posvetil tabuiziranosti komunističnega terorja in pobojev v Sloveniji, to pa je pomenilo prikrivanje resnice o njegovih žrtvah in onemogoča-

nje sočutja z njimi. Vendar je resnica kljub temu preživela in vedno bolj prihaja na dan. Tomaž Erzar se je ukvarjal z vprašanjem, kako pomagati žrtvam omenjenega nasilja (v Sloveniji). Pri tem se je osredotočil na dve vprašanji: kako jim pomagati, da bi bili sposobni sočutja do samih sebe, in kako jim pomagati, da bi odpustili tistim, ki so jih prizadeli. Erzar je opozoril, da ima orisana problematika več plati in razsežnosti. Opozoril je na pomen tega, da žrtve prodrejo do svojega notranjega (duhovnega) jedra za doseg omenjenih ciljev, in na nevarnost zavesti, da sem žrtev. Sklenil je z ugotovitvijo, da si ljudje ne želijo samo pravičnosti, ampak tudi spravo in da je odpuščanje možno samo v smeri od gospodarja k služabniku in ne narobe, to pa pomeni, da je odpustiti možno samo, če se ne bojiš več tistega, ki te je prizadel. Stanko Gerjolj je začel z ugotovitvijo, da v nekaterih primerih vsakdanje življenje ostane »pekel« in da je včasih izhod iz takšne situacije možen samo po poti empatije. Predložil je poročilo in analizo konkretnega zgleda iz svoje lastne terapevtske prakse. Obravnaval je moškega iz neke avstrijske vasi, ki ni mogel govoriti, čeprav je včasih normalno govoril. Poleg tega je v sanjah govoril v tujem jeziku. Na Gerjolja se je po pomoč obrnila sestra omenjenega moža. Postopoma je profesorju Gerjolju z rahločutnim in empatičnim pristopom uspelo vzpostaviti komunikacijo z moškim, ne da bi govorila. Ta moški, ki se je pridružil nacistom, mu je priznal, da je ubil več ljudi, tudi otroka. Čeprav je samo izpolnjeval ukaze, se je počutil krivega. Po odvezi se je razjokal in čez čas je prišel po obhajilo. Pozneje je začel tudi malce govoriti. Umril je pomirjen. Profesor Gerjolj je na koncu dejal, da vprašanje vere še vedno obstaja odprto. Ta moški je bil namreč veren, sam pa ni povsem prepričan, ali bi lahko s podobnim pristopom pomagal neverni osebi. Gábor Kovács z Madžarskega je predstavil komunizem kot psevdo- ali lažno religijo, ki je (predvsem na začetku) izrabljala sočutje, končala pa, kakor je znano, v totalitarizmu. Na konkretnem zgledu madžarskega marksista Györgya Lukácsa je osvetlil psihološki vidik komunističnega vernika. Komunistična ideologija je od svojega vernika zahtevala popolno intelektualno-moralno spreobrnjenje in Lukacs je samo v nekaj mesecih šel skozi proces takšnega popolnega spreobrnjenja: od stališča, da je nemogoče sprejeti boljše vize, ker poskuša doseči resnico po poti laži, do stališča, ki sprejema greh kot sredstvo za doseg ciljev in ki je podlaga nemoralnosti, neodgovornosti, krutosti in zločinskosti, tako značilnih za komunistično gibanje in za njegove intelektualce. Lukacs je bil po vojni marginaliziran, toda kljub temu je do smrti ostal vernik komunizma. Robert Petkovšek je najprej predstavil Girardovo razlago nasilja. Nato je pojasnil razliko med tremi vrstami nasilja: med prvotnim, institucionalnim in apokaliptičnim ali demonskim nasiljem, ki je skrajna oblika nasilja. Ugotovil je, da danes obstaja nevarnost apokaliptičnega nasilja, ki ubija človečnost v ljudeh. Nato se je posvetil ideologijam. Mit je, po Girardu, skozi vso zgodovino imel vlogo opravičevanja nasilja nad grešnimi kozli. To vlogo so prevzele moderne ideologije. Nacizem in komunizem sta »uročila« nekatere največje ume 20. stoletja. Mnogi od njih se niso nikoli pokesali in urok začaranih s komunizmom je trajal še po padcu komunizma. Kako je to mogoče? Petkovšek je v tem kontekstu opozoril na Besançonovo ugotovitev, da je največja težava s komunizmom to, da je perverzija ideje dobrega. Sklenil je z ugotovitvijo, da je edini

nasprotnik nasilja resnica, zato nasilje napada resnico. Nasilje prinaša uničenje, resnica pa obsega vključevanje in ljubezen. Tako je pot do resnice spoštovanje dostojanstva vsakega človeka.

V sklop prispevkov, ki so bolj neposredno povezani s totalitarizmom, lahko uvrstimo še referata Simona Malmenvalla in Vojka Strahovnika. Malmenvall je kritično ocenil poglede ruskega pravoslavnega teologa Georgesa Florovskega, ki je ugotavljal, da je zavrnitev pravoslavja tlakovala pot boljševistični revoluciji. Vendar pa ni govoril samo o tem. Predstavil je tudi kritiko Florovskega glede filozofa Solovjeva. Jedro te kritike je dajanje prednosti pričevalski usmerjenosti pred filozofsko v smislu izdelovanja in forsiranja svoje lastne misli. Strahovnika je motivirala za pripravo prispevka razprava v Sloveniji o tem, ali naj zgodovino prepustimo strokovnjakom ali naj dopustimo revizijo zgodovinpisja itd. Zanimal ga je pomen zgodovinske resnice za integriteto skupnosti in pomen obojega za spravo. V prvem delu prispevka, ki je bil bolj epistemološke narave, je analiziral vertikalno strukturo zgodovinskega znanja in njegove/njene podstrukture. Zagovarjal je dokaj holističen in pripoveden pogled na naravo zgodovinske vednosti in resnice. Nosilec resničnostne vrednosti zgodovinske resnice je lahko samo ta ali ona celotna pripoved. Ugotovil je, da ni meril za resničnost delov zgodovinske pripovedi, ampak samo zanjo kot celoto in da je govorjenje o ovržbi zgodovinskih pogledov zavajajoče. V drugem, etičnem delu je povedal, da je za spravo pomembno slišati zgodbe žrtev in priznanje svobodnih in enakih posameznikov. Zgodovinske resnice nikoli ne moremo zreducirati na njeno instrumentalno vrednost. Izpostavil je pomen resnice in resnicoljubnosti za integriteto skupnosti. Uničenje ali potvorjenje zgodovine neke določene skupine ljudi je zločin nad njimi, ki najeda integriteto neke skupnosti, prav ta integriteta pa je pogoj za uresničenje pravih procesov na skupnostni ravni.

3.2 Sekularizacija in krivda, strpnost in večkulturnost

Zelo zanimivo je bilo predavanje Tadeja Strehovca, ki se je ukvarjal z odnosom med sekularizacijo in občutkom krivde. Po eni strani je razlagal, da je sekularizacija eden od virov občutka krivde v postmoderni, po drugi strani pa je predstavil krivdo kot enega od motorjev sekularizacije. Ne glede na to, da je ostalo vprašanje, kaj je bilo prej, kokoš ali jajce, malce nedorečeno, je njegovo predavanje ponudilo kopico zanimivih uvidov in povezav (npr. o nastopu novih načinov življenja, ki so v nasprotju s krščansko tradicijo, o demokratizaciji in »liberalizaciji« na eni strani in o porajanju občutka krivde na drugi). Strehovec je končal z ugotovitvijo, da je uveljavljanje (govorice) sočutja in odpuščanja pomemben korak k temu, da se znebimo občutka krivde. Béla Mester iz Madžarske se je poglobil v potrebo po novem pojmu strpnosti v sodobnem političnem kontekstu. Ta strpnost bi morala zaščititi oziroma ohraniti vlogo individualne izbire. Opozoril je na nevarno nostalgijo po predmoderni homogeni skupnosti, ko so bile stvari jasne in enopomenske. Takšno predmoderno skupnost je označil kot utvaro. V tem kontekstu je odgovoril tudi na vprašanje o upravičenosti kršitve svobode govora. To kršitev je zavrnil kot napačno sočutje. Ruski socialni psiholog Mark Kleyman, ki se ukvarja s pro-

blematiko večkulturnosti v sodobnih urbanih okoljih, je zavrnil stališče vseizenačujočega multikulturalizma (vse kulture so enakovredne) kot (očitno) napačno in nevarno. Namesto tega je na podlagi solidarnega personalizma, ki ga je povezal z mislijo Leva Tolstoja in Alberta Schweitzerja, poudaril pomen zagovarjanja človekovega dostojanstva, ki je lahko podlaga za gojenje pravilne strpnosti.

3.3 Od umetnosti življenja do fenomenologije ljubezni, milosti in pomena vere za življenje v resnici

Tretji sklop sestavljajo prispevki, ki niso bili (primarno) družbeno-socialno usmerjeni, ampak segajo bolj na področje umetnosti življenja, antropologije, filozofske etike in metafizike. Roman Globokar je osvetlil tematiko življenjskih odločitev in se pri tem opiral na teorijo Klausa Demmerja (1931–2014), enega vodilnih katoliških moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu. S tega vidika se je med drugim ukvarjal tudi z zakonsko zvezo in s celibatom in ugotovil, da je raven nepreklicnosti pri obeh enaka. Nik Šetina je na podlagi pojasnitve, da je človek simbolno bitje, in na podlagi simbolne narave človeških odnosov dokazoval, kako sočutje ustvarja drugačne in nove perspektive in je (zato) občutje, ki vodi do resnice. Mateja Pevec Rozman je razmišljala o resnici in sočutju na podlagi Levina-sovega dela *Čas in drugi*. Branko Klun je predstavil Marionov pogled na ljubezen in resničnost v knjigi *Erotični fenomen*. V tem okviru se je ukvarjal s kontekstom Marionove filozofije, z danostjo in darom, z erotično redukcijo, z odnosom med erotičnim fenomenom in vprašanjem resnice. Poudaril je, da po Marionu ni analogije ljubezni, ampak je samo ena logika ljubezni. Ljubezen je možnost, da se približamo Bogu. V ljubezni ni ločenosti med nami in Bogom. Tudi Bog ljubi tako kakor mi, ampak na neskončno boljši način. Marionov projekt je primerjal z Descartesovim. Marionov projekt je fenomenologija ljubezni. Descartesovo metafizično meditacijo zamenja pri Marionu erotična. Metodološka posledica je, da resnica ni primarno povezana z bivajočim, ampak temelji na ljubezni oziroma je modalnost ljubezni. Klun je zanimivo in poslušalcu prijazno predstavil vsebino šestih Marionovih meditacij iz omenjene knjige. Ukvarjajo se (med drugim) z radikalno redukcijo, z ljubečim in z njegovo prednostjo, s trditvijo, da je temeljni fenomen ljubezni prisega (»Tukaj sem za tebe«), z erotizacijo mesa, z laganjem in resničnostjo (v smislu, ki vključuje pristnost in verodostojnost) in s tretjo »stranko« v ljubezni.

Kljub poudarjanju pomena resnice in sočutja pa so nekateri referenti opozorili tudi na nevarnosti, ki jih v sebi skriva (nepravilno) prizadevanje za oboje. Mednje sodi poljski duhovnik Marcin Godawa s papeške univerze v Krakovu, ki je opozoril na past sočutja, ko pri nekem problemu samo vztrajamo, ne da bi ga dejavno reševali. Tako je danes sočutje politično korektno, vendar ne vsebuje resničnega namena, najti rešitev za tiste, s katerimi sočustvujemo. Ta past sočutja je posledica ločitve empatije od celo (s)tne resnice o človeku. V tem kontekstu je Godawa spregovoril o božji milosti. Predstavil je osvobajajočo vlogo milosti. Milost je dar Duha. Opozoril je na misel papeža Janeza Pavla II., ki je dejal, da milost govori po-

samezni osebi sami. Poudaril je nežnost de ja Duha, ki prihaja z nežnostjo resnice, prihaja lahko kot zaščitnik. Duh pride z resnico in (lahko) pomaga človeku, človeka zgane in mu pokaže izhod iz vsake situacije.

Pomen resnične vere in religije (in pogubnost lažnih religij oziroma malikovanja) za oblikovanje sočutnih in resnicoljubnih osebnosti je nedvomno izredno pomemben. K odgovoru na to vprašanje je tako ali drugače prispeval svoj kamenček skorajda vsak prispevek. To velja tudi za avtorja teh vrstic, Bojana Žalca. V svojem prispevku se je ukvarjal z naravo, s temelji, z elementi in z dejavniki hinavščine in njene alternative, življenja v resnici. V tem kontekstu je posebno pozornost namenil nasilju in njegovima ključnima dejavnikoma: neodzivanju na božji klic in zavračanje duhovne rasti (ki vključuje trpljenje). Pojasnil je odločilno vlogo (samo) malikovanja v omenjenem napačnem zadržanju in ugotovil, da je v tem pogledu (samo)malikovanje temelj nasilja (ljudje so iznašli razne ideologije, da bi to prikri-li). Kot takšno malikovanje ne pomeni samo neresnice v odnosu do Boga, ampak zaradi nasilnega zadržanja, ki iz njega raste, uničuje vse glavne temelje življenja v resnici na splošno (zavzemanje različnih perspektiv, dvojno gibanje od perspektive drugega nazaj k svojemu gledišču, ljubeče iskanje resnice, zavest o svoji lastni nepopolnosti in presežni naravi vsakega človeka in sveta, ponižnost ...). Edino za-res učinkovito »zdravilo« za (samo)malikovanje in edina njegova alternativa je samo resnična, pristna vernost.

4. Sklep

Kot že omenjeno, je oblika personalisitčnega zadržanja, ki poudarja pomen spoštovanja dostojanstva vsakega človeka, nezlorabljanja konkretnih oseb in odločilni pomen medosebnih odnosov, tista rdeča nit ali podlaga, ki se vleče – bolj ali manj izrecno – skozi vse prispevke. Prispevki so bili organizirani v smiselne tematske sklope (po tri) in po vsakem je potekala živahna in zanimiva razprava, ki je razkrila marsikaj, česar – tudi zaradi časovne omejenosti – referentom ni uspelo povedati v samem prispevku. Na trenutke je bila debata tudi polemična, a vseskozi v duhu vzajemnega spoštovanja in dobronamerna, zato tudi plodna. Prijetno druženje in atmosfera med udeleženci sta prežemala celotno konferenco, k tem pa je še prispeval prijazen odnos naših gostiteljev v Domu sv. Jožefa. Letos bo pri nemški založbi Lit Verlag izšla knjiga v angleščini, v kateri bodo objavljeni izbrani dopolnjeni prispevki s konference.

Bojan Žalec



Maksimilijan Matjaž
Eksegeza evangelijev
»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

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

Nove doktorice in nova doktorja znanosti

Lidija Hamler

Etična merila medgeneracijskega dialoga v vzgojno-izobraževalnem procesu: dijaški domovi v srednjeevropskem prostoru in njihova prihodnost. Doktorska disertacija. Mentor Janez Štuhec. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. X, 317, VII str.

Lidija Hamler je za svoj raziskovalni predmet izbrala vprašanje etičnosti v vzgojno-izobraževalnem procesu, s posebnim ozirom in omejitvijo na dijaške domove in z vidika medgeneracijskosti. Sam predmet izbire vključuje dejstvo interdisciplinarnosti, pri tem sta v ospredju vidika etičnosti in pedagogike. Ni pa mogoče brez vključevanja antropoloških in filozofskih ter socioloških spoznanj.

V naslovu je prepoznavna novost in posebnost tega dela, ki ga avtorica vidi v medgeneracijskosti kot tistem vidiku, znotraj katerega bi lahko iskali odgovor na formativne probleme mladih in tudi na eno od pomembnih vprašanj v sodobni družbi, ki se stara. Še posebno v urbanih okoljih so medgeneracijske relacije omejene, čeprav so izjemno pomembne za psihično in socialno zdravje ljudi vseh generacij.

Predmet raziskave se omejuje na dijaške domove kot specifično okolje, v katerem so večinoma mladi v enem od občutljivejših obdobjih življenja, ko oblikujejo svojo osebnost. To je tudi življenjsko obdobje, v katerem se pri mladostniku posebej razvija socialna kompetenca.

Disertacija tako izhaja najprej iz kritične analize stanja, v katerem živijo mladi danes, in iz razmišljanja, s katerimi problemi se srečujejo pri oblikovanju svoje osebnosti. Pri tem avtorica poizkuša kritično odgovoriti na vprašanje, kako na to situacijo odgovarjajo institucije, kakor so dijaški domovi. V prvem poglavju smo priča kritični analizi položaja mladih in vloge dijaških domov. Za doseganje tega cilja je bila uporabljena kritično-analitična in deskriptivna metoda. Ob tem bi si lahko zastavili vprašanje, zakaj ta analiza ni podkrepljena s kako posebno in dodatno raziskavo. Odgovor je preprost. Domače in tuje raziskave o položaju mladih se v temeljnih spoznanjih, ki so relevantna za etično integracijo, bistveno ne razlikujejo. Poleg tega je filozofska ali tudi filozofsko-pedagoška analiza stanja pri številnih tujih avtorjih dovolj sinhrona, da se pri analizi lahko opremo na spoznanja, ki so dovolj relevantna. Ob tem pa seveda velja dodati, da je avtorica med priprave doktorske teze vsak dan delala in živela v živem laboratoriju, ki je dijaški dom. Tako je svoja teoretična spoznanja in dognanja lahko sproti preverjala na najboljši možni eksperimentalni način.

V drugem delu svoje teze se je osredotočila na štiri pedagoške koncepte, ki so nastali in so živi v srednjeevropskem prostoru, v katerega umeščamo tudi Slovenijo. Za pripravo tega dela naloge sta bila pomembna njeno življenje in študij v tujini. To še posebno velja za marchtalerski pedagoški načrt in za reformni pedagoški pogled Kurta Hahna, ki ga uresničuje kolidž Salem. Z drugim poglavjem je tako analiza stanja

kot kritična ocena pedagoškega procesa v slovenskih dijaških domovih postavljena v mednarodni kontekst. V mednarodnem okolju je bilo treba narediti izbiro, ki rezultira v dveh tipično katoliških konceptih in v dveh laičnih. Mednarodna primerjava omogoča dodatno kritično analizo položaja mladih v našem domačem okolju, s posebnim oziranjem na dijaške domove.

Tretji del naloge ima za ambicijo, da v sintetični obliki predstavi novi model pedagoškega koncepta, ki naj bi ustrezal položaju mladih in njihovim potrebam v slovenskem prostoru; to je vsekakor najzahtevnejši del disertacije. Ker govorimo o etičnih merilih medgeneracijskega koncepta in o izpeljavi teh meril iz nekih določenih predpostavk v domačem slovenskem pedagoškem okolju, ki so ga usmerjale tako imenovane bele knjige, se je avtorica odločila za osrednji pojem moderne in postmoderne etične utemeljitve, to je avtonomija. Odločitev za ta izbor ima seveda racionalne razloge, saj avtonomija pomeni »samemu sebi zakon«. Torej je to tista etična paradigma, ki jo mladi človek najbolj ljubosumno varuje. Poleg tega je to pojem, ki ga uvaja – če smemo reči – uradna pedagoška doktrina za slovenske vzgojno-izobraževalne ustanove, tako bela knjiga kakor zakonodaja. Ker govorimo o dijaških domovih v srednjeevropskem in našem prostoru, je opiranje na pojem avtonomija več kakor smiselno. Hkrati pa tudi hermenevtika tega pojma jasno pokaže, kako je slovenska vzgojno-izobraževalna doktrina, ki prevladuje v šolstvu, s tem pa tudi v dijaškem domu, redukcionistična predvsem na dveh področjih; avtorica ju izpostavi v svojih izhodiščnih hipotezah. To je odsotnost pozornosti za razvoj socialnih in religijskih kompetenc pri oblikovanju celostne osebnosti mladega človeka.

V drugi polovici tretjega dela avtorica razvije praktično-aplikativne vidike, ki rezultirajo predvsem v dve smeri: v integracijo prostovoljstva v vzgojno-izobraževalnem procesu kot metode za razvoj socialnih kompetenc in v integracijo religiozne dimenzije s spoštovanjem subjektive avtonomije. Obe intenci, ki sta prepoznani kot deficitarni, je mogoče regenerirati v medgeneracijskem dialogu, katerega izhodiščna paradigma je relacijska avtonomija. Ta avtonomija pozna konkretizacijo v treh ključnih subjektih vsake vzgoje in izobraževanja: mladostnik, starši in vzgojitelj. Tej trojici pa je treba dodati še četrti subjekt, to je okolje, in njegove protagoniste, predvsem tako imenovano četrto generacijo. Naloga jasno pokaže na dejstvo, da v slovenskem prostoru skorajda ni resnih teoretičnih refleksij vzgojno-izobraževalnih procesov v dijaških domovih. To področje se razume kot nekakšen stranski rokav šolstvu. S tem delom se tovrstna vrzel zapolnjuje in postavlja izziv za refleksijo na tem področju.

Drugi pomembni prispevek naloge vidim v dejstvu, da znotraj katoliških vzgojno-izobraževalnih praks, tudi tistih, ki izhajajo iz karizme, kakršna se je uveljavila skozi daljše časovno obdobje, nimamo teoretično izdelane pedagoške doktrine, da bi jo lahko sedanjim in prihodnjim klientom predstavili kot vzgojno-izobraževalni model, z jasno vizijo in tudi z utemeljenimi pravili.

Tretji pomembni vidik naloge in njene novosti ter prispevka v domačem slovenskem prostoru pa vidim v razvoju pojma relacijske avtonomije, ki rezultira v medgeneracijskem modelu vzgoje in izobraževanja; menimo, da ima to prihodnost in da to odpira vrata nadaljnjemu razvoju raziskovanja in tudi ustrezni integraciji v praktično vzgojno-izobraževalno delo.

Ivan Janez Štuhec

Brigita Korošec

Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi na primeru Nadškofije Maribor. Doktorska disertacija. Mentor Janez Vodičar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. X, 289, XV str.

Brigita Korošec, ki je končala univerzitetni teološki študij na oddelku Teološke fakultete Univerze v Ljubljani v Mariboru, se je ob vpisu na doktorski študij odločila raziskovati širša ozadja verskega izobraževanja odraslih, s poudarkom na razumevanju motivacije za to. Junija 2013 je oddala dispozicijo, v kateri je zastavila temeljne poteze raziskovanja v svoji doktorski nalogi. Pod naslovom *Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi na primeru Nadškofije Maribor* je dokončno oblikovala polje raziskovanja: želela je združiti teoretični vidik in praktično razsežnost andragoškega dela na religioznem področju; to ji je v tezi tudi uspelo. Dela se je lotila tako s teoretičnega kakor s praktičnega raziskovalnega vidika. Doktorska naloga prinaša prvi obširnejši in raziskovalno oblikovani pregled razvoja in dela bibličnih skupin pri nas v zadnjih desetletjih. Prav tako je vsaj delno predstavljen začetek te pastoralno-izobraževalne dejavnosti pri nas.

V prvem poglavju predstavi avtorica teoretični pregled raznih teorij, ki govorijo o potrebah odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi. Izhaja iz teološkega izhodišča, da potrebo odraslih po religioznem izobraževanju predpostavlja na podlagi razodetja drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Pri tem opiše, kako odrasli skušajo zadovoljiti potrebo po religioznem izobraževanju z različnimi oblikami. Predstavi razne teorije o zadovoljitvi naših potreb, osredotoči pa se predvsem na tiste, ki govorijo o tem, kako lahko zadovoljimo naše duhovne potrebe. Med duhovne potrebe sodi samoodločenost po Deciju in Ryanu, ki prikažeta našo motivacijo v povezavi s potrebo po kompetentnosti, po avtonomnosti in po povezanosti. Z Glasserjevo teorijo izbire poveže avtorica teorijo E. Fromma z ozadjem želje o samouresničitvi, tudi v zvezi s teorijo potreb po Maslowu. Potreba po izobraževanju vključuje temeljno potrebo po odnosu, kakor je še posebno vredno omeniti pri razumevanju udeležencev bibličnih skupin; to poveže z relacijsko paradigmo. Ker govorimo o religioznem izobraževanju, opredeli religiozno izkustvo in ga umesti v kontekst izobraževanja. Pri tem si pomaga z Winnicottom, z Meisnerjem in z Mitchellom. Kljub obširnemu teoretskemu ozadju je končna ugotovitev, da je pri tej potrebi odraslih pomemben temeljni preplet raznih potreb, ki odsevajo v odločitvi posameznika za sodelovanje pri biblični skupini.

V drugem poglavju se nadaljuje antropološko-psihološko utemeljevanje potreb po religijskem izobraževanju. To umesti avtorica v teorijo psihosocialnega razvoja pri Eriksonu in jo poveže s pojmovanjem stopenj verovanja in s tem tudi rasti v veri pri Fowlerju. Spoznanje o motivacijski teoriji, ki ga je predložil Frankl z utemeljitvijo človekove rasti v iskanju volje do smisla in nadsmisla, na novo umesti tudi Maslowa in njegovo razumevanje osebne rasti. Jungova analitična psihologija ponudi analitično razumevanje religiozne potrebe, ko Tillichovo pojmovanje

vere kot popolne predaje posameznikovega življenja Bogu poveže antropološko-psihološke razsežnosti pri osebni rasti v veri s teološkimi, to pa omogoči nadaljnje katehetsko-pastoralno raziskovanje zastavljene teme.

Tillichova teološka antropologija v tretjem poglavju vodi k raziskovanju širšega verskega doživljanja človeka s prepričanjem, da se notranja motivacija odraslega človeka po religioznem izobraževanju kaže v odločitvi za osebno hojo za Kristusom. Kljub tej milostni poklicanosti, ki jo opredeli kot notranjo motivacijo za rast v veri, pa je lahko navzoča tudi zunanja motivacija, ko govorimo o konkretni biblični skupini.

V četrtem poglavju je raziskovanje usmerjeno na cerkvene dokumente, ki govorijo o katehezi odraslih. Avtorico zanimajo dokumenti, ki dajejo smernice za religiozno izobraževanje odraslih, kakor so: Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, Katekizem katoliške Cerkve, Splošni pravilnik za katehezo, Pridite in poglejte. Pri krovnem dokumentu Pridite in poglejte se osredotoči na iskanje navzočnosti zavedanja, da je treba računati na motivacijo za osebno versko rast, ko govorimo o pripravi izobraževanj. Prav tako sta ob preučevanju in branju dokumenta ter ob navodilih in priporočilih za pisanje pastoralnih načrtov po župnijah za katehezo živo navzoči zavest in uporaba motivacijskih orodij. Še posebej je avtorica pozorna na to, v kolikšni meri so dokumenti aktualni za sodobnega človeka, za zadovoljitev njegovih potreb po religioznem izobraževanju, pa tudi na vlogo cerkvenega učiteljstva pri samem razvoju tega izobraževanja pri nas.

Sodobni človek je danes močno vpet v proces sekularizacije. Tako v petem poglavju začne z domnevo, da kateheza odraslih tudi v sodobnem svetu že sama po sebi vpliva na potrebe odraslih po religioznem izobraževanju in jih spodbuja k notranji motivaciji za rast v veri. Ob predstavitvi samega pojma ugotavlja, da sekularizacija odraslemu človeku ne daje odgovorov na vsa zastavljena vprašanja glede temeljev njegove eksistence in smisla, zato sklepa, da je poglobljanje verskega znanja želja odraslih tudi v današnjem času, še posebno ker temu nenaklonjeno okolje že samo po sebi kliče po utrjevanju vere. Cilj tega raziskovanja ni zgolj teoretično razumevanje, ampak kako ugotoviti, v kolikšni meri ta fenomen prinaša prenavo cerkvene skupnosti in v kolikšni meri versko izobraženi laiki plodovito lahko sodelujejo v cerkvenih službah, zlasti pri katehezi. Kljub temu da je v današnji družbi sekularizacija dejavnik, ki človeka oddaljuje od motivacije za religiozno izobraževanje, je to lahko dobro izhodišče za rast občestva in posameznika v njem. Hkrati ko ugotavlja, da sekularizacija negativno vpliva na motiviranost človeka za religiozno izobraževanje, sklene, da lahko kateheza ob prebujanju notranje motivacije in z božjo milostjo in ob katehetovem zgledu odraslemu človeku pomaga pri vključevanju življenjskih izkušenj v religiozno razumevanje samega sebe.

V šestem poglavju predstavi avtorica biblične skupine, njihovo zgodovino, metodološko-didaktične pristope in njihovo pastoralno vlogo. Zanima jo postavitve bibličnih skupin v zgodovinsko-kulturne, pastoralno-teološke in bibličnostrokovne okvire. Pri metodološko-didaktičnih pristopih predloži programe in metode, ki jih uporabljamo doma in v svetu. Voditelji bibličnih skupin so tisti, ki dodatno moti-

virajo udeležence bibličnih skupin, enako tudi Slovenski katehetski urad in Slovensko biblično gibanje. Spet se kaže preplet različnih dejavnikov tako za nastanek in razvoj kakor za samo delovanje bibličnih skupin. Ugotavlja, da je veliko odvisno od voditeljev, saj ti privabijo in hkrati ohranijo člane bibličnih skupin, prav tako pa od same duhovno-teološke razsežnosti dela, ki dolgoročno daje pravo motivacijo za osebni verski razvoj odraslega. Dragocene so tudi priloge, ki vsebujejo intervjuje z začetniki bibličnih skupin pri nas, saj s praktičnega vidika kažejo na celotno prepletenost teološko-antropološkega ozadja za začetek te pastorage in kateheze za odrasle.

V naslednjem poglavju predstavi avtorica empirični del raziskave o religioznem izobraževanju v pluralni družbi v Nadškofiji Maribor. Primarni namen je: ugotoviti, ali odrasli ljudje tudi danes hočejo religiozno izobraževanje. Pri tem sledimo vprašanju, ali takšno izobraževanje upošteva dejavnosti, s katerimi se srečujejo ti ljudje v vsakdanjem življenju. Za raziskavo si je vzela tezo, da notranja motiviranost za religiozno izobraževanje, ki vodi k vključitvi v biblično skupino, obogati življenje ljudi in jim omogoči druženje z Bogom. Po raziskavi, ki je vključevala več kakor dvesto petdeset posameznikov iz različnih bibličnih skupin po nadškofiji, ugotavlja: »V bibličnih skupinah odraslih, na katere smo se osredotočili v naši raziskavi, odkrivajo smisel življenja oziroma odkrivajo smisel Boga, ko se seznanjajo z evangelijem. Pomembna se jim zdi izkušnja na njihovi poti vere, ki jim skupaj z religioznim izobraževanjem pomaga k njihovem poglabljanju v veri in osebni rasti. Začutijo potrebo po občestvu in so motivirani za aktivno delovanje v župniji in v širšem cerkvenem občestvu.« (236)

Avtorica je ob številnih teoretičnih opredelitvah motivacije, v katerih je to sorazmerno jasno predstavljeno, ugotovila, da je pri praktičnem delu s samimi skupinami to težje raziskovati in s tem tudi utemeljiti, a kljub temu lahko rečemo, da je nalogi uspelo odpreti nove možnosti iskanja pobud za katehetsko delo z odraslimi. Ob tem se je še kako pokazalo, da je dobra podkovanost v teoretičnem ozadju pedagoško-katehetskega dela dobra podlaga za razumevanje in ustvarjalno reševanje konkretnih problemov motiviranja za versko izobraževanje odraslih. Delo se odlikuje tudi s širokim izborom referenc. Zagotovo bi tematika lahko ponudila širši okvir raziskovanja kakor le Nadškofijo Maribor in bolj jasno opredelitev na področju pastoralnega dela, a je že v obstoječih mejah dovolj teološko in antropološko utemeljena, da omogoča nadaljnje raziskovanje in predvsem razvoj andrugoško-katehetskega dela.

Ana Martinjak Ratej

Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike. Doktorska disertacija. Mentor Bojan Žalec, somentor Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. V, 295 str.

Disertacija je sestavljena je iz treh glavnih delov, ki jih oklepata uvod in sklep: I. Personalizem, II. Družba, politika, religija in personalizem in III. Totalitarizem in personalizem. Na koncu je sklep, nato povzetka v slovenščini in angleščini in še kar obsežen spisek uporabljene literature (12 strani, 180 enot).

Prvi del

V prvem delu se kandidatka najprej ukvarja s personalizmom kot izrazom judovsko-krščanskega izročila, nato pa predstavi delo dveh filozofskih mislecev judovskega rodu, Martina Bubra in Hannah Arendt. Še posebno Arendtova je za celotno nalogo in razmišljanje kandidatke zelo pomembna, in to iz več razlogov (na katere kandidatka tudi opozori): Hannah Arendt je prav gotovo najpomembnejše avtorsko ime za teorijo totalitarizma, po drugi strani pa v njenih delih lahko zasledimo številne in temeljne prvine personalističnega pogleda in zadržanja. Poleg tega avtorica zelo dobro pozna delo Arendtove, s katerim se je ukvarjala že v svoji diplomski nalogi, ki jo je izdelala pod mojim mentorstvom. V njej se je posvetila temeljnemu delu Arendtove, *Izvori totalitarizma*. Za nalogo je prejela študentsko Prešernovo nagrado UL.

Naslovi naslednjih glavnih razdelkov prvega poglavja disertacije so zgovorni, zato naj jih kar naštejem: Personalizem kot veja filozofije, Personalistična etika in Temeljni poudarki in pojmi personalizma. V prvem delu kandidatka, skratka, opredeli in pojasni pojem personalizma in predstavi njegove glavne prvine, predstavnike, načela, deloma tudi razvoj, pa tudi njegovi glavni nasprotji, nihilizem in instrumentalizem. Ta predstavitev seveda ne more biti izčrpna, saj je personalizem izredno kompleksna usmeritev, enako velja tudi za njegovi nasprotji, za nihilizem in za instrumentalizem. A to je zadostna podlaga, da lahko avtorica dalje razvija nalogo v smeri svoje osrednje teze o totalitarizmu kot kršitvi personalistične etike.

Drugi del

Tudi drugi del naloge – enako kakor prvi – je le podlaga za tretji, glavni del naloge. V njem se kandidatka ukvarja s pojmi družbe, politike in religije in z njimi povezanimi temami, na primer družba in oseba, personalizem in družba, subsidiarnost, posnemanje in nasilje, oblast, nasilje in moč, demokracija in liberalizem, personalizem in politika, nedemokratski režimi, oseba in družbeni nauk Cerkve, religija in nasilje, religija in presežnost in še nekateri drugi relevantni pojmi in teme.

Tretji del

Kakor že rečeno, je vrhunec naloge tretji del, ki ima tri glavna poglavja: Opredelitev totalitarizma, Totalitarizem v odnosu do temeljnih pojmov personalizma in Totalitarizem in religija. Temeljni pojmi personalizma, ki jih omenja naslov drugega poglavja, so: odvečnost osebe; dejavnost, odnosi in govorica; resnica; družba in država; člove-

kove pravice; (personalistična) etika. V tretjem poglavju se ukvarja z naslednjimi temami: totalitarizem in odsotnost presežnosti, religiozne prvine v totalitarnih sistemih in totalitarni nauk in totalitarni sistem.

Glavni poudarek naloge in njen lastni prispevek k znanosti

Avtorica največjo pozornost in poudarek v nalogi nameni pomenu človeške osebe in njene dejavnosti, to pomeni, da posebno pozornost posveti specifično človeškim značilnostim oziroma tistemu, kar osebo dela osebo, in možnostim njenega dejanskega uresničevanja: dostojanstvu osebe, njeni presežnosti, njeni odnosnosti in pomenu govorice, dialoga, resnice in dejavnosti za osebo. Vse naštete značilnosti in razsežnosti resnično uresničene osebe so bile v totalitarizmi odstranjene, uničene ali pa popačene.

Kandidatka v nalogi jasno dokaže, da je totalitarizem družbeni sistem, v katerem je oseba popolnoma odvečna, še več, je nezaželena, saj je oseba kot takšna (s svojo spontanostjo, nepredvidljivostjo itd.) za totalitarni sistem nevarna. Zato poskuša ta sistem osebo popolnoma nadzorovati in instrumentalizirati, to pa pravzaprav pomeni njeno uničenje. Da bi prikriji svoje nasilje, totalitarizmi uveljavljajo laž oziroma popačeno resnico, poleg tega pa po možnosti uničijo vse netotalitarne oblike družbe in države.

Kandidatka je v nalogi dokazala, da je »bistvo totalitarnih režimov /.../ uničevanje osebe preko skrajnega in sistematičnega nasilja«. S tem je že dokazala glavno tezo naloge, da je namreč totalitarizem skrajna kršitev personalistične etike, saj je konkretna oseba glavna vrednota in »skrajna« točka personalizma. Prispevek k dokazu in k osvetlitvi resničnosti te teze je tudi glavni osebni znanstveni prispevek naloge. Evidenca, ki jo kandidatka priskrbi za omenjeno tezo, je sintetične narave in jo pomeni naloga kot celota, v katero so koherentno vključeni številne oblike in vidiki personalizma in totalitarizma. Evidenca za tezo je potemtakem izrazito celostne narave. Posrečena in na koncu vendarle pregledna organizacija tako velike materije kot evidence za glavno tezo je izjemen in spoštovanja vreden dosežek. Smiselna organizacija obsežne snovi, selekcija in njena primerna ureditev in vgraditev v nalogo, ki bi bila usmerjena na glavno tezo, so bile tudi največja težava pri izdelavi naloge. Pri tem si je avtorica pomagala z nekaterimi že opravljenimi dosežki filozofske vede (tako tuje kakor domače) v pogledu opredelitve personalizma in totalitarizma ter sintetične in sistematične klasifikacije njunih elementov, pogojev ter dejavnikov. Rezultat je naloga razmeroma velikega obsega, ki pa je vendarle zelo pregledna in je v njej jasno razvidna dokazna evidenca za njeno glavno tezo. Poleg tega bralcu ponuja berljiv in strnjen pregled dobrega dela filozofskega personalizma na eni strani in teorij totalitarizma na drugi.

Relevantnost in pomen naloge

Disertacija ni relevantna oziroma pomembna samo za filozofijo in za teologijo, ampak za raziskovalce iz cele vrste različnih ved, ki se ukvarjajo s totalitarizmom ali personalizmom oziroma s fenomeni ali prvinami, ki ju zaznamujejo. Prinaša pomembno sintezo evidence v prid glavni hipotezi. Vsekakor je izviren in tehten znanstveni prispevek k osvetljevanju tematike, pomemben za nadaljnje znanstvene raziskave, za slovensko družbo na splošno, pa seveda tudi širše.

Iztok Mozetič

Katoliška Cerkev v Slovenskem poročevalcu, Ljudski pravici in Delu v letih 1953–1961. Doktorska disertacija. Mentor Metod Benedik, somentor Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 414 str.

Iztok Mozetič je dne 1. julija 2015 uspešno zagovarjal disertacijo, v kateri je predstavljal pisanje osrednjih slovenskih časopisov o Cerkvi, o odnosih komunistične oblasti do nje in o njeni dejavnosti v letih med 1953 in 1961. Ti dve letnici sta mejnika na področju zakonodaje o odnosu jugoslovanskih oblasti verskih skupnosti. Delo se odlikuje predvsem po zelo dobri uporabi primarnih in sekundarnih virov, v veliko korist mu je tudi bogata literatura s tega področja.

Propaganda je bila poleg represije oziroma nasilja podobno kakor v drugih totalitarnih državah pomembna za komunistično oblast v Federativni ljudski republiki Jugoslaviji in v Ljudski republiki Sloveniji, saj je prepričevala ljudi o pravilnosti svojega delovanja in o sovražnosti tistih, ki so ji nasprotovali, tudi o sovražnosti katoliške Cerkve. Časopisje je bilo podrejeno režimu, novinarji so morali poročati po njegovih navodilih, članki so bili cenzurirani. Cerkev v Sloveniji je bila še posebej obsojena leta 1946 v sodnem postopku proti škofu Rožmanu, pa tudi v številnih drugih sodnih postopkih proti duhovnikom, redovnikom in vernim laikom. Časopisi so o tem obširno poročali in to podprli z ustreznimi karikaturami.

Slovenski poročevalec in v *Ljudska pravica* sta od leta 1953 dalje pisala o Cerkvi manj grobo in napadalno kakor v obdobju po drugi svetovni vojni. Oblast je bila po sporu z Informbirojem primorana iskati pomoč na Zahodu in je bila opomnjena glede kršitev človekovih pravic, zato je bila prisiljena delati bolj taktno tudi s Cerkvijo. Morala je paziti na svoj ugled in pri tem si je pomagala tudi s pisanjem časopisov. Izpostavljeno je bilo Titovo navodilo: problem Cerkve se bo rešil, če se bo o njem čimmanj govorilo, posledica tega pa bo, da se bo tudi manj pisalo v časopisih. Drugače so bile za razumevanje odnosa oblasti do Cerkve ključne Titove misli v raznih govorih in intervjujih, ki sta jih dnevnik objavila: nestrinjanje s kardinalom Stepincem, obsodba fizičnih obračunavanj z duhovniki, nezdržljivost vernosti s pripadnostjo Zvezi komunistov, politični boj oziroma zavzemanje predvsem za mlade, poseganje Apostolskega sedeža oziroma Vatikana v notranje zadeve Jugoslavije, dokazovanje svobode vere v Jugoslaviji, finančna podpora, ki jo je oblast dajala Cerkvi. Poleg Titovih pogledov sta dnevnik objavljala tudi poglede drugih partijskih osebnosti, posebno Borisa Kraigherja, Edvarda Kardelja in Aleksandra Rankovića.

Precej sta dnevnik poročala v povezavi s pripravami in sprejetjem Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v maju 1953, kajti oblast je želela čimbolj prikazati svoje zavzemanje za reševanje vprašanja verskih skupnosti in Cerkve. Ordinariji so jasno poudarili, da ni v njihovi pristojnosti reševanje načelnih vprašanj, zaradi razmer pa so iskali stike z oblastjo za reševanje konkretnih aktualnih vprašanj; o tem pa dnevnik nista poročala, pisala sta o podpori Cirilmetodijskega društva in posameznih duhovnikov v korist zakonu in kako je bila z zakonom zaščiten svoboda vere, čeprav je bila stvarnost drugačna.

Dnevnika sta do vključno leta 1955 pisala proti nekaterim »reakcionarnim« duhovnikom, to je tistim, ki so delali proti oblasti. Teh člankov je bilo malo v primerjavi z obdobjem takoj po drugi svetovni vojni. O nezdržljivosti vernosti s članstvom v zvezi komunistov sta dnevnika pisala še posebno v povezavi s tretjim kongresom Zveze komunistov Slovenije v maju 1954.

Oblast se je trudila za diferenciacijo v Cerkvi in je zato podpirala Cirilmetodijsko društvo. Časopisno poročanje se je najbolj posvečalo občnim zborom, pa tudi drugim sestankom, tiskovnim konferencam in izjavam članov društva. Društvo je res iskalo poti, da bi ugajalo tako oblasti kakor tudi cerkvenim predstojnikom.

Po prekinitvi diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Apostolskim sedežem konec leta 1952 sta dnevnika še dalje pisala proti Apostolskemu sedežu in proti papežu Piju XII. Ob vprašanju svobodnega tržaškega ozemlja v oktobru 1953 se je razvil niz napadov na Apostolski sedež zaradi domnevne naveze z Italijo in z zahodnim imperializmom. Veliko je bilo poročanja o papeževi smrti oktobra 1958 in o volitvah novega papeža, s tem pa tudi upanja za oblast, da se bodo nekatere stvari spremenile v odnosu med oblastjo in Cerkvijo v Jugoslaviji.

Glede delovanja Cerkve v drugih državah povejmo, da je bilo največ poročanja o Cerkvi v Italiji, ker je imela velik vpliv na strankarsko politiko, posebno na krščansko demokratsko stranko. Drugače sta dnevnika poročala o Cerkvi drugje po svetu to, kar je ustrezalo oblasti: o duhovnikih delavcih v Franciji, o sporih Peronovega režima s Cerkvijo v Argentini, o konkordatu med Španijo in Apostolskim sedežem, o vplivanju Cerkve na politiko v posameznih državah in o nekaterih škandalih.

Po združitvi obeh dnevnikov in z nastankom novega osrednjega dnevnika *Delo* maja 1959 se uredniška politika o poročanju o Cerkvi ni spremenila. *Delo* je še dalje pisalo o Cerkvi v Sloveniji tako, kakor je naročala oblast, enako tudi o delovanju Cerkve drugje po svetu.

Z imenovanjem škofa Antona Vovka za rezidencialnega škofa ljubljanske škofije decembra 1959 je *Delo* začelo objavljati kratke novice o slovenskih ordinarijih in o njihovih obiskih v Vatikanu. Poročanje je bilo namreč prekinjeno z neuspešnimi pogovori med Cerkvijo in oblastjo pred sprejetjem Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. V marcu 1961 je v povezavi s poročilom ZIS za leto 1960 *Delo* poročalo o pismu jugoslovanskih škofov ZIS oktobra 1960; to je bilo povod za izboljšanje odnosov med oblastjo in Cerkvijo. Tudi v *Delu* so prevladovali članki v podporo Cirilmetodijskemu društvu, posebno je odmeval obisk delegacije Cirilmetodijskega društva pri Titu konec leta 1959. Poročanje o Uredbi Izvršnega sveta Ljudske skupščine Ljudske republike Slovenije za izvrševanje Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v začetku avgusta 1961 je pomenilo korak dalje v izboljšanju odnosov med oblastjo in Cerkvijo v Ljudski republiki Sloveniji.

Avtorju je treba najprej priznati veliko prizadevnost pri zbiranju virov, ki neposredno ustvarjajo izhodišča za obravnavanje zastavljene naloge, v nadaljevanju pa res dobro uporabo teh virov in prav tako dobro povezovanje navedene literature z viri; to je končno lahko ponudilo jasno in dovolj povedno celoto. Bralcu močno olajša seznanjanje z obdelano problematiko tudi preglednost, ki odlikuje disertacijo.

Tina Rahne Mandelj

Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti. Doktorska disertacija. Mentor Tomaž Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 437 str.

Doktorska naloga Tine Rahne Mandelj raziskuje področje odnosov v družini, točneje, obdobje mladega starševstva, za temo pa ima tako imenovani proces ranljivosti, v katerem se prebudi in preoblikuje povečana potreba po bližini in negi. Navadno se ranljivost dojema kot šibkost in ogroženost, medtem ko je v odnosih varne navezanosti ranljivost neogrožujoča in pomeni zaupanje v medsebojno oporo in pomoč.

V teoretičnem delu naloga analizira funkcioniranje para znotraj temeljnih življenjskih prehodov, kakor je vstop v starševstvo, vpliv tega obdobja na zadovoljstvo v zakonu in sposobnost medsebojne podpore pri povečanih obremenitvah. Nadalje naloga predstavi osnovne mehanizme vzajemne regulacije čutenj, prek katerih mlada starša doživljata ranjenost in ustvarjata ranljivost v sobivanju z otrokom, s samim sabo in z drugim, in medgeneracijske vzorce regulacije afekta strahu in sramu v odnosih in v sistemu.

Naloga v empiričnem delu najprej podrobno predstavi sam proces fenomenološkega raziskovanja ranljivosti, pripravo vprašalnika, izvedbo in rezultate pilotskih intervjujev in nazadnje metodologijo, analizo in interpretacijo tridesetih poglobljenih, polodprtih intervjujev. Sledi podrobna analiza čustvenih procesov mladega starševstva, nato analiza tem, iz katerih lahko razberemo ranjenost ali ranljivost za posameznika in za par, potem analiza procesov preoblikovanja iz ranjenosti v ranljivost, kakor jih doživljata mlada starša drug ob drugem in ob otroku, in nazadnje analiza razmer, ki ovirajo ali spodbujajo omenjeno preoblikovanje.

V rezultatih naloga ugotavlja: prvič, da neustreznim mehanizem regulacije strahu in sramu iz izvorne družine ovira prehod v starševstvo in zavira nujne spremembe, ki jih ta prehod zahteva. Prilagoditve na spremembe zato pogosto potekajo prek prekinitiv čustvenega stika med družinskimi člani. Drugič, posledice neustrezne regulacije se kažejo kot povečana tesnoba pri posamezniku in v paru, kot slabše soočanje s stresom, kot konfliktni medgeneracijski odnosi in kot slabša uglašenos z otrokom. In tretjič, v procesu ranljivosti lahko razločimo dve etapi:

- tako imenovana integrirana ali pretekla ranjenost;
- sočasno doživljanje ranjenosti in ranljivosti v aktualnih odnosih

Raziskovalni del naloge se konča s predstavitvijo osnovne teorije o preoblikovanju ranjenosti v ranljivost, ki se sklene z ugotovitvijo, da procesi ranjenosti in ranljivosti potekajo, se poglobljajo in se integrirajo v življenjskih cikličnih prehodov, sprememb, izgub, rojstev in odhodov. Vzajemno varni odnosi omogočajo ne samo normalizacijo človekovih univerzalnih izkušenj, ampak odpirajo polje odnosov v družini za ustrežnejšo regulacijo strahu in sramu, za večjo medsebojno povezanost, za izražanje šibkosti, za večjo pristnost in za čustveno uglašenos.

Tomaž Erzar

Christopher James Scobie

The Body of Christ in 1 Corinthians: a Fresh Reading, Implications for Faith Communities, and an Ecumenical Dialog between Catholics and Pentacostals. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 428 str.

Iz naslova in iz razčlenitve disertacije je razvidno, da se naloga Christopherja Scobieja opira na Prvo pismo Korinčanom apostola Pavla in se osredotoča na prikaz in na kritično presojo vsebinske interpretacije izraza »Kristusovo telo« (gr. *sōma tou theou*) med katoliškimi in protestantskimi teologi binkoštno provenien-ce. Doktorska disertacija v obsegu 528 strani je v skladu s tem namenom ustrezno razčlenjena. Napisana je v angleškem jeziku, na koncu pa ima tudi obsežen povzetek v slovenskem jeziku. Celotna struktura je bila navedena že v dispoziciji disertacije, ki obsega sedemnajst strani. Težišče naloge ni iskanje pomena izraza »Kristusovo telo« na podlagi literarne analize Prvega pisma Korinčanom v celotnem kontekstu pavlinskega korpusa, temveč na primerjavi katoliške in protestantske eksegeze relevantnih besedil, na umestitvi ugotovitev znotraj katoliške in binkoštno verske skupnosti in na teološkem diskurzu o možnosti dialoga med katoličani in binkoštniki o »Kristusovem telesu« v Prvem pismu Korinčanom glede Gospodove večerje. Posebna vrednost naloge je v ekumenskem teološkem diskurzu s ciljem, da se spodbudi ekumenski dialog med dvema krščanskima konfesijama.

Izhodiščna ugotovitev avtorja disertacije je, da med učenjaki ni skladnosti »v zvezi z vprašanjem tekstovne enotnosti, jasne strukture in teme« Pavlovega razumevanja izraza »Kristusovo telo«. Iz tega lahko izvajamo sklep, da natančnejša analiza tega izraza v kontekstu celotnega pavlinskega korpusa ne bi bistveno olajšala kritične presoje katoliške in protestantske interpretacije te teme in ekumenskega diskurza. Obstajajo pa še bolj temeljni razlogi za neizbežno pluralnost v interpretaciji. Primarna podlaga interpretacije ključnih teoloških pojmov, ki označujejo človekovo osebno religioznost in vključenost v versko skupnost, je antropološka. Zato se vsa interpretacija giblje v razmerju med »realistično« in »metaforično« razlago izraza »Kristusovo telo«. Sintetično gledano, je, kakor poudarja doktorand, prva značilna za katoliško, druga za protestantsko stran.

Avtor disertacije je za razlago pomena izraza »Kristusovo telo« izbral »deliberativno retorično metodologijo«. Eksistencialno gibanje med »realistično« in »metaforično« razlago v enaki meri omogoča *enotnost* kakor tudi *razlike* v pogledih. Prav ta ugotovitev je verjetno najpomembnejši znanstveni prispevek te disertacije. Ontološka oziroma antropološka podlaga žive skupnosti je razlog, da je razmerje med enotnostjo in razlikami v strokovni interpretaciji približno enako akutno na najvišji znanstveni kakor na povprečni homiletični ravni. Avtor disertacije ustrezno ugotavlja, da je na podlagi obstoječega diskurza vendarle mogoče videti možnosti za nadaljnje raziskovanje podlag za ekumenski dialog. Glede na kompleksnost tematike bi od avtorja težko pričakovali možnost shematične definicije »novosti« v njegovi raziskavi. Kritična analiza *enotnosti* in *razlik* v pogledih v medkon-

fesionalnem strokovnem diskurzu presega specifični pojem teologije s širjenjem horizontov na širšem področju religiologije. S tem pa se problematika kompleksnosti samo še povečuje. Izvirni prispevek Christopherja Scobieja k spodbujanju dialoga med katoliškim in protestantskim razumevanjem podlag avtoritete Cerkve in pomena evharistije vidim v kritični presoji temeljnih dokumentov in najbolj znanih teologov ob vprašanjih, ki zaradi presežne vsebine in glede na markantni pluralizem v teološkem svetu ne dopuščajo osebnih dokončnih sodb glede prihodnje orientacije ekumenizma.

Obseg interpretacije izraza »Kristusovo telo« med katoliškimi in protestantskimi teologi na različnih jezikovnih območjih je tako velik, da se je kandidat nujno moral omejiti na nekatere posebno znane teologe. Da je težišče na angleškem govornem območju, ima dva pomembna razloga: prvič, aktualnost ekumenskega diskurza v svetovnem angleškem prostoru; drugič, osebna jezikovna in kulturna pripadnost temu prostoru. Zaradi velike obsežnosti interpretacije ključne oznake krščanske skupnosti pri Pavlu je avtor disertacije nujno moral ravnati selektivno tudi znotraj angleškega govornega območja. Seznam bibliografije obsega tudi pomembnejše vire in literaturo v angleškem, nemškem, poljskem, francoskem in v italijanskem jeziku.

Tema disertacije zadeva širše aplikacije raziskovanja o ekumenskih vprašanjih za teološki diskurz in za skupnost v širšem obsegu. Ta študija je oris sedanje kritične perspektive in upravičuje pričakovanje, da bo raziskovanje doseglo napredek, ki bo presegel raziskovalni namen disertacije. To pomeni tlakovanje poti za prihodnje raziskovalce in razširja priložnost za vstop v akademsko razpravo.

Irena Avsenik Nabergoj

Celoletno kazalo

Bogoslovni vestnik 75 (2015)

TEMI / THEMES

- Kako antropološko pristopiti k resnici slovenskega in svetovnega holokavsta?** [2:199–296]
Searching for an Anthropological Approach regarding the Truth of Holocaust at the Slovenian and World Level
- Pogled na družino in spolnost v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu** [3:407–524]
View of the Family and Sexuality in the Catholic Church after the Second Vatican Council

RAZPRAVE / ARTICLES

- Autiero, Antonio** Homoseksualnost in krščanska etika: ali se miselnost spreminja? [3:505–514]
Homosexuality and Christian Ethics: Is the Attitude Changing?
- Avsenik Nabergoj, Irena** Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji [2:323–334]
Reality and Truth in the Poetics of Biblical Narrative and Its Interpretation
- Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnosti [3:559–568]
Comparative Scrutiny of Biblical Texts about Temptation and Trial and the Method of Intertextuality
- Bahovec, Igor** Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics [2:335–346]
Kršćanstvo v soočenju z individualizmom in s krizo zahodne kulture: pomen osebe, skupnosti, pristnega dialoga, refleksivnosti in etike odnosov
- Bordeyne, Philippe** Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju: od drugega vatikanskega koncila do sedanje sinode o družini [3:407–416]
Consideration of Gradualness in Moral Life: From the Second Vatican Council to the Current Synod on the Family
- Centa, Mateja** Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem onemogoča proces sprave [2:287–296]
Stigmatization of Emotions and Fear of Compassion Preclude the Process of Reconciliation
- Debevec, Leon** Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom [4:741–750]
Christian Sacral Architecture Before the East-West Schism

- Erzar, Tomaž** **Nedovoljeno, nezaželeno in nepriznано žalovanje: analiza pojava v luči slovenskih sedmih desetletij po drugi vojni** [2:275–286]
Disenfranchised, Unwanted and Unrecognized Grief: Analysis of the Phenomenon Based on Four Documentary Films about Slovenian War Children and Orphans
- Gerjolj, Stanko** **Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico** [2:211–220]
From Upbringing for Empathy to Upbringing for Truth
- Globokar, Roman** **Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moralthologie Klaus Demmers** [3:447–460]
Življenjska odločitev kot dokončna določitev svoje lastne prihodnosti: o pomenu življenjske odločitve v moralni teologiji Klauza Demmerja
Life Decision as Definitive Determination of One's Own Future: On the Importance of Life Decision in the Moral Theology of Klaus Demmer
- Godawa, Marcin** **Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience** [3:525–540]
Pogojevanje uma v krščanski kontemplaciji v luči definicij in izkušnje sv. Avguščina
- Gombocz, Wolfgang L.** **Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre** [2:297–312]
Dionizij Areopagit: trans-filozofsko bogoslovje
Dionysius the (Pseudo-) Areopagite: A Transphilosophic God-Lore
- Greisch, Jean** **»Erfahrungsdefizite« und »Erlebnistrunkenboldigkeit«: der Begriff der religiösen Erfahrung als Herausforderung an die Religionsphilosophie** [1:29–50]
»Izkušnjski primanjkljaji« in »doživetvena opitost«: pojem religijske izkušnje kot izziv za filozofijo religije
»Experience Deficit« and »Life-Experience Inebriation«: a Challenge for the Philosophy of Religion
- Griessler - Pečar, Tamara** **Anton Strle na zatožni klopi** [3:569–580]
Anton Strle in the Dock
- Hančič, Damjan** **Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942** [4:649–658]
Catholic Community in Ljubljana in the Grip of Revolutionary Violence of 1942
- Juhant, Janez** **Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti** [2:199–209]
Truth and Compassion Brought to Light on the Banks of Eternity
- Juvanec, Borut** **Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture** [4:751–770]
The Bell Tower at the Intersection of Lutheran and Catholic Cultures
- Južnič, Stanislav** **Akademski predniki in starši generala jezuitov, Gabrijela Gruberja** [1:99–115]
Academic Ancestors and Parents of the General of the Jesuit Order Gabriel Gruber

---	Učitelji teologije med ljubljanskimi jezuiti 18. stoletja: ob 310-letnici ustanovitve katedre za kanonsko pravo	[4:627–648]
	<i>Jesuit Professors of Theology in Ljubljana of 18th Century: The 310th anniversary of the establishment of the Department of Canon Law in Ljubljana</i>	
Kolar, Bogdan	Slovenski cerkveni tisk o sv. Janezu Bosku do leta 1888	[4:613–626]
	<i>The Slovenian Church Press about St. John Bosco until 1888</i>	
Krašovec, Jože	Dimensions of Justice and Directions of its Reception	[1:19–28]
	<i>Razsežnosti pravičnosti in smeri njenega sprejemanja</i>	
---	Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations	[2:313–322]
	<i>Semantika koncepta pravičnosti in njegove literarne reprezentacije</i>	
---	General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible	[3:541–558]
	<i>Splošna in osebna imena za Boga/bogove v hebrejskem Svetem pismu</i>	
Lintner, Martin M.	Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes	[3:461–474]
	<i>The Question of Divorced and Remarried Persons from Vatican II to Today</i>	
Mali Kovačič, Urška	Vloga katoliške Cerkve pri prevenciji samomorilnosti v Sloveniji	[4:781–790]
	<i>The Role of the Catholic Church in Suicide Prevention in Slovenia</i>	
Malmenvall, Simon	Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija	[2:347–360]
	<i>Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega</i>	
	<i>Search for Unity and Universality of the Church: Ecclesiology of Vladimir Solovyov and Georges Florovsky</i>	
Maros, Zorica	Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja	[1:51–64]
	<i>From Revengefulness of War to Revenge: Incapacity or Capacity for Forgiveness</i>	
Matjaž, Maksimilijan	Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike	[1:65–78]
	<i>The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics</i>	
Mihelič, Rok	Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji	[1:129–142]
	<i>On the Legal Status of the Catholic Church in Slovenia</i>	
Nastran, Peter	Krščanska molitev v sekulariziranem svetu	[2:361–371]
	<i>Christian Prayer in a Secularized World</i>	
Osredkar, Mari Jože	Islamska kristologija	[4:703–716]
	<i>Islamic Christology</i>	
Petkovšek, Robert	Demonično nasilje, laž in resnica	[2:233–252]
	<i>Demonic Violence, Lie and Truth</i>	
---	Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«	[4:659–680]
	<i>Imperative "Evil of violence never again!" in the Light of Gospel Call "Ecce Homo"</i>	

- Platovnjak, Ivan** **Divorce and Remarriage of the Divorced as a Step toward Engaging in a Life with Christ and the Church?** [3:475–486]
Razveza in poroka razvezanih kot vstopanje v zavzeto življenje s Kristusom in Cerkvijo?
- Pospíšil, Ctirad Václav** **Giovanni Hus e i cattolici cechi: dal trauma alla riconciliazione** [3:581–590]
Jan Hus in češki katoličani: od travme do sprave
Jan Hus and the Czech Catholics: From Trauma to Reconciliation
- Rijavec Klobučar, Nataša** **Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje** [4:771–780]
The Birth of a Child: an Opportunity for Spiritual Learning
- Rožič, Peter** **Civic Dis-Embeddedness? Explaining Twenty-Five Years of Weak Civil Society in Slovenia** [4:727–740]
Družbena neumeščenost? Petindvajset let šibke civilne družbe v Sloveniji
- Saje, Andrej** **Polno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo** [4:691–702]
Full and Partial Communion with the Catholic Church
- Simonič, Barbara** **Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine** [3:487–494]
Vulnerability of Modern Families and an Encouragement of Maternal Sensibility in Pastoral Care of Families
- Skralovnik, Samo** **Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini** [1:79–98]
Relative and Absolute Poverty in Hebrew and in Classical and New Testament Greek
- Slatinek, Stanislav** **Education for Interreligious Dialogue in the Family** [1:117–128]
Vzgoja za medverski dialog v družini
- — — **Zloraba resnice v zakonski zvezi** [2:265–274]
Abuse of Truth in Marriage
- Stegu, Tadej** **Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katezezi** [3:515–524]
Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis
- Strahovnik, Vojko** **Resnica, zgodovina, integriteta in sprava** [2:253–264]
Truth, History, Integrity and Reconciliation
- Šegula, Andrej** **Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes** [3:417–426]
Image of the Layperson in the Documents of the Second Vatican Council and Its Challenge for Today
- Škof, Lenart** **Divinization of Life in Roberto Mangabeira Unger's Philosophy of Religion** [4:717–726]
Poboženje življenja v filozofiji religije Roberta Mangabeira Ungerja
- Štuhec, Ivan Janez** **Fenomen homoseksualnosti in moralni kriteriji za njegovo družbeno umestitev** [3:495–504]
The Phenomenon of Homosexuality and Moral Criteria for its Place in Society

- Valenčič, Rafko** **Priprava na zakon v pripravljajlnih besedilih na** [4:681–690]
škofovski sinodi (2014–2015)
Marriage Preparation in the Documents of the Synod of Bishops on the Family 2014–2015
- Vuletić, Suzana** **Moralna presoja stališč o spolnosti in z njo povezanih** [3:427–446]
vprašanj zakonskega življenja
A Moral Assessment of Viewpoints on Sexuality and Sex-Related Questions Regarding Married Life
- Žalec, Bojan** **Človekovo nespreejemanje temeljne resnice o sebi kot** [2:221–232]
izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti
Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion

TOMAŽEVA PROSLAVA /**CONVOCATION IN HONOR OF ST. THOMAS OF AQUINAS**

- Platovnjak, Ivan** **Izzivi krščanske duhovnosti danes** [1:7–17]
Challenges of Christian Spirituality Today

OCENE / REVIEWS

- Čoh Kladnik, Mateja, ur.** *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja (Ana Martinjak Ratej)* [1:148–150]
- Deibl, Jakob Helmut** *Menschwerdung und Schwächung (Branko Klun)* [4:793–796]
- Demmer, Klaus** *Selbstaufklärung theologischer Ethik (Roman Globokar)* [1:143–145]
- Florjančič, Alojzij Pavel, in Bogdan Vidmar, ur.** *Otmar Črnilogar (Miran Špelič)* [3:599–600]
- Fuček, Ivan** *Ispovjednik i pokornik (Rafko Valenčič)* [2:376–379]
- Gavrilyuk, Paul L.** *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Simon Malmenvall)* [2:373–376]
- Klun, Branko** *Onkraj biti (Roman Globokar)* [1:145–148]
- Kolar, Bogdan** *Martinišče v Murski Soboti (Janez Vodičar)* [2:379–381]
- McGrath, Alistar E.** *Vodnik po krščanski teologiji (Jona Vene)* [1:156–158]
- Muhovič, Jožef** *Leksikon likovne teorije (Leon Debevec)* [4:791–793]
- Müller, Ludger, Wilhelm Rees in Martin Krutzler, ur.** *Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? (Andrej Saje)* [3:593–599]
- Salmič, Igor** *Al di là di ogni pregiudizio (Bogdan Kolar)* [3:591–593]
- Veraja, Fabijan, in Stipe Kljaić** *Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj Stolici (Igor Salmič)* [1:151–155]

POROČILA / REPORTS

- Letna konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope Etična vprašanja ob koncu življenja, Ljubljana, 24.–26. oktober 2014 (Roman Globokar) [1:181–184]
- Mednarodna znanstvena konferenca Resnica in sočutje, Celje, 5.–7. november 2015 (Bojan Žalec) [4:797–802]
- Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu, Maribor, 16.–18. oktober 2014 (Samo Skralovnik) [1:159–164]

- Mednarodni simpozij O katoliškem šolstvu, Ljubljana, 27.–29. november 2014 [1:189–192]
(Tadej Rifel)
- Mednarodni simpozij Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne [2:383–385]
 identitete ob zgledu benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov, Stična, 14.
 april 2015 **(Bogdan Kolar)**
- Predstavitev novega prevoda Svetega pisma na simpoziju Teologija v dialogu, [1:165–179]
 Maribor, 16. oktober 2014
- Regionalna konferenca združenja CTEWC Vera in morala, Krakov, 14.–16. no- [1:185–188]
 vember 2014 **(Roman Globokar)**
- Znanstveni simpozij Svetopisemski posvet o medreligijskih odnosih, Kristian- [3:601–602]
 sand, 11.–23. avgust 2015 **(Jože Krašovec)**

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Avsenik Nabergoj, Irena** Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih bese- [2:389–395]
 dilih in v njihovi literarni interpretaciji **(Jože Krašovec)**
- Hamler, Lidija** Etična merila medgeneracijskega dialoga v vzgojno-izo- [4:803–804]
 braževalnem procesu **(Ivan Janez Štuhec)**
- Korošec, Brigita** Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni [4:805–807]
 družbi na primeru Nadškofije Maribor **(Janez Vodičar)**
- Martinjak Ratej, Ana** Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov persona- [4:808–809]
 listične etike **(Bojan Žalec)**
- Mozetič, Iztok** Katoliška Cerkev v *Slovenskem poročevalcu*, *Ljudski* [4:810–811]
pravici in *Delu* v letih 1953–1961 **(Metod Benedik)**
- Rahne Mandelj, Tina** Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne [4:812–812]
 navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces sou-
 stvarjanja ranljivosti **(Tomaž Erzar)**
- Scobie, Christopher James** The Body of Christ in 1 Corinthians: a Fresh Reading, [4:813–814]
 Implications for Faith Communities, and an Ecumenical
 Dialog between Catholics and Pentacostals **(Irena Avse-
 nik Nabergoj)**
- Skralovnik, Samo** Pomen in interpretacija poželenja v deseti božji zapove- [2:387–388]
 di (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd
 in 'wh. Doktorska disertacija **(Terezija S. Večko)**

Bogoslovni vestnik 75 (2015)

1. Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. dr.
2. Benedik, Metod, prof. dr., emer.
3. Cvetek, Mateja, doc. dr.
4. Dolenc, Bogdan, doc. dr.
5. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
6. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
7. Globokar, Roman, doc. dr.
8. Gombocz, Wolfgang L., prof. dr., emer.
9. Griesser – Pečar, Tamara, doc. dr.
10. Klun, Branko, izr. prof. dr.
11. Kolar, Bogdan, prof. dr.
12. Kolar, Bogdan, prof. dr.
13. Krajnc, Slavko, izr. prof. dr.
14. Krašovec, Jože, prof. dr., akad.
15. Lah, Avguštin, izr. prof. dr.
16. Marinko, Jože, prof. dr., emer.
17. Ocvirk, Karl Drago, prof. dr., emer.
18. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
19. Petkovšek, Robert, izr. prof. dr.
20. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
21. Potočnik, Vinko, prof. dr., emer.
22. Stegu, Tadej, doc. dr.
23. Strahovnik, Vojko, doc. dr.
24. Strehovec, Tadej, doc. dr.
25. Stres, Anton, prof. dr., emer.
26. Šegula, Andrej, doc. dr.
27. Špelič, Miran, doc. dr.
28. Štrukelj, Anton, prof. dr.
29. Štuhec, Ivan Janez, izr. prof. dr.
30. Šturm, Lovro, prof. dr. emer.
31. Valenčič, Rafko, prof. dr., emer.
32. Večko, Terezija Snežna, doc. dr.
33. Verovšek, Peter J., doc. dr.
34. Vodičar, Janez, izr. prof. dr.
35. Žalec, Bojan, izr. prof. dr.



Martin M. Lintner

Razstrupiti eros
Katoliška spolna morala na življenjski način

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

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

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	Miran Špelič
Uredniški svet / Editorial Council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, 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, Miran Špelič, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež in Barbara Hočevnar Balon
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvelčke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MLA - Modern Language Association Database 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: BSLJIS2X

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. 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. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347